

Préface

Denis Fisette

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005716ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005716ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Fisette, D. (2011). Préface. *Philosophiques*, 38 (1), 3–4.

<https://doi.org/10.7202/1005716ar>

PRÉFACE

DENIS FISETTE

Université du Québec à Montréal

fisette.denis@uqam.ca

Ce numéro thématique de la revue *Philosophiques* est consacré aux Conférences Hugues Leblanc qui ont eu lieu du 1^{er} au 3 avril 2010 au Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. À cette occasion, le conférencier invité était Kevin Mulligan, titulaire de la chaire de philosophie analytique au Département de philosophie de l'Université de Genève, qui a prononcé trois conférences sous le titre « Wittgenstein vs ses prédécesseurs austro-allemands », publiées dans ce numéro. Mulligan y développe un de ses thèmes historiques de prédilection, à savoir la dette de Wittgenstein, dans ses travaux sur l'esprit et le langage, à l'endroit de ses prédécesseurs austro-allemands. Comme le veut la formule des conférences Hugues Leblanc, nous avons réuni quelques collègues afin de discuter de quelques-uns des aspects des travaux du conférencier invité et nous avons ajouté, pour compléter ce numéro de *Philosophiques*, quelques articles originaux portant également sur d'autres aspects des travaux de Mulligan. On peut regrouper l'ensemble de ces contributions sous quatre des grands thèmes exploités par Mulligan en philosophie: le domaine de l'ontologie (incluant les relations, les tropes, les états de choses et les vérificateurs), le domaine de la philosophie de l'esprit, celui des émotions et des valeurs, et enfin le thème historique de la philosophie austro-allemande, de Bolzano à Wittgenstein en passant par M. Scheler et la phénoménologie de Munich. Faute de pouvoir rendre compte dans cette préface de l'ensemble de ces riches contributions à ce numéro de *Philosophiques*, je me contenterai de renvoyer le lecteur aux résumés, préparés par les auteurs de ces contributions, qui précèdent chacun des articles.

Je tiens à remercier Kevin Mulligan d'avoir si gentiment accepté notre invitation et d'avoir préparé ses conférences pour la publication. Ce numéro de *Philosophiques* lui est d'ailleurs dédié à l'occasion de son soixantième anniversaire de naissance¹. Nous remercions également Christine Tappolet, Jimmy Plourde, Mathieu Marion, Guillaume Fréchette et Claude Panaccio pour leur participation à ces conférences Hugues Leblanc. Nous remercions enfin, pour leur contribution financière, le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, la Chaire de recherche du Canada en philosophie de la logique et des mathématiques (UQAM), la Chaire de recherche du Canada en théorie de la connaissance (UQAM), la Chaire de recherche

1. Cf. également le *Festschrift* préparé par Anne Reboul sous le titre *Philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan* et publié en ligne à l'adresse suivante: <http://www.philosophie.ch/kevin/festschrift/>

du Canada en éthique et méta-éthique (Université de Montréal), l'Institut des sciences cognitives (UQAM) et le Département de philosophie de l'UQAM.

Wittgenstein et ses prédécesseurs austro-allemands

Conférences Hugues Leblanc – 2010

Kevin Mulligan

Les conférences Hugues Leblanc 2010
Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005717ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1005717ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mulligan, K. (2011). Wittgenstein et ses prédécesseurs austro-allemands : conférences Hugues Leblanc – 2010. *Philosophiques*, 38 (1), 5–69.
<https://doi.org/10.7202/1005717ar>

Résumé de l'article

Les trois conférences qui suivent continuent l'exploration et l'évaluation des rapports complexes entre les descriptions de l'esprit et du langage données par Wittgenstein et celles données par ses prédécesseurs austro-allemands, les héritiers de Brentano et de Bolzano. La première considère le rapport entre quelques distinctions et thèses qui se trouvent dans le *Tractatus* et quelques distinctions et thèses similaires esquissées auparavant par le phénoménologue réaliste Max Scheler. La deuxième conférence est consacrée à l'examen des descriptions des émotions, du vouloir dire, du vouloir, du vouloir faire et du souvenir données par Wittgenstein et par les premiers phénoménologues — des descriptions dont les sources sont explicitées dans la première conférence. Enfin, dans la troisième conférence, la description du langage et la philosophie de la signification (*Bedeutung*) dans la philosophie austro-allemande sont analysées.

Wittgenstein et ses prédécesseurs austro-allemands

Conférences Hugues Leblanc – 2010

KEVIN MULLIGAN*

Université de Genève

Kevin.Mulligan@unige.ch

RÉSUMÉ. — Les trois conférences qui suivent continuent l'exploration et l'évaluation des rapports complexes entre les descriptions de l'esprit et du langage données par Wittgenstein et celles données par ses prédécesseurs austro-allemands, les héritiers de Brentano et de Bolzano¹. La première considère le rapport entre quelques distinctions et thèses qui se trouvent dans le *Tractatus* et quelques distinctions et thèses similaires esquissées auparavant par le phénoménologue réaliste Max Scheler. La deuxième conférence est consacrée à l'examen des descriptions des émotions, du vouloir dire, du vouloir, du vouloir faire et du souvenir données par Wittgenstein et par les premiers phénoménologues — des descriptions dont les sources sont explicitées dans la première conférence. Enfin, dans la troisième conférence, la description du langage et la philosophie de la signification (*Bedeutung*) dans la philosophie austro-allemande sont analysées.

ABSTRACT. —The three lectures which follow continue the exploration and evaluation of the complex relations between the descriptions of language and the mind given by Wittgenstein and those given by his Austro-German predecessors, the heirs of Bolzano and Brentano. The first lecture considers the relation between some distinctions and theses to be found in the *Tractatus* and similar distinctions and theses set out earlier by the realist phenomenologist Max Scheler. The second lecture is devoted to an examination of the descriptions of emotions, meaning something, willing, intending and remembering given by Wittgenstein and the first phenomenologists; the descriptions discussed in this lecture build on ideas set out in the first lecture. The third and last lecture analyses the description of language and the philosophy of meaning (*Bedeutung*) in Austro-German philosophy.

I. De l'esprit, de l'âme et de leur description

1. Personnes, sujets, âmes et mondes

Le *Tractatus* est dominé par le rapport entre le sujet métaphysique et le monde. Nous y apprenons que « le moi philosophique est [...] le sujet métaphysique, la limite du monde, pas une partie du monde² ».

* Mes très vifs remerciements vont à Denis Fiset et à ses collègues de Montréal pour l'invitation à donner les conférences Hugues Leblanc en 2010, et pour leurs questions et objections, ainsi qu'à Olivier Massin et à Laurent Cesalli pour leur aide précieuse. Les trois conférences ont été rédigées dans le cadre du « Seventh Framework Programme FP7/2007-2013 » de la Commission européenne (« grant agreement » n° FP7-238128), du projet Sinergia du Fonds national suisse, « Perspectival Thoughts and Facts », et du NCCR en sciences affectives.

1. Mulligan 1985, 1988, 1990, 1990a, 1991, 1993, 1993b, 1997, 2002, 2006, 2009, 2011.

2. Wittgenstein, 1977a, 5.641.

L'*Éthique* de Max Scheler — sans doute un bon candidat pour le rôle de ce que Wittgenstein visait en parlant du « bavardage » au sujet de « l'éthique »³ — et dont la dernière partie paraît en 1916, est dominée par le rapport entre la personne et le monde. À ce sujet, Scheler écrit : « La personne n'est jamais une partie d'un monde, mais toujours le corrélat d'un monde⁴. »

Le sujet métaphysique de Wittgenstein n'est pas une partie du monde ; la personne de Scheler n'est pas une partie d'un monde quelconque. L'argument que donne Scheler en faveur de cette affirmation semble être la thèse (plus ou moins (néo-)kantienne) selon laquelle « une personne [...] n'est jamais un objet [*Gegenstand*] » ; « être un objet » semble signifier être directement connaissable ; les personnes peuvent être décrites, mais il n'y a pas de « *knowledge by acquaintance* », pas de perception, des personnes ; tout ce qui est dans le monde est un objet⁵. La même année, Wittgenstein note :

Le moi [*Ich*] n'est pas un objet⁶.

Je (me) confronte objectivement (à) chaque objet. Mais pas le (au) moi⁷.

Scheler et Wittgenstein distinguent entre le monde et les mondes, mais leurs thèses au sujet du rapport entre ces deux catégories ne sont pas les mêmes. Scheler se demande :

Si à chaque personne correspond un monde, et à chaque monde une personne, [...] qu'en est-il du seul monde réel⁸ ?

Chaque personne a *son* monde, et ce monde n'est pas *le* monde. Selon Wittgenstein « le monde [est] *mon* monde⁹ ». Les deux philosophes utilisent, comme Schopenhauer et Weininger, la catégorie du microcosme pour parler des mondes. Scheler écrit :

Appelons cette idée du seul monde réel l'idée du macrocosme [...] S'il y a un tel macrocosme, [...] tous les microcosmes, tous les mondes individuels, personnels, sont des parties du macrocosme¹⁰.

Wittgenstein, en revanche, suit Weininger :

Je suis mon monde (le microcosme)¹¹.

C'est vrai : l'homme *est* le microcosme¹².

3. Wittgenstein, 1969, p. 35-6.

4. Scheler, 1966, p. 392.

5. *Ibid.*, p. 386.

6. Wittgenstein, 1979, 7.8.16.

7. *Ibid.*, 11.8.16.

8. Scheler, 1966, p. 396.

9. Wittgenstein, 1977a, 5.62.

10. Scheler, 1966, p. 396

11. Wittgenstein, 1977a, 5.63.

12. Wittgenstein, 1979, 12.10.16. Cf. « l'âme de l'homme est le microcosme » (Weininger 1921, chap. IX, p. 234, cf. p. 242) ; « l'homme [...] est le microcosme » (chap. XII p. 384, cf. la note au chap. IX, p. 541). Wittgenstein ne donne peut-être pas la même extension au concept *homme* que Weininger.

Selon le personnalisme réaliste et anti-solipsiste de Scheler, chaque personne a son monde, et ces différents mondes font partie du monde. Le rapport qu'a chaque personne à son monde et donc au monde est décrit par Scheler à l'aide de sa version de la distinction entre dire et montrer, entre ce qui peut être dit et ce qui se montre: «le contenu [*Gehalt*] de l'être du monde est différent pour chaque personne» et chacune de ces différences révèle la contingence du monde réel¹³.

Ce monde, le monde, ne peut pas être l'objet de «déterminations» dans lesquelles figurent des «concepts généraux, des propositions»¹⁴. C'est pourquoi «la vérité au sujet du monde est dans un sens une vérité personnelle¹⁵». Wittgenstein estime aussi que sa version du rapport entre le monde et un monde, le mien, ne peut pas être dite:

Ce que le solipsisme *veut dire* [que le monde est mon monde] est parfaitement juste, sauf que cela ne se peut *dire*, mais se montre¹⁶.

Les avis très étranges de Scheler et de Wittgenstein au sujet des rapports entre le(s) monde(s) et les personnes ou le moi philosophique sont employés par nos deux philosophes dans leurs déclarations au sujet de *Dieu*, de la *valeur* et des *sanctions*. Si à chaque personne correspond un monde, et si chacun de ces mondes fait partie du monde — du macrocosme — alors, suggère Scheler, la contrepartie personnelle du macrocosme serait l'idée d'une personne parfaite, infinie et spirituelle¹⁷.

Une telle personne pourrait-elle se révéler? Scheler répond:

Chaque réalité de «Dieu» [...] a son seul fondement dans une révélation possible et personnelle de Dieu dans une personne¹⁸.

Mais comme aucune personne ne fait partie d'un monde quelconque, cette révélation ne pourrait pas avoir lieu dans un monde quelconque, ni dans le monde ni dans un monde d'une personne. Comme le dit Wittgenstein, «Dieu ne se révèle pas *dans* le monde¹⁹», et selon lui, comme le monde est son monde, Dieu ne pourrait pas s'y révéler non plus.

Quel est le porteur des propriétés éthiques? Selon Scheler «ce qui est originairement bon et mauvais [*böse*] [...] c'est la personne²⁰». Et selon Wittgenstein en 1916, «ce qui est bon et mauvais [*böse*], c'est le moi [*das Ich*],

13. Scheler, 1966, p. 394.

14. *Ibid.*, p. 393.

15. *Ibid.*, p. 394. Scheler conçoit une vérité personnelle, une vérité pour une personne, comme analogue à la valeur relative et intrinsèque: *x* est une valeur intrinsèque pour *y*.

16. Wittgenstein, 1977a, 5.62.

17. Scheler, 1966, p. 387.

18. Scheler, 1966, p. 395.

19. Wittgenstein, 1977a, 6.432.

20. Scheler, 1966, p. 49.

pas le monde²¹ ». La valeur (éthique) est-elle dans le monde ? Nos philosophes donnent des réponses opposées à cette question. Selon Scheler, « le domaine des valeurs [...] devient pleinement concret seulement comme une partie du monde, du monde d'une personne »²².

Mais Wittgenstein nous dit que « *dans* [le monde] il n'y a pas de valeur » et conclut à l'impossibilité des propositions éthiques²³. » Cela explique sans doute pourquoi Wittgenstein ne se croit pas coupable de bavardage au sujet de l'éthique. Il avance néanmoins une proposition qui est selon Scheler une proposition éthique, et d'ailleurs vraie :

La première pensée qui vient à l'esprit lors de l'institution d'une loi éthique de la forme de : « Tu dois... » est celle-ci : Et qu'arriverait-il si je ne le faisais point ? Il est cependant clair que l'éthique n'a rien à voir avec la punition ou la récompense au sens ordinaire. Ainsi, la question relative aux conséquences d'un acte doit être sans intérêt. Tout au moins ces conséquences ne sauraient-elles être des événements. Car il faut bien qu'il y ait quelque chose de vrai dans cette interrogation. Il doit y avoir sans doute une sorte de récompense éthique et de punition éthique, mais celles-ci doivent résider dans l'acte même. (Et il est clair que la récompense doit être quelque chose d'agréable, et la punition quelque chose de désagréable)²⁴.

Il y a une différence entre la récompense agréable qui réside dans l'acte de celui qui fait ce qu'il doit faire, et la récompense au sens ordinaire. Scheler explique :

Qu'il y ait un lien entre le bonheur [*Glückseligkeit*] et la valeur positive éthique de la personne, [...] un lien qui est plus qu'une association fortuite et empirique, cela est l'avis de tous ceux qui ont réfléchi sérieusement au sujet de ce lien²⁵.

« Seul le bon est le bienheureux » et « seul l'heureux se conduit bien »²⁶. Ce lien non contingent est distingué par Scheler de tout lien contingent entre un acte et ses conséquences positives — une récompense —, ou négatives — une sanction :

Pourquoi avons-nous besoin d'une prétendue « sanction » ? Quels que puissent être les graves dommages qu'une bonne action entraîne pour son auteur, quels que puissent être les états de malheur dans lesquels elle le place, jamais le déplaisir produit par son acte ne peut atteindre le niveau de profondeur du plaisir qu'il éprouve en agissant bien, ni a fortiori celui du plaisir plus profond

21. Wittgenstein, 1979, 5.8.16.

22. Scheler, 1966, p. 392.

23. Wittgenstein 1977a 6.41, 6.42.

24. *Ibid.*, 6.422.

25. Scheler, 1966, p. 355.

26. *Ibid.*, p. 359, cf. p. 360. Le lien non contingent entre le bonheur et la valeur éthique de la personne dont parle Scheler n'est pas l'identité entre le bonheur et la vertu dont parle Spinoza (*Éthique* V, XLII).

encore qui, à titre de source, a rendu possible la bonne action, et qui ne saurait être aucunement détruit par le déplaisir des couches périphériques, quelle qu'en soit l'importance quantitative. Il est absolument impossible, par définition même, qu'aucun bien accordé en récompense d'une action moralement bonne produise jamais un bonheur aussi profond que celui-là même qui est à la source de la bonne volonté et qui accompagne cette bonne volonté; il est impossible qu'aucun mal imposé à titre de châtement produise jamais une peine aussi profonde que cette absence de béatitude qui est la source de la mauvaise action et que le sentiment de déplaisir qui l'accompagne²⁷.

Les affirmations de Scheler et de Wittgenstein au sujet de la personne ou du sujet métaphysique, des mondes et de la valeur sont hautement contestables et souvent obscures²⁸. On se demande par exemple pourquoi Scheler a cru bon d'utiliser une thèse épistémologique — les personnes ne sont pas des objets de connaissance — pour défendre une thèse ontologique — aucune personne ne fait partie d'un monde. C'est pourtant dans ces affirmations et dans leurs développements que l'on trouve les racines d'une approche des phénomènes mentaux et psychologiques que Wittgenstein va développer bien après le *Tractatus*.

2. Les prédicats des personnes, des sujets et des âmes

Considérons d'abord les prédicats de ce que Wittgenstein appelle *le sujet métaphysique* et Scheler *la personne*, ainsi que les prédicats de ce qu'ils appellent respectivement *l'âme* et *le moi*. Entre 1911 et 1916, Scheler change d'avis à ce sujet. Mais, selon une de ses réponses, la personne veut, perçoit, sait, intuitionne [*schaut an*], veut dire [*meint*], se souvient, s'attend à [...],

le moi, par contre, juge, croit, affirme, pense, voit, entend, se représente [*stellt vor*], éprouve [...].

La première série est la série d'« actes », qui sont mentaux (*geistig*), la seconde la série de « fonctions », qui sont psychiques (*seelisch, psychisch*) ou psychologiques²⁹. Le moi ou l'âme n'est rien d'autre qu'une *unité* de fonctions psychologiques, d'expériences :

Un moi n'est qu'un objet entre d'autres objets, une *unité* d'objets, d'expériences psychologiques³⁰.

La personne aussi n'est qu'une *unité* mais une *unité* de ses prédicats mentaux :

27. *Ibid.*, p. 360.

28. En 1926, Hartmann donne une critique de la philosophie schelerienne des personnes et du monde, de ce qu'il appelle le « personnalisme transcendantal » de Scheler (Hartmann, 1962, chap. 24 (e), chap. 25).

29. Voir n'est pas percevoir ? Selon Scheler la perception externe intègre différentes fonctions sensorielles.

30. Scheler, 1966, p. 375, cf. p. 414-5.

Une personne n'est pas un objet [mais] une *unité* d'« actes » mentaux³¹.

La terminologie schelerienne (« *geistig* » vs « psychique »), qui fait écho à une terminologie beaucoup plus ancienne, semble avoir comme conséquence que si un *homme* juge que *p*, et si qui juge que *p* veut dire que *p*, alors c'est la *personne* qui veut dire que *p*, et c'est le *moi* de cet homme qui juge.

Le seul prédicat mental du sujet philosophique tractarien semble être la volonté. Plus exactement, ce sujet veut dans la mesure où il est sujet d'attributs éthiques³². Mais certaines interprétations du *Tractatus* attribuent au sujet philosophique d'autres prédicats encore :

[I]n a certain sense, [the metaphysical subject] has *knowledge*, because to compare propositions with reality and decide whether they are true or false is to receive knowledge³³.

The ontological picture theory presupposes the existence of a subject which does not think but takes in the logic of the world by an act of *seeing*³⁴.

L'âme humaine tractarienne pense, veut dire (*meint*), croit, se représente (*stellt vor*) et veut (« en tant que phénomène »). Selon une interprétation scandinave du *Tractatus*, l'« âme humaine dont parle la psychologie³⁵ » est un moi empirique³⁶, une *unité* de pensées, c.-à-d. de faits qui sont des images (5.631, 5.542), de « *Vorstellungen* » (5.631) et de croyances (5.542). L'âme humaine, dont parle la psychologie, comme le moi schelerien, l'objet de la psychologie, est complexe. Le sujet philosophique tractarien en revanche, selon une interprétation populaire mais contestable, est simple, alors que la personne schelerienne est complexe³⁷.

3. Objets — publics vs privés — vs non-objets

Trois catégories dominent la réflexion de Wittgenstein au sujet de ces prédicats qu'il appelle de façon indifférente mentaux ou psychologiques : la catégorie d'objets privés, la catégorie — que nous avons déjà rencontrée — d'objets publics, et la catégorie de non-objets. Ces trois catégories sont aussi centrales dans les publications de Scheler — entre 1911 et 1916 et en 1933 — au sujet des prédicats mentaux et psychologiques, deux types de

31. *Ibid.*, p. 389, cf. p. 382.

32. Wittgenstein, 1977a, 6.423, 5.631.

33. Favrholt, 1964, p. 102, — je souligne — KM.

34. *Ibid.*, p. 167, — je souligne — KM.

35. Wittgenstein, 1977a, 5.641.

36. Stenius, 1960, Hintikka, 1958, Favrholt, 1964.

37. Pour une discussion plus approfondie du rapport entre le *Tractatus* et le *Formalisme* de Scheler, cf. Mulligan, 2009.

prédicats qui, nous l'avons vu, sont clairement distingués par le philosophe allemand.

Comment nos philosophes comprennent-ils ces trois catégories ? Quelle extension leur donnent-ils ?

Objets privés vs objets publics

Le scepticisme du philosophe autrichien à l'égard des objets privés s'annonce tôt : « L'expérience "privée" est une construction dégénérée de notre grammaire [...] » :

Mais que puis-je faire de plus que de *distinguer* le cas où je dis « j'ai mal aux dents » quand j'ai vraiment mal aux dents, et le cas où l'on dit les mots sans avoir mal aux dents. Je suis aussi (en outre) prêt à parler d'un x quelconque derrière mes mots pourvu qu'il garde son identité³⁸.

Est « privé » dans le sens épistémologique du terme ce qui ne peut pas être réidentifié. Or, selon Scheler en 1913, tout ce qui est psychologique est essentiellement réidentifiable :

Rien — me semble-t-il — n'est plus certain que la proposition selon laquelle il ne peut pas y avoir une science d'objets non identifiables. [...] Non seulement tout ce qui est psychologique et donné à un individu doit être identifiable dans différents actes de cet individu, mais il doit aussi être identifiable par des personnes différentes³⁹.

« L'identifiabilité suit de l'essence d'un objet », dit-il dans un texte publié en 1933⁴⁰. Un argument qui peut être avancé en faveur de l'existence d'objets privés dit qu'il y a des objets pour lesquels la distinction entre l'apparence et la réalité n'a pas d'application. Scheler répond :

Les expériences qui sont l'objet de la recherche psychologique sont des processus réels qui peuvent être visés par différents actes de différents individus. [...] Tout comme il y a une distinction dans la sphère physique entre la réalité et l'apparence, [...] il y a la même distinction dans la sphère psychologique [...] entre une douleur réelle et une douleur apparente, entre un sentiment réel et un sentiment apparent [...] ⁴¹.

Scheler répond ici à Husserl qui, après avoir anticipé la position schelerienne en 1901, est revenu à une position plus traditionnelle en 1911 :

L'être psychologique en tant que phénomène n'est pas en principe une unité qui peut être expérimentée comme étant individuellement identique dans des perceptions différentes, pas même dans des perceptions du même sujet. Dans

38. Wittgenstein 1993a, p. 283, p. 256.

39. Scheler, 1973, p. 217.

40. Scheler, 1957, p. 393.

41. *Ibid.*, p. 387-8.

la sphère psychologique, en d'autres termes, il n'y a pas de différence entre l'apparence et la réalité⁴².

« Il n'y a au fond, écrit Scheler, aucune différence de principe entre la perception de soi et la perception d'autrui⁴³. » Ma perception de ma tristesse et votre perception de ma tristesse jouissent de la même dignité épistémique ; dans les deux cas, la tristesse en tant qu'objet psychologique est réidentifiable. Dans la deuxième conférence, nous examinerons le contenu de cette thèse radicale.

Non-objets

Qui lit les longues et patientes descriptions que donne Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* (et ailleurs) de vouloir dire quelque chose avec une expression (*Meinen*)⁴⁴, de se souvenir, de reconnaître (§595-610), du vouloir et des intentions⁴⁵, constate que, selon le philosophe autrichien, il s'agit d'une famille de phénomènes qui partagent plusieurs propriétés négatives. Ce ne sont pas des expériences :

Vouloir dire est aussi peu une expérience qu'avoir l'intention de [*Beabsichtigen*]⁴⁶.

Quand je dis : « Il était là il y a une demi-heure », c'est-à-dire en me souvenant de cela — ceci n'est pas la description d'une expérience présente.

Les expériences mnésiques sont les accompagnements du souvenir.

Se souvenir n'a pas de contenu expérientiel⁴⁷.

« J'ai l'intention de [...] » n'est pas l'expression [*Äusserung*] d'une expérience⁴⁸.

L'intention n'est ni une émotion, ni une humeur, ni une sensation, ni une image⁴⁹.

Wittgenstein avance plusieurs thèses négatives au sujet du rapport entre le temps et les membres de notre famille :

L'intention [...] n'est pas un état de la conscience. Elle n'a pas de durée authentique⁵⁰.

Vouloir dire quelque chose avec une expression n'est ni un processus, ni un état, ni donc une activité :

42. Husserl, 1965, § 48, p. 35.

43. Scheler, 1973, p. 245.

44. Wittgenstein, 1977, § 661-693

45. *Ibid.*, §611-628, § 629-60.

46. *Ibid.*, II xi p. 217, cf. Wittgenstein, 1980, II, § 242.

47. *Ibid.*, II xiii, p. 231.

48. Wittgenstein, 1980, II, § 179.

49. Wittgenstein, 1980, II, § 178.

50. *Ibid.*

Je me souviens que c'est de *lui* que je voulais parler [ihn gemeint zu haben]. Est-ce que je me souviens d'un processus ou d'un état? Quand a-t-il commencé; comment s'est-il écoulé; etc.⁵¹

[Il] n'est rien de plus aberrant que d'appeler « vouloir dire » [meinen] une activité mentale! À moins qu'on ne veuille créer une confusion⁵².

« Je voulais dire [wollte sagen] [...] » — Vous vous souvenez de différents détails. Mais tous ensemble, ces détails ne montrent pas cette intention⁵³.

À un endroit, il propose une lecture déflationniste des affirmations selon lesquelles se souvenir serait un processus:

[Se souvenir] Pourquoi nierais-je qu'il y a ici un processus mental [geistig]? Mais « il vient juste de se produire en moi un processus mental de me souvenir de » ne saurait dire plus que « je viens de me souvenir de [...] »⁵⁴.

Quel est notre rapport épistémique au fait que nous voulons dire ceci ou cela, que nous nous souvenons de ceci ou de cela? Wittgenstein répond:

Mais peux-tu douter que tu aies voulu dire cela? — Non, mais en être sûr, le savoir, non plus⁵⁵.

Il n'y a que vous qui sachiez si vous avez cette intention [...] (Et ici « savoir » signifie que l'expression d'incertitude n'a pas de sens)⁵⁶.

Nous avons vu que selon Scheler une personne n'est pas un objet. Il affirme la même chose de ce qu'il appelle, dans le jargon **ancien mais** atroce des phénoménologues, des « actes »: « un “acte” [Akt] n'est jamais un objet⁵⁷ »:

Un acte ne peut jamais devenir un objet grâce à un deuxième acte, par exemple un acte rétrospectif⁵⁸.

Les actes sont toujours les actes d'une personne, seule une personne peut « accomplir » des actes. À la catégorie des actes appartiennent: vouloir dire (*meinen*), vouloir, se souvenir, s'attendre à, et vouloir faire (*Tunwollen*, *Intention*, *Absicht*). Dans sa philosophie de la nature des actes, un élément ou moment joue un rôle central: « les actes, dans lesquels quelque chose est

51. Wittgenstein, 1977, § 661.

52. *Ibid.*, § 693.

53. *Ibid.*, § 635.

54. *Ibid.*, § 306.

55. *Ibid.*, § 679.

56. Wittgenstein, 1977, § 247.

57. Scheler, 1966, 386. Cf. « Our consciousness of these transitive states is shut up to their own moment — hence one difficulty in introspective psychologizing. Any state of mind which is shut up to its own moment and fails to become an object for succeeding states of mind, is as if it belonged to another stream of thought » (James, 1952, chap. XVI, p. 421). Samuel Alexander, le metaphysician australo-mancunien, développe la même idée avant la première guerre mondiale.

58. Scheler, 1966, p. 374.

visé (*gemeint*)⁵⁹ ». Qui veut, veut faire, se souvient, s'attend à, celui-là vise ou veut dire quelque chose. Dans ce qui semble être sa meilleure caractérisation des actes, il affirme que les termes des relations de justification sont des actes: « les actes, [...] entre lesquels il y a des relations de justification [...] »⁶⁰ ».

Les personnes et les actes peuvent être décrits; Scheler croit en avoir fait une philosophie. Mais parler de, décrire, n'est pas quantifier sur des objets. Disons plutôt que l'on peut quantifier sur des entités, et que si ces entités sont des actes, elles ne sont pas ce qui peut être directement connu, ce ne sont pas des objets.

Scheler avance plusieurs thèses négatives au sujet des actes: ils « ne sont pas vécus comme remplissant le temps⁶¹ » :

Un acte ne peut pas plus être un objet qu'un processus ou un événement psychologique ne peut viser [*meinen*] quelque chose. [...] Tout comme il est incorrect de faire entrer en contrebande l'intentionnalité dans la sphère psychologique, il est incorrect de nier l'intentionnalité. Le premier spiritualise faussement le psychologique et corrompt la psychologie, le deuxième psychologise l'esprit et corrompt la philosophie⁶².

Wittgenstein rejette l'idée même d'un vouloir dire qui serait quelque chose de privé:

Et le vouloir dire [*Meinen*] est quelque chose dans la sphère psychologique [*see-lisch*]. Mais c'est aussi quelque chose de privé [*Privates*]. C'est l'insaisissable quelque chose; [...].

Comment jugerait-on cela ridicule? C'est pour ainsi dire un rêve de notre langage⁶³.

Et dans un passage qui semble pointer une tentation à laquelle le philosophe du vouloir dire, du vouloir, de l'intention peut facilement succomber, il écrit:

La grande difficulté, ici, est de ne pas représenter la chose comme s'il y avait quelque chose que l'on ne pourrait pas faire. Comme s'il y avait vraiment *un objet*, dont je pouvais tirer une *description*, mais que je sois incapable de *montrer* à quelqu'un⁶⁴.

Avant de poursuivre la description de ces non-objets que seraient le vouloir dire, le vouloir, etc., il est nécessaire de considérer le projet descriptif en tant que tel.

59. *Ibid.*, p. 386-7.

60. *Ibid.*, p. 386-7.

61. Scheler, 1916, p. 422.

62. Scheler, 1966, p. 390.

63. Wittgenstein, 1977, § 358.

64. *Ibid.*, § 374 — je souligne — KM.

4. La Description et ses avatars

La famille de phénomènes du vouloir, vouloir faire, se souvenir, etc., est, je l'ai dit, le thème de descriptions longues et patientes données par Wittgenstein et ses prédécesseurs, descriptions qui feront l'objet de la prochaine conférence. Ce qui vaut pour cette famille vaut aussi pour un grand nombre des sujets de prédilection de Wittgenstein. Considérons par exemple le rapport entre les règles et les significations (*Bedeutungen*), le voir comme et son rapport à la perception visuelle et à l'imagination, le rapport entre le brun et le solide des couleurs, les distinctions entre les concepts formels et matériels, entre les relations internes et externes, entre les causes, les raisons et les motifs, entre les critères et les symptômes, entre le mouvement de mon bras et mon acte de lever mon bras, entre les démonstratifs et les noms propres, entre les certitudes critiques et primitives.

Ces sujets sont loin d'être au centre des réflexions de Frege, Russell et Moore sauf, par exemple, pour la distinction entre les noms propres et les démonstratifs. Ils sont aussi encore plus loin des centres d'intérêt d'un Descartes, d'un Locke ou d'un Mach. Ils sont pourtant au centre des réflexions des héritiers de Brentano — de Marty, Stumpf, Ehrenfels, Meinong, Husserl, Reinach, Scheler, Geiger et Stein à Bühler, Katz, Köhler et Ortega⁶⁵.

Wittgenstein, comme les héritiers de Brentano, veut surtout décrire. Tous ces philosophes s'accordent à penser que la description l'emporte sur les théories, les explications et hypothèses causales et génétiques; que la description est difficile, peu naturelle et doit rencontrer des résistances; qu'elle amène à des trivialités et révèle des différences essentielles; que si elle conduit à des découvertes, celles-ci ne sont jamais surprenantes; qu'elle nécessite des comparaisons, des variations; que la description oblige à surmonter différentes formes de cécité; qu'il faut même *voir* plutôt que *penser*⁶⁶.

Mais la description n'a pas du tout la même fonction chez Wittgenstein et chez ses prédécesseurs austro-allemands. Selon le premier, la description est subordonnée à un but pratique — la thérapie. Selon les héritiers de Bolzano et de Brentano, la description est poursuivie dans un but « rigoureusement » théorique. La place de la thérapie dans les écrits de Wittgenstein, et son rapport à ce qui semble être des contributions théoriques — négatives ou positives — à la philosophie sont méconnus de ceux qui oublient l'une des platitudes concernant la structure de l'activité. Très souvent, on fait une chose en en faisant une autre, en faisant encore autre chose. Wittgenstein fait de la thérapie mais en faisant autre chose, en particulier en donnant et en corrigeant des descriptions.

La différence entre la fonction de la description chez Wittgenstein et ses prédécesseurs va de pair avec une différence concernant ce qui est censé

65. Pour une documentation variée mais incomplète de ces affirmations, cf. les travaux mentionnés dans la note 1.

66. Cf. Mulligan, 1993b.

être décrit. Si pour ses prédécesseurs la description est d'abord la description de la complexité des états et des épisodes mentaux et psychologiques ainsi que de leurs objets, ce que décrit Wittgenstein est censé être le langage et la façon dont on emploie les mots. Ainsi, quand Wittgenstein et les phénoménologues décrivent les émotions et leurs objets ou la différence entre l'objet d'une émotion et sa cause, son motif ou sa justification, le premier estime qu'il est en train de décrire la grammaire du langage des émotions : le jeu de langage « J'ai peur » contient déjà l'objet⁶⁷.

Malgré ces deux différences, touchant la nature de qui est décrit et la fonction de la description, quelques-unes des pièces maîtresses de la thérapie wittgensteinienne n'étaient pas inconnues des héritiers de Brentano : les tentations que représentent les images (*Bilder*) qui induisent en erreur, et la distinction entre le traitement d'un problème philosophique et sa résolution ou sa dissolution.

Scheler, par exemple, pointe plusieurs images qui induisent en erreur les philosophes. Il y a celles qui dérivent du monde extérieur et qui sont utilisées pour parler de la conscience comme d'une scène, d'un théâtre ou d'une boîte, ainsi que l'image du psychique comme un flux (*Strom*) d'événements dans le temps objectif⁶⁸. Il y a aussi l'image du moi comme « un point simple », « un point qui dure » et domine ou fait face à un « flux mouvant », et cette autre image qui l'« identifie avec ce flux lui-même ». « La fausseté [*Schiefheit*] de la deuxième image, écrit Scheler, n'est que la réaction contre la fausseté de la première⁶⁹. »

Que le langage engendre sans cesse des images qui induisent en erreur les philosophes est surtout une thèse centrale de la philosophie du langage d'Anton Marty, qui représente sans doute la forme la plus élaborée de la *Sprachkritik* autrichienne. Le philosophe suisse détruit la thèse philosophique selon laquelle les objets de la pensée seraient des objets immanents, une thèse défendue à la suite d'une longue tradition, par quelques-uns des héritiers de Brentano :

On voulait sonder le secret de la conscience, et ce faisant on a pris plus ou moins au sérieux une image linguistique [*sprachliches Bild*] que l'on emploie en décrivant ce processus singulier. La locution plus abstraite, qui parle d'une immanence [...] de ce qui est pensé dans celui qui pense, ainsi que la locution plus concrète qui met ce qui est pensé dans la tête, ne sont justifiées que comme des fictions de la forme interne figurale du langage [*Fiktion der figürlichen inneren Sprachform*] qui [...] mènent à une falsification [*Fälschung*] si on les prend au sérieux⁷⁰.

67. Wittgenstein, 1980, § 148.

68. Scheler, 1955, p. 269-70.

69. Scheler, 1966, p. 421, p. 415.

70. Marty, 1976, p. 397. Marty développe un programme brentanien ; cf. Mayer-Hillebrand, F. 1955.

La « tentation » à laquelle succombent les philosophes qui considèrent les possibilités et les forces comme des choses « se trouve [...] dans le langage »⁷¹. Prendre au sérieux de telles images est beaucoup plus grave en métaphysique que ce qui arrive quand un scientifique prend une image pour une vérité, car en métaphysique les conséquences des images fictives peuvent être nombreuses⁷². Un élève de Brentano et de Marty souligne :

On n'a pas le droit d'oublier que la tâche de la description [*Deskription*] consiste surtout dans l'élimination des erreurs qui résultent des [...] images de la « forme linguistique intérieure » et de la philosophie qui se laisse orienter d'abord par ces images⁷³.

Après avoir noté que les problèmes qui naissent d'une « fausse interprétation de nos formes de langage » (*Sprachformen*) ont le caractère de la profondeur⁷⁴, Wittgenstein explicite la genèse de ces interprétations ainsi :

Une similitude [*Gleichnis*], reçue [*aufgenommen*] dans les formes de notre langage engendre une apparence fausse [...] ⁷⁵.

Il nous arrive d'être « captivés » par une image, une image qui nous empêche de voir comment les mots sont vraiment employés⁷⁶.

Dans sa Préface au *Tractatus*, Wittgenstein écrit de son livre qu'il « traite [*behandelt*] les problèmes de la philosophie et montre [...] que la formulation de ces problèmes repose sur la mauvaise compréhension de la logique de notre langage ».

Les distinctions introduites ici connaîtront un long développement dans sa pensée qui aboutit à une distinction entre la description, les problèmes (paradoxes et apories) philosophiques, leur traitement, leurs solutions et leurs dissolutions.

Dans la tradition brentanienne, la distinction husserlienne entre, d'un côté, la description propre à la phénoménologie et ses problèmes et, de l'autre, la métaphysique et ses problèmes, connaît aussi un développement. Ainsi Nicolai Hartmann écrit en 1921 :

Dans certaines limites chaque problème se laisse traiter [*lässt sich behandeln*]. Une toute autre question est : jusqu'à quel point un problème peut-il être résolu ? En ce qui concerne le traitement des apories, on peut adresser certaines exigences à la théorie ; on n'a pas le droit de faire cela quand il s'agit de la solution des apories. Seule la théorie peut montrer jusqu'à quel point les apories peuvent être résolues. Affirmer que les questions métaphysiques ne peuvent en aucun sens être résolues, même pas de façon hypothétique, serait

71. *Ibid.*, p. 354 .

72. *Ibid.*, p. 356.

73. Kraus, 1973, XXXV.

74. Wittgenstein, 1968, § 111.

75. *Ibid.*, § 112.

76. Wittgenstein, 1977, § 115 ; Wittgenstein, 1968, § 305.

affirmer trop. Mais de façon générale, la proposition vaut: *on ne les résout pas, on les traite seulement* [*man löst sie nicht, man behandelt sie nur*]⁷⁷.

On a pu dire du point-virgule dans la phrase célèbre de Wittgenstein, « le philosophe traite une question; comme une maladie⁷⁸ », qu'il s'agissait du point-virgule le plus profond que connaît la littérature⁷⁹. Quoi qu'il en soit de la littérature, le sens du deux-points dans la dernière phrase de la citation de Hartmann est clair. Comme tous les héritiers de Brentano, Hartmann défend une conception théorique de la philosophie, mais admet qu'en dernière analyse on est souvent réduit au simple traitement d'un problème ou d'une aporie⁸⁰.

Dans la description d'un phénomène et dans le traitement d'un problème philosophique on risque de s'égarer dès le début. Comme le dit Wittgenstein :

Comment en vient-on au problème philosophique des processus et des états psychiques et du comportement ? — Le premier pas dans ce sens échappe tout à fait à l'attention[...] ⁸¹.

Cela est l'avis de Brentano⁸² et de ses héritiers. Comme le dit Hartmann :

En philosophie la plus lourde responsabilité concerne le choix des premiers points de départ, la *sélection de ce qui est donné*⁸³.

L'étroitesse du point de vue est le cancer de la philosophie [...]. Partout la multiplicité des phénomènes est méconnue et se trouve à tort uniformément nivelée⁸⁴.

Les problèmes, paradoxes et apories que Wittgenstein veut dissoudre et traiter — et non pas résoudre — sur la base de descriptions patientes sont nombreux.

Considérons ses *Investigations*. Il y a la question philosophique: une image visuelle est-elle complexe (§47)? Il y a « le problème philosophique des processus et états psychologiques et du behaviorisme » (§ 308), « le pro-

77. Hartmann, 1965, p. 125-6; cf., p. 316. Une discussion critique de ces affirmations d'Hartmann se trouve dans la dissertation viennoise de Schächter (1931 p. 8-26), un élève de Schlick.

78. Wittgenstein, 1977, § 255.

79. La remarque est attribuée à Erich Heller par St. Mulhall qui discute le point-virgule en question (Mulhall, 2007, p. 89-95).

80. Comment se fait-il que les héritiers de Brentano opposent la description à la théorie, approuvent la première et désapprouvent la seconde tout en se réclamant d'une conception théorique de la philosophie? La mauvaise théorie est celle qui n'est pas ancrée dans la description, qui est une simple construction.

81. Wittgenstein, 1977, § 308.

82. Cf. Mulligan & Smith, 1985, Mulligan, 2004.

83. Hartmann, 1965, p. 40.

84. Hartmann, 1962, chapitre 7 (a), p. 63.

blème philosophique des sensations » (§ 314). Il y a le paradoxe de Moore (§ 301, § 303), le paradoxe que l'on peut exprimer ainsi : « On peut *penser* ce qui n'est pas le cas » (§ 95) ; le paradoxe selon lequel « aucune manière d'agir ne pourrait être déterminée par une règle, puisque chaque manière pourrait se conformer à la règle » (§ 201) ; le paradoxe selon lequel la sensation « n'est pas un quelque chose, mais pas non plus un rien » (§ 304) ; le paradoxe qui surgit quand, tout en dirigeant d'une certaine façon mon attention sur ma conscience, je dis : « *ceci* dut être engendré par un processus cérébral ! » (§ 412). De même il peut « nous sembler paradoxal » que « dans *un* compte rendu nous mêlions pêle-mêle des états corporels et des états de conscience » (§ 421). Il y a ce qui semble être des apories liées à la nature de la définition et de la définissabilité (§ 69-71, § 75, § 78). Et Wittgenstein suggère qu'il y a de nombreux paradoxes liés à notre emploi de mots tels que « pouvoir » (*können*), « convenir » et « comprendre » (§ 182).

Plusieurs de ces problèmes, questions, apories et paradoxes font aussi partie de ceux qui fascinaient les héritiers de Brentano⁸⁵. Mais si, selon Wittgenstein, il est nécessaire de comprendre à fond le rôle des mots pour « dissoudre » (*auflösen*) les paradoxes philosophiques (§ 182, cf. § 304) — pourvu que cette compréhension soit ancrée dans une thérapie réussie —, l'approche des prédécesseurs de Wittgenstein est tout autre. La meilleure thérapie, estiment-ils, est une description vraie et systématique.

Les descriptions données par les héritiers de Brentano sont, comme je l'ai déjà indiqué, présentées comme des descriptions de la complexité mentale et psychologique, comme des analyses des aspects et parties des épisodes et états mentaux et psychologiques, comme des descriptions de structures. Wittgenstein est presque systématiquement sceptique au sujet de toute tentative de ce genre. Si dans ses descriptions de la fonction des mots il comprend par « langage » beaucoup plus que les signes verbaux, et affirme (comme Bühler) que tout ce qui donne un sens aux mots fait partie du langage, il n'admet pas, à quelques exceptions près, le genre de complexité psychologique et mentale dont les brentaniens étaient friands.

Sur ce point, il a un précurseur important — le philosophe et psychologue William James, un auteur admiré à la fois par Wittgenstein et par Husserl, Marty, Stumpf et Scheler. Dans un des premiers comptes rendus de *The Principles of Psychology*, Marty signale et critique le rejet par James de plusieurs types d'unité psychologique réelle⁸⁶. Nous verrons par la suite que ce rejet est aussi wittgensteinien.

85. Où trouve-t-on les réponses de la tradition austro-allemande à ces questions ? Pour les réponses à la première question dans la liste, cf. Mulligan 1995. Quant aux autres réponses, je les laisse comme exercice au lecteur que cela intéresse. Le modèle dans la tradition phénoménologique pour la « dissolution » (*Auflösung*) d'un certain nombre d'« antinomies » est sans doute l'analyse descriptive de la délibération donnée par Reinach en 1912 (Reinach, 1989, p. 279-311).

86. Marty, 1916.

II. Éprouver vs vouloir dire, vouloir, etc.

Pour cerner de plus près vouloir, vouloir dire et se souvenir de, des phénomènes que l'on ne peut pas « montrer », il sera utile de considérer d'abord ce qui semble être un véritable objet public et psychologique, une espèce d'expérience identifiable par plusieurs personnes.

1. Objets publics et psychologiques

Au sujet des états affectifs d'autrui, Wittgenstein écrit :

« Je remarquai qu'il était de mauvaise humeur. » Est-ce là une remarque au sujet d'un comportement ou d'un état d'âme ? [...] Des deux : non pas de l'un à côté de l'autre, mais de l'un à travers [*durch*] l'autre⁸⁷.

La même préposition serait aussi la clé pour la compréhension de la perception des émotions d'autrui selon Scheler en 1911 :

Je vois immédiatement dans et à travers [*durch sie hindurch*] ces qualités, lignes, formes, la joie, la prière⁸⁸.

Dans la mesure où l'on voit la mauvaise humeur ou la joie d'autrui à travers leur expression, il n'y a aucune inférence à ces états affectifs. « Nous ne voyons pas des contorsions faciales, écrit Wittgenstein, pour en inférer la joie, l'ennui, la tristesse⁸⁹. » C'est aussi l'avis de Scheler :

Nous avons l'impression d'avoir une conscience directe de la joie d'une personne dans ses rires, de sa souffrance dans ses larmes, de sa honte dans la rougeur de son visage, de sa prière dans ses mains jointes, de son amour dans le tendre regard de ses yeux, de sa colère et de sa rage dans son poing menaçant⁹⁰ [...].

Si je saisis l'expérience d'autrui, alors objectivement parlant il doit y avoir un geste, un son qui doit exciter mon œil et mon oreille. Mais c'est une illusion que de penser que je dois d'abord voir un mouvement corporel pour ensuite comprendre, sur la base de cette perception d'un mouvement corporel, la joie d'autrui⁹¹.

Si les émotions d'autrui sont des objets publics, c'est en vertu de leurs liens avec leur expression : « une émotion [*Gemütsbewegung*] [...] a une expression [une *mimique*] caractéristique [*mimischen Ausdruck*] », dit Wittgenstein⁹², il y a un « comportement expressif caractéristique (expression du visage)⁹³ ». Mais quelle est la nature de ce lien ? Un visage peut exprimer

87. Wittgenstein, 1977, II, v, p. 285.

88. Scheler, 1911, p. 146-147.

89. Wittgenstein, 1967, § 225.

90. Scheler, 1977, p. 254.

91. Scheler, 1911, p. 147.

92. Wittgenstein, 1980, I, § 836.

93. *Ibid.*, II, § 148.

la tristesse même si ce visage appartient à une personne qui n'est pas triste. Les liens entre les différentes émotions et les différentes expressions sont-ils contingents ? Une émotion s'exprime-t-elle nécessairement ? Selon Scheler, le lien en question est symbolique, non causal et essentiel :

Les qualités des phénomènes expressifs et les qualités des expériences forment des liens essentiels d'une espèce particulière [...]. [N]ous avons ici une relation qui est symbolique, qui n'est pas causale et qui n'est pas la relation entre l'indice et ce dont l'indice indique la présence, relation qui se réalise dans une inférence⁹⁴.

Scheler affirme aussi la thèse très forte selon laquelle « il n'y a rien dans l'âme qui ne s'exprime pas dans le comportement immédiatement ou médiatement⁹⁵ ». Si Wittgenstein n'affirme pas la thèse forte, il est aussi d'avis que le lien en question est essentiel :

Considérez le ton de la voix, les inflexions, les gestes comme des éléments *essentiels* de l'expérience, non pas comme des accompagnements inessentiels ou comme des moyens de communication⁹⁶.

Le chagrin, voudrait-on dire, est personnifié dans le visage. Cela est essentiel à ce que nous appelons une « émotion » [*Gemütsbewegung*]⁹⁷.

De façon générale, comme le dit Wittgenstein vers la fin de sa vie, « l'Intérieur est lié à l'Extérieur non seulement de façon expérientielle mais aussi logiquement⁹⁸ ». Dans le cas particulier du lien entre les émotions et leurs expressions on peut, disent nos deux philosophes, même parler d'une grammaire. Selon Scheler il y a

[...] un champ d'expression [*Ausdrucksfeld*] pour les expériences [...].

[L]es relations entre les expressions et les expériences sont une grammaire universelle⁹⁹.

Selon Wittgenstein,

Je ne pourrais pas comprendre un geste si je ne le voyais pas comme une possibilité à l'intérieur d'un espace spécifique. Il y a ainsi une grammaire des gestes (leur géométrie)¹⁰⁰.

94. Scheler, 1973, p. 21.

95. Scheler, 1976, p. 17.

96. Wittgenstein, 1975, § 24 (b), p. 322.

97. Wittgenstein, 1980, II, § 570, cf. Wittgenstein, 1977, II xi.

98. Wittgenstein, 1993, p. 88. Pour comprendre les différentes versions de cette thèse chez Wittgenstein et ses prédécesseurs, il est nécessaire de faire appel à trois distinctions : entre les critères et les symptômes, entre les raisons et les causes, entre les liens symboliques et les liens causaux. Cf. Mulligan, 1990.

99. Scheler, 1973, p. 22.

100. Wittgenstein, MS 110, p. 126.

L'argument que donne Scheler en faveur de l'existence d'une grammaire des expressions des émotions fait appel à un phénomène qui intéresse aussi Wittgenstein. On peut, dit Scheler, percevoir l'inadéquation entre le geste d'une personne et son expérience, l'inadéquation du geste à l'expérience, l'incompatibilité entre ce que le geste exprime et ce que le geste devrait exprimer¹⁰¹.

Ce serait la perception d'une telle inadéquation qui rendrait nécessaire l'inférence :

À la suite d'un certain nombre d'actions accomplies par quelqu'un [...] et dont j'avais cru percevoir les sentiments et les intentions, je puis être forcé d'arriver à la conclusion que je l'ai mal compris ou qu'il m'a trompé. Dans ce cas donc, je tire des conclusions se rapportant à ses expériences. [On infère] toutes les fois que l'on trouve que des obstacles bloquent la perception des expériences d'autrui ou qu'on est obligé d'admettre [...] pour des raisons qui tiennent en dernière instance à la perception elle-même, une inadéquation entre l'expérience et l'expression, une séparation (automatique ou voulue) du lien symbolique¹⁰².

Selon Wittgenstein aussi, on peut saisir directement la simulation : « Je puis reconnaître un authentique regard aimant, le distinguer d'un autre simulé¹⁰³ » :

La simulation [*Verstellung*] a ses propres signes externes. Comment pourrait-on parler de la simulation si cela n'était pas le cas¹⁰⁴ ?

Les signes de la simulation ou d'une autre inadéquation, le manque d'univocité, ce que Scheler appelle « une séparation du lien symbolique », qui sont absents dans le cas normal où l'on remarque la joie à *travers* l'expression, rendent nécessaire l'inférence et sont à l'origine de l'image d'une intériorité cachée. Comme le dit Wittgenstein :

Quand l'expression, le geste et les circonstances sont univoques, alors l'Intérieur semble être l'Extérieur. C'est seulement quand nous ne pouvons pas lire l'extérieur que l'intérieur semble être caché derrière lui¹⁰⁵.

Si les émotions qui sont des phénomènes psychologiques sont, selon Scheler, les exemples paradigmatiques d'objets publics, il n'en va pas de même pour les « actes » mentaux. Le lien entre l'expression et les émotions n'est pas le lien entre vouloir dire, vouloir, savoir, se souvenir et leurs expressions :

101. Scheler, 1973, p. 22.

102. Scheler, 1973, p. 254.

103. Wittgenstein, 1977, II, xi.

104. Wittgenstein, 1993, p. 59.

105. Wittgenstein, 1993, p. 88.

Les modes d'expression automatique suffisent à fonder la connaissance du contenu du moi organique et psychologique ; ils ne fournissent pas la connaissance ou la compréhension des actes d'une personne¹⁰⁶.

Garder le silence est une attitude active qui permet à une personne de cacher son être-ainsi de tout regard : sans que cela implique une expression automatique quelconque¹⁰⁷.

Wittgenstein note que le savoir et l'opinion n'ont pas d'expression faciale¹⁰⁸. Mais il parle de l'expression naturelle de l'intention :

Quelle est l'expression naturelle d'une intention [*Absicht*] ? Observez un chat lorsqu'il se glisse près d'un oiseau ; ou un animal lorsqu'il veut fuir¹⁰⁹.

Scheler répondrait sans doute qu'une intention est un vouloir faire et que la volonté ne s'exprime pas comme une émotion ; Wittgenstein confond ici désir et volonté ; le désir, à la différence de la volonté, a une expression naturelle. Le désir n'est pas la volonté : on peut céder à un désir, pas à une volonté.

Notre rapport aux émotions d'autrui est une chose. Qu'en est-il de notre rapport à nos émotions ? La réponse de Scheler, déjà citée dans la première conférence, est celle du réalisme naïf extrême :

Il n'y a au fond aucune différence de principe entre la perception de soi et la perception d'autrui. L'une et l'autre ne se réalisent que pour autant que l'état du corps ait subi des modifications et que l'état psychologique que nous voulons percevoir se soit traduit par une expression ou autre modification du corps¹¹⁰.

C'est le lien entre une émotion d'un côté et l'expression ou une modification du corps de l'autre côté qui fait de mon émotion un objet public qui peut être l'objet d'une perception par vous ou par moi. Wittgenstein rejette cette dernière possibilité :

On ne peut absolument pas dire (sauf en plaisantant) de moi que je *sais* que j'ai une douleur [...] La vérité est : qu'il y a un sens à dire des autres qu'ils doutent que j'ai une douleur, mais non à le dire quant à moi-même¹¹¹.

Mais il n'est pas entièrement satisfait de la formulation selon laquelle les phrases psychologiques à la troisième personne sont caractérisées par leur fonction communicative (*Mitteilung*) et les mêmes phrases à la première personne et au présent par la fonction d'exprimer ou de manifester quelque chose (*Äusserung*). Il ajoute à cette caractérisation : « Ce n'est pas tout à fait

106. Scheler, 1973, 110.

107. Scheler, 1973, p. 220 ; cf. Scheler, 1954, p. 331-2, Scheler, 1957, p. 186.

108. Wittgenstein, 1980, I, § 928.

109. Wittgenstein, 1977, § 647.

110. Scheler, 1973, p. 245.

111. Wittgenstein, 1977, §, 246.

ça¹¹². » Il dit aussi : « Les mots “J’ai peur” peuvent se situer très proche et très loin d’un cri¹¹³. » (Nous reviendrons sur les descriptions que donne Wittgenstein des phrases psychologiques à la première personne et au présent dans la conférence suivante). Mais même si ces mots sont très loin d’un cri et employés avec la fonction d’affirmer ou de communiquer, une telle affirmation ou communication ne serait sans doute pas, selon Wittgenstein, fondée sur une prise de connaissance « interne » de la peur.

Les remarques citées semblent justifier l’attribution à Wittgenstein de la thèse (ou rappel) selon laquelle la joie d’autrui est un objet public, comme l’est une table. La joie d’autrui peut être remarquée par plusieurs personnes grâce à son expression. Wittgenstein écrit pourtant aussi :

Mais « joie » désigne sans doute quelque chose qui est intérieur [*etwas Inneres*]. Non. « Joie » ne désigne rien. Ni quelque chose d’intérieur ni quelque chose d’extérieur¹¹⁴.

Veut-il simplement dire que le compte rendu « Ludwig a remarqué que Skinner se réjouit » est un compte rendu propositionnel, et qu’un compte rendu de la forme « Ludwig a remarqué la joie de Skinner », qui semble attribuer à Ludwig un rapport à un objet, n’est qu’une formulation abrégée d’un compte rendu du premier type ? Ou l’affirmation selon laquelle « joie » ne désigne rien est-elle incompatible avec le point de vue que nous lui avons attribué ?

Selon les héritiers de Brentano, les émotions épisodiques — qu’elles soient comprises comme épistémiquement privées (Brentano, Husserl) ou publiques (Scheler) — possèdent une structure interne. Une émotion qui a la propriété de l’intentionnalité possède un *mode* — il s’agit de joie, de tristesse, d’admiration — un *contenu* et un *objet*. Le contenu d’une émotion est le contenu de la perception, croyance, attente, (re)présentation, fantaisie ou du jugement, du souvenir, etc., dont elle dépend. Sans une telle base ou fondement (*Grundlage, Voraussetzung*), pas d’émotion¹¹⁵. Quand Wittgenstein écrit que « les émotions [*Gemütsbewegungen*] colorent [*färben*] les pensées¹¹⁶ », il est pourtant loin d’accepter toute la description des émotions donnée par les héritiers de Brentano. Il écrit par exemple :

Si je dis : « C’est toujours avec peur que j’ai pensé à cela », la peur a-t-elle accompagné mes pensées ? — Comment se conçoit la séparation [*Trennung*] de ce qui accompagne et de l’accompagnement ?

112. Wittgenstein, 1980, II, § 63.

113. Wittgenstein, 1977, II, ix, p. 300.

114. Wittgenstein, 1967, § 487.

115. Cf. par exemple Husserl, 1984a, p. 404, Husserl, 1988, p. 106, p. 252.

116. Wittgenstein, 1980, I, § 836. La métaphore est également employée par Frege et les phénoménologues.

On pourrait demander: Comment la peur pénètre-t-elle [*durchdringt*] la pensée? Car elle ne semble pas être seulement concomitante [*einherzugehen*]¹¹⁷ [...].

Dans ce passage, Wittgenstein accepte les thèses *négatives* avancées par Husserl en 1901:

Si nous nous tournons avec plaisir vers un objet ou si son caractère désagréable nous repousse, un objet est (re)présenté. Mais nous n'avons pas seulement une (re)présentation avec en plus [*dazu*] une émotion [*Gefühl*] qui s'y ajoute de façon associative [*assoziativ Angeknüpfes*].

Mais Wittgenstein ne fait pas sienne la thèse *positive* qui, selon Husserl, explique la vérité des thèses négatives: « Le plaisir [*Gefallen*] ou le déplaisir [*Missfallen*] se dirige vers l'objet (re)présenté, sans une telle direction il ne pourrait pas exister du tout¹¹⁸. » Dans la joie qui porte sur un état de choses que l'on a constaté, « la joie n'est pas un [...] acte pour soi et le jugement un acte à côté [*daneben liegender*], le jugement est plutôt l'acte qui fonde la joie¹¹⁹ ». La relation de dépendance à laquelle Husserl fait appel ici et la distinction entre les modes et les contenus¹²⁰ n'ont presque aucune place dans les descriptions de Wittgenstein. Comme William James, il rejette le genre de complexité et d'unité psychologique et mentale qui sont au centre des descriptions des héritiers de Brentano. Pourtant Wittgenstein semble penser que les thèses négatives mentionnées suffisent pour montrer que James a tort quand il identifie les émotions et les sensations:

Il y a des pensées lourdes de souci, mais aucune qui serait lourde d'un mal de dents [*zahnschmerzvolle*]¹²¹.

Selon Husserl et compagnie, l'identification jamesienne est erronée parce que les émotions doivent colorer, c'est-à-dire présupposer des pensées, des perceptions, etc., et les sensations ne peuvent pas jouer ce rôle.

Mais sur deux points importants Wittgenstein est d'accord avec ses prédécesseurs phénoménologiques. On pourrait, dit-il, appeler les « émotions dirigées » [*gerichtete Gemütsbewegungen*] des « prises de position » [*Stellungnahmen*]: la « surprise et l'effroi sont des prises de position, l'admi-

117. Wittgenstein, 1980, II, § 160. Je souligne — KM.

118. Husserl, 1984a, p. 403.

119. *Ibid.*, p. 418.

120. Cf. Wittgenstein, 1977, § 22, une critique d'une thèse attribuée à Frege: l'affirmation consiste en deux « actes », affirmer (c.-à.-d. une « force ») et entretenir ou considérer (une pensée). Contre cette critique cf. Dummett, 1991, p. 239. L'argument de Wittgenstein dans la § 22 fait appel au rejet de l'idée qu'une fonction linguistique centrale est celle de représenter (*darstellen*), rejet qui sera présenté dans la conférence suivante.

121. Wittgenstein, 1980, I, § 747.

ration [*Bewunderung*] et la jouissance [*Genuss*] aussi¹²² ». Von Hildebrand introduit la catégorie de prises de position affectives ainsi :

Si nous considérons la joie au sujet de quelque chose, l'enthousiasme, la nostalgie [*Sehnsucht*] [...] alors toutes ces expériences [...] malgré leurs différences qualitatives sont des prises de position miennes à propos du monde des objets.

L'indignation [*Empörung*] [...] est une réponse [*Antwort*] à certaines qualités, une prise de position. [...] Une prise de position est une expérience spontanée, [...] dont le contenu a une [...] direction [*Richtung*] vers un objet¹²³.

Les émotions dirigées seraient donc des expériences spontanées et non pas, comme le prétend une longue tradition, des expériences passives, comme les sensations. Wittgenstein (dans le dernier passage cité) n'explique pas ce que c'est qu'une prise de position. Mais il l'oppose à ce qu'il appelle les « *Erfahrungen* » (« *undergoings* » dit Miss Anscombe), par exemple les impressions.

Wittgenstein distingue la cause de la peur de son objet, c'est-à-dire la direction (*Richtung*) de la peur. La distinction n'exclut pas que la cause d'une émotion puisse être son objet¹²⁴. Wittgenstein veut surtout distinguer les deux relations, la « relation » d'être dirigée, qui relie la peur et son objet, et la relation causale, ou les deux concepts de ces relations :

Je hais Smith n'équivaut pas à : Je hais + Smith est la cause de ma haine¹²⁵.

La distinction entre les deux relations fait partie de la vulgate brentanienne. Husserl écrit par exemple :

Nous disons [...] que l'objet excite notre plaisir, comme on dit [...] qu'un état de choses inspire un doute, nous contraint à donner notre accord, stimule notre désir, etc. Mais le résultat [...] de cette causalité apparente, le plaisir, le doute ou l'accord excité possède en lui-même la relation intentionnelle [...] C'est une absurdité [...] ici et ailleurs de considérer le rapport intentionnel comme un rapport causal [...]¹²⁶.

2. Quel rapport peut-on avoir à un non-objet ?

Nous avons examiné rapidement les propos de Scheler au sujet du rapport que plusieurs personnes peuvent avoir à l'émotion d'autrui et au sujet du

122. *Ibid.*, § 836.

123. Hildebrand, 1916, p. 134, p. 137, p. 138. — La jouissance (*Genuss*) est-elle vraiment une prise de position ? Geiger (1913, p. 608) ne partage pas l'avis de Wittgenstein à ce sujet. Si un tableau vous plaît, on peut demander : « Comment [*Wie*] le tableau vous a-t-il plu ? ». Dans le cas du *Genuss*, note Geiger (1976 p. 428), la question serait : « *Haben Sie das Bild genossen ?* »

124. Wittgenstein, 1977, § 476, Wittgenstein, 1980, II, § 148.

125. Wittgenstein, 1989, p. 112.

126. Husserl, 1984, p. 404-405.

rapport **qu'une personne** peut avoir à ses émotions, ainsi que les relations entre les propos de Scheler et de Wittgenstein à ces deux sujets. Qu'en est-il de mon rapport à votre vouloir dire que *p* ? Qu'en est-il de mon rapport à mon vouloir dire que *p* ?

La réponse de Scheler à la première question est simple :

Que signifie donc « comprendre » un mot ? Lorsque quelqu'un dit en indiquant la fenêtre : « le soleil ! » ou « il fait beau dehors », alors « comprendre » signifie ceci et seulement ceci : que la personne à qui l'on s'adresse, tout en suivant l'intention du vouloir dire [*Meinungsintention*] du locuteur et son discours, co-saisit [*miterfasst*] l'état de choses [...] « qu'il fait beau dehors »¹²⁷.

Plus exactement, il y a un

co-vouloir dire (co-viser, *Mitmeinen*) de l'état de choses visé dans une expression [*Äusserung*] qui présuppose une perception des unités expressives [*Ausdruckseinheiten*] d'une telle expression [...] à l'intérieur d'une communauté [*Gemeinschaft*] humaine¹²⁸.

Tout comme, selon Scheler, il y a une perception directe des émotions d'autrui à l'intérieur d'une communauté, il y aurait aussi un co-vouloir dire à l'intérieur d'une communauté. Mais si le premier est une forme de connaissance directe (« *knowledge by acquaintance* »), la compréhension dans la forme de co-saisir ou de co-vouloir dire n'est pas une connaissance directe d'un objet quelconque. Co-vouloir dire et co-saisir sont des exemples de ce que l'on appelle, depuis Searle, l'intentionnalité collective. Supposons que parler d'« actes » doués d'« intentionnalité », voire d'« intentionnalité collective » relève d'une maladie philosophique. Dans ce cas il ne resterait de la thèse de Scheler que ceci : la compréhension de ce que dit et veut dire autrui présuppose un accord ou une conformité des hommes dans le langage, qui est un accord ou une conformité d'une forme de vie partagée¹²⁹.

Nous savons que, selon Scheler, un « acte » — vouloir dire, vouloir, se souvenir — n'est pas un objet. Il estime néanmoins qu'il y a une forme de connaissance, qui n'est ni la connaissance due à la compréhension ni la connaissance directe d'un objet, qui me relie à mes actes :

Même dans la réflexion, qui seule peut rendre un acte connaissable par moi, un acte n'est jamais un objet. Un acte ne peut jamais être donné dans une perception, interne ou externe, ni dans une observation¹³⁰.

Une telle connaissance, la « réflexion », a tout l'air d'une invention philosophique *ad hoc*. Mais sur ce point quelques philosophes ont suivi Scheler. Sartre écrit :

127. Scheler, 1955, p. 179.

128. Scheler, 1957, p. 404.

129. Cf. Wittgenstein, 1977, § 241.

130. Scheler, 1966, p. 374.

Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes: *elles sont douze*. [...] Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. [...] Et pourtant au moment où ces cigarettes se dévoilent à moi comme douze, j'ai une conscience non thétique de mon activité additive¹³¹.

De façon analogue, un élève de Wittgenstein, Miss Anscombe, parle d'un « savoir ou de connaissance sans observation » (*knowledge without observation*), et Stuart Hampshire appelle « *intentional knowledge* » la connaissance que j'ai lorsque je sais ce que je veux maintenant¹³². Wittgenstein pour sa part semble souvent penser que de telles catégories sont vides:

Mais peux-tu douter que tu aies voulu dire cela? — Non, mais en être sûr, le savoir, non plus¹³³.

Il n'y a que vous qui sachiez si vous avez cette intention [...] (Et ici « savoir » signifie que l'expression d'incertitude n'a pas de sens)¹³⁴.

Il n'est pas possible d'évaluer les propos de Scheler et de Wittgenstein au sujet de nos rapports au vouloir dire, au vouloir, etc., sans un examen de quelques-uns des détails des descriptions qu'en donnent Wittgenstein et Scheler. Commençons avec les descriptions de vouloir dire quelque chose avec une expression.

3. Vouloir dire quelque chose

Dans un commentaire de ce que Wittgenstein écrit au sujet de vouloir dire [*Meinen*], par exemple dans les § 661-693 des *Investigations*, Peter Hacker demande:

[W]hy should such prominence be given to a topic [meaning something], which has no obvious claim to pre-eminence in the history of philosophy? ¹³⁵

Le sujet en question fut — me semble-t-il — introduit dans la philosophie moderne par Husserl, qui tient souvent des propos tels que: « Nous voulons dire ceci ou cela avec nos signes parlés ou écrits¹³⁶. » Le vouloir dire joue un rôle fondamental dans sa philosophie de la signification et du sens. Ainsi il écrit:

Naturellement, les expressions « un son est faible » et « un son appartient à l'ensemble des objets qui se ressemblent eu égard à la faiblesse » sont sémantiquement équivalentes. Mais l'équivalence n'est pas l'identité. Si quelqu'un dit que l'on ne pourrait pas parler de la faiblesse des sons sans avoir noté des

131. Sartre, 1949, p. 19.

132. Hampshire, 1960, p. 104, Anscombe 2000.

133. Wittgenstein, 1977, § 679.

134. *Ibid.*, § 247.

135. Hacker, 1996, p. 679. La section qui suit résume Mulligan 2011.

136. Husserl, 1984, I, § 21, p. 71.

similarités entre les sons faibles, cela peut être juste. Mais qu'est ce que cela a à voir avec le sens de nos mots, avec ce que nous voulons dire [*meinen*] avec nos mots¹³⁷ ?

Marty et Meinong attribuent l'introduction dans la philosophie d'un vouloir dire *sui generis* à Husserl. Mais ils n'estiment pas que la description qu'en donne Husserl est bonne. Ce genre de réaction se produit souvent dans la tradition brentanienne. Un élève de Brentano annonce une découverte importante — des états de choses, des suppositions, de l'évidence conjecturale, des *Gestalten*. Et un autre héritier de Brentano répond que la découverte n'en est pas une. Selon Marty et Meinong, « *meinen* » signifie : opiner, penser, avoir une intention ou une (re)présentation, ou supposer ; dans la tradition de philosophie de langage qui remonte à Grice, ce qu'un locuteur « means » avec une expression est toujours compris comme une intention, comme le suggère très fortement l'expression française « *vouloir dire* ». (On a traduit « *meinen* » par *viser*. Et j'utilise par la suite ici et là cette traduction. Mais on ne peut pas dire de quelqu'un qu'il vise qu'il pleut.) Selon Husserl le mot a aussi un tout autre sens.

Vouloir dire acquiert très tôt une certaine importance dans la philosophie analytique à Cambridge. Susan Stebbing raconte l'anecdote suivante au sujet de G. E. Moore :

At the outset of the discussion, not Russell but a man whom I had never seen and took to be quite young, began to ask me questions with a vehement insistence that considerably alarmed me. "What ON EARTH do you mean by that?" he exclaimed again and again, thumping the table as he said "on earth" in a manner that clearly showed he believed there was no earthly meaning in what I had said¹³⁸.

Comme nous avons indiqué dans la première conférence, le vouloir dire a une importance considérable dans la première pensée de Wittgenstein. Déjà dans les *Cahiers* il écrit :

Quand je dis « le livre se trouve sur la table », cela a-t-il un sens qui est complètement clair ? (Une question EXTRÊMEMENT importante). Mais le sens doit être clair, car nous voulons dire [*meinen*] *quelque chose* avec la phrase, et dans la mesure où nous voulons dire avec certitude, cela doit être clair [...].

Il semble être clair que ce que nous voulons dire doit être « *scharf* » [...].

Si quelqu'un m'accuse pour me montrer que je ne savais pas ce que je voulais dire, je dirais : « Je sais ce que je veux dire : je veux dire exactement CECI » en indiquant avec mon doigt le complexe approprié¹³⁹ [...].

137. Husserl, 1984, Appendice à II, § 39, p. 212.

138. Stebbing, 1968, p. 530.

139. Wittgenstein, 1979, 20.6.15.

Pour Husserl (en 1901) aussi ce qui est visé doit être quelque chose de déterminé :

La matière est donc ce qui dans un acte lui donne une relation à quelque chose d'objectif [un objet ou un état de choses], une relation si complètement déterminée qu'elle détermine fermement, non seulement l'objet que l'acte vise [*meint*], mais aussi la façon dont l'acte le vise¹⁴⁰.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein attribue un rôle important et au vouloir dire (3.315, 4.062) et au penser. Hacker note qu'il est plausible que Wittgenstein les identifie. De la phrase « la méthode de projection est le penser [*das Denken*] du sens de la proposition » (TLP 3.11), Hacker écrit que

[it] could with some plausibility be interpreted to signify much the same as "to mean *that* state of affairs" [...] So when we use a propositional sign as a projection of a possible situation, i.e. use it "thinkingly", *mean* it, then it is a proposition, a *sinnvoller Satz*. It is acts of meaning, thinking, that links names to their meanings [*Bedeutungen*], infuse sentences with life, and endow them with intentionality¹⁴¹.

Ce sont précisément les attributions de tels rôles au vouloir dire et au penser qui vont devenir les cibles de la réflexion wittgensteinienne ultérieure. Ce sont ces mêmes rôles que Husserl en 1900-1901 attribue au vouloir dire et au penser :

[...] signifier [*bedeuten*] ou vouloir dire quelque chose [...] qui donne un sens aux noms et aux autres expressions¹⁴².

« La façon déterminée de viser l'objet pertinent [*die bestimmte Weise des den jeweiligen Gegenstand Meinens*] » est, selon Husserl, « l'acte de signifier [*der Akt des Bedeutens*]¹⁴³ » qui est à son tour souvent identifié avec « l'intention significative [*Bedeutungsintention*] », « penser » et avec l'« acte qui donne un sens à des mots [*bedeutungsverleihende Akte*]¹⁴⁴ ».

Les descriptions que donne Husserl du vouloir dire sont modifiées et corrigées par Adolf Reinach, en particulier dans un article de 1911 « Sur la

140. Husserl, 1984a, LU V, § 20, p. 429.

141. Hacker, 1996, p. 684.

142. Husserl, 1984, II, § 22, p. 164.

143. *Ibid.*, I, § 13, p. 54-5.

144. *Ibid.*, I, § 9, p. 44. Selon Landgrebe (1936 p. 54) Husserl utilise "meinen" pour toutes les espèces d'intention (sämtliche Arten von Intentionen). Mais dans la § 5 de la cinquième Recherche par exemple Husserl contraste clairement le vouloir dire avec un "ceci" et la perception visuelle simple, qui n'est pas un vouloir dire. Husserl n'est pas, il est vrai, consistant. La remarque de Landgrebe me semble s'appliquer mieux à "Vermeinen" qu'à "Meinen". Landgrebe (1936) est une réponse à Kozák (1936), une version des distinctions entre le vouloir dire mental et l'expérience psychologique qui se trouvent chez Palagyi, Scheler et Klages. Cf. aussi Messer 1928 p. 71-3, p. 113; Hönigswald 1965 p. 85, p. 230, p. 247, p. 256.

théorie du jugement négatif». La relation entre la description reinachienne et les descriptions données beaucoup plus tard par Wittgenstein est complexe.

Au sens où Husserl, Reinach, d'autres phénoménologues et Wittgenstein emploient très souvent le verbe «*meinen*», celui-ci peut prendre un complément nominal ou propositionnel : on peut viser ou vouloir dire un objet avec une expression ; on peut aussi vouloir dire que *p* avec une expression. Husserl distingue aussi viser un objet temporel — une chose, sa rougeur, sa forme spatiale —, et viser un objet idéal — une couleur, un nombre. Dans le premier cas, «le vouloir dire individuel», «nous visons [...] ce moment de rougeur dans la maison», dans le second cas, «le vouloir dire général», «nous visons la rougeur»¹⁴⁵. Dans ses discussions des exemples introduits par Husserl (et discutés aussi par Bühler) Wittgenstein dit que quand nous visons une forme spatiale il se peut que des «expériences caractéristiques» se produisent [...]. — Mais cela n'a pas lieu dans tous les cas où je «vise la forme» ni quand nous «visons la couleur»¹⁴⁶. Son affirmation principale au sujet du vouloir dire est qu'il n'est pas un processus ni une activité. Cette affirmation implique une série de thèses négatives. L'affirmation principale de Reinach à ce sujet implique l'affirmation de Wittgenstein, et donc également la série de thèses négatives mentionnée. La voici :

R1 Vouloir dire a une nature qui est temporellement ponctuelle [eine zeitliche punktuelle Natur]¹⁴⁷.

Décider (*Sichentschliessen*), appréhender (*Erkennen*), prendre une résolution (*das Fassen eines Vorsatzes*) ainsi que juger ou affirmer sont aussi ponctuels selon Reinach¹⁴⁸. Reinach a raison si ce que Zeno Vendler appelle le «schéma temporel» de «vouloir dire», «décider», «appréhender», «prendre une résolution» et «juger» (comme par exemple celui de «gagner») est une indication fiable de la valeur sémantique de ces verbes. La catégorie à laquelle appartiennent vouloir dire, etc., n'est pas la catégorie d'un *état*, auquel appartiennent, selon Reinach, la conviction, la croyance, la joie, la tristesse et l'état de celui qui est résolu¹⁴⁹, ni la catégorie des *processus* pour laquelle Reinach donne l'exemple de la délibération. Un processus, à la différence d'un évènement ponctuel, a des parties temporelles. On pourrait appeler les états mentionnés, les processus et les évènements ponctuels des *épisodes*.

145. Ibid., II, § 1, p. 114, cf. II, § 19, § 21.

146. Wittgenstein, 1977, § 35, cf. § 33-6.

147. Reinach, 1989, p. 102, cf. p. 105. En 1908 le philosophe hongrois, Palagyi, conclut à l'impossibilité de décrire les actes mentaux de leur nature ponctuelle : «Nos actes mentaux sont ponctuels et pour cette raison ils ne peuvent pas être perçus de façon sensorielle» (Palagyi 1908 pp. 259-60) ; l' «acte mental, quelque chose qui ne peut pas être décrit» (Palagyi 1908 p. 304) ; cf. Bergmann 1908 p. 88-92.

148. Cf. Reinach, 1989, p. 120, p. 158, p. 100, p. 549.

149. Reinach, 1989, p. 99, p. 295.

La deuxième thèse reinachienne est :

R2 Vouloir dire est essentiellement lié aux expressions linguistiques¹⁵⁰.

(R1) et (R2) constituent une correction implicite de Husserl. Si ce dernier parle normalement de l'« acte » de vouloir dire quelque chose avec une expression, il n'affirme pas qu'une expression est essentielle au vouloir dire. Et nous verrons par la suite que certaines affirmations de Husserl sont incompatibles avec (R1). Comme nous l'avons déjà noté, Reinach distingue

R3 Vouloir dire x avec « e » vs vouloir dire que p avec « s ».

Il introduit le premier cas ainsi :

Supposons que je sois en train de compter les montagnes allemandes, en train de répéter leurs noms à autrui ou en train de me les réciter [...]. En prononçant les mots je veux dire quelque chose avec ces mots, précisément les montagnes que ces noms désignent¹⁵¹.

Son introduction du vouloir dire propositionnel est aussi une formulation claire d'une version de la distinction déjà rencontrée entre *mode*, *contenu* et *état de choses* :

Si je dis « **a est P** ? » et puis « a est P », dans les deux cas la même chose est visée, le même état de choses. Mais dans le premier cas cet état de choses est l'objet d'une question, dans le deuxième il est affirmé. On peut distinguer dans le complexe que nous appelons l'affirmation d'un état de choses le moment d'affirmation, et l'autre composante, viser quelque chose [*Meinensbestandteil*]¹⁵².

La thèse principale de Wittgenstein est :

W1 Vouloir dire n'est ni un processus, ni une activité, ni un état.

Il n'est rien de plus aberrant que de nommer « vouloir dire » une activité mentale [*geistige Tätigkeit*]¹⁵³ !

Je me souviens que c'était *lui* que je visais [*gemeint*]. Est-ce que je me souviens d'un processus ou d'un état ? — Quand a-t-il commencé ; comment s'est-il écoulé¹⁵⁴ ?

Or (W1) est une conséquence directe de (R1). Il est curieux que Wittgenstein ne mentionne pas (R1) (sauf quand il dénonce, dans la *Grammaire Philosophique*, l'idée que vouloir dire pourrait être une saisie instantanée de la grammaire), puisque (comme Reinach et d'autres phénoménologues) il admet une compréhension ponctuelle, un souvenir ponctuel et une décision ponctuelle :

150. *Ibid.*, p. 108, cf. p. 102.

151. *Ibid.*, p. 102.

152. *Ibid.*, p. 107.

153. Wittgenstein, 1977, § 693.

154. *Ibid.*, § 661.

On peut se souvenir d'une situation à un moment. Le concept de souvenir ressemble aux concepts de la compréhension instantanée et de la décision instantanée¹⁵⁵.

On peut penser que Wittgenstein n'aurait pas accepté (R1) parce qu'il n'y a aucun état ou disposition qui correspond au vouloir dire ponctuel comme il y a un état ou disposition qui correspond à la compréhension (décision) ponctuelle, état ou disposition qui est plus fondamentale que le cas ponctuel.

La thèse selon laquelle vouloir dire *est* un processus ou activité, thèse rejetée explicitement par Wittgenstein et implicitement par Reinach, semble avoir été affirmée en 1914 par Karelitzki, phénoménologue munichois — comme Reinach. Karelitzki écarte explicitement la thèse renaissancienne de la nature ponctuelle du vouloir dire¹⁵⁶ et affirme de quelques exemples du vouloir dire :

Dans tous ces cas on peut constater en soi-même un processus mental [*geistiger Vorgang*] *sui generis* [...] ¹⁵⁷.

D'un type de vouloir dire, il dit que c'est une « action mentale »¹⁵⁸. Comme Reinach Wittgenstein est persuadé que :

W2 C'est seulement dans un langage que je peux vouloir dire quelque chose avec quelque chose¹⁵⁹.

Et il connaît aussi la distinction entre l'emploi propositionnel et l'emploi non propositionnel de « *meinen* » :

W3 Vouloir dire *x* avec « *e* » vs vouloir dire que *p* avec « *s* ».

Reinach et Wittgenstein avancent une série de thèses négatives au sujet du vouloir dire. Ces thèses ont toutes la particularité qu'elles sont des conséquences plus ou moins immédiates et de (R1) et de (W1) : vouloir dire *n'est pas* : (re)présenter (*sich etwas vorstellen*), penser, s'intéresser à, voir, entendre.

155. Wittgenstein, 1980, I, § 837.

156. Karelitzki, 1914, p. 34.

157. *Ibid.*, p. 44, cf. p. 34.

158. *Ibid.*, 1914, p. 45.

159. Wittgenstein, 1977, p. 38.

Vouloir dire vs (re)présenter

« Vouloir dire, écrit Reinach, se distingue de *Vorstellen* puisque vouloir dire est toujours linguistiquement revêtu [*sprachlich eingekleidet*]¹⁶⁰. » Wittgenstein est d'accord :

C'est seulement dans un langage que je peux vouloir dire quelque chose avec quelque chose. Cela montre que la grammaire de « vouloir dire » n'est pas celle de « *sich etwas vorstellen* »¹⁶¹.

La différence découle aussi, selon Reinach, de la différence entre les natures temporelles des deux types d'épisodes. Si vouloir dire est ponctuel, une (re)présentation peut être plus ou moins étendue dans le temps, dure plus ou moins ; le premier est « spontané », le second « réceptif »¹⁶². Comme Reinach pense aussi que voir et entendre sont des types de présenter, il accepte que voir et entendre n'est pas vouloir dire¹⁶³.

Vouloir dire vs penser

S'il arrive à Husserl d'identifier penser et vouloir dire et si, selon l'interprétation plausible de Hacker, le Wittgenstein du *Tractatus* accepte la même identification, cette identification ne va pas de soi. « “Vouloir dire cela” » ne signifie pas : « penser à cela », leur grammaire n'est pas la même, écrit Wittgenstein dans les *Investigations*¹⁶⁴. Nous reviendrons par la suite sur l'argument que donne Wittgenstein en faveur de cette affirmation. Reinach quant à lui affirme que penser, comme voir et entendre, c'est se représenter quelque chose¹⁶⁵ et aussi que :

Le corrélat de vouloir dire n'est en aucun sens présent [*vor-stellig*]¹⁶⁶.

Une conséquence de ces deux affirmations, qui n'est pas, me semble-t-il, tirée par Reinach, est que vouloir dire n'est pas penser. Un autre argument en faveur de cette conclusion serait que penser n'est pas ponctuel.

160. Reinach, 1989, p. 102.

161. Wittgenstein, 1977, I, p. 38, cf. § 680.

162. Reinach, 1989, p. 102, p. 103.

163. *Ibid.*, p. 104. Notons que puisque voir — à la différence par exemple de regarder — est ponctuel, Reinach a tort d'affirmer que voir quelque chose est avoir une présentation de cette chose.

164. Wittgenstein, 1977, § 692, § 693.

165. Reinach, 1989, p. 104.

166. *Ibid.*, p. 102.

Vouloir dire vs l'attention, l'intérêt

Husserl avait noté l'importance de la question de « la relation entre l'attention [*Aufmerken*] et signifier ou vouloir dire¹⁶⁷ ». Reinach suggère que « viser un objet — cela peut aussi signifier s'intéresser à cet objet¹⁶⁸. Mais :

L'espèce de viser un objet qui implique un intérêt dans l'objet visé présuppose la présence de l'objet. Ce qui nous intéresse ici est l'espèce de viser un objet dont le trait distinctif est que viser l'objet ne nous le présente pas et ne présuppose pas une telle présentation¹⁶⁹.

Wittgenstein ne dit pas que « *meinen* » peut signifier : s'intéresser à, prêter attention à. Mais il donne deux bons exemples de la différence entre vouloir dire quelque chose et prêter l'attention à quelque chose :

Supposez que quelqu'un simule des douleurs et dise : « Ça va s'atténuer bientôt. » Ne peut-on pas dire qu'il vise la douleur ? Et cependant, ce n'est pas sur des douleurs qu'il concentre son attention¹⁷⁰.

Supposez que vous ayez des douleurs et que dans le même temps vous entendiez à côté un piano qu'on accorde. Vous dites : « Ça va bientôt cesser. » Cela fait pourtant une différence de savoir si ce sont les douleurs ou l'accordement que vous visez [*meinen*] ! Sans doute [...] je reconnais que dans beaucoup de cas une orientation de l'attention correspondra à la visée [*Meinung*] d'une chose ou l'autre¹⁷¹.

Enfin on peut aussi penser que l'attention, à la différence de vouloir dire, n'est pas ponctuelle.

4. Vouloir, vouloir faire (intention), se souvenir de, etc.

Meinen occupe une place centrale dans la vie mentale selon les phénoménologues. Qui juge, perçoit, se souvient que *p* ou s'attend à ce que *p*, doit viser quelque chose. Qui forme une résolution, qui commence à vouloir ou à souhaiter que *p* ou commence à vouloir faire quelque chose, doit aussi viser quelque chose. Vouloir dire que *p* peut donc être qualifié de façon judicative, perceptuelle, mnésique, volitive, etc. Selon Scheler, chaque « acte » est ponctuel. Qu'en est-il donc de l'état de résolution, d'une volonté qui dure plusieurs années ? Ce sont, semble-t-il, des états inauthentiques puisqu'un « acte » ne remplit pas le temps. Nous avons déjà noté dans la première conférence que, selon Scheler, le vouloir dire, la perception, le souvenir, l'attente et la volonté seraient des « actes » mentaux, et non des expériences psychologiques ou des objets directement connaissables. Et que selon le

167. Husserl, 1984, II, § 22, p. 164.

168. Reinach, 1989, p. 103.

169. *Ibid.*, p. 103.

170. Wittgenstein, 1977, § 667.

171. Wittgenstein, 1977, § 666.

Tractatus, la volonté qui intéresse l'éthique, ainsi peut-être qu'une forme de perception et une forme de savoir sont les prédicats du sujet métaphysique, à la différence du jugement, de la pensée et du vouloir dire.

Quelle forme prennent donc les descriptions austro-allemandes de la volonté, du souhait, du vouloir faire, du souvenir ? En voici quelques échantillons.

On peut souhaiter beaucoup de choses qui ne peuvent pas être l'objet de la volonté. On peut donc être tenté par l'idée d'analyser la volonté en termes de souhait, en disant par exemple que la volonté est un souhait qui porte sur un état de choses en mon pouvoir, ou dont je crois qu'il est en mon pouvoir. Ce n'est pas l'avis de Wittgenstein, ni de Scheler, qui écrit :

C'est un renversement des faits d'essayer de comprendre la volonté en termes de souhait. C'est la volonté, non pas le souhait qui est fondamental¹⁷².

Wittgenstein est d'accord :

Quand je lève mon bras, je n'ai pas souhaité qu'il se lève. L'action volontaire exclut ce souhait¹⁷³.

Quand quelqu'un lève son bras, quel rapport y a-t-il entre ses sensations, par exemple ses sensations kinesthésiques, et son intention ou sa volonté ? « Selon la théorie empiriste de la volonté, note Scheler, celle-ci est d'abord la reproduction de l'image d'un mouvement donné dans des sensations de mouvement¹⁷⁴. » Scheler et Wittgenstein critiquent différentes versions de cette théorie.

Wittgenstein décrit l'expérience suivante :

Lorsque nous entrelaçons nos doigts d'une manière particulière, il arrive parfois que nous ne soyons pas capables de remuer tel doigt quand on nous donne l'ordre de le remuer et celui qui donne l'ordre ne fait qu'*indiquer* le doigt — ne fait que nous le montrer. Si par contre il le touche, alors nous pouvons le mouvoir¹⁷⁵.

L'expérience peut suggérer, comme le note Hacker, que la volonté « *is a direct (non-causal) bringing about which is dependent on the availability of an idea of a kinaesthetic sensation*¹⁷⁶ ». Wittgenstein mentionne un point de vue plus extrême encore : « [...] les sensations kinesthésiques sont-elles mon vouloir ? ¹⁷⁷ », ainsi que le point de vue selon lequel bouger mon bras

172. Scheler, 1966, p. 140.

173. Wittgenstein, 1977, § 616.

174. Scheler, 1966, p. 138.

175. Wittgenstein, 1977, § 617.

176. Hacker, 1996, p. 535.

177. Wittgenstein, 1977, § 621.

est le fait que mon bras bouge + certaines sensations kinesthésiques¹⁷⁸. L'alternative proposée par Wittgenstein se trouve à la § 625 des *Investigations*:

« Comment sais-tu que tu as levé ton bras ? » — « Je le sens ». Alors ce que tu reconnais [*wiederekennst*], c'est la sensation [*Empfindung*] ? Es-tu sûr que tu reconnais correctement la sensation ? Tu es certain que tu as levé ton bras. Cela n'est-il pas le critère, la mesure de la reconnaissance [de la sensation] ?

Hacker commente :

§ 624 suggests that one cannot detach the sensation of moving one's arm from one's knowledge that one is moving it. That implies that one's ability to say truly that one is moving one's arm does not rest on any evidence provided by a sensation of its moving. § 625 completes the thought: one knows that one has raised one's arm. But one does not know it on the *evidence* of a peculiar feeling¹⁷⁹.

J'ajoute seulement que, selon la § 625, la reconnaissance de la sensation *dépend* de la certitude — qui n'est peut-être pas une connaissance ou un savoir — que l'on a levé son bras. Scheler donne l'argument suivant en faveur d'une conclusion similaire :

Un enfant normal [...] peut copier la forme [*Gestalt*] d'une lettre que le professeur a tracée pour lui sur le tableau. En voyant la forme de la lettre la série des intentions qui portent sur des mouvements [*Bewegungsintentionen*] et grâce à laquelle la forme sera créée est donnée à l'enfant [...] et cela indépendamment de la suite de soi-disant « sensations de mouvement » [*Bewegungsempfindungen*]. [...] L'enfant connaît ces sensations *en réalisant* ces intentions et grâce à celles-ci [...] ¹⁸⁰.

Selon Wittgenstein, la certitude que j'ai levé mon bras est le critère de la reconnaissance des sensations kinesthésiques. Selon Scheler, la connaissance de ces sensations présuppose la réalisation d'une intention. Selon l'un et l'autre, l'intention ne se réduit pas à ces sensations.

Les rapports entre la perception, le souvenir et l'attente, ainsi que les rapports entre les membres de ce trio et d'autres « actes » encore ne pourront jamais être compris, estime Scheler, si l'on ne prend pas comme point de départ pour leur description les différentes identités de contenus possibles. Cette erreur serait commune à chacune des tentatives familières d'« expliquer » l'identité de contenu que nous trouvons dans des énoncés tels que :

Je suis en train d'imaginer ce que je viens de percevoir.

J'aime ce à quoi je m'attends.

178. *Ibid.*, § 624-6; cf. Hacker, 1996, p. 536.

179. Hacker, 1996, p. 536.

180. Scheler, 1955, p. 261, cf. Scheler, 1966, p. 138.

Je me souviens de la note Do que j'ai entendue avant au lieu « de la regarder comme un *Urphänomen* originel [...] »¹⁸¹.

Wittgenstein utilise le même terme goethéen quand il affirme son crédo descriptiviste :

Notre erreur est de chercher une explication là où nous devrions considérer les faits comme des « *Urphänomene* »¹⁸².

Selon les deux philosophes, la façon la plus répandue de mal entamer la description du souvenir réside dans l'idée que la description du souvenir et de l'attente révèle — et doit tourner autour d'une théorie de — des images. Wittgenstein écrit :

« Je me souviens qu'alors je serais volontiers demeuré plus longtemps » — Quelle image [*Bild*] de ce désir [*Verlangen*] se présente à mon esprit ? Aucune¹⁸³ [...].

Comme Husserl, Scheler répète inlassablement :

Dans la mémoire normale une image [*Bild*] présente n'est pas donnée du tout. Malgré cela, la théorie dominante de la mémoire fait de cette image son point de départ¹⁸⁴.

Quel est le rapport du souvenir au passé ? Wittgenstein écrit :

Se souvenir : voir dans le passé. On pourrait dire cela du rêve quand il nous présente un évènement passé. Mais pas du souvenir, car il faut le souvenir pour nous enseigner [*lehrt*] qu'une scène appartient au passé¹⁸⁵.

La théorie de l'image échoue à décrire correctement le rapport entre le souvenir et le passé. Comme le dit Hacker : « *No image [...] can carry a stamp of the past on its face. It takes memory to tell us that what is thus presented is a representation of the past*¹⁸⁶. » Scheler voit dans une telle théorie une forme de naturalisme :

On parle comme si [...] l'on « trouve » d'abord une image mnésique [*Erinnerungsbild*] présente qui, grâce à différentes manipulations, nous amène dans le passé. Tout cela est la construction vide d'une conception naturaliste de l'âme qui renverse tous les faits¹⁸⁷.

Et il objecte aux psychologues qui acceptent cette conception :

181. Scheler, 1966, p. 425

182. Wittgenstein, 1966, § 654.

183. *Ibid.*, § 651.

184. Scheler, 1955, p. 259.

185. Wittgenstein, 1967, § 662.

186. Hacker, 1996, p. 490.

187. Scheler, 1966, 422.

Comment un tel psychologue obtient-il la donnée « est passé » en partant d'une image mnésique [*Erinnerungsbild*] et d'un jugement? Comment la « fonction symbolique » de l'image peut-elle symboliser le passé? Cela pose à son tour la question: pourquoi ce psychologue appelle-t-il une période et pas une autre « passée »¹⁸⁸.

Si Wittgenstein affirme qu'il faut le souvenir pour nous enseigner (*lehrt*) qu'une scène appartient au passé, que « le concept du passé s'apprend en se souvenant »¹⁸⁹, il dit aussi que

La mémoire ne nous montre [*zeigt*] pas le passé, tout comme nos sens ne nous montrent pas le présent¹⁹⁰.

Quel est donc le rapport positif entre le souvenir et le passé? La réponse de Scheler (et d'autres phénoménologues) est la suivante:

À ces qualités d'actes (perception sensorielle, souvenir, attente) correspondent le présent, le passé, le futur — qui ne se trouvent pas dans le temps objectif¹⁹¹.

Il s'agit d'un cas particulier de la thèse plus générale selon laquelle il y a des rapports systématiques, des corrélations, entre certains modes ou qualités d'actes, d'un côté, et certains objets formels ou corrélats, de l'autre côté — émotion et valeur, volonté et norme déontique, jugement et vérité, souvenir et le passé, perception et le présent, etc. Ces rapports ne sont pas les rapports entre les symptômes ou indices, d'un côté, et ce que les symptômes ou indices indiquent, de l'autre côté. Ce ne sont pas non plus des rapports entre des critères et ce dont les critères sont des critères. Ces rapports présupposent qu'il y a une différence fondamentale entre les modes, les contenus et les objets ou états de choses. Qui nie cette différence ne peut pas admettre les rapports en question.

Une variante de la théorie du souvenir en termes d'images est la théorie, qui se trouve par exemple chez James, en termes de (re)présentations [*Vorstellungen*] + un caractère (marque, *Merkmal*). Scheler la résume ainsi:

Ce rejet [de la thèse selon laquelle la perception, le souvenir et l'attente sont des qualités d'actes, des modes] fait partie de chaque théorie qui prétend réduire le souvenir à une (re)présentation, qui est ou liée à un « caractère » [*Merkmal*] immanent en elle qui renvoie symboliquement au passé ou liée à une fonction symbolique d'un tel contenu. Car de même que la (re)présentation existe sans le souvenir (et la simple adjonction d'un caractère [*Merkmalzusatz*] au contenu de la (re)présentation ne donne jamais la conscience mnésique de quelque chose), il peut y avoir souvenir, et même reconnaissance

188. *Ibid.*, p. 427-8.

189. Wittgenstein, 1977, II xiii.

190. Wittgenstein, 1967, § 663.

191. Scheler, 1966, p. 413.

[*Wiedererkennen*] à l'intérieur de la sphère du souvenir sans aucune « (re)présentation » concomitante¹⁹².

Scheler note que la théorie du souvenir en termes de (re)présentations + un caractère ressemble à la théorie du souvenir en termes de « signe temporel » [*Zeitzichentheorie*] dont le modèle est la théorie de la perception spatiale qui lui attribue un « signe local » [*Lokalzeichentheorie*]¹⁹³. Quand Wittgenstein mentionne la théorie du souvenir en termes de (re)présentation + un caractère — l'idée que « l'image mnésique [*Erinnerungsbild*] se distinguerait des autres images (re)présentatives [*Vorstellungsbilder*] par un caractère [*Merkmal*] spécial » —, c'est pour suggérer que l'erreur à la base de cette théorie ressemble à l'erreur de ceux qui pensent que la lecture est constituée d'expériences particulières des différents mots :

[Mais] il n'y a pas de caractère local [*lokales Merkmal*] dans la sensation. Pas plus qu'il n'y a de caractère temporel dans une image mnésique¹⁹⁴.

Une des affirmations les plus controversées qui se trouve dans la philosophie de la psychologie de Wittgenstein est celle-ci :

J'ai vu cet homme il y a des années, je l'ai revu, je le reconnais, je me souviens de son nom. Pourquoi doit-il y avoir une cause de ce souvenir dans mon système nerveux ?

Pourquoi une chose quelconque devrait-elle être stockée ici ? Pourquoi une trace devrait-elle avoir été laissée derrière ? [...] Si cela bouleverse nos concepts de causalité il est grand temps qu'ils le soient¹⁹⁵.

Scandaleuse ou pas, cette affirmation est aussi acceptée par Scheler en 1916 :

Tout comme la perception n'est pas une simple « image » d'un objet, il est complètement injustifié de supposer que la perception laisse derrière elle une disposition (psychologique ou physiologique) qui doit être « excitée »¹⁹⁶.

Le souvenir et par exemple la volonté ou la connaissance ne sont pas, selon les phénoménologues réalistes, d'authentiques états, comme l'est un état *psychologique* de tristesse, une expérience. Mais ce ne sont pas non plus de simples dispositions¹⁹⁷.

192. Scheler, 1966, p. 432.

193. *Ibid.*, p. 431.

194. Wittgenstein, 1980, II, § 63.

195. Wittgenstein, 1967, § 610, cf § 609.

196. Scheler, 1966, p. 451-2. Cf. les critiques du parallélisme psycho-physique (physiologique) que donnent Wittgenstein, 1980, I, § 906, 1967, § 611 et Scheler, 1955, p. 271.

197. Cf. par exemple von Hildebrand, 1916, p. 146-7.

5. Vouloir dire — un mythe autrichien ?

Nous avons noté que, selon Marty et Meinong, *Meinen*, à la Husserl, est un mythe. Si cela est vrai, alors *Meinen*, à la Husserl/Reinach/Scheler/ Bühler/ Wittgenstein, est aussi un mythe. Le fait que Husserl appelle *Meinen*, comme d'ailleurs *juger* et *Absicht* (intention), une *Intention*, n'est-il pas un symptôme d'une confusion au cœur de la phénoménologie ? « *Meinen* » *peut* signifier une intention. Mais quand on dit qu'un locuteur *meint* quelque chose avec une expression le verbe attribue-t-il toujours une intention, comme semble penser la tradition qui s'inspire de Grice ? Supposons que Sam forme l'intention d'aller à l'aide de Maria. Ne vise-t-il pas Maria avec l'aide d'une expression ou d'un équivalent psychologique d'une telle expression ? Si cela est vrai, son viser Maria ne peut pas à son tour être une intention, une espèce de vouloir, sans qu'un *regressus* menace. Un *regressus* vicieux puisque mental. Supposons que Sam dise à Hans que Maria est triste avec l'expression « *Maria ist traurig* » et avec l'intention d'induire en Hans un jugement ou une croyance ayant ce contenu. Le fait de viser Maria avec « *Maria* » ne fait-il pas partie du contenu de son intention ? Ce viser est-il à son tour une intention ? Le fait de vouloir dire que Maria est triste ne fait-il pas partie du contenu de l'intention de Sam ? Ce vouloir dire est-il vraiment, comme le suggère l'expression française, une intention ?

Wittgenstein emploie peut-être « *meinen* » avec la force de : *avoir l'intention de* à au moins un endroit important. Son argument pour la thèse déjà mentionnée selon laquelle *meinen* n'est pas penser est :

Est-ce juste si quelqu'un dit : Quand je t'ai donné cette règle, j'entendais [*meinte*] que dans ce cas tu devais [...] ? Même si, quand il donnait la règle, il ne pensait pas à ce cas-là. Bien sûr que c'est juste. « Entendre » cela ne signifiait point : « y penser »¹⁹⁸.

« Lorsque j'enseigne à quelqu'un la formation d'une série [...] j'entends [*meine*] bien qu'à la centième place il doit écrire [...] ». — C'est parfaitement juste : tu entends cela. Et ce, évidemment, sans même y penser nécessairement. Cela montre combien différente est la grammaire du verbe « *meinen* » de celle du verbe « penser »¹⁹⁹.

« *Meinen* » ici, me semble-t-il, signifie ou *opiner* (croire) *que* ou avoir une intention. Dans les deux cas il s'agit d'une disposition ou d'un état. Le contraste ici entre penser, un épisode, et une disposition ou un état n'est donc pas le contraste suggéré implicitement par Reinach entre « *Meinen* » et penser.

198. Wittgenstein, 1977, § 692.

199. Wittgenstein, 1968, PI, § 693, traduction modifiée.

III. De la signification

La philosophie de la signification en langue allemande depuis la fin du dix-neuvième siècle jusqu'à 1951 est en grande partie une lutte acharnée pour la possession du terme *Bedeutung*. Comme il arrive souvent dans les querelles pour la possession de ce qui est de genre féminin, les conceptions de l'objet en question, de son corps et de son âme, diffèrent radicalement, et il arrive même que l'on nie que ce qui est en jeu, soit un objet.

Je propose d'abord un panorama des avatars de la *Bedeutung* (§ 1) et considère ensuite trois fils rouges qui mènent chacun à la philosophie de la signification du dernier Wittgenstein — le développement de la philosophie de la *Darstellung* (§ 2), le développement de la philosophie du rapport entre la signification et les règles (§ 3), et la distinction entre signification primaire et signification secondaire (§ 4).

1. Les significations de *Bedeutung*

Une première opposition sépare ceux qui sont prêts à dire de l'objet d'un mot ou d'une expression qu'il est une signification, de ceux qui rejettent cette affirmation. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein écrit que « le nom signifie [*bedeutet*] l'objet. L'objet est sa signification [*Bedeutung*]²⁰⁰. » En 1892, Frege parle d'un signe qui remplace (*vertritt*) un nom propre et dont la signification (*Bedeutung*) est un objet déterminé (*ein bestimmter Gegenstand*) au sens large du mot²⁰¹. Selon le Meinong de 1902, l'objet que signifie un mot est (ou est constitué par) une signification (*der die Bedeutung ausmachende Gegenstand*)²⁰².

Le rejet de cette thèse par le Husserl de 1900 est clair et net : « l'objet et la signification ne coïncident jamais » (*Niemals fällt aber der Gegenstand mit der Bedeutung zusammen*)²⁰³. Ce qu'un nom nomme n'est pas ce qu'il signifie²⁰⁴. Cela est, pense Husserl, une conséquence du fait que « aux noms correspondent certaines significations, et nous nous rapportons aux objets à travers celles-ci²⁰⁵ ». En 1902, Husserl écrit à Meinong :

Je n'ai jamais utilisé le terme signification [*Bedeutung*] dans votre sens pour l'objet, l'« objectif » [*Objektiv*] (ni pour un autre analogue d'objet)²⁰⁶.

Dans les *Investigations*, Wittgenstein juge incorrect l'emploi du mot « signification » pour désigner ce à quoi un mot « “correspond” ». Cela

200. Wittgenstein, 1977a, 3.203.

201. Frege, 1975, p. 41.

202. Meinong, 1902, § 4, p. 20.

203. Husserl, 1984, Hua XIX/1 LU, I, § 12, p. 52.

204. *Ibid.*, Hua XIX/1 LU, I, § 16, p. 66.

205. *Ibid.*, Hua XIX/1 LU, II § 14, p. 144.

206. Meinong, 1965, p. 106. Meinong (1902, p. 181) appelle l'objectif qui correspond à une phrase sa signification ; cf. Wittgenstein, 1979, 29.10, 1914. Gomperz (1908, p. 69) appelle la *relation* entre un énoncé et l'état de choses « énoncé » (*ausgesagt*), une signification.

« revient à confondre la signification d'un nom avec celui qui le porte²⁰⁷ ». Au début des *Investigations*, Wittgenstein esquisse une conception de la signification qui sera critiquée par la suite. Voici ce qui semble être la première formulation et le premier rejet de cette conception :

L'ancienne conception s'appuyait essentiellement sur deux suppositions intrinsèquement liées. D'une part on croyait que les fonctions du langage pouvaient être intégralement ramenées à la *fonction dénomminative* [*Nennfunktion*] des mots : chaque mot est un nom de quelque chose, c'est-à-dire de sa signification (*Bedeutung*) [...]. Et on s'imaginait que la phrase contenait pour l'essentiel une somme [*Inbegriff*] de nominations [*Nennungen*]. Et corrélativement à cette première thèse, on se représentait les *processus d'apprentissage de la parole* comme un apprentissage de la nomination des objets. Ces deux thèses sont fausses ; la fonction de nomination n'est que l'une des multiples fonctions des mots, et l'observation systématique des enfants montre de plus en plus que l'apprentissage du langage n'est pas uniquement basé sur l'acquisition de cette fonction. Les choses apparaissent donc essentiellement plus complexes qu'elles ne semblaient l'être au regard de la théorie élémentaire de départ [...].

L'auteur de ce passage, publié en 1909, est Karl Bühler²⁰⁸. Ce que Wittgenstein écrit au début des *Investigations*, après avoir cité Augustin, est :

Ces termes, me semble-t-il, nous donnent une image particulière de l'essence du langage humain. À savoir celle-ci : les mots du langage nomment [*benennen*] des objets — les phrases sont des liaisons [*Verbindungen*] de pareilles dénominations. On trouve ici l'origine de l'idée suivante : chaque mot a une signification. Cette signification est coordonnée au mot. Elle est l'objet dont le mot tient lieu.

Quant à une différence des classes de mots, Augustin n'en parle point. Qui décrit ainsi l'apprentissage du langage²⁰⁹ [...].

Selon Husserl, au début du vingtième siècle, les significations propositionnelles (*Satzbedeutungen*) ainsi que leurs parties sont des objets atemporels. En cela elles rappellent les *Sätze an sich* de Bolzano et les pensées de Frege. Si la signification d'un mot n'est pas une telle « idéalité », peut-on l'identifier à une ou à plusieurs règles ? Une réponse affirmative à cette question est donnée par Ahlman en 1926 et par Wittgenstein au début des années trente.

Quel rapport y a-t-il entre la signification d'un mot et son emploi, son usage ou sa fonction ? Dans les *Investigations*, Wittgenstein affirme que pour « une *large* classe des cas où l'on use du mot “signification” on peut expliquer ce mot ainsi : la signification du mot est son usage (*Gebrauch*)²¹⁰ ». Quel serait donc le rapport entre les règles et l'usage selon le dernier Wit-

207. Wittgenstein, 1977, § 40.

208. Bühler, 1909a, p. 107.

209. Wittgenstein, 1977, § 1.

210. *Ibid.*, § 43.

tgenstein ? Par la suite je présuppose qu'une partie de la réponse est donnée par le principe suivant : là où la signification d'un mot est son usage, les emplois et les applications du mot qui constituent cet usage sont des cas où au moins une règle est suivie ou enfreinte. L'usage que nous faisons d'un mot, dit Wittgenstein, est un usage qui est « étendu dans le temps²¹¹ ». La valeur symbolique d'un mot, écrit Bühler, possède une « genidentité » (*Genidentität*), une unité à travers le temps²¹².

Supposons, avec Frege, Husserl (après 1907) et le Wittgenstein du *Tractatus*, qu'un mot a besoin d'un contexte pour avoir une signification dans l'un ou l'autre sens de « signification ». Ce contexte est-il toujours une phrase, une proposition ? C'est l'avis des trois philosophes mentionnés. Mais Bühler et le Wittgenstein des années trente ne sont pas d'accord. Dans la terminologie de Bühler, un mot a besoin d'un champ qui peut être ou linguistique — *synsémantique* — ou *sympratique* ou *symphysique*, une thèse abondamment illustrée dès le début des *Investigations* de Wittgenstein²¹³.

Les descriptions que donnent Bühler et Wittgenstein de l'emploi des mots, de leurs fonctions, buts (*Zwecke*) et contextes, divergent sur un point capital. Selon Bühler et le Wittgenstein du *Tractatus*, une fonction essentielle des expressions verbales est celle de *darstellen*, de représenter ou de faire partie de ce qui représente. Or le projet de détruire cette thèse est au centre des *Investigations* de Wittgenstein.

Le rejet de l'idée même que les fonctions et l'usage des mots ou les règles puissent constituer leur signification (ou leur sens) est une conséquence des analyses données par Husserl et ses héritiers immédiats. Il est clairement formulé par Scheler en 1915²¹⁴ :

Ce que nous faisons en « utilisant » en « appliquant » les mots, la façon dont on « utilise » ou « applique » un mot dans un groupe — le soi-disant « usage linguistique » [*Sprachgebrauch*] —, tout cela n'a rien à voir avec l'essence du mot. Le mot lui-même « vise » [*meint*], « signifie » [*bedeutet*] quelque chose, « a » son sens, qui, si vague soit-il, *prescrit* son emploi *possible*, son usage, ou délimite la sphère de son application. C'est pour cette raison qu'il existe une différence essentielle entre la modification de la signification [*Bedeutungswandel*] d'un mot et le changement [*Wechsel*] dans l'usage d'un mot, dans l'usage linguistique²¹⁵.

Ce qui vaut pour l'usage vaut pour les règles. En 1926, Scheler attribue au pragmatisme la thèse incriminée :

211. *Ibid.*, § 138.

212. Bühler, 1965, p. 62.

213. Cf. Mulligan, 1997.

214. Cf. aussi Dempe, 1930, 1935.

215. Scheler, 1955, p. 178.

Penser une signification, selon [la] doctrine pragmatiste, ne *consiste* en rien d'autre qu'en un comportement uniforme, interne et externe, dans différentes situations [...] c.-à-d. formulé objectivement : dans la règle d'application [*Anwendungsregel*] d'un signe verbal²¹⁶.

Si Marty, Bühler et Wittgenstein explicitent souvent l'idée que les mots ont des fonctions en les décrivant comme des outils, Scheler nie que les mots sont essentiellement des outils²¹⁷. Pourquoi l'usage, les règles, sont-elles inessentiels ? Parce qu'elles ne concernent pas les « actes » de signifier (*bedeuten*) ou de viser (vouloir dire, *meinen*) qui, selon les *Recherches* de Husserl, instancient les significations idéales²¹⁸ :

Il y a une philosophie qui nie l'existence d'actes autonomes de signification, liés à des mots et vérifiables [*erfüllbar*] par les objets de l'intuition sensorielle et non sensorielle, même lorsqu'il s'agit des énoncés théoriques les plus simples. Il y a une philosophie qui identifie la signification — objectivement parlant — à une règle d'application [*Anwendungsregel*] du même signe verbal à des faits sensoriels. Même dans le simple jugement « ceci est rouge » [...] le mot « rouge » ne serait lié à aucun acte particulier de signification qui se vérifierait dans la vue ou la représentation de cette couleur ; mais ce qui serait donné ne serait d'abord que ce rouge sensible lui-même et l'expression de complexes acoustiques qui, dans un premier temps, seraient vides de toute signification. Du fait toutefois que ces derniers sont solidement liés au premier et se répètent quand le contenu sensoriel se répète, les complexes acoustiques assument la fonction que nous appelons la signification du mot « rouge »²¹⁹.

2. La représentation (Darstellung)

En 1909, Bühler corrige la description que donne Anton Marty, le ministre des Affaires linguistiques de l'école de Brentano, des fonctions des expressions. Elle serait incomplète. Si Marty a bien décrit les formes que peuvent prendre la fonction d'exprimer un état psychologique, et la fonction de guider ou d'influencer un interlocuteur, il a *presqu'*entièrement négligé la fonction représentative des expressions verbales, laquelle serait « une nouvelle fonction de l'outil linguistique » :

Qui « fixe » linguistiquement une observation qu'il vient de faire n'a nullement besoin d'avoir la moindre intention d'influencer la vie psychique d'autrui. Il veut représenter [*darstellen*] [...] un fait et se sert de la parole dans ce but comme il pourrait aussi utiliser un crayon ou un appareil photographique [...] Aux fonctions de la manifestation consciente (« exprimer ») et de l'influence de

216. Scheler, 1960, p. 234.

217. Scheler, 1955, p. 177.

218. Husserl, 1984, I, § 31, p. 106 ; I, § 34, p. 108. Cf. Mulligan, 2011.

219. Scheler, 1966, p. 181-182. Sur les significations de *Bedeutung* et de *meaning*, cf. Ogden & Richards, 1972 ; Gomperz, 1941 ; Tugendhat, 1970. Sur les significations de *Sinn*, cf. Blumenfeld 1933.

la vie psychique d'autrui, il faudrait ajouter, du point de vue de Marty, une troisième fonction, celle de représenter. Représenter a trouvé ici un emploi analogue à celui que l'on trouve dans la « *darstellende Geometrie* » (la géométrie descriptive)²²⁰.

Les phrases, mais aussi les noms, ont la fonction de représenter selon Bühler²²¹. La distinction entre l'expression ou la manifestation d'un côté, et la représentation de l'autre, est motivée ainsi :

Supposons qu'il y ait deux locuteurs devant quelque chose d'objectif, par exemple une œuvre d'art qu'ils voient, et que l'un veuille en donner une représentation aussi fidèle que possible, alors que l'autre veut manifester sa conception de ce qu'il a vu. Leurs discours ne seraient-ils pas très différents ? L'exhaustivité d'une représentation n'équivaut pas à l'exhaustivité d'une expression²²² [...].

En 1918, Bühler explique l'analogie entre la fonction de la représentation et la « *darstellende Geometrie* » à laquelle il avait fait allusion en 1909 :

[I]l y a une tout autre performance du langage [*Leistung der Sprache*], qui ne peut pas être dérivée des mouvements expressifs, qui ne remonte pas à la relation causale qui relie le son, le locuteur et l'interlocuteur, mais à une relation que les mathématiques appellent la coordination [*Zuordnung*] : le nom est coordonné à son objet, la phrase indicative à un état de choses [*Sachverhalt*]. [...] Cette autre performance de la phrase est, je crois, capturée de la façon la plus précise par le mot *représentation* [*Darstellung*] ; car elle est cela même que des images peuvent accomplir pour certains états de choses, et les cartes géographiques, les graphes ou les formules chimiques ou mathématiques pour d'autres états de choses. Grâce aux images, cartes géographiques, graphes ou formules, l'expert peut « prélever » [*entnehmen*] les états de choses. Bref, il y a beaucoup de moyens et d'espèces de représentation, parmi lesquels le langage est le plus universel et le plus important. Mais la coordination est une relation idéale [*ideell*] qui ne peut jamais être dérivée de rapports réels²²³.

La relation de coordination ou de corrélation, qui figure aussi dans les philosophies de la signification de Martinak et de Marty, relie les noms et les objets ainsi que les phrases et les états de choses. Elle est censée nous expliquer en quoi consistent les relations de représentation. La thèse selon laquelle la coordination est une relation idéale (« *ideell* » veut dire, je crois, *idéale* moins toute connotation de normativité), thèse à laquelle Bühler restera attaché, n'est pas expliquée et constitue sans doute une concession à la philosophie husserlienne de la *Bedeutung*.

En 1909, Bühler estime

220. Bühler, 1909, p. 965

221. *Ibid.*, p. 974.

222. Bühler, 1909, p. 966.

223. Bühler, 1918, p. 3-5 ; cf. Bühler, 1918a, p. 107, 293.

[qu'] il pourrait très bien être le cas — et ça l'est probablement — que tous les moyens linguistiques n'exercent pas toutes les [trois] fonctions. Si l'on nous demandait par exemple: « Que représente "quoique"? », on serait bien en peine de répondre. En revanche, il serait relativement facile de dire ce que ce mot exprime et quel effet il doit avoir sur l'interlocuteur. Et il en irait de même avec plusieurs autres conjonctions, particules et mots: ils n'ont peut-être aucune fonction représentative²²⁴.

Wittgenstein n'hésite pas à affirmer que les constantes logiques ne tiennent lieu (*vertreten*) de rien. Au cœur de sa philosophie de la proposition se trouve la thèse selon laquelle les phrases ou les propositions représentent, ainsi que la thèse selon laquelle la représentation est à élucider à travers les coordinations ou corrélations. « Cette phrase représente tel ou tel état de choses²²⁵ », écrit-il en 1914. Il y a une corrélation des noms et de ce qui est nommé²²⁶. Selon le *Tractatus* la « *abbildende* » relation est *constituée* par les corrélations entre les éléments du tableau et les choses (2.1514). Le tableau représente son objet du dehors (2.173). Les propositions représentent les états de choses, mais traitent des objets (4.122). Comme Bühler, Wittgenstein pense que ce qui représente n'est pas forcément linguistique: les notes de musique représentent aussi (4.011). Il y a une corrélation entre les faits qui représentent et les états de choses représentés (5.542)²²⁷.

Qui veut élucider la représentation à travers la coordination (corrélacion) se voit confronté à un problème majeur. La coordination n'a pas de direction. Si *x* est coordonné avec *y*, *y* est coordonné avec *x*. La représentation, en revanche, a une direction. Mais d'où vient-elle²²⁸ ?

Dans une discussion de la description de la représentation donnée par Bühler, Husserl doute que Bühler ait raison de dire que c'était Marty qui l'avait incité à développer sa théorie de la représentation. Husserl explique que c'était ses *Recherches* à lui qui avaient indiqué le chemin (même si, avoue-t-il, son exposition n'était pas bonne):

Les « actes » spécifiques de « signifier », les « actes de donation de sens » [*sinngebende*] atteignent ce qui est juste dans les exigences de Bühler²²⁹.

Nous avons vu, dans la deuxième conférence, que Husserl utilise « signifier », « viser » (*Meinen*) et « acte qui donne un sens à des mots » comme des expressions plus ou moins synonymes. Le vouloir dire, dont

224. Bühler, 1909, p. 967. Pour les différentes variantes de cette idée dans la philosophie austro-allemande, cf. Mulligan, 2004, 2009.

225. Wittgenstein, 1979, 2.10, 1914.

226. *Ibid.*, 25.9, 1914.

227. Cf. Wittgenstein, 1979, 25.9, 1914.

228. Cf. Favrholt, 1964, p. 209-211. Anscombe (1995) considère un problème analogue: s'il y a un isomorphisme entre ce qui représente et ce qui est représenté d'où vient la direction de la représentation ?

229. Husserl, 2005, p. 243.

parlent Husserl, Reinach, Bühler et Wittgenstein, est peut-être le meilleur candidat pour le rôle de ce qui donne une direction à la représentation²³⁰.

Husserl ne se contente pas de se présenter comme le véritable précurseur de Bühler. Ce dernier serait coupable d'une confusion importante.

Bühler confond donner un sens [*Sinngeben*] et décrire. Cela se montre non seulement dans la comparaison entre la parole comme moyen de représentation avec le dessin et la photographie, dans l'assimilation même de ces représentations, mais aussi dans l'exemple de l'œuvre d'art²³¹ [...].

Husserl n'explique pas la nature de la confusion. Mais il pense sans doute, et à juste titre, que si chaque description est aussi une représentation, il n'est pas vrai que chaque représentation est une description. Plus exactement, si une description linguistique est une affirmation au sujet d'un objet sur la base d'une perception (ou d'une intuition, ajouteront les phénoménologues) de cet objet, alors il y a beaucoup d'affirmations qui sont des représentations sans être des descriptions puisqu'elles ne sont pas fondées sur des perceptions (ou des intuitions) — les affirmations qui portent sur le futur ou les affirmations sur la base d'une preuve. L'exemple de Bühler déjà cité est l'exemple de « deux locuteurs devant quelque chose d'objectif, une œuvre d'art qu'ils *voient* ». En 1918, Bühler semble éviter la confusion signalée par Husserl. Il écrit :

[La phrase déclarative normale [*Aussagesatz*] amène un état de choses à la représentation [*bringt einen Sachverhalt zur Darstellung*]; c'est sa fonction principale, laquelle devrait aussi déterminer son nom : il faudrait l'appeler non pas phrase déclarative mais phrase représentative [*Darstellungssatz*]²³².

Wittgenstein évite-t-il cette confusion ? Apparemment pas. Selon le *Tractatus*, « *Abbilden* » et représenter, c'est décrire. (D'où une nouvelle version du problème déjà rencontré : la description, à la différence des coordinations, a une direction) :

Pour comprendre l'essence de la proposition, considérons l'écriture hiéroglyphique qui représente par image [*abbildet*, « dépeint »] les faits qu'elle décrit (4.016).

La proposition est la description d'un état de choses (4.023).

Spécifier l'essence de la proposition, c'est spécifier l'essence de toute description [...] (5.4711).

Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt, elles le représentent [*darstellen*] (6.124).

230. Cf. Wittgenstein, 1979, 26.11, 1914. Sur cette interprétation « mentaliste » du *Tractatus* et l'alternative « abstractive », cf. Bonino, 2008, p. 270-282.

231. Husserl, 2005, p. 244, cf. p. 243.

232. Bühler, 1918, p. 9.

Avant d'accuser Wittgenstein de la confusion bühlerienne détectée par Husserl, notons qu'il y a une interprétation du *Tractatus* selon laquelle la représentation doit être une description de l'espèce déjà décrite. Selon cette interprétation (due surtout à Hintikka), ce qui est représenté, ce sont, en dernière analyse, des combinaisons, au sein des états de choses, d'*objets sensoriels*, par exemple visuels.

Si Bühler, de 1909 jusqu'à sa *Sprachtheorie* de 1934 et au delà, insiste sur l'idée que la fonction de la *Darstellung* est (avec la fonction d'expression et la fonction de guider) une des trois fonctions linguistiques qui contribuent à déterminer l'essence du langage, Wittgenstein critiquera l'idée même d'une fonction *sui generis* de représentation (comme il insistera sur la variété énorme de la description et s'efforcera de détruire l'idée même d'une essence du langage). Selon le *Tractatus*, « la forme générale de la proposition est : il en est ainsi », c'est-à-dire : « *es verhält sich so und so* » (4.5) ; cette expression appartient à la même famille que « *Sachverhalt* » et « *die Sachen verhalten sich so und so* ». Dans les *Investigations*, Wittgenstein cite cette phase du *Tractatus* et la commente ainsi :

C'est là une proposition du genre de celles qu'on se répète d'innombrables fois. On croit suivre sans cesse la nature, alors qu'on ne fait que suivre la forme à travers laquelle nous la regardons²³³.

Une des nombreuses raisons qui ont amené Wittgenstein à modifier sa première conception de la représentation est sans doute la conviction que « le langage n'est pas issu d'un raisonnement²³⁴ ». Par exemple :

Croire qu'autrui souffre, se demander s'il souffre, ce sont autant de modes naturels de comportement envers autrui, et notre langage n'est qu'un auxiliaire et une extension de ces comportements. Je veux dire : notre jeu de langage est une extension [*Ausbau*] d'un comportement plus primitif²³⁵.

Bühler lui aussi est persuadé que « la fonction de représentation » s'est développée à partir de « quelque chose de plus primitif²³⁶ » :

Le langage comme moyen de représentation est, à l'instar de nombreux développements naturels, un conglomerat stratifié constitué de manière pour le moins imprévoyante²³⁷.

Mais il ne tire pas de ces affirmations les mêmes conclusions que Wittgenstein. Selon ce dernier, c'est sans doute en partie parce que

233. Wittgenstein, 1977, § 114, cf. § 136.

234. Wittgenstein, 1972, § 475.

235. Wittgenstein, 1980, § 151.

236. Bühler, 1918a, p. 184.

237. Bühler, 1928, p. 407.

[o]n peut considérer notre langage comme une vieille ville : un labyrinthe de ruelles et de petites places, de vieilles et de nouvelles maisons, et de maisons agrandies à différentes époques²³⁸ [...].

et que

[c]e qui est appelé « langage » est quelque chose qui consiste en parties hétérogènes²³⁹

que la place centrale accordée par Bühler à la fonction de représentation, ou par Husserl et Scheler à l'intentionnalité du jugement et du vouloir dire est vide.

Scheler est d'accord avec Bühler :

C'est d'abord avec l'homme que les fonctions de représentation et de nomination des signes se développent sur la base des fonctions d'expression et de manifestation²⁴⁰.

Mais selon Scheler, la représentation est rendue possible par des significations atemporelles. Dans les philosophies de Bühler et de Wittgenstein en revanche, la signification et le sens deviennent les fonctions et les usages des mots. Les philosophies de la signification de Husserl-Scheler, Bühler et Wittgenstein forment un triangle. Le sommet occupé par Bühler est instable. Si Bühler distingue clairement le vouloir dire et sa direction de la relation sémantique de corrélation et sa direction il dit très peu au sujet de leurs relations et de leur relation à la signification et aux règles.

3. Les règles

Si les significations ne sont pas des « idéautés » atemporelles, sont-elles peut-être des règles linguistiques ? Anton Marty rejette clairement les significations atemporelles²⁴¹ et suggère que la *Bedeutung* d'un mot doit être identifiée avec une règle. La suggestion de Marty — ce n'est qu'une suggestion — trouve son développement le plus élaboré dans la monographie du philosophe et linguiste finlandais Erik Ahlman, *Das Normative Moment im Bedeutungsbegriff* (*Le moment normatif dans le concept de signification*) de 1926 :

La constance [*Unwandelbarkeit*] des significations dérive, je crois, de la constance des normes qui les constituent²⁴².

238. Wittgenstein, 1977, § 18.

239. Wittgenstein, 1973, II, § 29 p. 66.

240. Scheler, 1976, p. 15. Sur l'histoire du concept de *Darstellung* avant Bühler cf. Nerlich 1996, 1998 qui note (1996 p. 437, 1998 p. 211) la similarité entre l'emploi de ce terme par Wittgenstein et par Bühler.

241. Marty, 1976, p. 366, cf. p. 291, p. 337-338.

242. Ahlman, 1926, p. 47. Sur le rapport entre l'analyse martienne et celle d'Ahlman, cf. Ahlman, 1926, p. 66. Si, dans la théorie « empirico-téléologique » du langage de Brentano, Marty, Martinak et Bühler, les mots sont régulièrement caractérisés comme des outils, c'est

La même année, Bühler identifie « le sens linguistique objectif » d'une expression et « ce que l'expression choisie signifie selon les règles de l'usage linguistique [*Sprachgebrauch*]²⁴³ ». Autour de 1932-1933, Wittgenstein écrit :

Les règles grammaticales [...] déterminent la signification (la constituant)²⁴⁴ [...].

Ahlman rejette tout atomisme au sujet des règles :

Nous présupposons normalement que le fondement d'une expression individuelle est un système complet de normes²⁴⁵.

Les significations appartiennent aux mots en vertu des normes de signification du langage en question²⁴⁶.

Un système de règles n'est aucunement un objet ou une structure mystique qui *serait là* comme un objet naturel. Il *vaut* [*gilt*] de la même façon que les règles d'un jeu, une coutume ou une loi²⁴⁷.

Si Wittgenstein parle d'« un système de règles d'usage de nos mots », il admet aussi qu'il y a des règles « qui ne forment aucun système²⁴⁸ ».

Quel rapport y a-t-il entre les règles, l'usage et la pratique ? Selon Ahlman :

Les normes du langage manifestent quelques analogies avec [...] les normes éthiques. Mais c'est une particularité du langage (comme système linguistique [...]) [...] qu'il intègre facilement des éléments de la pratique [*Praxis*] et d'abord sous la forme de ce qui est permis ou possible, et plus tard sous la forme de ce qui est obligatoire ou dû. Les normes du langage reçoivent leur contenu de l'usage [*Usus*] mais ne coïncident pas avec l'usage²⁴⁹.

Selon Wittgenstein, « suivre une règle » est une « habitude », un « usage », une « pratique » (*Praxis*)²⁵⁰.

Quels sont les rapports entre un individu et une norme ou règle ? Ahlman distingue quatre cas :

Ahlman (1926, p. 90-93) qui ancre cette thèse dans une analyse générale des outils et de leurs propriétés.

243. Bühler, 1926, p. 494, cf. Bühler, 1929, p. 134, Wolf, 1932.

244. Wittgenstein, 1973, X, § 133, p. 184. En 1935 Schächter, élève de Schlick, disciple de Wittgenstein et auteur d'une belle philosophie des règles linguistiques, dit de la signification d'un mot qu'elle est « le point d'application [Angriffspunkt] des règles qui valent pour le mot » (Schächter 1978 p. 114, cf. p. 43).

245. Ahlman, 1926, p. 24.

246. Ahlman, 1934, p. 265.

247. *Ibid.*, p. 262.

248. Wittgenstein, 1977, § 133 ; Wittgenstein, 1977, II, xi, p. 365.

249. Ahlman, 1926, p. 8-9, cf. p. 16-17.

250. Wittgenstein, 1977, § 199, § 202.

[I] peut *décrire*, *prescrire* ou *appliquer* une norme, il peut aussi *comparer* quelque chose avec une norme, la mesurer par rapport à une norme. Dans le *premier* cas, il constate qu'une norme particulière se produit dans la conscience d'un individu ou d'une communauté. Dans le *deuxième* cas, il détermine (fixe [*bestimmt*]) la norme à suivre [*befolgen*]. Dans le *troisième* cas, il suit une norme qui est acceptée comme valable [*geltend*]. Dans le *quatrième* cas, il évalue le degré auquel un cas individuel correspond ou non à une norme qui est acceptée comme valable. Quelquefois, il est question simultanément de deux de ces cas. Quelqu'un peut par exemple décrire une norme et en outre vérifier [*prüfen*] jusqu'à quel point un cas concret est en accord ou non avec elle. Quelqu'un peut prescrire une norme et estimer si un cas individuel est correct ou non par rapport à elle²⁵¹.

Le troisième cas distingué par Ahlman est celui qui est au centre des parties les plus originales des descriptions que Wittgenstein donne des règles. Wittgenstein distingue trois autres cas :

Qu'est-ce que je nomme « la règle d'après laquelle il procède » ? — L'hypothèse qui décrit de façon satisfaisante son usage des mots, usage que nous observons ; ou la règle qu'il consulte en se servant de signes ; ou la règle qu'il nous donne en réponse à notre question, quand nous lui demandons quelle est sa règle²⁵² ? [...].

La description des rapports entre un individu et les règles qu'il suit ou enfreint est compliquée par le fait que, comme le dit Ahlman, « les normes de l'usage [*Usus*] [...] sont souvent indéterminées²⁵³ ». Il y a, pour employer une expression que Wittgenstein met dans la bouche d'un de ses interlocuteurs, « du vague *dans les règles*²⁵⁴ ».

Ahlman et Wittgenstein sont loin de donner au concept de règle la même extension. Un cas central de règle linguistique selon Ahlman est le genre de cas qui était central pour Marty. Selon ce dernier (en 1908), un énoncé « signifie [*bedeutet*] qu'un interlocuteur est censé [*soll*] former un jugement d'un certain type²⁵⁵ ». Marty appelle ce qui est signifié ainsi une signification. Une telle signification est donc une norme. De la même façon, les outils linguistiques autres que les énoncés auraient comme significations des normes qui portent sur des changements affectifs et conatifs chez un interlocuteur. Cette vision du fonctionnement du langage, qui se trouve non seulement chez Marty, mais aussi chez Grice et Searle, est critiquée par Wittgenstein :

[N]ous sommes tellement habitués à la communication par la parole, dans la conversation, qu'il nous semble que toute la pointe [*Witz*] de la communica-

251. Ahlman, 1926, p. 12 ; je souligne — KM.

252. Wittgenstein, 1977, § 82.

253. Ahlman, 1926, p. 28, cf. p. 65.

254. Wittgenstein, 1977, § 100.

255. Marty, 1976, § 60, p. 288 ; cf. § 61 p. 291.

tion réside dans ceci : un autre saisit le sens [*Sinn*] de mes paroles — quelque chose de psychique —, il le reçoit pour ainsi dire dans son esprit. Si ensuite il en fait lui-même quelque chose, cela n'appartient plus au but immédiat du langage²⁵⁶.

Le type de norme décrit par Marty occupe une place centrale dans la philosophie des normes d'Ahlman²⁵⁷. Mais il admet aussi plusieurs autres types de règles. Il y aurait par exemple les règles syntaxiques²⁵⁸. Si, selon Husserl, les règles fondamentales de ce type dérivent de relations de dépendance syntaxique qui n'ont rien de normatif, les règles syntaxiques selon Ahlman sont dépourvues d'un tel fondement. Il y aurait aussi des normes sémantiques :

[L]a relation symbolique entre signe et objet est, du point de vue logique, toujours normative et fondée dans la convention ou dans une règle qui, comme dans les langues naturelles, peut être traditionnelle²⁵⁹.

L'exégèse des descriptions que Wittgenstein donne des règles, mais aussi la discussion philosophique inspirée par ces descriptions a mis clairement en évidence deux choix philosophiques ou descriptifs de première importance. Le premier choix concerne le rapport entre les communautés linguistiques et les règles. La communauté détermine-t-elle les règles, comme l'affirment les amis du « communautarisme » ? Ou l'ordre explicatif va-t-il dans l'autre sens ? Ou peut-être n'y a-t-il aucun ordre explicatif ? La réponse d'Ahlman est très nette :

La communauté elle-même est constituée par le fait de suivre [*Befolgen*] des normes communes [...].

Le système de normes est premier par rapport à la communauté linguistique. La communauté linguistique ne serait donc pas un fait empirique pur, elle n'existe que dans la mesure où un système linguistique de normes est accepté comme valide et où ce système est suivi de fait, un constat qui ne devient possible que si l'on prend comme point de départ un système de normes particulier²⁶⁰.

Le deuxième choix concerne le rapport entre les règles et les régularités. Une règle existe-t-elle en vertu d'une régularité, comme l'affirment les amis du « régularisme » ? Ou l'ordre explicatif va-t-il dans l'autre sens ? Ainsi Wittgenstein se demande-t-il : « Mais alors, est-ce que j'explique [*erkläre*] [...] “règle” à travers [...] “régularité”²⁶¹ ? » Dans le dernier déve-

256. Wittgenstein, 1977, § 363.

257. Ahlman, 1926, p. 13, p. 15, p. 17.

258. *Ibid.*, p. 13.

259. Ahlman, 1934, p. 259.

260. Ahlman, 1926, p. 7, p. 15.

261. Wittgenstein, 1977, § 208.

loppement de la philosophie des règles qui commence avec Marty, Ortega y Gasset rejette le régularisme :

Quelque chose n'est pas un usage [*uso*] parce qu'il est fréquent, [mais] nous le faisons fréquemment parce que c'est un usage [...].

Un usage ne consiste pas en l'adhésion d'individus ou de nombreux individus [...]. Quelque chose est un usage parce qu'il s'impose aux individus [...]. Le caractère social et obligatoire des usages ne se présente pas comme quelque chose qui dépend de notre adhésion, il lui est indifférent, il est là, nous devons compter sur lui²⁶².

« Compter sur » (*contar con*) est un terme qu'Ortega emprunte à Scheler (qui utilise l'expression « *rechnen mit* ») et emploie dans les années trente pour décrire notre rapport non théorique à ce qui va de soi, aux différentes certitudes primitives. Selon Scheler et Ortega, il y a de nombreux états de choses sur lesquels nous comptons sans avoir jamais adopté une attitude théorique ou critique à leur égard. Dans *De la certitude*, Wittgenstein dira de nombreuses propositions qu'elles « sont solidement fixées » (*feststehen*) pour nous sans qu'elles soient justifiées à nos yeux. Un des exemples de ce sur quoi nous comptons, qui est décrit par Scheler en 1913, est celui des lois (dans le sens de règles) :

[I]l existe une obéissance (et aussi une désobéissance) « pratique » à l'égard de lois — qui ne « gouvernent » pas le comportement en tant qu'évènement naturel à la manière des lois naturelles, comme si ce comportement avait lieu « selon » celles-ci de façon objective —, mais qui ne sont pas données comme des lois (dans la forme d'une perception ou d'une fantaisie, ni dans la forme d'un « savoir de [...] »), qui bien plutôt sont *vécues dans* le déroulement de la conduite comme respectées [*erfüllt*] ou comme violées [*verletzt*], et qui sont données d'abord dans ces expériences²⁶³.

Wittgenstein, comme Scheler, pense que notre rapport aux règles que nous suivons et enfreignons n'est au fond ni théorique, ni perceptuel, ni cognitif, ni même un rapport d'interprétation :

Il y a une manière de concevoir [*Auffassung*] une règle, qui n'est pas une interprétation [*Deutung*], mais qui, suivant ses cas d'application, se manifeste dans ce que nous appelons « suivre la règle » et « enfreindre la règle »²⁶⁴.

Si Wittgenstein avait pu continuer ses réflexions au sujet de la certitude primitive, il se serait peut-être rallié à la thèse avancée par Scheler selon

262. Ortega, 1996, p. 200, p. 267-268.

263. Scheler, 1966, p. 155.

264. Wittgenstein, 1977, § 201.

laquelle notre rapport aux règles est normalement celui de compter sur elles²⁶⁵.

Suivre ou enfreindre une règle est à distinguer du rapport entre un comportement et une règle qui existe quand le comportement est ou n'est pas *en accord ou en conformité avec* la règle²⁶⁶. Husserl, par exemple, écrit en 1914 :

Reconnais ceci comme une règle ! Que veut dire cela ? « Suis cette règle », cela ne veut pas dire : « Agis de telle sorte que ton comportement soit conforme [*gemäss*] à la règle », que donc l'observation comparative de tes actes mette en évidence qu'ils ont le même type général, comme les processus naturels tombent sous une loi naturelle, mais plutôt : « Agis de telle sorte que tu te laisses guider par la règle, que tu lui donnes suite²⁶⁷. »

4. Signification primaire vs signification secondaire

Une partie considérable des réflexions de Wittgenstein au sujet de la signification est consacrée à une série de phénomènes qui sont loin de retenir l'attention des philosophes de la signification dans les traditions s'inspirant de Frege, Russell, Lesniewski, Carnap et Tarski. Ces réflexions et descriptions portent, par exemple, sur l'inséparabilité de la forme et du contenu de la poésie lyrique, sur l'expression et les exclamations, **sur** ce que l'on appelle souvent la synesthésie et les similarités entre les phrases et les mélodies. Ces phénomènes sont non seulement au centre de quelques philosophies austro-allemandes de la signification, mais ils intéressent également au plus haut point de nombreux écrivains de l'Autriche-Hongrie. Un outil employé par Wittgenstein pour mieux cerner quelques-uns des phénomènes en question est la distinction entre la signification primaire et secondaire ainsi que quelques distinctions voisines comme celle entre deux sens différents dans lesquels on peut parler de la compréhension d'une phrase. Meinong avait lui aussi introduit une distinction entre ce qu'il appelle la signification (et l'expression) primaire(s) et secondaire(s). Avant de considérer le rapport entre les distinctions faites par ces deux philosophes, considérons ce que l'on pourrait appeler l'obsession autrichienne pour la signification secondaire.

La vieille platitude esthétique selon laquelle, dans l'œuvre d'art réussie, le contenu ou le sens doit être inséparable de sa forme, de son expression, devient, chez de nombreux écrivains autrichiens, un outil critique et même le credo d'une certaine *Weltanschauung*. Cela est vrai par exemple de Hugo von Hofmannsthal, Franz Blei, Robert Musil, Rudolf Kassner, Hermann

265. Sur les analyses descriptives de la certitude primitive données par Wittgenstein, Ortega, Scheler et Husserl, cf. Mulligan, 2002, 2006.

266. Cf. Wittgenstein, 1977, § 201.

267. Husserl, 1988, p. 27-8, cf. p. 34. Sur les critiques husserlienne et frégréenne des tentatives d'expliquer le sens et la signification des expressions formelles, mathématiques et logiques, à travers les règles, cf. Mulligan, 2004.

Broch, et d'un héros de Wittgenstein, Karl Kraus. Ce dernier, dans sa critique célèbre d'Heinrich Heine, reproche à l'écrivain allemand d'avoir amené dans la littérature allemande une « maladie française », maladie dans laquelle « la forme et le contenu » sont « l'un à côté de l'autre, sans aucune querelle, sans aucune unité », la maladie qui est le journalisme (*Heine und die Folgen*, 1911). Personne à Vienne n'échappe à ce genre de critique. Ainsi Franz Blei reproche-t-il à Kraus d'avoir travaillé et peaufiné ses phrases — mais jamais ses pensées.

Wittgenstein, dans ses *Investigations*, formule ainsi l'idée de l'inséparabilité :

Nous parlons de la compréhension d'une phrase au sens où elle ne saurait être remplacée par aucune autre. (Pas plus qu'un thème musical par un autre).

Dans un cas, la pensée de la phrase est ce qu'il y a de commun à différentes phrases; dans l'autre, quelque chose que seuls ces mots expriment dans ces positions. (Compréhension d'un poème²⁶⁸).

Quand il écrit

[...] la façon dont parle la musique. N'oublie pas qu'un poème, quoique composé dans le langage de la communication [*Mitteilung*], n'est pas utilisé dans le jeu de langage de la communication²⁶⁹.

il tombe presque d'accord avec Musil : « la littérature [*Dichtung*] ne transmet pas un savoir [...]. Mais elle utilise le savoir [...] ²⁷⁰ » :

[À] la fin, le langage d'un poème est aussi un langage, donc surtout une communication [*Mitteilung*] [...]. [Mais] le contenu du poème est modifié [...] d'une façon qui est propre au poème²⁷¹ [...].

La nature du contenu de la phrase poétique est l'objet d'un débat entre Meinong et son élève Witasek. Meinong avait défendu les thèses selon lesquelles il y a des objectifs ou états de choses proprement esthétiques; les émotions esthétiques peuvent porter sur ces objectifs, et, dans la terminologie introduite dans la deuxième conférence, de telles émotions sont fondées sur des suppositions²⁷². Witasek objecte que les objectifs ne sont jamais des objets esthétiques mais seulement les véhicules de ces objets. Les émotions esthétiques présupposent seulement des (re)présentations²⁷³. Meinong résume un des arguments de son élève ainsi :

268. Wittgenstein, 1977, § 531.

269. Wittgenstein, 1967, § 160.

270. Musil, 1983, p. 967.

271. Musil 1983a p. 1212.

272. Meinong, 1902, p. 182-186.

273. Witasek, 1904, p. 168.

L'indifférence esthétique de l'objectif découlerait de la possibilité de transformer une phrase rendue esthétiquement efficace par la diction poétique en une phrase entièrement dépourvue de charme sans pour autant modifier le sens de la phrase et donc sans modifier son objectif²⁷⁴.

Meinong est d'accord sur le fait que la traduction en prose d'un poème, un exercice familier à chaque écolier, démontre que « normalement il ne reste rien du contenu poétique du poème ». Mais, demande-t-il,

l'objectif est-il dans un tel cas toujours vraiment inchangé ? Qui attribue une dignité esthétique à certains objectifs ne vise certainement pas l'objectif moins la matière de son objet [*Objektenmaterials*]²⁷⁵ [...].

Pour parler de l'œuvre d'art et de l'expérience esthétique, les Autrichiens emploient — et sont séduits par — deux notions : l'intransitivité et la réflexivité. « L'œuvre d'art, écrit Wittgenstein, ne veut pas communiquer [*übertragen*] quelque chose d'autre, elle ne veut communiquer qu'elle-même²⁷⁶. » « L'œuvre d'art, dit Blei (comme Oscar Wilde), ne veut rien dire d'autre qu'elle-même²⁷⁷. » Son ami, Musil, abonde dans le même sens :

Que veut, veut dire, signifie un tableau ? [...] La visée du tableau, c'est le tableau lui-même, sa *Gestalt*, et le tableau n'a pas d'autre contenu, autrement les tableaux pourraient parler²⁷⁸.

Quand, dans *Le Cahier brun*, Wittgenstein varie ce genre de propos au sujet de la musique, il introduit une glose de l'idée, qui lui était si chère, d'une « pensée musicale » :

[N]ous retrouvons ce même genre d'illusion [...] lorsque nous fredonnons un air de musique, et, nous abandonnant à l'impression qu'il produit en nous, nous disons : « cet air me dit quelque chose », comme s'il nous fallait découvrir ce qu'il peut bien dire. Et si je finis par m'avouer « cet air exprime tout simplement une pensée musicale », c'est comme si je disais qu'il n'exprime rien d'autre que lui-même²⁷⁹.

Musil emploie la notion d'intransitivité dans l'une de ses formulations les plus intéressantes de la thèse de l'inséparabilité :

C'est une platitude que de dire que le mot du poète a une signification [*Bedeutung*] « élevée » [*gehobene*], mais ce n'en est pas une que de dire que cette signification n'est pas la signification ordinaire + une telle élévation, mais une signification nouvelle qui ne coïncide pas avec la signification ordinaire sans pour autant en être indépendante. La même chose est vraie des autres moyens

274. Meinong, 1977, p. 318.

275. *Ibid.*, p. 318-319.

276. Wittgenstein, 1984, p. 114.

277. Blei, 1912, p. 72.

278. Musil, 1983a, p. 1517.

279. Wittgenstein, 1975, p. 297-8.

formels d'expression en poésie; eux aussi communiquent [*mitteilen*] quelque chose mais leur emploi implique un renversement de la relation entre ce qu'ils transmettent et ce qui reste pour ainsi dire lié intransitivement au phénomène [*Erscheinung*]²⁸⁰.

Wittgenstein fait appel à la notion d'intransitivité quand il décrit un certain type d'expérience sensorielle, l'expérience d'un « *pattern* » ou *Gestalt* de couleurs :

J'étais en compagnie d'un ami, et nous regardions des parterres de pensées. Chaque parterre était d'un type différent [...] « Quelle variété de motifs [*patterns*] de couleur, me dit alors mon ami, et chacun dit quelque chose » [...] Si quelqu'un avait demandé ce que disait le motif de couleur des pensées, la bonne réponse aurait été, semble-t-il, qu'il se disait lui-même. Nous aurions donc pu nous servir d'une forme d'expression intransitive, par exemple: chacun de ces motifs de couleur fait une impression [*impresses one*]²⁸¹.

L'interrogation de ce qui semble être la nature très *spécifique* de l'expérience d'une couleur spécifique, d'une forme spécifique, ou d'un motif musical spécifique est constante dans les écrits de Wittgenstein, mais aussi dans *L'Homme sans qualités* de Musil. Contre Köhler, par exemple, Wittgenstein s'efforce de montrer que ce qui est spécifique n'est pas un vécu quelconque mais un certain jeu de langage²⁸².

Le concept bien viennois d'une pensée musicale, que nous venons de rencontrer, apparaît dans la pensée de Wittgenstein au sein des affirmations bizarres suivantes de 1915 :

Les thèmes musicaux sont dans un certain sens des propositions. La connaissance de l'essence de la logique amènera donc à une connaissance de l'essence de la musique.

Une mélodie est une espèce de tautologie; elle est complète en elle-même; elle se satisfait²⁸³.

Ces affirmations ont une préhistoire et une suite autrichiennes. En 1905, Meinong, lequel ne comprenait pas la théorie de la désignation rigide (comme me l'a fait remarquer Ian Rumfitt), se demande :

Qu'est-ce, en réalité, que [la 5^e symphonie de Beethoven]? [...] Il est difficile d'affirmer que la symphonie n'aurait pas pu commencer autrement²⁸⁴.

En 1912, Höfler, un élève de Meinong, proclame que « les mélodies ne sont pas inventées mais découvertes ». D'une mélodie de Wagner il dit qu'elle

280. Musil, 1983a, p. 1223.

281. Cf.. Wittgenstein, 1975, p. 316.

282. Wittgenstein, 1980, I, § 602.

283. Wittgenstein, 1979, 7.2.15; Wittgenstein, 1979, 4.3.15.

284. Meinong, 1969, p. 601-2.

« sonne comme si elle était atemporelle comme les *veritates aeternae*²⁸⁵ ». Pour décrire la nature des mélodies, Höfler étend en 1921 la théorie des « objectifs » de son maître dans un des exemples les plus frappants du baroque philosophique autrichien. Selon Meinong, les objets sont aux objectifs (ou états de choses) ce que les noms sont aux phrases. Puisque les objectifs correspondent aux jugements et aux suppositions, on peut se demander s'il n'y a pas des objectifs propres aux désirs et aux émotions. Selon Meinong, les « *Desiderative* » ou objectifs déontiques sont aux désirs ce que les « *Dignitative* » ou objectifs axiologiques sont aux émotions. Cela ne suffit pas, déclare Höfler (qui est, avec Ehrenfels, un des rares admirateurs de Wagner dans la tradition brentanienne). Il faut y ajouter la distinction entre les « *Melodobjekte* » et les « *Melodobjektive* » et donc aussi la distinction entre les « *Musikdignitative* » et les « *Musikdesiderative* ».

Les « *Melodobjektive* » sont-ils contingents ou non contingents ? Ils sont, affirme Höfler, non contingents. Il y aurait des « relations de nécessité ou de dépendance non logiques » entre les parties d'un « *Melodobjektive* ». C'est pourquoi il nous arrive de dire que « ces notes précises sont requises, tout comme un certain palais exige une porte d'un certain type²⁸⁶ ».

Wittgenstein semble avoir pensé que sa distinction entre la signification « primaire » et la signification « secondaire », ainsi que sa distinction entre les deux sens dans lesquels on peut parler de la compréhension d'une phrase, peuvent être utilisées pour éclaircir quelques-uns des phénomènes mentionnés dans cette section (et d'autres encore). Il dit par exemple :

[O]n pourrait parler d'une signification « primaire » et de la signification « secondaire » d'un mot. Ce n'est que si le mot a pour vous une signification primaire que vous l'utilisez dans la signification secondaire.

La signification secondaire n'est pas une signification métaphorique (*übertragene*, transposée)²⁸⁷.

[L]'application secondaire [d'un mot] consiste dans le fait qu'un mot [qui a un certain] emploi primaire est utilisé dans un contexte nouveau²⁸⁸.

L'application de ces deux distinctions à l'inséparabilité de la forme et du contenu est évidente. Dans beaucoup de cas, la pensée exprimée ou signifiée par une phrase peut aussi être exprimée sans perte par une autre phrase. La pensée est, pour utiliser le terme des psychologues de la Gestalt, quelque chose qui peut être *transposé*. Dans la poésie (réussie), la pensée exprimée

285. Höfler, 1912, p. 225. Höfler indique que Meinong était d'accord avec la thèse selon laquelle les mélodies sont découvertes et mentionne deux autres amis de ce genre de propos — Busoni et Rodin (Höfler, 1930, p. 439.)

286. Höfler, 1921, p. 79.

287. Wittgenstein, 1977, II, xi, p. 347.

288. Wittgenstein, 1984a, § 797, p. 452.

ne peut pas être transposée, elle ne peut pas être « transposée » (« transposed », dit le deuxième Duc de Buckingham).

Une distinction voisine est utilisée par Meinong pour décrire et analyser un grand nombre de phénomènes dont un seul nous intéresse ici. Il s'agit d'une question qui surgit quand, au lieu de philosopher allègrement au sujet de l'âme, le moi et l'esprit comme Scheler et l'auteur du *Tractatus* (le thème de ma première conférence), on se demande: comment les phrases psychologiques à la première personne et au présent fonctionnent-elles ?

En 1902, Meinong introduit de la manière suivante ses distinctions entre la signification primaire et secondaire, entre l'expression primaire et secondaire :

[U]n mot « signifie » l'objet de la (re)présentation [*Vorstellung*] qu'il « exprime » (manifeste), et exprime la (re)présentation de l'objet qu'il signifie [...], objet qui constitue sa signification [...]. Ce qui a une signification est aussi une expression, une expression primaire, à la différence de la capacité expressive secondaire qu'un mot peut acquérir dans certaines circonstances grâce à sa signification. Cela est souvent le cas quand l'objet qui constitue la signification appartient à la sphère de la perception interne [...] Si quelqu'un se plaint d'une douleur, ce que le mot « douleur » exprime de façon primaire, c'est la représentation de la douleur. Mais on comprend aussi que le locuteur a une douleur. Le mot exprime donc aussi une émotion, mais de façon indirecte, par un détour, de façon secondaire²⁸⁹.

Qui dit « j'ai une douleur » exprime une (re)présentation d'une douleur (expression primaire) qui signifie (de façon primaire) la douleur et l'exprime aussi de façon secondaire (expression secondaire). L'expression secondaire de la douleur a lieu *en vertu de* la signification primaire du mot « douleur ». Dans la deuxième édition de *Über Annahmen*, Meinong qualifie une de ces affirmations :

Si quelqu'un se plaint d'une douleur, ce que le mot « douleur » exprime de façon primaire, *du moins selon l'interprétation habituelle*, c'est la (re)présentation de la douleur²⁹⁰.

La qualification en italique laisse ouverte la possibilité que celui qui dit « j'ai une douleur » n'ait aucun rapport épistémique, intellectuel ou (re)présentatif à sa douleur. Mais l'avis de Meinong (dès 1906) est que si la victime de la douleur, qui l'exprime, ne la (re)présente pas, elle entretient néanmoins avec sa douleur un rapport épistémique, elle en sait quelque chose, elle la saisit (*erfasst*) :

Si, dans un cas de ce que nous avons caractérisé [...] comme l'expression secondaire, quelqu'un dit « j'ai mal à la tête », personne ne va refuser au signe « mal à la tête » une signification, malgré le fait qu'il soit loin d'être évident

289. Meinong, 1902, § 4, p. 20. Sur ces distinctions meinongiennes, cf. Krug, 1929.

290. Meinong, 1977, § 4, p. 26.

que celui qui sait quelque chose de [*weiss um*] sa douleur doive la (re)présenter²⁹¹.

Saisir (*erfassen*) sa douleur, ce n'est pas la (re)présenter. Quelle est donc la signification de « j'ai mal à la tête » ? La phrase n'a pas de signification primaire, elle n'exprime pas une (re)présentation dont l'objet, la signification, serait la douleur. Elle exprime de façon secondaire la douleur en vertu du fait que le prédicat « a mal à la tête » possède une signification primaire quand il est employé, par exemple, pour attribuer la douleur à autrui. Elle a aussi, suggère Meinong, une signification secondaire. Elle signifie de façon secondaire la douleur qui est saisie, mais pas (re)présentée, par sa victime : « à ce que nous avons appelé une expression secondaire correspond une espèce de "signification secondaire"²⁹² ». Signifier de façon secondaire présuppose qu'il y ait une expression secondaire, laquelle présuppose à son tour la possibilité de la signification primaire. Si Meinong a raison, son analyse a mis en évidence quelques-uns des leviers qui constituent le langage psychologique.

Russell, lecteur assidu de *Über Annahmen*, simplifie un peu l'analyse de Meinong :

Language serves three purposes: (1) to *indicate* facts, (2) to *express* the state of the speaker, (3) to *alter* the state of the hearer [...].

In some cases, the distinction between (1) and (2) seems to be non-existent. If I exclaim "I am hot! ", the fact indicated is a state of myself, and is the very state I express²⁹³.

Quand, au début des années trente, Wittgenstein aborde le fonctionnement des phrases psychologiques à la première personne et au présent, Moore lui attribue le propos suivant :

[Wittgenstein] ajoutait que [...] les *significations* [*meanings*] de « j'ai mal aux dents »

et « il a mal aux dents » doivent être différentes [...]. Et il exprima aussi son point de vue selon lequel les deux expressions se situent sur des plans grammaticaux différents en disant que ces deux expressions ne sont pas toutes deux des valeurs de la même fonction propositionnelle « x a mal aux dents »²⁹⁴.

En 1938, Husserl mentionne la thèse selon laquelle les phrases à la première personne et les phrases à la troisième personne n'ont pas la même forme logique, thèse qui implique la suggestion de Wittgenstein :

291. *Ibid.*, § 4, p. 28.

292. Meinong, 1902, § 4, p. 22.

293. Russell, 1951, p. 204, p. 206.

294. Moore, 1993, p. 98-99.

Est-il vraiment le cas que, comme le soutient la tradition, la forme copulative *S est p* est le schéma fondamental du jugement? Cette question doit être abordée en connexion avec le fait que, selon le schéma, il va de soi que le sujet [« je »] [...] peut être inséré dans le schéma sous la forme de la troisième personne [...]. Cela présuppose que le jugement à la première personne [...] n'exprime aucun sens logique [*logische Sinnesleistung*] qui dévie du sens exprimé par la troisième personne²⁹⁵ [...].

La description la plus célèbre que donne Wittgenstein du fonctionnement des phrases psychologiques se trouve dans *Le Cahier bleu*:

On peut distinguer deux modes d'usage du mot « je » [...] que je nommerai « l'usage objectif » et « l'usage subjectif ». Voici quelques exemples du premier: « J'ai le bras cassé », « J'ai grandi de douze centimètres », [...]; ainsi que du second: « Je vois un tel », « J'entends un tel », [...]. On peut préciser la différence entre ces deux catégories d'exemples en disant que les cas de la première catégorie nécessitent la reconnaissance d'une personne particulière et laissent une porte ouverte à l'erreur, ou plutôt, devrais-je dire, l'erreur en de tels cas est permise [...]. Par contre, quand je dis que j'ai mal aux dents, il n'est pas question de reconnaître quelqu'un; et il serait absurde de me demander: « Êtes-vous bien sûr que c'est vous qui souffrez? » Mais lorsqu'aucune erreur n'est possible, comme dans ce cas, c'est que la possibilité d'erreur, le « faux mouvement » dirons-nous, ne fait pas partie de la règle du jeu [...]. La différence que nous voulions indiquer se dessine mieux à présent: il m'est impossible de me tromper quand je dis: « J'ai mal aux dents », comme il m'est impossible de prendre en ce cas une autre personne pour moi-même, car je ne puis crier de douleur à la place d'un autre que j'ai pris pour moi. Dire « Je souffre » est aussi peu un énoncé *au sujet* d'une personne que ne l'est pousser un cri de douleur²⁹⁶.

La description donnée par Wittgenstein des phrases psychologiques à la première personne diffère de celle que donne Meinong quand il introduit ses distinctions entre la signification et l'expression primaires et secondaires. Comme Meinong, Wittgenstein ne pense pas que celui qui dit « j'ai mal aux dents » jouit d'une (re)présentation de sa douleur. À la différence de Meinong, il ne pense pas que la victime entretient un rapport épistémique quelconque avec sa douleur. Nous savons que les deux philosophes n'utilisent plus le terme « signification » de la même manière. Mais il est curieux que Wittgenstein n'ait pas mentionné la possibilité que sa distinction entre la signification primaire et la signification secondaire éclaire les différences entre les deux usages du prédicat « avoir mal aux dents » à la première et à la troisième personne, ainsi que les similarités entre « j'ai le bras cassé » et « il a mal aux dents ». Le prédicat, dans « Je souffre », n'est-il pas un exemple d'une « application secondaire » d'un prédicat dont l'application primaire, la signification, et donc l'usage primaire, est illustré par « Skinner souffre »?

295. Husserl, 1954, § 2, p. 6-7.

296. Wittgenstein, 1975, p. 146-7.

La phrase « je souffre » n'exprime-t-elle pas la souffrance *en vertu de* la signification, l'usage, primaire du prédicat, à la différence, par exemple, d'un cri ?

Wittgenstein revient à la question du fonctionnement de « je » au sein des phrases psychologiques dans les *Investigations* :

Lorsque je dis « j'ai des douleurs », je n'indique pas une personne qui a des douleurs, puisqu'en un certain sens je ne sais pas du tout *qui* en a. Et cela peut se justifier. Car avant tout, je ne dis pas que telle ou telle personne a des douleurs, mais que « moi j'ai... ». Or, par là, je ne nomme [*nenne*] aucune personne. Pas plus que je ne nomme qui que ce soit en *gémissant* de douleur. Bien que l'autre puisse reconnaître aux gémissements *qui* a des douleurs²⁹⁷.

On peut penser que le mot « je » ne nomme pas parce que ce n'est pas un nom. Les noms propres ne sont pas des expressions indexicales ou démonstratives (« occasionnelles »), affirment à juste titre Husserl, Bühler et Wittgenstein, qui sur ce point se trouvent en désaccord avec Russell et Carnap²⁹⁸. Mais on peut aussi penser que le mot « je » ne nomme pas, dans certains contextes, parce que sa fonction dans ces contextes est exclusivement celle d'un signal, que sa fonction est exclusivement celle de guider autrui :

Une personne « agit », « se promène » ; un « je » ne peut pas faire cela. Évidemment le langage nous permet de dire « j'agis », « je me promène ». Mais le mot « je » ne désigne pas [*Bezeichnung*] un « moi » comme fait psychologique. Il est une expression occasionnelle, dont la signification change d'un locuteur à un autre et n'est rien d'autre que la forme linguistique de l'allocution [*Anrede*]. Ce n'est pas « je » qui parle, mais un homme. Ici, « je » n'a que le sens d'une forme d'allocution²⁹⁹.

Si vous envisagez de remplacer « Je souffre » par un signal, vous voyez que la première erreur est de penser que « je » *tient lieu* de quelque chose³⁰⁰.

297. Wittgenstein, 1977, § 404.

298. Cf. Mulligan, 1997.

299. Scheler, 1966, p. 389.

300 Wittgenstein 1988 p. 47.

Bibliographie

- Ahlman, E. *Das Normative Moment im Bedeutungsbegriff*, Helsingfors, 1926. (Suomalaisen Tiedekatemian Toimituksia, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B, XVIII, Helsinki, 1923-1926).
- . « Zur sprachtheorie » [CR de A. Penttillä & U. Saarnio 1934], *Anzeiger der Finnisch-Ugrischen Forschungen*, 23, 1934, p. 257-265.
- Anscombe, G. E. M. 1957. *Intention*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 2000.
- . « Cambridge Philosophers II: Ludwig Wittgenstein », *Philosophy*, 70, 273, 1995, p. 395-407
- Bergmann, H. *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, Halle, Niemeyer, 1908
- Blei, F. « Kritische Prolegomena », *Der Dichter und das Leben. Ein Buch Kritik, Vermischte Schriften*, vol. 6, Munich, Leipzig, Georg Müller, 1912.
- Blumenfeld, W. 1933 *Sinn und Unsinn. Eine Studie*, Munich, Ernst Reinhardt.
- Bonino, G. *The Arrow and the Point. Russell and Wittgenstein's Tractatus*, Frankfurt, Ontos, 2008.
- Bühler, K. [CR d'Anton Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, I. Band, Halle 1908, Niemeyer], *Götttingische gelehrte Anzeigen*, 171, Nr. 12, 1909, p. 947-979.
- . « Ueber das Sprachverständnis vom Standpunkt der Normalpsychologie aus », *Bericht über den dritten Kongress für experimentelle Psychologie*, Leipzig, 1909a, p. 94-130.
- . « Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes », *Indogermanisches Jahrbuch*, 6, 1918, p. 1-20
- . *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Jena, Fischer, 1918a.
- . « Die Krise der Psychologie », *Kant-Studien*, 31, 1926, p. 455-526.
- . « Die Symbolik der Sprache », *Kant-Studien*, 1928, p. 405-409.
- . 1927. *Die Krise der Psychologie*, Jena, Fischer, 1929.
- . 1934. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart, Fischer, 1965.
- Dempe, H. *Was ist Sprache? Eine sprachphilosophische Untersuchung im Anschluss an die Sprachtheorie Karl Bühlers*, Weimar, Verlag Hermann Böhlau, 1930.
- . « Die Darstellungstheorie der Sprache. Randbemerkungen zur "Sprachtheorie" Karl Bühlers », *Indogermanische Forschungen*, 1935, p. 245-266.
- Dummett, M. « Frege and Wittgenstein », *Frege and other Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 237-248.
- Favrholdt, D. *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Copenhagen, Munksgaard, 1964.
- Frege, G. « Über Sinn und Bedeutung », *Funktion, Begriff, Bedeutung*, G. Patzig (dir.), Göttingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 40-65.
- Geiger, M. « Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 2, 1913, p. 567-684.
- . *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik, K. Berger & W. Henckmann (eds.), Munich, Wilhelm Fink, 1976.
- Gomperz, H. *Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu*

- bearbeiten, vol. II, 1, 1908. *Noologie. Erste Hälfte. Einleitung und Semasiologie*, vol. I, 1905, Jena, Eugen Diderichs.
- . «The Meanings of "Meaning"», *Philosophy of Science*, 8, 2, 1941, p. 157-183.
- Hacker, P. *Wittgenstein. Mind and Will, An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, vol. 4, Oxford, Basil Blackwell, 1996.
- Hampshire, S. *Thought and Action*, Londres, Chatto & Windus, 1960.
- Hartmann, N. 1926. *Ethik*, Berlin, de Gruyter, 1962.
- . 1921. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, de Gruyter, 1965.
- Hildebrand, D., von. «Die Idee der sittlichen Handlung», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III, 1916, p. 126-251.
- Hintikka, J. «On Wittgenstein's "Solipsism"», *Mind*, 1958, p. 88-91.
- Höfler, A. «Gestalt und Beziehung — Gestalt und Anschauung», *Zeitschrift für Psychologie*, 60, 1912, p. 161-228.
- . «Studien II: Tongestalten und lebende Gestalten», *Naturwissenschaft und Philosophie. Vier Studien zum Gestaltungsgesetz, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse*, 196, 1, 1921, p. 3-94.
- . *Psychologie*, A. Wenzl (dir.), Vienne, Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky, 1930.
- Hönigswald, R. *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen Verlag, 1954.
- Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965.
- . *Logische Untersuchungen*, vol. II, part 1, Husserliana XIX, 1, The Hague, Nijhoff, 1984.
- . *Logische Untersuchungen*, vol. II, part 2, Husserliana XIX, 2, La Haye, Nijhoff, 1984a.
- . *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Zweiter Teil*, Husserliana XX, 2, Dordrecht, Springer, 2005.
- . *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, La Haye, Nijhoff, 1988.
- James, W. *The Principles of Psychology*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Karelitzki, A. *Urteil und Anerkennung. (Ein Beitrag zur Phänomenologie der Erkenntnis)*, Munich, Parnich, Dissertation, 1914.
- Kozák, J. B. 1936 «Das Wesen der geistigen Intention: das transzendierende Meinen», *Philosophia*, p. 25-52.
- Kraus, O. 1924. «Einleitung des Herausgebers», F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, Hambourg, Meiner, 1972, XVII-XCIII.
- Krug, J. «Zur Sprachtheorie», *Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie. Festschrift zu Karl Bühler's 50. Geburtstag*, Jena, Fischer, 1929, p. 225-258.
- Landgrebe, L. 1936 «Geist und Transzendenz des Bewusstseins. Korreferat zu dem Vortrag von J. B. Kozák über "Das Wesen des menschlichen Geistes"», *Philosophia*, p. 53-66.
- Marty, A. 1908. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag, 1976.
- . 1916. «Anzeige von William James' Werk: "The Principles of Psychology"», *Gesammelte Schriften*, I, 1. J. Eisenmeier, A. Kastil & O. Kraus, Halle,

- Niemeyer (eds.), 105-156 (1892, von Besprechung: William James, «The Principles of Psychology», London 1890, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Bd. 3, S. 297—383).
- Mayer-Hillebrand, F. 1955 «Franz Brentanos Lehre von den Fiktionen der Sprache», *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, 3, p. 13-18.
- Meinong, A. *Über Annahmen, Gesamtausgabe*, vol. IV, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1977.
- . *Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*, Hgb., Rudolf Kindinger, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1965.
- Messer, A. 1928 *Empfindung und Denken*, Leipzig, Quelle & Meyer.
- Moore, G. «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», J. Klagge & A. Nordmann (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p. 46-114.
- Mulhall, St. *Wittgenstein's Private Language. Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations*, § 243-315, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Mulligan, K. «"Wie die Sachen sich zueinander verhalten" inside and outside the Tractatus», *Teoria*, v. 2, B. McGuinness, A. Gargani (eds.), Wittgenstein and Contemporary Philosophy, 1985.
- . «Seeing as and Assimilative Perception», *Brentano Studien*, I, 1988, 129-152.
- . «Criteria and Indication», *Wittgenstein: Towards a Reevaluation*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 94-105.
- . «Marty's Philosophical Grammar», *Mind, Meaning and Metaphysics: the Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, K. Mulligan (ed.), 1990, p. 11-28.
- . «The Essence of Language: Wittgenstein's Builders and Bühler's Bricks», *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1997, 193-216; traduction française, 2004: «L'essence du langage, les maçons de Wittgenstein et les briques de Bühler», [en ligne] [<http://htl.linguist.jussieu.fr/num2/num2.htm>].
- . «Criteria and Indication», *Wittgenstein — Towards a Reevaluation*, Proceedings of the Kirchberg Wittgenstein Centenary Celebration, 1989, Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 94-105.
- . «Colours, Corners and Complexity: Meinong and Wittgenstein on some Internal Relations», *Existence and Explanation: Essays in Honor of Karel Lambert*, B. C. van Fraassen, B. Skyrms & W. Spohn (eds.), The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 77-101.
- . «Proposizione, stato di cose ed altri concetti formali nel pensiero di Wittgenstein e Husserl», *L'uomo, un segno*, A. Gargani (dir.), Fascicolo speciale: Wittgenstein contemporaneo, 1993, p. 41-65.
- . «Description's Objects: Austrian Variations», *Themes from Wittgenstein*, B. Garrett & K. Mulligan (eds.), Working Papers in Philosophy, 4, RSSS, Philosophy Program, Research School of Social Sciences, Australian National University, Canberra, 1993b, 62-85.
- . «Perception», *Husserl. Cambridge Companions to Philosophy*, B. Smith & D. Smith (eds.), Cambridge, 1995, p. 168-238.
- . «The Essence of Language: Wittgenstein's Builders and Bühler's Bricks», *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1997, 193-216; traduction française,

- 2004: « L'essence du langage, les maçons de Wittgenstein et les briques de Bühler », [en ligne] [<http://htl.linguist.jussieu.fr/num2/num2.htm>].
- . « Getting Geist — Certainty, Rules and Us », *Cinquantenaire Ludwig Wittgenstein*, M. Ouelbani (dir.), Université de Tunis, 2002, p. 35-62.
- . « Essence and Modality. The Quintessence of Husserl's Theory », M. Siebel & M. Textor (eds.), *Semantik und Ontologie. Beiträge zur philosophischen Forschung*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2004, p. 387-418.
- . « Brentano on the Mind, *Cambridge Companion to Brentano* », D. Jacquette (ed.), Cambridge University Press, 2004, p. 66-97.
- . « Soil, Sediment and Certainty », *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, Mark Textor (ed.), Londres, Routledge, 2006, p. 89-129.
- . « Tractarian Beginnings and Endings. Worlds, Values, Facts and Subjects », *Acts of Knowledge: History, Philosophy and Logic. Essays Dedicated to Göran Sundholm*, G. Primiero, S. Rahman (eds.), College Publications, Tribute series, 2009, 151-168.
- . « Truth and the Truth-maker Principle in 1921 », E. J. Lowe & A. Rami, (eds.): *Truth and Truth-Making*, Chesham, Acumen, 2009, p. 39-58.
- . « On Meaning Something and Meanings », *Themes from Early Analytic Philosophy. Essays in Honour of Wolfgang Künne*, B. Schnieder (ed.), *Grazer Philosophische Studien*, 82, 2011, p.255-284.
- Mulligan, K. et B. Smith. « Franz Brentano on the Ontology of Mind ». Critical Notice of F. Brentano, « Deskriptive Psychologie », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV, n° 4, 1985, p. 627-644.
- Musil, R. *Prosa und Stücke*, A. Frisé (dir.), Reinbek, Rowohlt, 1983.
- . *Essays und Reden*, A. Frisé (dir.), Reinbek, Rowohlt, 1983a.
- Nerlich, B. 1996 « Sprachliche Darstellung als Prozess: die Pragmatisierung eines Begriffs von Kant bis Bühler », *Zeitschrift für Semiotik*, 18, 4, p. 423-440.
- . 1998 « Linguistic representation as 'Darstellung': from Bernhardt to Buhler », *Il cannocchiale: rivista di studi filosofici*, 1, p. 193-223.
- Ogden, C. K. et I. A. Richards. 1923. *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of The Science of Symbolism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Ortega y Gasset, J. *El Hombre y la Gente*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Palagyi, M. 1908 *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens*, Charlottenburg, Verlag von Otto Günther, 1908. Ces conférences furent aussi publiées en 1907 dans une revue.
- Reinach, A. *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, vol. I, *Die Werke*, 1989.
- . « Die Überlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung », *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, Band I, *Die Werke*, 1989, p. 279-311.
- Russell, B. *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londres, George Allen & Unwin, 1951.
- Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1949.
- Schächter, J 1931 *Kritische Darstellung von N. Hartmanns "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis"*, Vienne, Dissertation
- . 1935 *Prolegomena zu einer kritischen Grammatik*, Stuttgart, Reclam, 1978

- Scheler, M. « Über Selbsttäuschungen », *Zeitschrift für Pathopsychologie*, 1911, p. 87-163.
- . 1913-1916. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke, vol. II, Berne, Francke, 1966.
- . *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke, vol. III, Berne, Francke Verlag, 1955.
- . *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke, vol. V, Berne, Francke, 1954.
- . *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, vol. VII, Berne, Francke Verlag, 1973.
- . *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke, vol. VIII, Berne, Francke, 1960.
- . *Späte Schriften*, Gesammelte Werke, vol. IX, Berne, Francke, 1976.
- . *Schriften aus dem Nachlass*, Gesammelte Werke, vol. X, Berne, Francke, 1957.
- Stebbing, S. « Moore's Influence », *The Philosophy of G. E. Moore*, P. Schilpp (ed.), Open Court, La Salle, Illinois, 1968, 515-532.
- Stenius, E. *Wittgenstein's "Tractatus", a Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1960.
- Tugendhat, E. « The Meaning of "Bedeutung" in Frege », *Analysis*, 30, 1970, p. 177-189.
- Weininger, O. *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Vienne, Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1921.
- Witasek, St. *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik*, Leipzig, Barth, 1904.
- Wittgenstein, L. *Zettel*, G. Anscombe & G. von Wright (eds.), Oxford, Blackwell, 1967.
- . *Briefe an Ludwig von Ficker*, G. H. v. Wright (ed.), Brenner-Studien, vol. I, 1969.
- . *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- . *On Certainty*, G. Anscombe & G. von Wright (eds.), New York, Harper, 1972.
- . *Philosophische Grammatik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- . *Le Cahier bleu et Le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1975.
- . *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- . *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977a.
- . *Notebooks 1914-1916*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- . *Remarks on the Philosophy of Psychology*, volumes I et II, Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- . « Vermischte Bemerkungen », *Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 445-573.
- . « Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie », *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984a.
- . *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-7*, P. Geach, K. Shah, A. Jackson (eds.), New York, Harvester, 1988.
- . *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-32*, D. Lee (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- . « Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data" », L. Wittgenstein, 1993, *Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993a, p. 202-288.

- . « The Language of Sense Data and Private Experience », notes prises par Rush Rhees, L. Wittgenstein, 1993, *Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993b, p. 290-367.
- Wolf, K. « Darstellungsfelder in der Sprache », G. Kafka (dir.), *Bericht über den XII. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg vom 12-16. April 1931*, Jena, Fischer, 1932, p. 449-453.

L'histoire de la philosophie autrichienne et ses institutions

Remarques sur la Société philosophique de l'Université de Vienne (1888-1938)

Denis Fisette

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005718ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005718ar>

[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

Fisette, D. (2011). L'histoire de la philosophie autrichienne et ses institutions : remarques sur la Société philosophique de l'Université de Vienne (1888-1938). *Philosophiques*, 38 (1), 71–101. <https://doi.org/10.7202/1005718ar>

Résumé de l'article

Cette étude porte sur la place qui revient à la Société philosophique de l'Université de Vienne (1888-1938) dans l'évolution de l'histoire de la philosophie en Autriche jusqu'à la formation du Cercle de Vienne en 1929. Nous examinerons plus particulièrement trois aspects de la relation entre le Cercle de Vienne et la Société philosophique qui ont fait l'objet de plusieurs études par les historiens de l'empirisme logique : le premier aspect concerne la thèse d'un proto-Cercle de Vienne formé principalement par H. Hahn, P. Frank et O. Neurath ; le deuxième aspect porte sur la thèse suivant laquelle le chaînon manquant entre le Cercle de Vienne et la tradition bolzanienne en Autriche est l'étudiant de Brentano et de Meinong, A. Höfler ; nous examinerons enfin le lien établi par plusieurs historiens entre l'annexion de la Société philosophique à la *Kant-Gesellschaft* en 1927 et la fondation du Cercle de Vienne en 1929. Nous voudrions montrer que cette institution a joué un rôle clé dans l'histoire de la philosophie en Autriche et qu'elle est en partie responsable de la formation du Cercle de Vienne.

L'histoire de la philosophie autrichienne et ses institutions

Remarques sur la Société philosophique de l'Université de Vienne (1888-1938)*

DENIS FISETTE

Université du Québec à Montréal
fisette.denis@uqam.ca

RÉSUMÉ. — Cette étude porte sur la place qui revient à la Société philosophique de l'Université de Vienne (1888-1938) dans l'évolution de l'histoire de la philosophie en Autriche jusqu'à la formation du Cercle de Vienne en 1929. Nous examinerons plus particulièrement trois aspects de la relation entre le Cercle de Vienne et la Société philosophique qui ont fait l'objet de plusieurs études par les historiens de l'empirisme logique: le premier aspect concerne la thèse d'un proto-Cercle de Vienne formé principalement par H. Hahn, P. Frank et O. Neurath; le deuxième aspect porte sur la thèse suivant laquelle le chaînon manquant entre le Cercle de Vienne et la tradition bolzanienne en Autriche est l'étudiant de Brentano et de Meinong, A. Höfler; nous examinerons enfin le lien établi par plusieurs historiens entre l'annexion de la Société philosophique à la *Kant-Gesellschaft* en 1927 et la fondation du Cercle de Vienne en 1929. Nous voudrions montrer que cette institution a joué un rôle clé dans l'histoire de la philosophie en Autriche et qu'elle est en partie responsable de la formation du Cercle de Vienne.

ABSTRACT. — This study examines the place of the Philosophical Society of the University of Vienna (1888-1938) in the evolution of the history of philosophy in Austria up to the formation of the Vienna Circle in 1929. I will examine three aspects of the relationship between the Austrian members of the Vienna Circle and the Philosophical Society, which has been emphasized by several historians of the Vienna Circle: the first aspect concerns the theory of a first Vienna Circle formed mainly by H. Hahn, P. Frank and O. Neurath; the second aspect is the contention that the missing link between the Vienna Circle and the Bolzano tradition in Austria is Alois Höfler, a student of Brentano and Meinong; I will finally examine the link they established between the annexation of the Philosophical Society to the *Kant-Gesellschaft* in 1927 and the founding of the Vienna Circle in 1929. I will argue that this institution played a key role in the history of philosophy in Austria and is partly responsible for the formation of the Vienna Circle.

* Une version de ce texte a servi de base à mon allocution présidentielle de l'Association canadienne de philosophie en juin 2011 à Fredericton; plusieurs aspects de ma recherche sur la Société philosophique de l'Université de Vienne ont fait l'objet de conférences aux Universités de Luxembourg, Rio de Janeiro, Grenoble et Ottawa. Je tiens à remercier les nombreuses personnes qui ont pris part aux discussions et Kevin Mulligan pour ses remarques sur une version antérieure de ce texte. Je remercie enfin le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour son appui financier dans cette recherche.

*Deutsche! Wann werdet ihr von einer Verirrung, welche euch euren Nachbarn
nur ungenießbar und lächerlich macht, endlich zurückkehren?*

B. BOLZANO

*Und auch dieser Ruf des edlen Philosophen verdient, noch in unsere Zeit gehört
zu werden!*

J. C. KREIBIG

Par ses nombreuses études sur l'histoire de la philosophie autrichienne comme dans ses conférences que nous publions dans ce numéro de *Philosophiques*, Kevin Mulligan a apporté une contribution majeure à notre connaissance de cette riche et profonde tradition dont est largement redevable la philosophie telle que nous la pratiquons aujourd'hui. La plupart de ces études sont dominées par l'idée d'une philosophie spécifiquement autrichienne (ou austro-hongroise) dont les origines remontent au philosophe pragois Bernard Bolzano et dont l'axe central est le programme philosophique de Brentano auquel ses étudiants ont contribué de manière originale. Cette idée est le cœur d'un ouvrage d'Otto Neurath publié en français en 1935 sous le titre *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, dans lequel il montre que la philosophie préconisée par le Cercle de Vienne est non seulement redevable de cette tradition autrichienne en philosophie, mais en est aussi l'aboutissement. La thèse d'une philosophie spécifiquement autrichienne a été défendue récemment par Rudolf Haller dans plusieurs études et notamment dans un article intitulé « Wittgenstein and Austrian Philosophy », dans lequel il formule ce qu'il est maintenant convenu d'appeler la thèse Neurath-Haller¹. D'après cette thèse, il existe depuis Bolzano une philosophie autrichienne autonome (notamment par rapport à la tradition allemande) possédant une « homogénéité intrinsèque » qui se caractérise entre autres choses par sa vision du monde scientifique et son aversion pour le kantisme et la métaphysique.

Cette thèse a donné lieu, au cours des dernières années, à de nombreuses discussions que nous ne commenterons pas ici². Nous nous pencherons plutôt sur la question des conditions empiriques du développement de ce *Geist* autrichien jusqu'à la fondation du Cercle de Vienne en 1929, c'est-à-dire notamment sur les facteurs institutionnels et culturels qui, concrètement, ont rendu possible la transmission de cette tradition. K. Mulligan³ et

1. R. Haller (1981, p. 92) formule cette thèse de la manière suivante: « I wish [...] to defend two theses: first, that in the last 100 years there has taken place an independent development of a specifically *Austrian philosophy*, opposed to the philosophical currents of the remainder of the German-speaking world; and secondly that this development can sustain a genetic model which permits us to affirm an intrinsic homogeneity of Austrian philosophy up to the Vienna Circle and its descendants. »

2. Cf. sur cette question le commentaire récent de Mulligan, 2011.

3. Mulligan (2001, p. 8) écrit à ce propos: « Mais l'histoire institutionnelle et culturelle des effets de Bolzano, de Brentano et de ses élèves est encore à écrire. »

B. Smith⁴ ont tous les deux reconnu l'importance de cette question et des facteurs sociopolitique, économique, culturel, et plus généralement la place des institutions dans l'explication de ce phénomène. Mais de quels facteurs et de quelles institutions s'agit-il précisément ? Smith ne répond pas directement à cette question mais renvoie au manifeste du Cercle de Vienne dans lequel Neurath, qui en est le principal rédacteur, souligne l'importance de la Société philosophique de l'Université de Vienne (dont Neurath a été lui-même un membre actif de 1906 jusqu'au milieu des années 1920)⁵. Fondée la même année qui a donné naissance à Wittgenstein, soit en 1888, elle a cessé ses activités en 1938, soit l'année du décès de Husserl qui a été l'un de ses membres les plus fidèles. Cette organisation représentait depuis sa fondation un forum de discussions philosophiques réunissant la plupart des grandes figures philosophiques, scientifiques et littéraires de la Vienne fin de siècle. Plus de six cents conférences et séances de discussion ont eu lieu dans cette société au cours de ses cinquante années d'existence⁶, et elle comptait parmi ses membres actifs non seulement la plupart des philosophes autrichiens de l'époque, mais encore plusieurs scientifiques et intellectuels intéressés aux questions philosophiques. Il est donc étonnant que cette vénérable institution n'ait jamais fait l'objet d'une étude systématique⁷. Il existe néanmoins quelques études qui ont souligné l'importance des activités de cette organisation pour certains de ses membres, la plus connue et la plus ancienne étant celle de C. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, dans laquelle il se penche notamment sur l'affaire Klimt, dont nous reparlerons plus tard⁸.

4. Smith (1996, p. 6) préconise une explication mixte qui a recours notamment à des facteurs institutionnels : « Hence there is a need, in regard to our specific problem of the rise of scientific philosophy in interwar Vienna, to provide a mixed explanation, one that makes room both for institutional and economic and sociopolitical factors of the kind so far considered and also for the serendipitous role of individuals. A forceful and coherent explanation along exactly these lines has been provided by Neurath himself, in the section labeled "Prehistory" of the Vienna circle manifesto. »

5. Cf. O. Neurath, 1935, p. 38 et 1929, p. 302.

6. R. Meister (1938) a dressé la liste des conférences et discussions qui ont marqué l'histoire de la Société de philosophie au cours de ses 50 années d'existence.

7. Cf. J. Blackmore (1998, p. 74) propose l'explication suivante : « We are only at the start of a serious research into the Vienna Philosophical Society and there are many more basic documents and publications which still must be found in order to really understand this remarkable organization and how it could have slipped out of scholarly attention so completely. » Grâce aux moyens technologiques dont nous disposons aujourd'hui, nous avons désormais accès à la plupart des documents relatifs à la Société philosophique. Cf. la bibliographie.

8. Outre l'étude de Schorske (1981), mentionnons l'édition par H. Rodlauer (1990) d'une partie de la correspondance d'Otto Weininger. Rodlauer a montré que les discussions au sein de la Société ont directement contribué à la formation philosophique et scientifique du jeune Weininger et à l'élaboration de son ouvrage classique, *Geschlecht und Charakter*. Mentionnons également les études de J. Blackmore (1995, 2001a et 2001b) sur Mach et Boltzmann, dans lesquels il insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la Société pour ce segment de

Mais ces études donnent une mince idée de la diversité et de la richesse des discussions entre les membres de la Société, et elles expliquent encore moins le rôle central de celle-ci dans l'évolution de la pensée durant cette période déterminante dans l'histoire de la philosophie en Autriche. Faute de pouvoir décrire en détail les tenants et aboutissants de cette organisation, nous nous en tiendrons principalement à la place qui revient à la Société philosophique dans la genèse et la préhistoire du Cercle de Vienne. Nous examinerons trois aspects de la relation entre les membres du Cercle de Vienne et la Société philosophique. Le premier aspect concerne la thèse d'un proto-Cercle de Vienne, le deuxième porte sur la thèse du chaînon manquant entre le Cercle de Vienne et la tradition de Bolzano et de Brentano en Autriche, et le troisième concerne le lien établi par plusieurs historiens de l'empirisme logique entre l'annexion de la Société philosophique à la Kant-Gesellschaft en 1927 et la fondation du Cercle de Vienne en 1929.

1. Traits caractéristiques de la Société philosophique de l'Université de Vienne

Commençons par une brève description de la Société philosophique de l'Université de Vienne. Grâce aux témoignages des membres de la Société et surtout à ses rapports annuels⁹, nous possédons plusieurs informations utiles sur ses origines, sa structure, ses activités et les traits caractéristiques qui la démarquent des nombreuses autres sociétés pour lesquelles les Viennois de cette époque avaient une prédilection. On sait d'abord qu'elle a été fondée officiellement le 26 mars 1888 par un groupe d'étudiants de Franz Brentano. Un de ces étudiants qui ont contribué à sa fondation est le philosophe polonais Kazimir Twardowski qui relate, dans son autobiographie, les circonstances qui ont présidé à la fondation de cette société. Twardowski mentionne en plus des séminaires informels que tenait régulièrement Bren-

l'histoire de la philosophie à Vienne. Blackmore a montré en outre que la contribution philosophique de Boltzmann durant la courte période où il a occupé un poste de philosophie à l'Université de Vienne était intimement liée aux activités de la Société. Plus récemment, T. Uebel (2000) a insisté sur l'importance des discussions dans la Société philosophique pour la formation philosophique des membres autrichiens du Cercle de Vienne, en particulier celle d'Otto Neurath, dont nous reparlerons plus tard. Le biographe de Breuer, A. Hirschmüller (1978), s'est penché lui aussi sur la participation active de Breuer aux activités de la Société, et il a publié une partie de sa correspondance avec Brentano portant sur la fameuse querelle du darwinisme dont discute aussi Rodlauer. D. R. Coen (2007) s'est intéressée à un autre débat au sein de la Société philosophique autour du discours de rectorat d'Adolf Exner qui a donné lieu à l'article bien connu de Brentano « Über die Zukunft der Philosophie » mais auquel ont également pris part A. Höfler, W. Jerusalem et F. Jodl. Récemment, dans un ouvrage intitulé *The Schenker Project*, N. Cook (2007) a commenté la conférence de Heinrich Schenker (les 15 février et 18 mars 1895) intitulée « Der Geist der Musikalischen Technik ».

9. Ces rapports annuels de la Société philosophique ont été publiés de 1888 jusqu'en 1918 sous le titre de « Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien » (= Jahresbericht).

tano à l'Université de Vienne, un groupe de discussion formé par quelques étudiants de Brentano :

But my philosophical study was not exhausted by attending lectures and seminars and by the solitary reading of philosophical writings, among which the works of the British philosophers were at the forefront. It also found valuable nourishment and maturation from a group reading (together with a number of similarly disposed philosophy students) of the major works of Aristotle. This philosophical reading club was formed on the initiative of Dr. Hans Schmidkunz, later well known in wide circles as the author of philosophical books and champion of higher-school pedagogy, to whom a lasting friendship binds me ever since those University years. Dr. Schmidkunz not only launched that reading club, in which we delved deeply — in the spirit of Brentano — into the reading and interpretation of Aristotle's original text (with the aid of Thomas Aquinas commentary), but also managed to initiate regular meetings devoted to philosophical exchange between the veterans and the beginners from among Brentano's students, which not only brought the individual participants personally closer together, but also led to the inauguration in 1888, likewise due to the impetus of Dr. Schmidkunz, of the Philosophical Society at the University of Vienna. I was rather proud to be elected the first Vice-President of that Society. My close relations to Alois Höfler, [Josef] Clemens Kreibig and Christian von Ehrenfels to mention those names that are of philosophical interest, go back to that time¹⁰.

K. Twardowski, H. Schmidkunz, J. C. Kreibig, C. von Ehrenfels et A. Höfler ont été en effet très actifs durant les trente premières années d'existence de la Société et ils ont occupé, pour la plupart, des postes clés dans l'administration de cette organisation. Höfler a été nommé le premier président de la Société et il a occupé ce poste à deux autres reprises, comme nous le verrons plus tard. La liste des membres de la Société, qui était mise à jour dans chacun des rapports annuels, indique les noms de plusieurs autres étudiants de Brentano dont les plus connus sont A. Meinong et la plupart de ses étudiants à Graz, Husserl, qui étudiait depuis 1886 à Halle sous la direction de Carl Stumpf, Franz Hillebrand, un étudiant de Marty, de E. Hering et de E. Mach à Prague, et plusieurs autres de ses étudiants moins connus tels Richard Wahle, Karl Neisser, Georg C. Fulda, Eduard Leisching et Alfred von Berger, pour ne nommer que ceux-là. La plupart de ces étudiants de Brentano occupaient la majorité des postes dans les universités autrichiennes, tandis que les autres remplissaient des fonctions administratives tel E. Leisching, qui était directeur d'un musée d'art¹¹, K. Neisser était bibliothécaire tandis que le flamboyant Alfred von Berger est connu pour avoir dirigé le *Burgtheater* de Vienne¹². Comme la plupart de ses étudiants, Brentano s'est

10. Twardowski, 1999, p. 21 ; cf. Jahresberichte 1897-1898 et 1912-1913 sur les circonstances entourant la fondation de la Société philosophique.

11. Cf. E. Leisching, 1978.

12. Cf. A. Bettelheim, 1915.

impliqué à fond dans les activités de la Société et il a prononcé la conférence inaugurale intitulée « De la méthode de la recherche historique dans le domaine de la philosophie »¹³, conférence qui est connue pour la remarque de Brentano sur les constructeurs de système dans l'idéalisme allemand qu'il qualifie de pathologiques. Il prononcera cinq autres conférences avant son départ de l'Autriche pour la Suisse, en 1895, dont les deux plus connues sont celles sur le concept de vérité¹⁴ et sur l'avenir de la philosophie¹⁵.

Cela dit, malgré l'implication de Brentano et de ses étudiants dans cette organisation, la vocation initiale de cette société n'était pas de promouvoir les intérêts d'un groupe particulier ou encore une cause spécifique, comme c'est le cas dans d'autres associations importantes à cette époque tels le *Volksbildungsverein*, la Société d'éthique ou encore la Société psychanalytique de Vienne. En tant que société de l'Université de Vienne, elle dépendait directement de la Faculté de philosophie et de ses professeurs. À cet égard, rappelons que la situation académique de Brentano en tant que privatdozent depuis 1880 et ses relations tendues avec l'État le privaient de tout pouvoir académique, et le soutien qu'il a apporté à l'initiative de ses étudiants de fonder ce club était surtout moral. Cet appui académique est venu de Robert Zimmermann, qui était depuis la démission de Brentano le seul professeur titulaire dans le département de philosophie et qui occupait l'année de la fondation de la Société philosophique le poste de recteur de l'Université de Vienne. Plusieurs rapports annuels de la Société soulignent d'ailleurs la contribution majeure de Zimmermann à la Société¹⁶ : non seulement il a rendu possible institutionnellement la fondation de la Société, mais il a aussi été très actif dans cette organisation qu'il a présidée pendant une dizaine d'années, soit de 1889 jusqu'à sa mort, en 1898. Deux rapports annuels de la Société nous informent qu'il existait des tensions entre Zimmermann, d'une part, Brentano et ses étudiants, d'autre part, la principale source du conflit étant le parti pris de Zimmermann pour la philosophie de Herbart et sa volonté de l'implanter dans la Société de philosophie¹⁷. C'est vraisemblablement ce qui explique la démission de Höfler à titre de président de la Société trois semestres seulement après sa fondation.

Tout comme Brentano, Zimmermann a bien vu tout le potentiel de ce club sélect pour l'avenir de la philosophie en Autriche. Dans un de ses nombreux articles portant sur l'histoire de la philosophie en Autriche, « Philosophie und Philosophen in Österreich » publié en 1889, Zimmermann voyait déjà dans cette jeune société « l'organe » d'une génération de chercheurs en

13. Brentano, 1888.

14. Brentano, 1889.

15. Brentano, 1893. Je développe (in Fisette, 2012, à paraître) le thème de l'implication de Brentano et de ses étudiants dans la Société philosophique.

16. Jahresbericht, 1897-1898, p. 3 ; cf. Jahresbericht 1888, p. 5-6 et Jahresbericht 1888-1889, p. 5.

17. Jahresbericht, 1893-1894, p. 12 et Jahresbericht, 1912-1913, p. 6.

philosophie comme dans les sciences qui, sous l'influence de philosophes comme A. Comte et J. S. Mill, défendaient des positions empiristes¹⁸. Cette remarque de l'étudiant de Bolzano et du partisan de la philosophie de Herbart est importante. Elle permet en effet d'identifier une tendance dominante dans l'histoire de la philosophie en Autriche, de Bolzano au Cercle de Vienne en passant par le herbartisme, qui a dominé l'histoire de la philosophie en Autriche pendant de nombreuses années, l'école de Brentano et quelques membres de la Société philosophique tels Meynert et les étudiants de Brentano que mentionne Zimmermann dans cet article. En effet, cette tendance empiriste par laquelle Zimmermann caractérise la position philosophique commune aux membres fondateurs de la Société philosophique est le dénominateur commun de l'histoire de la Société de philosophie jusqu'à l'avènement du Cercle de Vienne, et elle s'exprime notamment dans la prédilection de la plupart de ses membres pour l'empirisme britannique, comme le montrent plusieurs conférences et discussions sur ce thème dans la Société. C'est ce qu'a aussi constaté Neurath dans la partie historique de son ouvrage de 1935 où l'empirisme logique se présente comme l'aboutissement des tendances empiristes dans l'histoire de la philosophie autrichienne depuis Bolzano, Vienne centralisant, comme l'explique la première phrase de l'ouvrage, « les conditions propices au développement d'une *attitude empiriste*, telle que le Cercle la professe radicalement¹⁹ ». Dans un discours prononcé à la Société à l'occasion de son 70^e anniversaire de naissance, Zimmermann a montré que cette tendance empiriste était à l'origine une réaction au déclin des systèmes spéculatifs et de l'idéalisme allemand en particulier²⁰. La philosophie de l'histoire de Brentano reprise par la plupart de ses étudiants est également basée sur ce même constat.

Cette remarque de Zimmermann sur l'implication des chercheurs des sciences de la nature dans la Société philosophique introduit un autre trait caractéristique important de cette institution, à savoir sa vocation interdisciplinaire. C'est ce que montre la liste de son membership et des conférences prononcées à la Société durant les premières années de son existence. On constate en effet que non seulement les philosophes de profession n'étaient pas majoritaires, mais que les membres fondateurs de la Société, qui appartenaient à d'autres départements de la Faculté de philosophie, étaient en effet très impliqués dans l'organisation et les activités de la Société. Zimmermann mentionne avec raison l'apport de T. Meynert²¹, un étudiant de Rokitsky, qui était lui même un étudiant de Bolzano, mais soulignons aussi l'implication de plusieurs de ses collègues du Département de médecine tels J. Breuer, le médecin de Brentano et le collaborateur de son étudiant Freud,

18. Zimmermann, 1889, p. 269.

19. Neurath, 1935, p. 8.

20. Jahresbericht, 1893-1894, p. 4-13.

21. Cf. Höfler, 1892.

M. Benedikt, H. Obersteiner et M. Kassowitz. Zimmermann mentionne également Theodor Gomperz du Département de philologie qui, avec son fils Heinrich, est à l'origine de l'embauche de Mach à Vienne²². Mais la liste ne s'arrête pas là. En effet, d'autres scientifiques bien connus étaient aussi actifs dans la Société, notamment les membres du Département de physique, tels Franz Exner et son Cercle²³, L. Boltzmann, S. Meyer, M. Smoluchowski, F. Hasenöhl et P. Frank ; les représentants de l'école viennoise d'histoire de l'art : F. Wickhoff, A. Riegl et M. Dvorak ; les célèbres économistes autrichiens Carl Menger, Josef Schumpeter et Ludwig Bertalanffy ; enfin quelques-uns des professeurs du Département de mathématiques, dont Hans Hahn, et du Département de musicologie, tel G. Adler.

Cela dit, cette société n'était pas uniquement l'organe de la Faculté de philosophie et, contrairement à d'autres organisations, elle n'était pas réservée à ses seuls membres. Dès sa fondation, elle s'est donné une vocation démocratique sur laquelle on insiste dans plusieurs de ses rapports annuels²⁴, vocation qui se traduit concrètement par ce qu'on appelait alors en Angleterre « University extension »²⁵. Il s'agit d'un mouvement important en Europe qui s'est imposé à Vienne dans les années 1880 avec l'établissement de la Volksbildungsverein [Cercle d'éducation populaire] dans lequel s'étaient impliqués plusieurs membres de la Société philosophique, dont Ludo Hartmann, E. Reich, T. Leisching, T. Meynert, A. Lampa, F. Jodl et W. Jerusalem par exemple. Mais tandis que la vocation de cette dernière résidait dans la promotion de l'éducation scientifique auprès de ceux qui n'y avaient pas accès, l'idée derrière l'élargissement de l'université était d'étendre et de démocratiser les activités du corps professoral à l'extérieur de l'espace académique et de les rendre accessibles au grand public. Les séminaires de Brentano à l'origine de la fondation de la Société sont un cas particulier de ce mouvement. C'est ce qui explique par exemple que le membership de la Société philosophique ne reflète pas entièrement le nombre d'auditeurs qui participaient régulièrement aux séances de la Société. Le rapport annuel de 1902-1903 en dénombre entre 200 et 300, mais on sait qu'une conférence de Jerusalem en 1904 en a attiré près de 800²⁶.

Un autre trait distinctif de cette société tient à l'importance que l'on accordait aux discussions lors de ses séances. *La formule des discussions s'est imposée peu de temps après la fondation de la Société, et elle a supplanté la formule initiale qui voulait que les discussions soient réservées uniquement aux séances parallèles portant sur des textes et des thèmes déterminés à l'avance.* La nouvelle formule consistait tout simplement à

22. Cf. J. Mayerhofer, 1967.

23. Cf. B. Kralik et E. Schmid, 1982, et D. R. Coen, 2007.

24. Cf. Jahresbericht, 1896-1897, p. 2.

25. Cf. M. Keilhacker, 1929.

26. Cf. W. Jerusalem, 1925, p. 32.

introduire le thème de la discussion par un court exposé et de confronter les points de vue :

Ces [discussions] (dirigées la plupart du temps par Höfler et par Kreibitz durant les quatre années d'absence à Vienne de Höfler) furent et sont consacrées à un libre échange sur toute sorte de problèmes philosophiques litigieux la plupart du temps de nature plus générale ; même si, après une présentation souvent très détaillée de la problématique par les commentateurs, les discussions étaient menées spontanément sans préparation particulière des autres participants, elles donnaient lieu néanmoins dans la plupart des cas à des rapprochements souhaités entre des conceptions contradictoires ou du moins une précision des points de vue exigée par toutes les parties²⁷.

On sait par ailleurs que ces discussions se poursuivaient la plupart du temps au Café « Kaiserhof » ou encore au Café Mitzko près de l'Université comme en témoignent plusieurs documents qui indiquent même que la plupart des discussions ne passaient tout simplement pas par l'Université²⁸.

Le choix des thèmes de discussion était déterminé par la commission et pouvait porter ou bien sur une des conférences de la Société, un ouvrage récent ou encore un événement d'intérêt général. Le cas le plus connu est l'affaire Klimt. Pour faire une histoire courte, l'Université de Vienne avait commandé une peinture au peintre Gustav Klimt pour le nouvel édifice abritant la Faculté de philosophie. Klimt composa une large fresque intitulée « Philosophie », qui ne plut pas aux membres de la Faculté, si bien que ces derniers signèrent une pétition afin qu'elle soit retirée. L'historien de l'art Franz Wickhoff s'indigna de l'empressement de ses collègues à porter un jugement aussi catégorique en l'absence de toute compétence en la matière et prononça en 1900 sa conférence « Was ist hässlich ? » [Qu'est-ce qui est laid ?] devant un large auditoire dans lequel il prit la défense de Klimt²⁹. Un rapport annuel de la Société a utilisé cette conférence de Wickhoff afin de montrer que la Société représentait alors la tribune où étaient discutées philosophiquement les questions d'actualité à Vienne :

Prenons d'abord comme exemple la conférence du professeur F. Wickhoff, « Qu'est-ce qui est laid ? », et la discussion qui a suivi à la réunion suivante de la Société. Durant cette période, parce que tout Vienne était tenu en haleine par une question artistique particulière, notre Société s'est révélée être le lieu dans lequel chaque question, en dépit de son actualité, pouvait être traitée avec toute la sérénité objective sur la base d'une documentation élaborée en

27. Jahresbericht. 1913, p. 8-9.

28. Tous les membres de la Société recevaient avant chacune des séances un carton d'invitation (*Einladung*), sur lequel figuraient l'ordre du jour, le titre de la conférence de même qu'une invitation aux membres et à leurs invités à prendre part aux soirées de discussion qui se tenaient régulièrement au Café Mitzko.

29. Cf. H. Bahr, 1903 et A. Strobl, 1964.

histoire de l'art et, nous semble-t-il, à la véritable satisfaction de tous ceux qui ont pris part aux conférences et discussions³⁰.

Mentionnons un dernier trait caractéristique de cette Société, à savoir son implication dans la publication et l'édition d'ouvrages philosophiques. En effet, outre les rapports annuels publiés entre 1888 et 1917, dans lesquels on dresse la liste des conférences et discussions, la liste des membres, les acquisitions de la bibliothèque et ses états financiers, la Société a aussi publié, à partir de 1902, une sélection des conférences et discussions dans des actes qui ont pris plusieurs noms au cours des années³¹. En 1914, la Société a mis sur pied la commission Bolzano dont le mandat était de préparer la publication des œuvres complètes de Bolzano, y compris ses manuscrits découverts dans les archives de Zimmermann. Mais seuls les *Paradoxes de l'infini* et les deux premiers volumes de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano ont été publiés par la Société³². Nous y reviendrons plus tard.

2. Le proto-cercle de Vienne et la Société philosophique

Avec cette description succincte de la Société philosophique de l'Université de Vienne, nous sommes maintenant en mesure de poser la question de son importance sur le cours de l'histoire de la philosophie en Autriche et son rôle clé dans la préhistoire du Cercle de Vienne. Neurath a souligné à deux reprises l'importance de la Société philosophique dans la préhistoire du Cercle de Vienne : une première fois dans le Manifeste du Cercle de Vienne dans lequel il insiste sur l'importance des nombreuses discussions sur les fondements de la physique et autres problèmes portant sur la logique et la théorie de la connaissance³³ ; il y fait référence une deuxième fois dans son

30. Jahresbericht, 1899-1900, p. 1.

31. Entre 1902 et 1911, le titre de cette publication était « Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien » ; il a changé en 1912 pour « Jahrbuch der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien », titre qu'elle a conservé jusqu'à 1916. Après une interruption d'une dizaine d'années, elle a été publiée entre 1926 et 1935 sous le titre de « Wissenschaftliche Jahresberichte ». La Société philosophique a également publié quelques ouvrages sous le titre « Veröffentlichungen der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien » : J. Reynolds (1893), A. Höfler (1899), I. Kant (1900) et A. Höfler (1900).

32. Cf. B. Bolzano, 1914 et 1920.

33. « Brentano and his students time and again showed their understanding of men like Bolzano (*Wissenschaftslehre*, 1837) and others who were working toward a rigorous new foundation of logic. In particular Alois Höfler (1853-1922) put this side of Brentano's philosophy in the foreground before a forum in which, through Mach's and Boltzmann's influence, the adherents of the scientific world conception were strongly represented. In the Philosophical Society at the University of Vienna numerous discussions took place under Höfler's direction, concerning questions of the foundation of physics and allied epistemological and logical problems. The Philosophical Society published *Prefaces and Introductions to Classical Works on Mechanics* (1899), as well as the individual papers of Bolzano (edited by Höfler and Hahn, 1914 and 1921). In Brentano's Viennese circle there was the young Alexius von Meinong

ouvrage de 1935 où il précise cette fois que ces discussions au sein de la Société ont eu un effet déclencheur sur le long processus qui a mené à la mise sur pied du Cercle de Vienne :

À Vienne même, la tendance logique de l'école de Brentano fut professée par un homme qui, en instituant des discussions sur les fondements de la physique, activa les débuts de l'École de Vienne au commencement du xx^e siècle : Alois Höfler, professeur de pédagogie à l'Université de Vienne. Il dirigea longtemps les publications de la « Société philosophique de l'Université de Vienne » ; elles montrent l'ardeur avec laquelle furent alors agités les problèmes auxquels se consacra plus tard l'École de Vienne³⁴.

La référence à Höfler dans ce passage vise à la fois à marquer une certaine continuité entre le programme philosophique défendu par Brentano et ses étudiants avec le Cercle de Vienne et à distinguer, dans l'histoire de la Société, les périodes présidées par Höfler de celles présidées par d'autres membres de la Société tels F. Jodl (entre 1903-1912) et Reininger (1922-1938), dont nous reparlerons plus tard. Car c'est durant le règne de Höfler à la présidence de la Société que les discussions auxquelles Neurath fait allusion dans ce passage ont été les plus prégnantes.

2.2 La thèse de Haller sur le proto-cercle et le témoignage de Frank

Tandis que Neurath s'est contenté d'établir une filiation entre l'empirisme logique et les tendances empiristes dans la philosophie autrichienne, d'autres historiens ont avancé l'idée qu'il existait déjà, parmi les membres de la Société de philosophie, un groupe de chercheurs qui représentait ce que R. Haller a appelé le premier Cercle de Vienne :

The thesis I present for examination is this. Even before the founding of the so-called Vienna Circle around Moritz Schlick, there existed a first Vienna Circle with Hans Hahn, Philipp Frank and Otto Neurath. This circle is of such constitutive importance for the formation of the circle around Schlick that the judgement can be justified that it was really Hans Hahn who founded the Vienna Circle. To draw attention to this I call the one the first, the other the second Vienna Circle³⁵.

Cette thèse a été reprise et développée systématiquement par d'autres historiens de la philosophie en Autriche, en particulier par F. Stadler et surtout T. Uebel³⁶. Cette thèse s'appuie principalement sur une remarque de Philipp Frank dans l'introduction à son ouvrage *Modern Science and its*

(1870-82, later professor in Graz), whose theory of objects (1907) has certainly some affinity to modern theories of concepts and whose pupil Ernst Mally (Graz) also worked in the field of logistics. The early writings of Hans Pichler (1909) also belong to these circles" (Manifesto, 1929, p. 303).

34. Neurath, 1935, p. 38.

35. Haller, 1991, p. 95.

36. Cf. T. Uebel, 2000, p. 76 sq.

Philosophy, dans laquelle il fait allusion à un groupe de discussion qui se réunissait dans les années 1900 à Vienne et dont Hahn, Neurath et lui-même étaient les membres les plus actifs :

At the time when the first chapter of this book was written (1907) I had just graduated from the University of Vienna as a doctor of philosophy in physics. But the domain of my most intensive interest was the philosophy of science. I used to associate with a group of students who assembled every Thursday night in one of the old Viennese coffee houses. We stayed until midnight and even later, discussing problems of science and philosophy. Our interest was spread widely over many fields, but we returned again and again to our central problem: How can we avoid the traditional ambiguity and obscurity of philosophy? How can we bring about the closest possible rapprochement between philosophy and science? By "science" we did not mean "natural science" only, but we included always social studies and the humanities. The most active and regular members of our group were, besides myself, the mathematician Hans Hahn, and the economist, Otto Neurath³⁷.

Frank nous informe en outre que Hahn, Neurath et lui-même ne s'intéressaient pas uniquement aux *Grenzfragen* liées à leur discipline respective, mais qu'ils se sont efforcés dans ces discussions « to absorb as much information, methodology and background from other fields as we were able to get³⁸ ». Tout porte à croire que les discussions qui alimentaient ces fameuses rencontres n'étaient pas étrangères aux activités de la Société philosophique auxquelles le physicien Franck comme l'économiste Neurath et le mathématicien Hahn doivent d'ailleurs le gros de leur formation philosophique. C'est ce que confirme d'abord le tout début de la première conférence de Frank en 1907, à la Société philosophique, intitulée « Mechanismus oder Vitalismus? » : « La Société philosophique était depuis toujours le lieu où se rencontraient les représentants de différents domaines du savoir afin de discuter des questions limites de leurs disciplines respectives³⁹. »

Un autre passage de l'introduction à son ouvrage de 1949 indique que Hahn, Neurath et Franck n'étaient pas les seuls membres de ce groupe et que leurs discussions portaient sur des sujets pour le moins fort éloignés de leurs préoccupations académiques :

This apparent internal discrepancy provided us, however, with a certain breadth of approach by which we were able to have helpful discussions with followers of various philosophical opinions. Among the participants in our discussions were, for instance, several advocates of Catholic philosophy. Some of them were Thomists, some were rather adherents of a romantic mysticism. Discussions about the Old and New Testaments, the Jewish Talmud, St. Augustine, and the medieval schoolmen were frequent in our group. Otto

37. Frank, 1949, p. 1.

38. Frank, 1949, p. 1.

39. Frank, 1908, p. 393.

Neurath even enrolled for one year in the Divinity School of the University in order to get an adequate picture of Catholic philosophy, and won an award for the best paper on moral theology. This shows the high degree of our interest in the cultural background of philosophic theories and our belief in the necessity of an open mind which would enable us to discuss our problems with people of divergent opinions⁴⁰.

Nous renonçons pour le moment à identifier les autres membres du groupe en question, mais il est fort probable que ce sont pour la plupart des membres de la Société qui participaient régulièrement aux activités durant la période à laquelle Frank fait allusion⁴¹.

Il y a d'autres raisons de penser que les discussions au sein de ce groupe étaient nourries par les activités de la Société philosophique. Rappelons d'abord que Hahn tout comme Victor Kraft, qui appartenait vraisemblablement à ce groupe, sont devenus membres de la Société dès 1901, suivis par Frank (1903), Neurath (1906) Olga Hahn (1908) et Edgard Zilsel (1913). Ils ont prononcé plusieurs conférences dans la Société et ont pris part activement aux discussions⁴². Hahn, Frank et Kraft ont tous été impliqués dans l'administration de la Société: dès 1899, Kraft a contribué à l'édition, préparée par la Société philosophique, de l'ouvrage de Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; Hahn a contribué à l'édition des *Paradoxes de l'infini* de Bolzano, tandis que Frank a été secrétaire de la Société en 1911⁴³. Notons enfin que P. Frank et H. Hahn sont demeurés membres de la Société même après leur départ de Vienne. Il est donc fort probable que ces rencontres du jeudi soir auxquelles Frank fait allusion dans son introduction coïncidaient la plupart du temps avec les activités de la Société et qu'elles avaient pour objet les exposés et discussions qui s'y tenaient. Par conséquent, les arguments évoqués en faveur d'un premier Cercle de Vienne semblent indiquer au contraire que les activités du groupe en question sont indissociables des activités dans la Société et que, si l'on se fie au témoignage de Frank, ce pseudo Cercle n'est en fait qu'un groupe formé par quelques membres de la Société philosophique qui discutaient principalement de questions diversifiées découlant de ses activités.

40. Frank, 1949, p. 1-2.

41. Plusieurs membres de la Société qui étaient actifs durant cette période correspondent à la description de Frank: Hans Pichler, que mentionne aussi Neurath (1935, p. 37), Wolfgang Schultz, qui a contribué à l'édition des œuvres de Bolzano et possiblement Hans von Arnim, le remplaçant de T. Gomperz, Oskar Ewald, Emil Lucka et Robert Eisler. À noter que Hahn s'intéressait lui aussi aux phénomènes parapsychologiques (cf. Karl Menger, 1988).

42. Cf. T. Uebel, 2000, p. 140-142.

43. Dans un des rapports annuels de la Société (Jahresbericht 1911-1912, p. 2), on souligne d'ailleurs l'apport important de Frank à la Société, et son implication active comme conférencier et comme responsable des discussions sur les problèmes philosophiques de la physique.

3. Le chaînon manquant et la réception de Bolzano en Autriche

Revenons maintenant à la question plus générale du rôle de la Société philosophique dans la genèse de l'histoire de la philosophie en Autriche jusqu'à la fondation du Cercle de Vienne en 1929. S'appuyant sur le diagnostic de Neurath dans son ouvrage de 1935, Uebel (1999, p. 259) a défendu récemment la thèse suivant laquelle le chaînon manquant entre la tradition autrichienne, représentée par Bolzano et Brentano, et le Cercle de Vienne est nul autre que Höfler lui-même. Cette thèse est développée systématiquement dans son volumineux ouvrage sur Neurath dans lequel il formule sa thèse de la manière suivante :

In the work and person of Höfler met the Austrian philosophical tradition and modern philosophical Vienna. This is suggested by a closer examination of both aspects of Höfler's influence, which had a special meaning for the first Vienna Circle⁴⁴.

Cette thèse a aussi été défendue plus ou moins explicitement par J. Blackmore, dans son ouvrage sur Boltzmann, où il insiste tellement sur le rôle de Höfler dans cette histoire qu'il parle même de la Société de Höfler⁴⁵. De prime abord, cette thèse peut sembler plausible en raison notamment des postes clés occupés par Höfler dans la Société depuis sa fondation. Il a en effet assuré la direction des discussions pendant plus d'une vingtaine d'années, il a présidé la Société à trois reprises (1888, 1898-1903, et 1913-1922) et il a reçu le titre de président honoraire [*Ehrenpräsident*] à l'occasion de son départ pour Prague en 1903. De plus, cet étudiant de Boltzmann et de Stefan possédait une solide formation dans le domaine de la physique et des mathématiques, et ses intérêts diversifiés en philosophie faisaient de lui l'intermédiaire indispensable dans les discussions au sein de la Société entre les scientifiques et les non-scientifiques. Et en tant qu'étudiant de Brentano et surtout de Meinong, il entretenait des liens privilégiés avec de nombreux membres de la Société, en particulier avec Kreibitz, Schmidkunz, von Ehrenfels et K. Twardowski qui, comme nous l'avons dit, étaient tous très impliqués dans son administration et ses activités.

Ceci dit, d'autres indications contredisent la thèse d'Uebel et mettent en doute l'importance démesurée qu'elle accorde à Höfler dans la Société philosophique et plus généralement dans la transmission des idées de Brentano et de Bolzano. Plusieurs informations contenues dans son autobiographie, par exemple, semblent indiquer que, malgré son intérêt académique pour les *Grenzfragen* relatives à la philosophie et aux sciences de la nature, Höfler était loin de partager la vision du monde scientifique des positivistes comme d'ailleurs leur aversion pour le kantisme et la métaphysique. En ce qui concerne son rapport au kantisme, un passage de son autobiographie

44. T. Uebel, 2000, p. 104.

45. Cf. J. Blackmore et al., 2001b.

indique clairement qu'il ne partageait pas la philosophie de l'histoire de Brentano et son évaluation de la philosophie de Kant et de Schopenhauer :

Ainsi lorsque j'entendis Brentano parler avec dégoût de Kant et de Schopenhauer et de faire des plaisanteries à propos de Wagner, ce n'était pas tellement mon entendement que mon esprit qui me prémunissait contre sa soi-disant vision du monde entièrement différente des choses humaines et divines⁴⁶.

Comment alors ce membre en règle de la Kant-Gesellschaft, qui a toujours défendu une vision du monde wagnérienne comme le montrent ses derniers textes, dont celui sur Schopenhauer⁴⁷, peut-il représenter la tradition autrichienne en philosophie et servir de chaînon manquant entre Bolzano et le Cercle de Vienne ? De plus, en tenant compte de l'importance qui revient à Boltzmann et surtout à Mach pour la plupart des membres du Cercle de Vienne, rappelons que Höfler, dans un de ses textes biographiques sur Brentano, a critiqué la décision de la Faculté d'avoir embauché Mach, qui ne s'est jamais défini comme un philosophe, et le « néophyte Boltzmann en philosophie » qui, lui, la refusait⁴⁸.

Les défenseurs de la thèse du chaînon manquant répondraient sans doute à ces objections en faisant valoir que les allégeances philosophiques de Höfler ne l'ont pas empêché de jouer un rôle clé dans la transmission des idées de Brentano, et surtout de Bolzano aux membres autrichiens du Cercle de Vienne. Contre Uebel⁴⁹ et Blackmore, nous voudrions montrer très brièvement, en ce qui concerne l'exemple de la réception de Bolzano en Autriche, que le rôle de Höfler dans cette histoire est marginal comparativement à celui de plusieurs autres membres de la Société philosophique et que le problème avec la thèse du chaînon manquant, c'est que l'arbre cache la forêt. Autrement dit, le lien entre la tradition autrichienne en philosophie et le Cercle de Vienne n'est pas un individu, mais bien une institution.

46. A. Höfler, 1921, p. 120-1.

47. Cf. A. Höfler, 1919, p. 89.

48. A. Höfler, 1917, p. 325.

49. Uebel (1999) appuie la thèse du chaînon manquant sur quelques arguments dont le rôle de Höfler dans la transmission des idées de Bolzano aux membres autrichiens du Cercle de Vienne. Le premier, que nous nous contenterons d'évoquer ici, insiste sur l'importance des manuels rédigés par Höfler pour l'enseignement de la philosophie dans les lycées autrichiens, notamment la *Logik* de 1890 (rédigée en collaboration avec Meinong) qui est à l'origine d'une vive polémique avec Brentano (cf. Höfler, 1921). Uebel soutient que c'est au moyen de ce manuel que Hahn et Neurath, par exemple, auraient acquis leur connaissance de Bolzano (T. Uebel, 1999, p. 261 ; cf. aussi Uebel, 2000, p. 109 sq.) Il nous semble que cet argument exagère l'importance d'un manuel pour la formation et surtout son contenu bolzanien. Nous accorderons plus d'importance à un autre argument d'Uebel qui repose sur le rôle de Höfler dans la réception de Bolzano dans la Société philosophique et en Autriche.

3.3 *La réception de Bolzano en Autriche*

Le 9 mars 1914, la Société philosophique met sur pied la commission Bolzano dont le mandat principal, suivant ses statuts et règlements, était d'abord et avant tout d'assurer la réimpression des œuvres de Bolzano et de publier ses manuscrits découverts quelques années auparavant⁵⁰. Quelques mois plus tôt, lors de la première séance de la Société philosophique, en 1913, Höfler présente en grande pompe le projet de cette commission devant la plupart de ses collègues de la Faculté et plusieurs membres de la Société⁵¹, et raconte les étapes qui ont marqué l'histoire de ce projet. Il cite d'abord un passage du rapport annuel de 1902-1903 qui fait état de la découverte des manuscrits de Bolzano, y compris sa théorie des fonctions, qui a longtemps été en la possession de Zimmermann.

Après plusieurs tentatives infructueuses [...], une collection très importante de manuscrits originaux de Bolzano composée d'écrits philosophiques et en plus grande partie d'écrits mathématiques ont été découverts dans la bibliothèque de la Cour impériale. Le secrétaire de la Société, Robert von Sterneck, a examiné ces manuscrits désordonnés et nous pouvons maintenant apprécier l'importance de cette découverte. Ce qui a été découvert n'est rien moins qu'un manuscrit sur la "théorie des fonctions" qui était prêt pour l'impression et qui est étonnamment proche des conceptions modernes⁵².

À la suite de cette découverte par von Sterneck, Höfler a fait quelques tentatives en vue d'obtenir les subventions nécessaires à ce projet d'édition des œuvres de Bolzano, mais ces tentatives ont échoué en raison notamment de son départ de Vienne et de son entrée en poste à Prague, en 1903⁵³. La découverte de ces manuscrits de Bolzano est en effet une étape importante dans l'histoire de la réception de Bolzano en Autriche, mais ce n'est pas la première et la plus importante comme le rappelle d'ailleurs un autre rapport annuel (1902-1903, p. 6) dans lequel on souligne l'apport de Benno Kerry dans une série d'articles publiés entre 1885 et 1891 sous le titre « Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung » dans lesquels il discute notam-

50. Les statuts et règlements de la Commission Bolzano sont consignés dans un document adopté le 9 mars 1914 qui s'intitule « Soderstatut der Bolzano-Kommission der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien ».

51. Cf. Jahresbericht, 1912-1913, p. 10.

52. Jahresbericht, 1912-1913, p. 6-7.

53. La correspondance de Marty avec Brentano nous donne cependant des raisons de croire qu'il y a d'autres facteurs qui ont retardé ce projet, et notamment l'opposition de Marty lui-même qui siégeait sur la Commission chargée d'évaluer la demande de subvention de la Société pour financer ce projet. Dans une lettre du 19 février 1905 à Brentano, Marty rappelle à ce dernier qu'il n'est pas question de consentir un tel montant à Höfler et il y va de cette petite méchanceté qu'il attribue à un de ses collègues, à savoir que l'intérêt principal de Höfler dans cette histoire était de figurer sur la page couverture des œuvres complètes de Bolzano. Cf. Gimpl, 1998.

ment de la doctrine bolzanienne des propositions en soi⁵⁴. Les ouvrages de Kerry ont exercé une influence déterminante non seulement sur Höfler⁵⁵, mais aussi sur K. Twardowski, comme le confirme ce passage de son autobiographie :

My work *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchungen* grew out of these considerations. I endeavored to write it in the spirit of Franz Brentano — and of Bernard Bolzano, whose *Wissenschaftslehre* I studied with great zeal ever since I was steered to it by Kerry's paper *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung*⁵⁶.

En 1894, Husserl rédige un texte maintenant connu sous le titre « Objets intentionnels » qui porte sur l'ouvrage de Twardowski et dans lequel il discute de son interprétation de Bolzano. Deux années plus tard, dans ses cours de 1896 sur la logique, Husserl conçoit la logique (pure) dans le sens de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano. En 1900, il publie ses *Prolégomènes à la logique pure* dans lequel il revendique la redécouverte de Bolzano et utilise l'équivalent des *Sätze an sich* de Bolzano comme antidote au psychologisme logique. La suite de cette histoire est connue, et l'on sait l'importance des débats autour du psychologisme que la publication de cet ouvrage de Husserl a suscités à l'intérieur et surtout à l'extérieur de la Société⁵⁷.

L'épisode suivant de cette histoire est l'institutionnalisation du projet Bolzano au sein de la Société philosophique en 1914, soit après la démission de Jodl à la présidence et le retour au pouvoir de Höfler et de ses alliés. Dans sa présentation de cette commission devant les membres de la Société, Höfler indique clairement que la vocation de cette dernière était non seulement de publier l'œuvre de Bolzano, mais encore de promouvoir la pensée de ce « grand philosophe autrichien » :

Si je me suis permis de mentionner l'établissement d'une commission Bolzano de la Société philosophique, c'est d'abord et avant tout pour éviter que cet intérêt pour ce grand philosophe autrichien ne s'estompe et afin qu'il fructifie de manière durable [...]. Il suffit pour le moment de souligner que la Société philosophique de l'Université de Vienne, par ce qu'elle fait pour l'œuvre de Bolzano, souhaite désormais lui rendre hommage au nom d'une société philosophique⁵⁸.

54. Cf. B. Kerry, 1885-1891.

55. Cf. A. Höfler, 1894.

56. Twardowski, 1999, p. 24.

57. Sur la réception de Bolzano en Autriche, mentionnons une publication peu connue : Un numéro spécial de la revue *Deutsche Arbeit* (1908) qui souligne le 60^e anniversaire de la mort de Bolzano (1781-1848) avec des articles de deux autres étudiants de Brentano, H. Bergmann (1908) et de E. Utitz (1908); l'année suivante Bergmann publie son ouvrage *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos* (1909).

58. Jahresbericht, 1912-1913, p. 14.

La mise sur pied de cette commission coïncide avec la réédition préparée par W. Schultz du premier volume de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano⁵⁹. Et ce n'est pas un hasard si, en 1914, Twardowski prononce deux conférences à la Hauptversammlung de la Société qui ont servi de base à un de ses textes philosophiques les plus importants, à savoir « Fonctions et formations » (*Funktionen und Gebilde*) dans lequel il conçoit les formations (ou les contenus intentionnels) après Stumpf et Husserl sur le modèle des propositions en soi de Bolzano⁶⁰. L'intérêt suscité par ces deux conférences de Twardowski se mesure entre autres choses au fait qu'elles ont donné lieu à quelques séances de discussion à la Société. Ce n'est pas non plus un hasard si un autre membre de la Commission Bolzano, Josef C. Kreibig, publie la même année un article sur Bolzano dans lequel il souligne l'importance de ce dernier dans l'histoire de la philosophie en Autriche⁶¹. Kreibig laisse entendre, comme le montrent clairement les deux passages en exergue à la présente étude, que Bolzano était alors à la philosophie autrichienne ce que Kant représentait et représente toujours pour la philosophie en Allemagne. Il écrit à ce propos :

Nous avons ainsi de bonnes raisons de croire que l'histoire de la philosophie au siècle dernier n'aurait aucun événement d'importance à rapporter si elle ne possédait pas en Bernard Bolzano un penseur dont l'universalité, la profondeur et la sagacité méritent beaucoup plus d'admiration sur le plan scientifique que tant de pensées poétiques étincelantes glorifiées par ses contemporains⁶².

En résumé, la thèse de Uebel-Blackmore sur Höfler en tant chaînon manquant est bancal non seulement en raison des positions philosophiques de Höfler mais aussi parce que le rôle de ce dernier dans cette histoire est relativement marginal comparativement à celui des autres membres de la Société. Là encore, c'est une institution, en l'occurrence la commission Bolzano, qui représente le lien avec les membres autrichiens du Cercle de Vienne, et notamment avec Hans Hahn qui faisait partie de cette commission. Gardons cependant à l'esprit que la question de la réception de Bolzano en Autriche, et plus particulièrement les différentes actions posées par les membres de la Société philosophique en vue de promouvoir l'œuvre et la pensée de Bolzano, prennent tout leur sens à la lumière de la valeur symbolique de l'auteur de la *Wissenschaftslehre* dans l'histoire de la philosophie autrichienne. Dans la section suivante, nous essayerons de montrer que c'est

59. Bolzano, 1914. Suivra l'édition préparée par H. Hahn des *Paradoxes de l'infini* en 1920.

60. Nous avons proposé une édition en français de ce texte de Twardowski (Fisette et Fréchette, 2007, p. 343-385) et avons traduit « Funktionen und Gebilde » par « Fonctions et formations » en suivant les indications fournies par Twardowski lui-même, qui emprunte ces termes de Carl Stumpf.

61. J. C. Kreibig, 1914.

62. Kreibig, 1914, p. 274.

aussi la signification qu'il avait pour quelques-uns des membres autrichiens du Cercle de Vienne.

4. La formation du Cercle de Vienne et l'annexion de la Société à la Kant-Gesellschaft

Un troisième aspect important du rapport entre la Société philosophique et les membres du Cercle de Vienne concerne le lien établi par Stadler (1997, p. 248), Uebel (1999, p. 260 ; 2000, p. 142) et Blackmore (2001b, p. 257-258) entre l'annexion de la Société à la Kant-Gesellschaft en 1927 et la formation du Ernst Mach Verein, puis du Cercle de Vienne en 1929. La connexion entre ces deux événements a été établie sur la base de l'attitude anti-kantienne que l'on attribue souvent aux membres autrichiens du Cercle de Vienne, et de leur volonté de mettre sur pied une association fondée sur un programme philosophique dans l'esprit de la tradition autrichienne en philosophie. Nous croyons en effet qu'il existe un lien étroit entre ces deux événements, mais nous ne croyons pas que la seule annexion de la Société philosophique à la Kant-Gesellschaft représente un motif suffisant pour expliquer à la fois le désengagement des membres autrichiens du Cercle dans la Société philosophique et leur volonté de créer un regroupement distinct. D'autres enjeux doivent être pris en considération pour expliquer cette décision, des enjeux politiques et idéologiques qui sont intimement liés à la tradition autrichienne en philosophie.

4.1 Reininger et la Société philosophique

Une des pièces importantes de ce puzzle est le philosophe Robert Reininger, qui a présidé la Société de philosophie depuis la mort de Höfler en 1922 et jusqu'à sa dissolution en 1938. Cette nomination intervient dans le contexte de transformations majeures du paysage philosophique viennois qui sont comparables à celles qui ont marqué le départ de Brentano de Vienne en 1895 et l'embauche de Mach la même année, de même que celle de l'anticlérical F. Jodl et de son antidote, le théologien L. Müllner, en 1896. Après la mort d'Adolf Stöhr en 1921, le Département de philosophie ne comptait plus aucun professeur titulaire. L'année suivante, la Faculté de philosophie procéda donc à l'embauche de trois nouveaux professeurs titulaires en philosophie, dont Reininger, qui était déjà en poste à Vienne, et de deux philosophes allemands déjà établis, à savoir Moritz Schlick et Karl Bühler. L'apport de Schlick à la philosophie de l'empirisme logique est connu, mais la contribution de Bühler à la psychologie et à la philosophie du langage l'est beaucoup moins, et il faut savoir qu'après la mort de Brentano, Meinong, Kreibitz et Höfler, Bühler était celui qui représentait le mieux la tradition brentanienne à Vienne⁶³. Quant à Reininger, un des rares étudiants de Zim-

63. Cf. K. Mulligan, 1997.

mermann, il est l'exception qui confirme la règle, c'est-à-dire qu'il est un des rares défenseurs du kantisme, comme en témoignent la plupart de ses publications qui font la promotion de la vision du monde kantienne⁶⁴.

4.2 L'annexion de la Société à la Kant-Gesellschaft

Rappelons d'abord que Reininger est devenu membre de la Société philosophique au tournant du vingtième siècle et qu'il a gravi très rapidement les échelons dans la hiérarchie de cette organisation : sous la présidence de Jodl, avec lequel il entretenait des liens étroits, il occupe dès 1904 le poste de secrétaire et, entre 1906-1912, le poste de vice-président de la Société. Sa nomination comme président de la Société philosophique en 1922 allait donc de soi en ce qu'elle assurait la continuité dans l'histoire de cette organisation. Mais savait-on que cet épigone de Kant allait poser plusieurs gestes néfastes pour la Société dont lui-même ne semble pas avoir mesuré toutes les conséquences ? Car, sous la présidence de Reininger, la Société a subi des transformations majeures qui touchent la plupart des traits caractéristiques que nous avons attribués à la Société au début de cette étude. En effet, la liste des conférences et discussions à la Société entre 1922 et 1938 indique qu'il a, en pratique, aboli les séances de discussion qui, comme nous l'avons vu, représentaient le fer de lance de cette société. Le nombre de conférences faites par des non-philosophes a diminué considérablement, ce qui signifie l'abandon de la vocation interdisciplinaire de la Société, sinon son caractère démocratique. Il a aussi abandonné des projets chers à ses prédécesseurs, et d'abord celui de la commission Bolzano⁶⁵. En fait, l'ensemble de ces mesures et d'autres gestes posés par Reininger et ses étudiants ont fait en sorte que cette société n'était désormais guère différente des nombreux autres regroupements affiliés à la *Kant-Gesellschaft*. La suite logique de cette phase dégénérative dans l'histoire de la Société devait mener à son annexion à la Kant-Gesellschaft. Ce qui fut fait en 1927, comme le confirme un rapport publié la même année dans les *Kant-Studien* :

Le 18 novembre 1927 s'est tenue, sous la présidence du professeur Robert Reininger à Vienne, l'assemblée annuelle de la « Société philosophique » au cours de laquelle la « Société philosophique » à la demande de la commission, fut constituée comme un groupe local de la Société kantienne. Dorénavant elle portera le titre de « Société philosophique de l'Université de Vienne », groupe local à Vienne de la Société kantienne⁶⁶.

Mais comme l'indique aussi ce même rapport, le conseil d'administration de la Société dont émanait cette décision était formé entre autres par

64. Cf. K. Nawratil, K., 1969.

65. Nous en voulons pour preuve la publication, en 1929 par W. Schultz, un ancien membre de la commission Bolzano, des quatre volumes de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, laquelle édition ne mentionne pas le nom de la Société. Cf. B. Bolzano, 1929.

66. « Bericht », *Kant-Studien*, 1927, Bd. 32, p. 556.

K. Bühler, M. Schlick et R. Meister, lequel occupait la chaire de pédagogie de Höfler depuis la mort de ce dernier. Ce qui veut dire que même si cette initiative venait fort probablement de Reininger, celui-ci a été appuyé par plusieurs membres et surtout par ses trois collègues Schlick, Bühler et Meister, avec lesquels il entretenait d'ailleurs des liens amicaux⁶⁷. De plus, on sait que Bühler comme Schlick ont publié à quelques reprises dans les *Kant-Studien*⁶⁸ et que Schlick, comme d'autres membres du Cercle de Vienne, prononçaient régulièrement des conférences à la Kant-Gesellschaft ainsi qu'à la Société philosophique, même après son annexion. Par conséquent, qu'ils aient ou non été partie prenante dans la décision qui a mené à l'annexion de la Société à la Kant-Gesellschaft, Bühler et surtout Schlick n'avaient en principe aucune raison de s'y opposer.

Il en va autrement des membres autrichiens du Cercle de Vienne, qui ont vécu l'âge d'or de cette société dans laquelle ils étaient impliqués depuis plus d'une vingtaine d'années. Il y a des raisons de penser qu'ils n'ont pas accueilli la nouvelle de son annexion à la Kant-Gesellschaft avec indifférence. Nous en voulons pour preuve que Neurath, Hahn, Frank et Zilsel n'ont pas prononcé une seule conférence à la Société philosophique après 1927. S'agit-il d'une simple coïncidence ? D'après les historiens du Cercle de Vienne que nous avons mentionnés précédemment, non seulement il ne s'agit pas d'une coïncidence, mais l'annexion de la Société serait à l'origine des démarches entreprises par Neurath au même moment en vue de former un groupe de discussion distinct de la Société philosophique. Dans son autobiographie, Karl Menger rapporte que Schlick aurait accueilli avec réserve le projet de Neurath de mettre sur pied le Cercle Ernst Mach en évoquant justement l'existence de la Société philosophique :

As the academic year [1928-1929] went on and Carnap got more radical, Neurath got more excited and aggressive. When the idea of spreading the new insights uppermost in his mind, Neurath suggested that a society (ein Verein) for the promotion and propagation of a scientific view of the world be founded and named after Mach. 'We have the Philosophical Society', Schlick protested [...]. But Neurath easily convinced Hahn and Carnap that this was not enough. [...] The Verein would start its activities with some public lectures in 1928-1929. Schlick was not altogether happy. But Neurath was on the warpath⁶⁹.

Ce témoignage de Menger est particulièrement éclairant sur l'enjeu de ce différend quant à la question de savoir si la Société philosophique représentait encore le lieu propice pour les futurs membres du Cercle afin de discuter librement des questions philosophiques qui les préoccupaient à cette époque. Neurath est convaincu que ce n'est pas le cas, et notre hypothèse est que ses raisons ne sont pas étrangères à son attachement à cette tradition

67. Cf. K. Nawratil, 1969.

68. Cf. M. Schlick, 2008, et K. Bühler, 1926, 1933.

69. K. Menger, 2009, p. 81.

spécifiquement autrichienne en philosophie, qu'il met de l'avant dans son opusculé de 1935. C'est ce que nous voudrions maintenant vérifier.

4.3 *Motivations de Reininger: sa vision kantienne du monde*

Ce qui explique le désistement des membres du Cercle de Vienne dans les activités de la Société et la volonté de Neurath de fonder une entité distincte, c'est peut-être moins l'annexion de la Société philosophique à la *Kant-Gesellschaft* que les motivations derrière cette volte-face. En effet, dans un autre rapport sur la Société philosophique publié cette fois dans les *Kant-Studien*, Reininger explique on ne peut plus clairement ses motivations. La première concerne justement l'idée même d'une philosophie autrichienne dont il conteste l'existence au nom d'une philosophie allemande pangermanique:

Lorsque nous avons décidé, il y a deux ans, de nous constituer comme un groupe local de la Société kantienne, cette décision naquit de la haute estime que nous avons pour la plus grande association philosophique en Allemagne et non moins du souhait de nous intégrer formellement à la grande communauté de tous les amis allemands de la philosophie. En fait, cette communauté a toujours existé: il n'y jamais eu et il n'y a pas une philosophie spécifiquement autrichienne dont j'aurais à rendre compte, mais seulement une philosophie allemande à laquelle nous, Autrichiens, participons⁷⁰.

Cette affirmation est assez surprenante de la part d'un historien de la philosophie et d'un témoin privilégié du développement de la philosophie en Autriche. On peut y voir une forme de dénégation de la part du président de la Société philosophique, mais il y a plus que cela dans cette décision, comme le confirme la suite de ce passage qui nous apprend que l'*Anschluß* (l'annexion) de la Société philosophique à la *Kant-Gesellschaft* s'est faite au nom d'un idéal qu'il attribue à tous ses compatriotes:

À cet égard, l'annexion à la *Kant-Gesellschaft* avait aussi pour nous une signification symbolique. Certes, la philosophie n'est pas une affaire nationale mais elle concerne l'humanité dans son ensemble. Mais pour nous, Autrichiens, cette alliance étroite avec la plus grande association de philosophes allemands signifie pourtant plus qu'une simple communauté de travail pratique. Elle est davantage pour nous un symbole de notre inséparable appartenance spirituelle et culturelle au peuple allemand dans son ensemble et ainsi pas seulement une simple affaire de convenance, mais plus important encore comme un petit pas sur le chemin de la réalisation d'un idéal qui est vivant chez tous les Autrichiens⁷¹.

Reininger ne dit pas encore ce qu'est cet idéal, il se contente d'affirmer que la subordination de la Société à une organisation qui fait la promotion

70. R. Reininger, 1930, p. 16.

71. R. Reininger, 1930, p. 16.

des « grands philosophes allemands » est le symbole de l'appartenance culturelle et spirituelle au peuple allemand dans son ensemble. Mais d'autres textes de Reininger dont sa conférence en hommage au 200^e anniversaire de naissance de Kant et un autre texte publié la même année sous le titre « Kant est la culture allemande »⁷² montrent sans équivoque que cet idéal n'est rien d'autre que la vision du monde kantienne qu'il attribue à la *Großdeutschland*, et la réalisation de cet idéal, dont l'Anschluß de la Société philosophique à la Kant-Gesellschaft marque le premier pas, passe nécessairement par l'Anschluß de l'Autriche à l'Allemagne. Il ne faut donc pas s'étonner que l'annexion de l'Autriche à l'Allemagne en 1938 fut, pour ce partisan de la *Großdeutschland*, la réalisation d'un rêve longtemps caressé⁷³.

4.5 *Es gibt eine spezifisch österreichische Philosophie*

Bien que les propos de Reininger soient purement idéologiques et que, en tant que tels, n'aient aucune valeur historiographique, on peut néanmoins en tirer quelques conséquences utiles. Premièrement, en établissant une opposition entre, d'une part, la vision kantienne du monde et la *Kant-Gesellschaft*, et, d'autre part, la Société philosophique et une philosophie spécifiquement autrichienne. Reininger présuppose sans doute que, pour plusieurs philosophes de sa génération, la Société de philosophie était à la philosophie en Autriche ce que la Kant-Gesellschaft était pour la tradition kantienne en Allemagne. Deuxièmement, la proposition : « *es gab und gibt keine spezifisch österreichische Philosophie* » ne découle pas seulement du postulat d'une philosophie kantienne pangermanique, mais elle vise en outre à discréditer les tendances philosophiques dominantes en Autriche depuis Bolzano, de même que les nombreuses initiatives entreprises au sein de cette vénérable institution en vue de la promouvoir. La commission Bolzano est exemplaire à cet égard. Il y a un sens à dire que la démarche de Neurath comme ses remarques sur la préhistoire du Cercle de Vienne sont autant de réactions et de réponses à ces gestes posés au nom d'une vision du monde kantienne. C'est aussi le cas de la plupart des écrits historiques rédigés par des membres de la Société après son annexion à la Kant-Gesellschaft. Faute de pouvoir en faire la démonstration, nous nous contenterons de quelques remarques générales qui vont dans ce sens.

Dans un passage de la préface à son ouvrage *Between Physics and Philosophy*, P. Frank oppose lui aussi la tradition philosophique autrichienne à la vision du monde kantienne dans la philosophie allemande, faisant ainsi écho, semble-t-il, à l'idéologie véhiculée par Reininger et ses acolytes :

72. Cf. R. Reininger, 1924.

73. Cf. K. Nawratil, 1969, p. 69-70.

The European movement had its origin in the ideas of the Austrian physicist Ernst Mach. At the beginning of the twentieth century it had a large following in the scientific circles of Austria, especially in Vienna and Prague. In spite of the common German language, this movement could find only a few adherents in the universities of the German Reich, because there the philosophy of Kant and his metaphysical successors reigned, being regarded as a world picture particularly suited to the German nation⁷⁴.

Dans tous les écrits historiques des membres autrichiens du Cercle de Vienne, y compris ceux de V. Kraft, on retrouve cette double préoccupation qui consiste à la fois à se démarquer de cette vision du monde kantienne et à se rattacher à la tradition philosophique autrichienne. Et comme le rappelle Neurath (1935, p. 38), le kantisme défendu par Reininger est une option tardive dans l'histoire de la philosophie en Autriche. Les propos de Neurath sont corroborés par deux membres de longue date de la Société philosophique et des témoins privilégiés de l'évolution de la philosophie en Autriche après la mort de Zimmermann, à savoir Heinrich Gomperz et Carl Siegel, qui ont tous les deux rédigé une courte histoire de la philosophie en Autriche. Siegel, un étudiant de Jodl qui s'est converti à l'idéalisme sur le tard, et auquel on ne reprochera donc pas de faire du « Kant *bashing* », n'hésite pas à parler d'une philosophie typiquement autrichienne dont le trait caractéristique depuis Bolzano serait l'objectivisme⁷⁵. Gomperz est moins catégorique que Siegel ou Neurath, mais il pose la bonne question dans un article où il retrace l'histoire de la philosophie en Autriche durant les années d'existence de la Société philosophique :

It is not easy to say whether any common and specifically "Austrian" features may be detected in all these approaches. What is clear, however, is that a perpetual exchange of ideas as well as of persons has been going on between Austria and the rest of Germany and that, if Austria has been richly fertilized by the great currents of German intellectual life, it has amply repaid its debt by itself contributing to these currents in a measure that ought never to be overlooked⁷⁶.

Le diagnostic général de Gomperz dans cet ouvrage rejoint celui que l'on retrouve dans la plupart de ces écrits historiques de Zimmermann à Neurath, à savoir la tendance empiriste qui est propre à cette tradition. C'est aussi le diagnostic de Victor Kraft dans son histoire du Cercle de Vienne :

Thus there has existed a long tradition of empiricist philosophy in Vienna, concerned primarily with the natural sciences. But even before that time empiricist tendencies had in a sense asserted themselves through Franz Brentano⁷⁷.

74. P. Frank, 1941, p. 6.

75. C. Siegel, 1930, p. 48.

76. H. Gomperz, 1936, p. 311.

77. V. Kraft, 1953, p. 3 ; cf. aussi V. Kraft, 1952.

Dans cette perspective, l'empirisme logique peut être compris comme le développement naturel de cette tradition philosophique autrichienne, qu'elle radicalise comme l'explique Neurath dans son ouvrage de 1935.

5. Remarques finales

Un des objectifs de cette étude était d'examiner le rôle de nos institutions dans la transmission d'une tradition durant une période déterminée. Nous avons insisté plus particulièrement sur l'importance de la Société philosophique de l'Université de Vienne dans la transmission et la préservation de cette tradition typiquement autrichienne en philosophie, et nous avons montré qu'elle est en partie responsable de la mise sur pied du Cercle de Vienne. Il importe cependant de distinguer les aspects institutionnels associés à cette société des enjeux qui sont au cœur de la Société philosophique en tant que forum de discussion philosophique des différentes questions qui préoccupaient les Autrichiens et Viennois de l'époque. Nous avons à peine touché le riche contenu des quelque 600 conférences et séances de discussion qui ont marqué l'histoire de cette Société durant ses cinquante années d'existence. À cet égard, quelques-uns des travaux mentionnés au début de cette étude qui concernent certains membres de la Société philosophique donnent une idée de la valeur scientifique et de l'importance historique de cette tribune philosophique. Par ailleurs, en tant que forum réunissant les grandes figures intellectuelles viennoises, la Société philosophique nous fournit à la fois un cadre déterminé, avec sa structure et ses règles, de même qu'une perspective philosophique différente de celles adoptées dans les nombreux ouvrages sur la Vienne fin de siècle qui privilégient des thèmes comme l'échec du libéralisme, la décadence, la crise d'identité ou encore le nihilisme thérapeutique, comme le veut W. Johnston dans son ouvrage classique *L'esprit viennois*⁷⁸. Cette perspective nous permet également d'éviter les écueils d'une histoire de la philosophie à rebours telle que préconisée par certains historiens du Cercle de Vienne qui ont tendance à ne voir dans la tradition philosophique autrichienne qu'un Cercle de Vienne en devenir ou encore sa secrète aspiration, pour reprendre l'expression bien connue de Husserl.

En ce qui concerne l'aspect idéologique de cette institution, notre examen s'est limité aux manœuvres de Reininger en vue de subordonner la Société philosophique à une organisation qui faisait à cette époque la promotion des « grands philosophes allemands ». Nous avons vu que les réactions suscitées par cette décision démontrent que la Société philosophique n'était pas une organisation parmi d'autres pour les Autrichiens. Comme nous l'avons remarqué au début de cette étude, si l'on tient compte des circonstances qui ont mené à la fondation de cette organisation et de l'implication majeure de Brentano et de ses étudiants dans l'administration et les

78. W. Johnston, 1985. Plusieurs textes réunis par S. Beller (2001) discutent des différentes perspectives adoptées par les historiens de la Vienne fin de siècle.

activités de la Société philosophique, il y a un sens à dire que pour ces derniers cette organisation ne représentait pas uniquement un forum neutre de discussion. Les conférences prononcées par Brentano à Vienne avant son départ pour la Suisse contiennent des informations utiles sur les projets qu'il entretenait pour cette Société et la philosophie en général en Autriche⁷⁹. Mais le destin en a voulu autrement et, comme nous l'avons aussi remarqué, c'est Robert Zimmermann qui, grâce entre autres choses à sa situation académique, a pris les choses en main. Plusieurs sources indiquent qu'il existait des tensions tangibles entre ce dernier et Brentano, notamment dans un rapport annuel publié à l'occasion du 25^e anniversaire de la Société dans lequel on explique que la source de ces conflits résidait dans le monopole de la philosophie de Herbart en Autriche depuis la réforme du comte Leo Thun et dont Zimmermann était le principal représentant depuis son entrée en poste à Vienne :

Depuis la réforme des écoles secondaires et supérieures en 1850, l'herbartisme était alors la philosophie officielle en Autriche tout comme l'hégélianisme en Prusse. Cependant, dans la décennie de la fondation de notre société, un tel monopole était devenu de plus en plus anachronique. Dans l'axe de cette phase de transition, il y avait pour ainsi dire deux pôles, la personne de Zimmermann, d'un côté, Franz Brentano et ses nombreux étudiants, d'autre part⁸⁰.

Cette polarisation s'est manifestée de plusieurs façons au sein de la Société philosophique, notamment à l'occasion d'une conférence de Zimmermann en 1889 sur la psychologie de Herbart que Brentano critique longuement dans sa correspondance avec Zimmermann⁸¹.

Mais l'ennemi juré de Brentano et de ses étudiants à Vienne était le philosophe bavarois Friedrich Jodl qui a présidé la Société philosophique entre 1903 et 1912. Jodl est d'abord connu pour ses travaux en éthique, son édition des œuvres de Feuerbach de même que comme fondateur de la Société d'éthique⁸². Il s'est aussi fait connaître durant son règne à la présidence de la Société philosophique pour son engagement dans l'affaire Klimt, dont il a été question précédemment, sa polémique bien connue avec Boltzmann⁸³ et ses manœuvres contre Brentano et ses étudiants. Son parcours est

79. Mais il faut savoir aussi qu'après son départ, en 1895, le nom de Brentano ne figure nulle part dans les rapports annuels de la Société et, contrairement à la plupart des membres de la Société, son décès en 1917 n'a pas été souligné dans les rapports annuels ou encore dans les séances de la Société. Notons néanmoins qu'A. Kastil a prononcé trois conférences sur Brentano en 1934, 1936 et 1938. La correspondance de Brentano montre cependant qu'il se tenait au courant des activités de la Société philosophique après 1895 et qu'il était au courant de la controverse entourant sa succession à Vienne. Cf. Fisette, 2012 (à paraître).

80. Jahresbericht, 1912-1913, p. 6.

81. R. Zimmermann, 1889; cf. Fisette, 2012 (à paraître).

82. Cf. W. Börner, 1911.

83. Cette polémique a eu lieu lors d'une conférence de Boltzmann sur Schopenhauer dans une séance de la Société en 1905. Le titre original de la conférence de Boltzmann était « La

d'ailleurs intimement lié aux étudiants de Brentano : il entre en poste à Prague en 1884 en remplacement de C. Stumpf et devient collègue de A. Marty et de T. Masaryk, deux autres étudiants de Brentano ; il entre ensuite en poste à Vienne en 1896, en remplacement de Zimmermann, et il est lui-même remplacé à Prague par un autre étudiant de Brentano, à savoir C. von Ehrenfels. Comme le signale Höfler dans son autobiographie, à son départ de Prague en 1896, Jodl s'était donné comme mission d'éradiquer ce qu'il appelle les « brentanoïdes » de la planète autrichienne et il a multiplié les manœuvres visant à briser le monopole des étudiants de Brentano dans les universités autrichiennes. Dans sa correspondance avec Bolin et dans une longue lettre adressée à Breuer, l'anticlérical Jodl les décrit comme une clique provinciale formée de curés ou d'anciens curés qui défendaient une théologie libérale⁸⁴. Jodl a multiplié les manœuvres à l'intérieur et à l'extérieur de la Société philosophique en vue de briser ce qu'il appelle aussi le « système Brentano ». Notons enfin que Jodl pouvait compter sur d'autres adversaires de Brentano dans la Société, notamment L. Müllner, A. Stöhr et surtout W. Jerusalem qui a multiplié les attaques contre Brentano⁸⁵.

Notre examen de la Société philosophique de l'Université de Vienne s'est limité à quelques aspects de la relation que l'on peut établir entre cette organisation et le Cercle de Vienne. Notre ambition consistait uniquement à attirer l'attention sur l'importance de cette institution sur le cours de l'histoire de la philosophie en Autriche, comme l'ont d'ailleurs reconnu à leur manière les Zimmermann, Brentano, Jodl, Reininger et Neurath. Plusieurs autres aspects de cette organisation remarquable méritent d'être approfondis non seulement en regard de la tradition philosophique en Autriche, mais encore de nombreuses disciplines scientifiques qui ont connu un développement fulgurant durant les cinquante années d'existence de la Société philosophique. Car, en tant qu'organe de la Faculté de philosophie et en raison de son caractère interdisciplinaire, la Société philosophique est un témoin privilégié des discussions qui ont marqué l'évolution de disciplines

preuve que Schopenhauer est un pseudo-philosophe stupide et ignorant, débitant du non-sens et un verbiage creux qui pourrait fondamentalement et de manière permanente le cerveau des gens ». Blackmore (1995, p. 253) résume cette polémique : « In the discussion afterwards Jodl valiantly defended the great pessimist and regretted that Boltzmann had been hired to teach philosophy, since it had been under the false impression that he would bring physics and philosophy closer together. In fact, Jodl argued that if life is as painful as Schopenhauer maintained then suicide was legitimate as was using philosophy to justify such a negative act. Boltzmann replied that if Jodl wanted to commit suicide then he should do it, but that he could never prove it was rational. As is well-known, Boltzmann himself committed suicide the next year, that is, in September 1906. » On sait par la correspondance qu'il a échangée avec Brentano, dont il était proche durant cette période, que c'est Brentano qui l'a convaincu de modifier ce titre et d'apporter des modifications majeures à son texte.

84. Cf. Gimpl, 1990, p. 46-47.

85. C'est ce que confirme W. Jerusalem (1925, p. 1-35) dans quelques passages de son autobiographie retranchés de la version officielle publiée par R. Schmidt en 1922.

comme la psychiatrie et la psychanalyse (les nombreux débats autour de la sexualité, par exemple), la zoologie (la querelle autour du darwinisme a été l'une des plus importantes dans la Société), la physiologie et la psychologie physiologique (avec Mach, Hering, nombre de collègues du département de médecine, Brentano et la plupart de ses étudiants), la physique (les débats autour de la mécanique classique et de la théorie de la relativité avec Höfler et la plupart des membres du Département de physique), l'économie, la sociologie, l'éthique, l'histoire de l'art, la musicologie, etc. C'est pourquoi la Société philosophique représente un outil important dans l'étude de ce que l'on appelle communément la Vienne fin de siècle.

Bibliographie

- *Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien*, Wien, Selbstverlag, 1888-1918.
- *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien*, Wien, Selbstverlag, 1902-1911.
- *Jahrbuch der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien*, Wien, Selbstverlag, 1912-1916.
- *Wissenschaftliche Jahresberichte*, Wien, Selbstverlag, 1926-1935.
- « Bericht », *Kant-Studien*, Bd. 32, 1927, p. 556.
- *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Wien, Artur Wolf Verlag, 1929.
- Bahr, H. *Gegen Klimt*, Wien, J. Eisenstein and Co, 1903.
- Beller, S. (ed.). *Rethinking Vienna 1900*, New York, Bergahn Books, 2001.
- Bergmann, H. *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, Halle, Niemeyer, 1909.
- « Das philosophische Werke Bernard Bolzanos », *Deutsche Arbeit*, vol. VIII, 1908, p. 81-89.
- Bettelheim, A. « Alfred Freiherr von Berger », *Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog*, vol. 17, 1915, p. 191-200.
- Blackmore, J. « Alois Höfler (1853-1922) », in L. Albertazzi, D. Jacquette and R. Poli (eds.) *The school of Alexius Meinong*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 157-189.
- Blackmore, J. (ed.), *Ludwig Boltzmann — His Later Life and Philosophy, 1900-1906*, 2 volumes, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- Blackmore, J., R. Itagaki and S. Tanaka (eds.). *Ernst Mach's Vienna — 1895-1930*, Dordrecht, Kluwer, 2001a.
- « Alois Höfler — Polymath », in *Ernst Mach's Vienna — 1895-1930*, Dordrecht, Kluwer, 2001b, p. 237-276.
- Bolzano, B. *Wissenschaftslehre*, 4 Bde, Hrgb, von W. Schultz, Leipzig, F. Meiner, 1929.
- *Paradoxien des Unendlichen*, Hrgb. von A. Höfler, mit Anmerkungen von H. Hahn, Leipzig, F. Meiner, 1920.
- *Wissenschaftslehre*, Bd. I, Hrgb. von A. Höfler, Leipzig, F. Meiner, 1914.
- Börner, W. *Friedrich Jold*, Stuttgart u. Berlin, Cotta.
- Brentano, F. 1893. « Über die Zukunft der Philosophie », in *Über die Zukunft der Philosophie*, Hrgb. Von O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1929, p. 1-48.

- 1889. «Über den Begriff der Wahrheit», in *Wahrheit und Evidenz*, Hrgb. O. Kraus, Leipzig, F. Meiner, 1930, p. 3-29.
- 1888. «Zur Methode der historischen Forschung auf philosophischem Gebiet», in *Gedichte der Philosophie der Neuzeit*, Hrgb. Von K. Hedwig, Hamburg, Meiner, 1987, p. 81-94.
- Bühler, K. «Die Axiomatik der Sprachwissenschaft», *Kant-Studien*, Bd. 38, 1933, p. 19-90.
- «Die Krise der Psychologie», *Kant-Studien*, Bd. 31, 1926, p. 455-526.
- Coen, D. R. *Vienna in the Age of Uncertainty. Science, Liberalism, and Private Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Cook, N. *The Schenker Project: Culture, Race, and Music Theory in Fin-de-siècle Vienna*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Exner, A. *Über politische Bildung. Inaugurationsrede*, Wien, Selbstverlag, 1891.
- Fisette, D. «Brentano and the Philosophical Society of the University of Vienna», in D. Fisette et G. Fréchette (dir.), 2012 (à paraître).
- Fisette, D. et G. Fréchette (dir.). *Themes from Brentano*, Amsterdam, Rodopi, 2012 (à paraître).
- *À l'école de Brentano*, Paris, Vrin, 2007.
- Frank, P. *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1949.
- *Between Physics and Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1941.
- «Mechanismus oder Vitalismus? Versuch einer präzisen Formulierung der Fragestellung», *Annalen der Naturphilosophie*, vol. 7, 1908, p. 393-409.
- Gimpl, G. «Philosophie und Interesse? Bernard Bolzano im Tauziehen nationaler Inanspruchnahmen», *Nachrichten FDÖP*, vol. 9, 1998, p. 19-46.
- Gimpl, G. *Vernetzungen. Friedrich Jodl und sein Kampf um die Aufklärung*, Oulu, 1990.
- Gomperz, H. «Philosophy in Austria during the last Sixty Years», *The Personalist*, vol. 19, 1936, p. 307-311.
- Haller, R. «The First Vienna Circle», in T. Uebel (ed.) *Rediscovering the forgotten Vienna Circle*, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 95-108.
- «Wittgenstein and Austrian Philosophy», in J. C. Nyiri (ed.), *Austrian Philosophy: Studies and Texts*, München, Philosophia Verlag, 1981.
- Hirschmüller, A. *The Life and Work of Josef Breuer. Physiology and Psychoanalysis*, New York, New York University Press, 1978.
- Höfler, A. 1921. «Die Philosophie des Alois Höfler», in R. Schmidt (Hrgb.) *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Leipzig, F. Meiner, 1921, p. 117-160.
- «Franz Brentano in Wien», *Süddeutsche Monatshefte*, Bd. 4, 1917, p. 319-325.
- *Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik*. Als Nachwort zu: Kant's *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Leipzig, 1900.
- (ed.) *Vorreden und Einleitungen zu klassischen Werken der Mechanik*: Galilei, Newton, D'Alembert, Lagrange, Kirchhoff, Hertz, Helmholtz. Übersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Philosophischen Gesellschaft, Leipzig, 1899.
- 1894. «Benno Kerry: Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung. Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1885-1891; E. G. Husserl: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersu-

- chungen, Erster Band, Halle-Saale, Pfeffer-Stricker, 1891; Chr. v. Ehrenfels: Zur Philosophie der Mathematik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 6, 1891, p. 44-58.
- *Worte der Erinnerung an Theodor Meynert und an sein Verhältnis zur Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien*, Wien, Braumüller, 1892.
- Höfler, A. & Meinong, A. *Philosophische Propädeutik. Logik*. Wien, F. Tempsky, 1890.
- Jerusalem, W. « Meine Wege und Ziele », *Gedanken und Denker*, Neue Folge, Wien, Braumüller, 1925, p. 1-35.
- « Wilhelm Jerusalem. Meine Wege und Ziele », Hrgb. Von R. Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, Bd. III, Leipzig, Meiner, 1922, p. 53-98.
- Johnston, W. N. *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale, 1848-1938*, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, PUF, 1985.
- Jodl, F. *Vom Lebenswege, Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, Hrgb. Von W. Börner, Stuttgart u. Berlin, Cotta, 1916.
- Kant, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Neu herausgegeben mit einem Nachwort von A. Höfler, Leipzig, 1900.
- Keilhacker, M. *Die Universitäts-Ausdehnungs-Problem in Deutschland und Deutsch-Österreich*, Stuttgart, 1929.
- Kerry, B. 1885—1891. « Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, IX, 1885: 433-493; X, 1886: 419-467; XI, 1887: 53-116; 4, XI, 1887: 249-307; 5 XIII 1889: 1-124, p. 392-419; XIV, 1890: 317-353; XV, 1891: 127-167.
- Kraft, V. *The Vienna Circle. The Origin of Neo-Positivism*, New York, Philosophical Library, 1953.
- « Franz Brentano », *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik*, Bd. IV, 1952, p. 1-8.
- Kralik, B. et E. Schmid. *Franz Serafin Exner und sein Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der Physik in Österreich*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982.
- Kreibitz, J. C. « Bernard Bolzano. Eine Skizze aus der Geschichte der Philosophie in Österreich », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 27, 1914, p. 273-287.
- Leisching, E. *Ein Leben für Kunst und Volksbildung. Eduard Leisching 1858 — 1938. Erinnerungen*, hrsg. von Robert A. Kann und Peter Leisching, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978.
- Mayerhofer, J. « Ernst Machs Berufung an die Wiener Universität 1895 », *Clio Medica*, vol. 2, 1967, p. 47-55.
- Menger, K. *Unexplored Dimensions: Karl Menger on Economics and Philosophy (1923-1938)*, ed. by G. Becchio, Bingley, Emerald, 2009.
- Menger, K. « Einleitung » zu *Hans Hahn Empirismus, Logik, Mathematik*, Hrgb. B. McGuinness, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 9-18.
- Meister, R. 1938. « Die Geschichte der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien 1888-1938 », in R. Reininger (Hrgb.) 50, Jahre Philosophische Gesellschaft an der Universität Wien 1888-1938, Wien.
- Mulligan, K. « Grumbles and Quibbles from Mitteleuropa », *Teorema*, vol. XXX, 2011, p. 103-113.

- « La place de la philosophie autrichienne », in K. Mulligan and J.-P. Cometti (dir.), *La philosophie autrichienne*, Paris, Vrin, 2001.
- « The Essence of Language: Wittgenstein's Builders and Bühler's Bricks », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, 1997, p. 193-216.
- Nawratil, K. *Robert Reininger. Leben-Wirken-Persönlichkeit*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1969.
- Neurath, O. *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, Hermann, 1935.
- Reininger, R. « Ansprache », *Kant-Studien*, vol. 35, 1930, p. 16-17.
- « Kant und die deutsche Kultur », *Volksbildung*, Bd. V, 1924, p. 67-70.
- Reynolds, J. *Zur Aesthetik und Technik der bildenden Künste*. Akademische Reden. Übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen, Register und Textvergleichen versehen von Dr. Eduard Leisching, Leipzig, 1893.
- Rodlauer, H. *Otto Weininger. Eros und Psyche*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990.
- Schlick, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 6, 1, *Die Wiener Zeit. Aufsätze, Beiträge, Rezensionen, 1926—1936*, Hrgb. und eingeleitet von J. Friedl und H. Rutte, Wien, Springer, 2008.
- Schorske, C. E. *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, New York, Alfred A. Knopf, 1980.
- Siegel, C. « Philosophie », J. W. Nagl et al. (Hrgb.), *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte*, Bd. 3., Wien, C. Fromme, 1930, p. 17-48.
- Smith, B. The Neurath-Haller Thesis: Austria and the Rise of Scientific Philosophy, in K. Lehrer and J. C. Marek (eds.), *Austrian Philosophy Past and Present*, Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 1-20.
- Stadler, F. *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997.
- Strobl, A. « Zu den Fakultätsbildern von Gustav Ktint », *Albertina-Studien*, Bd. 2, 1964, p. 138-169.
- Twardowski, K. « Funktionen und Gebilde », trad. franç. J. Plourde, « Fonctions et formations », in D. Fisette et G. Fréchette (dir.), *À l'école de Brentano*, Paris, Vrin, 2007, 1914, p. 343-385.
- « Selfportrait », *On Actions, Products and Other Topics in Philosophy*, Amsterdam, Rodopi, 1999, p. 17-31.
- Uebel, T. *Otto Neurath und der erste Wiener Kreis*. New York, Springer, 2000.
- « Otto Neurath, the Vienna Circle and the Austrian Tradition », in A. O'Hear (ed.), *German Philosophy since Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 249-269.
- Utitz, E. « Bernard Bolzanos Ästhetik », *Deutsche Arbeit*, vol. VIII, 1908, p. 89-94.
- Weininger, O. *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien, Braumüller, 1903.
- Zimmermann, R. « Die Anfänge der mathematischen Psychologie in Wien », *Wiener Zeitung*, 1889, n° 37, p. 2-5 ; n° 38, p. 2-4 ; n° 39, p. 3-5.
- « Philosophie und Philosophen in Österreich », *Oesterreichisch-Ungarische Revue*, Bd. 6, 1888-1889, p. 177-198, 259-272.

Entre sens robuste de la réalité et absence de préjugé en faveur de la réalité : l'engagement ontologique chez le jeune Wittgenstein

Jimmy Plourde

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005719ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005719ar>

[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

Plourde, J. (2011). Entre sens robuste de la réalité et absence de préjugé en faveur de la réalité : l'engagement ontologique chez le jeune Wittgenstein. *Philosophiques*, 38 (1), 103–136. <https://doi.org/10.7202/1005719ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je soutiens que Wittgenstein n'a pas de position de principe comparable à l'adhésion de Russell à un sens robuste de la réalité ou à l'absence chez Meinong de préjugé en faveur de la réalité, mais qu'il est plutôt pragmatique sur la question de son engagement ontologique : il y a ce qu'il y a et c'est le langage sensé qui, en tant que miroir de la réalité, nous indique ce qu'il y a. Ceci dit, ce pragmatisme s'accommode d'entités possibles et d'entités non concrètes dans la mesure où sa théorie de l'image l'engage à admettre des situations possibles et des faits négatifs. Contrairement à ce que soutiennent les partisans d'une lecture russellienne du *Tractatus*, il ne s'agit pas là d'une simple façon de parler, mais d'une thèse que Wittgenstein endosse et qui ne lui paraît nullement problématique.

Entre sens robuste de la réalité et absence de préjugé en faveur de la réalité : l'engagement ontologique chez le jeune Wittgenstein *

JIMMY PLOURDE

Collège Édouard-Montpetit et Université du Québec à Trois-Rivières
jimmy.plourde@college-em.qc.ca

RÉSUMÉ. — Dans cet article, je soutiens que Wittgenstein n'a pas de position de principe comparable à l'adhésion de Russell à un sens robuste de la réalité ou à l'absence chez Meinong de préjugé en faveur de la réalité, mais qu'il est plutôt pragmatique sur la question de son engagement ontologique : il y a ce qu'il y a et c'est le langage sensé qui, en tant que miroir de la réalité, nous indique ce qu'il y a. Ceci dit, ce pragmatisme s'accommode d'entités possibles et d'entités non concrètes dans la mesure où sa théorie de l'image l'engage à admettre des situations possibles et des faits négatifs. Contrairement à ce que soutiennent les partisans d'une lecture russellienne du *Tractatus*, il ne s'agit pas là d'une simple façon de parler, mais d'une thèse que Wittgenstein endosse et qui ne lui paraît nullement problématique.

ABSTRACT. — In this paper, I hold that Wittgenstein's position on the issue of ontological commitment isn't based on some fundamental principle such as Russell's robust sense of reality or Meinong's rejection of the prejudice in favour of reality, but is rather pragmatic: there is whatever there is and it is the meaningful language, *qua* mirror of reality, which shows us what there is. This pragmatism goes together with a commitment to possible and non concrete entities, since his picture theory commits him to the existence of possible situations and negative facts. Contrarily to what friends of the Russellian lecture of the *Tractatus* believe, this commitment isn't a mere *façon de parler* but is assumed by Wittgenstein and isn't problematic.

1. Introduction : La question de l'engagement ontologique chez le jeune Wittgenstein

Bien que le *Tractatus logico-philosophicus* ne soit pas un pur traité de métaphysique, il commence par un ensemble de remarques sur le monde, la réalité, les situations, les faits, les états de choses, et les objets¹. Cet ensemble

* La rédaction de ce texte a été en partie rendue possible par une subvention de recherche octroyée par le fonds de recherche de la Direction de la recherche et du développement du collège Édouard-Montpetit. Je tiens ici à la remercier de son soutien. Mes remerciements vont également à Denis Fisette pour son invitation à présenter une version abrégée de ce texte lors des conférences Hugues Leblanc ainsi qu'aux participants à cette conférence, et plus particulièrement à Kevin Mulligan à qui mes travaux sur Wittgenstein sont redevables plus qu'à quiconque.

1. L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung/Tractatus Logico-philosophicus*, édition critique, édité par B. McGuinness et J. Schulte, Francfort, Suhrkamp, 1998 (désormais : *Tractatus*). Les références à cet ouvrage ont été faites directement dans le texte où j'ai tout simplement indiqué le numéro de la remarque citée. Toutes les traductions sont de moi.

contient l'essentiel du discours tractarien sur ces entités². C'est là qu'on y retrouve ce que j'appellerai l'ontologie du *Tractatus*. Or, de toutes les sections de l'ouvrage, celle qui expose l'ontologie est sans doute l'une des plus énigmatiques. En fait, on n'arrive guère, à la lecture du texte, à voir en quoi consistent exactement les entités de chacune des catégories dont il est question et à se représenter clairement le fameux monde du *Tractatus*, celui-là même qui, selon la désormais célèbre remarque par laquelle s'ouvre l'ouvrage, « est tout ce qui est le cas » (1.). L'anecdote à ce sujet est d'ailleurs non seulement savoureuse, mais parlante. Après avoir reçu le manuscrit du *Tractatus* pour commentaires, ses deux premiers lecteurs, Gottlob Frege et Bertrand Russell, rencontrèrent tous deux des problèmes de compréhension... dès les toutes premières remarques de l'ouvrage³. Dans leurs réponses respectives à Wittgenstein, on trouve en effet une série de questions qui portent sur les remarques de la section ontologique et montrent bien qu'ils n'en ont pas compris grand-chose; ces questions touchent en effet à peu près toutes les catégories d'entités.

Si ces remarques sont aussi mal comprises, c'est essentiellement pour deux raisons. La première est que le propos d'ensemble des remarques exposant l'ontologie du *Tractatus* est obscur. Cette obscurité a principalement trois causes. Elle vient d'abord du fait qu'aucun exemple n'est fourni dans ces remarques pour quelque catégorie d'entités que ce soit. Mais elle vient également du fait que, comme l'a remarqué Frege, le statut de chacune de ces remarques n'est aucunement spécifié dans le texte (s'agit-il d'une définition, d'une affirmation, d'une explication, etc.?)⁴. Enfin, comme l'a également souligné Frege, certaines des notions clefs de la section ontologique n'ont pas été suffisamment bien définies et présentent plusieurs caractérisa-

2. Il s'agit des remarques 1 à 2.063 du *Tractatus*.

3. Selon von Wright, Wittgenstein aurait fait envoyer une copie de son manuscrit à Frege en décembre 1918 (cf., von Wright, 1982, p. 76-77). Frege a répondu à l'envoi du manuscrit par des commentaires critiques et des questions dans une première lettre datée du 28 juin 1919, puis, par la suite, en réponse à d'autres missives de Wittgenstein, dans trois lettres datées respectivement du 16 et du 30 septembre 1919 et du 3 avril 1920 (cf., Frege, 1989, p. 19-26). La toute première remarque de Frege au sujet du *Tractatus* sera d'ailleurs qu'il trouve le traité « difficilement compréhensible » (« *Ich finde sie schwer verständlich* », Frege, 1989, p. 19), une accusation qu'il répètera à maintes reprises dans toutes ses lettres et qu'il attribuera à un certain nombre d'ambiguïtés particulièrement présentes dans les remarques exposant l'ontologie. Quant à Russell, nous savons que Wittgenstein a réussi à lui faire envoyer le dernier exemplaire du manuscrit en sa possession en juin 1919, alors qu'il était encore détenu au camp de Monte Cassino (cf. von Wright, 1982, p. 72). La lettre contenant la réponse de Russell à l'envoi de Wittgenstein a été perdue, mais nous avons la réponse de Wittgenstein à cette lettre dans laquelle il reprend les questions de Russell et y répond succinctement. Cette dernière est parue en appendice des *Carnets* (à ce sujet, cf. *Correspondance*, p. 130-131). On y trouve un bon nombre de questions de compréhension au sujet des différentes catégories de l'ontologie.

4. Cf. Frege, 1989, p. 24-26.

tions différentes, certaines même, d'une remarque à l'autre, semblent contradictoires ou incohérentes, ou parfois redondantes et superflues⁵.

Cela dit, le caractère énigmatique des remarques ontologiques s'explique également par cette seconde raison qui, soit dit en passant, avait également été soulevée par Frege dans une de ses lettres : il y a un flou relativement à la posture de base de Wittgenstein en matière d'engagement ontologique, de même que sur le statut ontologique des entités dont il parle dans cette section⁶. En effet, Wittgenstein ne nous dit jamais s'il rejette ou non l'idée qu'il y ait, sous un mode d'être particulier, des entités inexistantes, c'est-à-dire des entités qui n'existent pas dans le monde actuel sous la forme d'entités réelles ou concrètes. Autrement dit, il ne nous dit jamais explicitement s'il y a ou s'il n'y a pas de telles entités, ou encore s'il pourrait y en avoir, mais qu'il n'y en a pas dans les faits, ou si l'idée qu'il y ait de telles entités est une simple aberration philosophique, un simple non-sens. En fait, il ne se prononce clairement sur cette question pour aucune catégorie d'entités, pas même pour les catégories de son ontologie. Or, en l'absence de prise de position claire de la part de Wittgenstein sur cette question, il n'est pas possible de comprendre ce qu'il y a exactement selon lui et quel(s) mode(s) d'être on doit reconnaître aux différentes entités admises dans l'ontologie.

Dans la littérature sur le *Tractatus*, les positions des spécialistes sur cette épineuse question peuvent être ramenées à deux interprétations concurrentes, que j'appellerai les lectures russellienne et meinongienne. Selon les partisans de la première, pour Wittgenstein, admettre quelque entité inexistante que ce soit, c'est-à-dire qui n'existe pas dans la réalité sous forme d'entité spatio-temporellement déterminée et concrète, qu'il s'agisse d'une entité simplement possible, d'une entité non concrète ou abstraite, ou encore d'une entité contradictoire est, par principe, inadmissible. L'idée même d'admettre de telles entités ne peut être qu'une aberration, un non-sens ontologique. Lorsqu'elle est correctement pratiquée, la philosophie devrait toujours montrer qu'il n'y a pas, malgré les apparences, de telles entités, une position qui, comme son nom l'indique, aurait été dans une large mesure inspirée par celle du philosophe anglais. Selon les partisans de la seconde lecture, Wittgenstein ne souffre pas d'un tel « préjugé en faveur de la réalité ». Autrement dit, contrairement à ce que prétendent les partisans de la lecture russellienne, il ne part pas du principe que le seul fait qu'une entité n'existe pas dans la réalité sous la forme d'une entité spatio-temporellement déter-

5. Les meilleurs exemples d'incohérence ou d'apparence d'incohérence dans la section exposant l'ontologie se trouvent, d'une part, aux remarques 2 et 2.06, et, d'autre part, aux remarques 2.04, 2.06 et 2.063. Ces incohérences seront à l'origine d'un certain scepticisme à l'égard de la possibilité de comprendre l'ontologie du *Tractatus*, un scepticisme qui s'est exprimé dès les années 60 dans l'œuvre de Favrholt et qui semble expliquer en partie que l'on se soit détourné de cette section pour se concentrer sur la philosophie du langage du jeune Wittgenstein (cf. Favrholt, 1964, p. 40).

6. Frege soulève la question notamment pour les états de choses (cf. Frege, 1989, p. 20).

minée et concrète constitue une raison suffisante pour que l'on soit autorisé à en nier l'« existence ». Même s'il est vrai que, pour lui, lorsqu'elle est correctement pratiquée, la philosophie montre presque toujours qu'il n'y a pas de telles entités, elle ne doit pas forcément conduire à cette conclusion. En fait, il semble qu'elle n'y conduise pas dans au moins un, voire dans deux cas précis, soit celui des situations possibles (entités simplement possibles) et celui des faits négatifs (entités non concrètes), sans que cela ne paraisse problématique.

Mais qu'en est-il véritablement ? Wittgenstein est-il ou non opposé, sur la base de principes ontologiques tels que le sens robuste de la réalité de Russell, à l'admission d'entités inexistantes ? Quelle est, en définitive, dans le *Tractatus*, sa position sur ce qu'il y a dans le monde et sur le mode d'existence des entités qu'il est prêt à admettre ? C'est pour dénouer cette impasse et ainsi contribuer à la compréhension de l'ontologie et de la philosophie du langage du *Tractatus* que cet article sera consacré à ces questions. J'examine ainsi, dans un premier temps, la position de Wittgenstein en matière d'engagement ontologique à partir de l'exposition des arguments en faveur des lectures russellienne (2) et meinongienne (3). Puis, je me penche sur ce que j'appelle la ténacité de la thèse d'une objection de principe de nature ontologique à l'idée d'admettre des entités inexistantes, qui constitue, à mon avis, la principale raison pour laquelle une majorité de spécialistes du *Tractatus* refusent de se rendre aux arguments exposés dans la section 3 en faveur d'une lecture plus meinongienne de la position de Wittgenstein à l'égard des situations possibles et des faits négatifs. Je m'attache alors à montrer qu'une telle thèse n'est pas justifiée et qu'il convient d'y substituer une position plus ouverte, pragmatique, qui ne succombe pas pour autant à la tentation meinongienne de régler les questions philosophiques à l'aide d'explications et d'un paradis platoniciens (4). Enfin, je montre pourquoi l'admission de telles entités n'apparaissait pas problématique pour Wittgenstein, malgré son anti-platonisme affiché en philosophie des mathématiques, en philosophie de la logique, et face à la théorie du jugement de Russell (5). On obtient ainsi un portrait de Wittgenstein selon lequel il n'était pas opposé par principe à l'idée d'admettre des entités inexistantes, et qu'il a même bel et bien admis dans son ontologie des situations possibles et des faits négatifs sans toutefois le faire sur les mêmes bases que Meinong. Ainsi, entre sens robuste de la réalité et absence de préjugé en faveur de la réalité, Wittgenstein occupe, selon ce portrait, une position originale sur la question de l'engagement ontologique.

2. Arguments en faveur de la lecture russellienne

Traditionnellement, la lecture russellienne du *Tractatus* en matière d'engagement ontologique a plutôt eu la cote et pour cause. Il y a des arguments non négligeables qui militent en faveur d'une position allant dans le sens de celle de Russell, tout en étant même encore plus parcimonieuse puisqu'elle

pousserait la rigueur ontologique jusqu'au rejet de toute forme de platonisme en logique et en mathématiques.

Le premier de ces arguments, un de ceux qui comptent parmi les plus souvent invoqués lorsqu'il s'agit de rapprocher Wittgenstein de Russell sur cette question, provient de la conjugaison de deux thèses que l'on attribue au *Tractatus*, soit celle de l'exclusion de noms vides, et celle de l'adoption explicite de la stratégie russellienne des descriptions définies afin d'éliminer les noms d'objets complexes vides. En effet, pour Wittgenstein, la double fonction du nom, ce qui fait que l'on a affaire à un nom, est de représenter (*vertreten*) un objet simple dans l'énoncé (3.203) et d'y référer (3.22). Tout nom propre a donc comme référent un objet simple, et ce référent est sa signification (3.22). Cela dit, il serait faux de croire qu'en conséquence il doive y avoir des objets simples simplement possibles, soit, en l'occurrence, les référents des noms qui, comme « Pégase », n'ont pas de référent dans le monde actuel et sont dits, pour cette raison, vides. En effet, dans le *Tractatus*, les objets simples auxquels les noms réfèrent sont dits constituer la substance du monde (2.021), être ce qui existe indépendamment de ce qui est le cas (2.024) et, surtout, exister de manière non contingente. En effet, Wittgenstein nous dit qu'il doit y avoir une forme commune à tout monde possible et au monde réel (2.022), et que cette forme n'est autre que les objets simples (2.023). Or, si les objets simples sont la forme commune au monde actuel et à tout monde possible, il ne peut donc y avoir dans le *Tractatus* rien de tel que des objets simples qui n'existent pas dans le monde actuel, mais que l'on devrait tout de même admettre, en tant qu'entités simplement possibles, parce que nous aurions des noms qui auraient pour fonction de référer à de tels objets simples. Tout ce qui est dit être un nom dans le *Tractatus*, ou bien a un référent qui existe dans le monde actuel, ou bien n'est tout simplement pas un nom. L'idée de « nom vide » est un oxymore pour Wittgenstein.

Par ailleurs, dans le *Tractatus*, Wittgenstein affirme, reprenant en cela expressément la position de Russell sur la question, que : « La proposition dans laquelle il est question d'un complexe, si celui-ci n'existe pas, ne sera pas dépourvue de sens, mais simplement fausse » (3.24). Autrement dit, Wittgenstein soutient que, dans le cas des propositions où un nom ou une description définie vides désignant non pas un objet simple, mais un objet complexe, auraient été introduits, il ne faut pas croire que cela nous engage à admettre quelque objet complexe inexistant que ce soit. Dans un tel cas, la bonne analyse de l'énoncé est celle qui consiste à considérer le nom comme une description définie, et d'analyser l'énoncé à la Russell comme un énoncé complexe posant l'existence d'une et une seule chose satisfaisant à la fois la description et le prédicat. Dans le cas où le nom « désignant » le complexe s'avérerait vide, étant donné qu'il n'y a aucune chose qui satisfasse aux conditions posées dans l'*analysans*, l'énoncé, bien que sensé, est alors faux, et le fait de reconnaître sa fausseté n'implique absolument rien sur le plan

ontologique. Ainsi, loin de céder à la tentation « Fido — Fido », Wittgenstein n'est pas dupe du langage et de l'engagement ontologique purement apparent des noms et des descriptions définies. Sa position, donc, en matière d'engagement ontologique relativement à des objets simples et complexes inexistantes, serait parfaitement en accord avec celle développée par Russell — et sans doute en partie directement héritée de lui —, dans « *On Denoting* », et à l'exact opposé de celle développée par Meinong dans *Über Gegenstandstheorie*.

Deux autres éléments viennent d'ailleurs renforcer une telle lecture russellienne du *Tractatus* : Wittgenstein a rejeté explicitement le réalisme en logique et en mathématiques en s'appuyant sur son analyse des énoncés de ces deux disciplines. En logique, il a pris position contre le platonisme, d'une part, en rejetant explicitement l'idée qu'il y ait des objets logiques, un rejet expressément dirigé contre les positions de Frege et de Russell :

4.441 Il est évident qu'aucun objet ou aucun complexe d'objets ne correspond au complexe des signes « F » et « V », tout comme c'est le cas avec les traits horizontaux et verticaux ou les parenthèses. Il n'y a pas d'objets logiques.

5.4 Ici on voit qu'il n'y a pas d'« objets logiques » au sens où l'entendent Frege et Russell.

Loin de s'en tenir aux objets simplement possibles, Wittgenstein va donc plus loin et rejette même les entités abstraites que sont les objets logiques. On n'a ici affaire qu'à un engagement ontologique apparent, car, bien que les énoncés de la logique semblent dire quelque chose de vrai au sujet, cette fois-ci, d'entités logiques, il n'en est rien en réalité. Correctement analysés, les énoncés de la logique se révèlent n'être que des tautologies (6.1 et 6.11) et non des énoncés qui tiennent leur vérité et leur sens du fait qu'ils renvoient à une « réalité » extérieure à eux, une « réalité » qu'ils décriraient adéquatement.

En matière de mathématiques, l'anti-platonisme de Wittgenstein apparaît notamment aux remarques suivantes, où il rejette à la fois l'idée que les nombres soient, comme c'est le cas chez les platoniciens de l'époque, des ensembles, et l'idée qu'il faille admettre des ensembles parce que l'on ne pourrait définir les nombres qu'à l'aide de ceux-ci :

6.021 Le nombre est l'exposant d'une opération.

6.031 La théorie des ensembles est tout à fait superflue en mathématique.

Pour Wittgenstein, les équations mathématiques, tout comme les énoncés de la logique, ne sont pas contingentes. Si l'on « peut » parler de vérité ou de fausseté en ce qui les concerne, ce n'est pas en vertu du monde ou même d'un état particulier du monde. La réalité ne peut jamais réfuter de tels énoncés, et il ne peut donc y avoir de structure a priori, de monde possible, qui vienne les réfuter. Ainsi, bien qu'elles ne soient pas, comme les

propositions de la logique, des tautologies, les équations mathématiques ne sont pas non plus des énoncés sensés qui renverraient à une réalité mathématique comprenant des entités mathématiques. Il s'agit plutôt, pour Wittgenstein, de *Scheinsätze*, c'est-à-dire d'énoncés qui semblent dire quelque chose concernant des objets auxquels elles renverraient et sur lesquelles elles porteraient mais qui, en réalité, ne font rien de tel :

6.2 Les mathématiques sont une méthode logique.

Les équations des mathématiques sont des énoncés d'identité, donc des simili-énoncés.

6.21 L'énoncé mathématique n'exprime aucune pensée.

Tout comme les énoncés de la logique, les énoncés mathématiques ne renvoient donc pas à une quelconque « réalité » extérieure qu'ils décriraient adéquatement. En ce sens, ils ne disent rien ou n'expriment aucune pensée. Bien qu'ils semblent faire quelque chose comme cela, d'une part, parce qu'on les comprend, d'autre part, parce que l'on en constate la vérité, ou plutôt leur exactitude, en réalité, ce n'est pas du tout ce qu'ils font. Ce n'est là qu'effet d'illusion de notre langage. L'analyse correcte de ces énoncés nous fait réaliser qu'il n'y a rien de tel ici, et ce qui a pu être perçu comme un engagement ontologique à l'endroit d'objets abstraits tels que des objets logiques et mathématiques, n'est, en réalité, qu'apparent.

On retrouve un pareil rejet des entités abstraites dans la critique de Wittgenstein de la théorie multiple du jugement de Russell. En effet, dans son manuscrit de 1913, Russell soutient que l'on arrive à saisir le sens de ce que nous jugeons, que nous le comprenons principalement parce que nous avons, lorsque nous jugeons, une relation d'*acquaintance* particulière avec la forme logique de complexe ou d'énoncé dans lequel nous exprimons notre jugement⁷. En faisant appel à ces entités abstraites que sont les formes logiques des énoncés, Russell espérait résoudre un bon nombre de difficultés rencontrées par sa théorie du jugement, dont celle du caractère sensé de ce que l'on juge, de sa possibilité, et de l'impossibilité de juger du non-sens, de la directionnalité du contenu de ce qui est jugé. Je reviendrai à la section 4.1 sur les détails de la théorie multiple du jugement de Russell. Pour l'instant, il importe uniquement de montrer que Wittgenstein a explicitement rejeté dans les *Carnets* la thèse selon laquelle il y aurait de telles entités :

Nous pourrions donc nous demander : Y a-t-il une forme sujet-prédicat ? Y a-t-il une forme relationnelle ? Y a-t-il en général des formes telles que celles dont Russell et moi-même avons constamment parlé ? (Russell dirait : « Oui ! Car cela est éclairant. » *Ah bon !*)⁸.

7. Cf. Russell, 1984, p. 97-100.

8. L. Wittgenstein, *Notebooks, 1914-1916*, 2^e éd., édité par G. H. von Wright et G. E. M. Anscombe, avec une traduction anglaise de G. E. M. Anscombe, Chicago, Chicago Univer-

Pour lui, contrairement à ce que croyait Russell, de telles entités ne nous fournissent pas d'explication éclairante des difficultés susmentionnées et, par conséquent, on n'a pas de raison d'en admettre.

Cela dit, les arguments précédents ne sont pas suffisants, à eux seuls, pour montrer que Wittgenstein rejetait l'idée même d'admettre des entités inexistantes. Dans les faits, ils montrent tout simplement que, pour lui, il n'y a pas de raisons valables de penser que le langage engage à admettre des objets simples et complexes inexistantes ni même des entités abstraites telles que des objets logiques, des objets mathématiques et des formes logiques de complexe ou d'énoncés. Dans le cas des noms propres et des descriptions définies, l'engagement ontologique n'est qu'apparent et, comme Russell l'a montré dans le cas des noms et des descriptions définies, et comme Wittgenstein l'a vu dans le cas des énoncés de la logique et des équations mathématiques, c'est une bonne analyse des énoncés de ce type qui permet de voir et de comprendre cela. Mais est-ce bien la même chose dans tous les autres cas où le langage semble engager ontologiquement envers des entités inexistantes? Wittgenstein généralise-t-il la stratégie de Russell à tout ce qui semble dénoter une entité inexistante? Autrement dit, soutient-il que *tout* engagement ontologique de la part du langage sensé à l'endroit d'entités de ce type ne procéderait que des formes logiques apparentes des énoncés concernés, et jamais de la forme logique véritable?

C'est, du moins, ce que certains ont vu dans une affirmation de Wittgenstein selon laquelle « toute philosophie est "critique du langage" », et que « le mérite de Russell réside dans le fait d'avoir montré que la forme logique apparente de l'énoncé ne doit pas être sa forme réelle » (4.0031). En effet, on peut penser que le premier et principal intérêt qu'il peut y avoir à ne pas confondre la forme logique apparente avec la forme logique réelle d'un énoncé est de permettre de débusquer les engagements ontologiques apparents tels que ceux consentis par Meinong ainsi que ceux débusqués par Russell et Wittgenstein. Ainsi, en soutenant que le principal mérite de Russell est d'avoir montré que toute la philosophie consiste à être critique du langage, Wittgenstein se trouverait à adhérer implicitement à cette vision d'un sain engagement ontologique: pour lui, il n'y a pas d'entités autres que les entités existantes; croire cela, c'est faire un accroc au sens robuste de la réalité pour faire dans le non-sens. Et la philosophie, lorsqu'elle est bien pratiquée, devrait justement procéder à l'élimination de ce non-sens en permettant l'élimination des engagements ontologiques apparents au moyen de la critique du langage. Ainsi, bien au-delà de la simple question de l'engagement des noms vides, Wittgenstein et Russell auraient une même position de

sity Press, 1979 (désormais: *Carnets*). Toutes les références à cet ouvrage seront dorénavant données directement dans le texte entre parenthèses avec le numéro de la page et le nombre ordinal de la remarque à partir du haut dans une seconde paire de parenthèses. Les traductions sont de moi).

base en matière d'engagement ontologique, qui se manifesterait dans une conception commune de la philosophie comme critique du langage et si, contrairement à Russell, Wittgenstein n'a pas pris explicitement position en faveur d'un principe d'engagement ontologique équivalent à celui de l'obligation de s'en tenir au sens robuste de la réalité, il adhérerait néanmoins implicitement à un tel principe. De sorte que si le sens robuste de la réalité ne constitue pas la lettre du *Tractatus*, il n'en constitue pas moins pour autant, à n'en point douter, l'esprit.

3. Arguments en faveur de la lecture meinongienne

Si la lecture russellienne de la position de Wittgenstein en matière d'engagement ontologique s'appuie sur de solides arguments et est partagée par une majorité de lecteurs du *Tractatus*, elle n'est toutefois pas sans difficultés. La première a trait à son exhaustivité : il y a des catégories ontologiques importantes dans le *Tractatus* qui semblent admettre qu'il y ait des entités inexistantes, et auxquelles l'idée d'engagement ontologique apparent n'est jamais explicitement étendue. En effet, si Wittgenstein prend bien soin de nier qu'il y ait des objets simples et complexes inexistantes, des objets logiques, des objets mathématiques et des formes logiques de complexes ou d'énoncés, il n'en va pas de même avec les états de choses (2.013, 2.032+2.033) et les situations possibles (2.0122, 2.0124, 2.014, 2.201, 2.202, 2.203, 3.02, 3.11, 3.13, 4.124, 4.125, 4.2 (étant donné 2.201), 4.27-4.31 (étant donné 2.201), 4.462, 5.525) ni même avec les faits négatifs (2.06). Wittgenstein introduit lui-même ces entités dans son ontologie, en parle abondamment et les caractérise de manière telle qu'elles pourraient ne pas exister dans la réalité sous formes d'entités réelles ou concrètes et, par conséquent, ne pas être conformes au fameux sens robuste de la réalité. Par ailleurs, contrairement aux objets logiques et mathématiques, l'engagement ontologique envers ces entités ne procède pas de *Scheinsätze*, mais bel et bien des énoncés sensés, c'est-à-dire des énoncés qui, par définition, ont pour vocation de décrire la réalité telle qu'elle est. Autrement dit, ce ne sont pas des énoncés qui se présentent sous la forme d'énoncés portant sur une quelconque « réalité » et qui, en vérité, ne décrivent rien d'extérieur à eux, mais ce sont plutôt les énoncés qui ont un lien très étroit avec la réalité qu'ils sont censés décrire. Enfin, loin d'exclure l'idée qu'il y ait des situations possibles et des faits négatifs de manière aussi explicite qu'il a refusé d'admettre des objets simples et complexes simplement possibles, Wittgenstein semble bel et bien soutenir, si on s'en tient à la lettre du *Tractatus*, que les propositions élémentaires sont ontologiquement contraignantes en ce sens qu'elles engagent à admettre de telles entités. C'est, du moins, deux thèses concernant la sémantique du *Tractatus* qui ont été assez largement admises (la première sans doute davantage que la seconde). On pourrait résumer les positions ayant conduit à l'admission de ces deux thèses sous la forme des raisonnements suivants.

3.1 *L'engagement envers des situations possibles*

Tout d'abord, en ce qui a trait à l'engagement de la théorie de l'image en faveur des situations possibles, il est possible de dégager du *Tractatus* le raisonnement suivant comprenant trois prémisses (P1, P2 et P3) et une conclusion (C):

- P1 Toute proposition sensée, en tant qu'image, montre ou représente essentiellement son sens.

Cette première prémisse se trouve à plus d'un endroit dans le texte, mais elle est présente de manière plus explicite dans la combinaison des passages suivants:

- 2.221 Ce que l'image représente est son sens.

- 4.03 Une proposition doit communiquer un sens nouveau avec des expressions anciennes.

La proposition nous communique une situation, elle doit donc être liée de manière essentielle à la situation.

Et le lien consiste justement en ceci qu'elle est son image logique.

La proposition ne dit quelque chose que dans la mesure où elle est une image.

Pour Wittgenstein, non seulement toute proposition représente son sens — c'est en cela qu'elle est une image et qu'elle a un sens —, mais *elle le fait de manière essentielle*. Autrement dit, le lien de représentation entre la proposition et son sens n'est pas accidentel: quelque chose ne saurait être une proposition et ne pas représenter son sens.

Ensuite, Wittgenstein soutient également dans le *Tractatus* que:

- P2 Toute proposition représente son sens indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté.

Cette seconde prémisse est formulée presque mot pour mot dans les deux remarques suivantes:

- 2.22 L'image représente ce qu'elle représente, indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté par la forme de la dépicition.

- 2.221 Ce que la proposition représente, c'est son sens.

Enfin, Wittgenstein soutient également que:

- P3 Le sens d'une proposition, ce qu'elle représente indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté, est une entité complexe possible (une situation) extra-linguistique et non mentale.

En effet, Wittgenstein dit clairement à plus d'une reprise dans le *Tractatus*, en particulier dans les remarques suivantes, que les entités que les propositions sensées représentent sont des situations possibles:

2.11 L'image présente la situation dans l'espace logique, la subsistance et la non-subsistance des états de choses.

2.202 L'image représente une situation possible dans l'espace logique.

4.031 Dans la proposition, une situation est constituée à titre d'essai.

On peut directement dire, au lieu de «cette proposition a tel ou tel sens»: «cette proposition représente telle ou telle situation».

Dans la mesure où ces situations possibles sont dites consister en la subsistance ou la non-subsistance d'états de choses, on peut penser qu'elles ont des constituants et qu'elles sont complexes. Wittgenstein dit d'ailleurs dans le *Tractatus* qu'il s'agit d'entités que l'on ne peut pas nommer, mais uniquement décrire (3.144). Il ne dit nulle part explicitement qu'il s'agit d'entités extra-linguistiques et extra-mentales, mais certaines remarques vont dans ce sens. En effet, comme Carruthers l'a justement fait remarquer, le sens, la situation, est dite, à la remarque 3.13, ne pas appartenir ni être contenue dans la proposition. Seule sa possibilité est contenue en elle. C'est ce qui fait dire à Carruthers: «*This makes it obvious that for Wittgenstein the Sinn of a sentence is much more like its truth-condition —something belonging, as it were, to the level of reference— than its Fregean sense*⁹.» Carruthers indique également que l'on trouve une confirmation de cela à la remarque 4.1211, où Wittgenstein affirme que «Fa» montre que l'objet *a* est constitutif de son sens. Or, si *a* est un constituant du sens et que ce n'est pas «a» ou la représentation mentale de *a* qui joue ce rôle, alors le sens, la situation représentée par «Fa» n'est ni purement linguistique ni purement mentale, mais, en partie au moins, constituée d'objets réels¹⁰. Cela dit, une autre remarque du *Tractatus* aurait pu être invoquée par Carruthers en faveur de la thèse selon laquelle les situations ont les référents des noms, des objets, pour constituants. En effet, Wittgenstein affirme clairement que: «À la configuration des signes simples dans l'énoncé correspond la configuration des objets dans la situation» (3.21).

Si l'on admet chacune de ces trois prémisses, on doit conclure que, du point de vue de la théorie de l'image:

- C Il y a au moins autant d'entités complexes possibles qu'il y a de propositions sensées dont le sens, la situation que chacune d'elles représente, ne subsiste pas dans la réalité.

La question du statut ontologique des situations possibles admet ici deux positions. Selon la première, plus courante, lorsqu'un énoncé est vrai, la situation qu'il représente existe dans le monde actuel. Il s'agit alors d'un fait ou d'un état de choses, bref, d'une entité actuelle et réelle, et ce n'est que lorsque l'énoncé représentant ladite situation est faux que la situation qu'il

9. Carruthers, 1989, p. 24.

10. Cf. Carruthers, 1989, p. 25.

représente n'est pas actuelle, mais simplement possible. En revanche, on peut penser que lorsque Wittgenstein dit des situations qu'elles sont possibles, il veut dire qu'elles ne sont *que* possibles, qu'il ne s'agit que de possibilités qui sont représentées par les énoncés sensés, qui subsistent dans l'espace logique comme il le laisse entendre en 2.11, mais qui n'existent jamais dans le monde actuel. Bien que moins courante, cette dernière position est aussi une option qui a été soutenue dans la littérature et qui se défend à la lumière de certaines des remarques du *Tractatus*¹¹. Quoi qu'il en soit, tel qu'il a été construit ici, le raisonnement est compatible aussi bien avec l'une qu'avec l'autre de ces lectures.

3.2 L'engagement envers des faits négatifs

Une position similaire en faveur de la thèse selon laquelle il y aurait engagement de la part de la théorie de l'image en faveur des faits négatifs peut également être bâtie comme suit :

- P1 La vérité de toute proposition sensée consiste en la correspondance de ce qu'elle dit avec la réalité, avec un fait, et sa fausseté en la non-correspondance de ce qu'elle dit, avec la réalité, avec un fait :
 - 2.222 Sa vérité ou sa fausseté consiste dans la correspondance ou la non-correspondance de son sens avec la réalité.
 - 2.063 La totalité de la réalité est le monde.
 - 1. Le monde est tout ce qui est le cas.
 - 1.1 Le monde est la totalité des faits, non des choses.
- P2 Les propositions négatives décrivent la réalité comme les propositions élémentaires le font. Ce que la négation de la proposition élémentaire « aRb » représente est la possibilité de la non-subsistance de l'état de choses qui consiste en la combinaison de a , de R et de b :
 - 2.201 L'image dépeint la réalité dans la mesure où elle représente la *possibilité de la subsistance et la possibilité de la non-subsistance d'états de choses* (c'est moi qui souligne).
La négation est une description dans le même sens que la proposition élémentaire elle-même (*Carnets*, p. 29(6)).
- P3 Il y a des propositions négatives vraies.
- C Il y a, dans le monde, parmi les choses qui sont le cas, des faits négatifs qui consistent en la non-subsistance d'états de choses, auxquels les propositions négatives qui les décrivent correspondent et qui rendent ces propositions vraies :

11. J'ai soutenu et défendu cette dernière position dans ma thèse de doctorat (Cf. Plourde, 2004, chapitre 7). Guido Bonino a soutenu récemment une thèse proche de celle-ci puisque, selon lui, ce qu'une proposition représente, son « contenu descriptif » est, comme les objectifs meinongiens, « au-delà de l'être et du non-être » et, par conséquent, jamais actuel (Cf. Bonino, 2008, p. 110).

- 2.06 La subsistance et la non-subsistance d'états de choses est la réalité.
(La subsistance d'états de choses est ce que nous appelons un fait positif, la non-subsistance ce que nous appelons un fait négatif).

Cette interprétation a reçu moins d'attention et a été moins largement soutenue que celle selon laquelle la théorie de l'image engage à admettre des situations possibles, vraisemblablement en raison de sa complexité et de la célèbre *Grundgedanke* selon laquelle les constantes logiques ne dénotent pas, mais consistent en des fonctions de vérité des énoncés élémentaires qui les composent (4.0312). En tant qu'énoncés complexes, les énoncés de négation n'échappent pas à cette caractérisation. Dès lors, on devrait rendre compte du caractère sensé et de la vérité et de la fausseté d'un énoncé de négation en termes de signification, et de vérité et de fausseté de l'énoncé élémentaire nié par l'énoncé de négation. Ainsi, « $\sim p$ » est sensé lorsque « p » l'est, seulement, il exprime l'opposé de ce que « p » exprime. Puis « $\sim p$ » est faux lorsque « p » est vrai, et « $\sim p$ » est vrai lorsque « p » est faux. On obtient ainsi une analyse de l'énoncé de négation qui semble bien avoir le mérite de montrer que l'engagement ontologique de tous les énoncés complexes sensés, y compris celui des énoncés négatifs, n'est qu'apparent.

Cela dit, il n'est pas certain que Wittgenstein ait été convaincu qu'il s'agissait là de l'analyse adéquate de la négation¹². Certaines remarques laissent entendre que pour lui, dans le *Tractatus*, même s'il est vrai que dans la réalité rien ne correspond, à titre de référent, au symbole de négation, et ainsi, que la constante logique qu'est ce symbole ne dénote pas, il est également vrai que l'énoncé de négation décrit bel et bien la réalité dans le même sens que l'énoncé sensé. Il se peut en effet que, dans la réalité, à un moment donné, les objets a et b soient tels qu'ils ne sont pas dans la relation R . À ce moment-là, il est juste de dire qu'il est le cas, actuellement, que a n'est pas dans la relation R à b . L'énoncé « $\sim aRb$ » décrit alors la réalité telle qu'elle est. Ce qu'elle décrit toutefois n'a aucune composante correspondant à la négation, c'est uniquement la non-subsistance d'un certain état de choses, c'est-à-dire, selon 2.06, le fait négatif que a n'est pas dans la relation R à b .

Ainsi, loin d'être complètement naïve, il y a, en faveur d'une lecture plus meinongienne du *Tractatus* relativement aux situations possibles et aux faits négatifs, des positions fortement corroborées par le texte. Chacune d'elle s'appuie sur des passages explicites du *Tractatus*, passages qui attestent du fait que la théorie de l'image engage à admettre des entités possibles et des entités négatives. De sorte que, si on retrouve ces entités dans son ontologie, il semble bien que ce ne soit pas le simple fruit du hasard, le fait de formulations hasardeuses, mais bien plutôt des conséquences inévitables et essentielles de sa compréhension de la nature de l'énoncé sensé. Or, si cela est juste, c'est la thèse de la lecture russellienne d'une objection de principe

12. Sur ce sujet, voir également Bonino, 2008, p. 60-90 et McDonough, 1986, p. 16-33.

de nature ontologique à l'admission d'entités inexistantes qui n'est plus tenable. Même s'il est juste de dire que Wittgenstein a bel et bien rejeté l'idée qu'il y ait des objets simplement possibles, des objets logiques et des objets mathématiques, ainsi que des formes logiques de complexe ou d'énoncé, il n'adhère pas forcément à un principe ontologique tel que celui d'obligation du respect du sens robuste de la réalité. À la lumière de ce qui est dit dans le *Tractatus*, il serait plus juste de dire qu'en fait Wittgenstein n'éprouve aucun préjugé en faveur de la réalité lorsqu'il est question des situations possibles, voire lorsqu'il est question des faits négatifs.

4. De la ténacité de la thèse d'une objection de principe de nature ontologique à l'idée d'admettre des entités inexistantes telles que des situations possibles et des faits négatifs

L'idée que la théorie de l'image soit conçue de manière telle qu'elle engage à admettre des entités possibles a été vue et défendue par plus d'un spécialiste du *Tractatus* et ne date pas d'hier, puisqu'elle a été présentée avec diverses variantes dès les années 60. Qui plus est, elle est tellement solidement corroborée par le texte que même des partisans de la lecture russellienne n'ont pas osé la contester et ont plutôt préféré la reconnaître. Ce faisant, ils se sont toutefois placés dans une position fort délicate. Comment en effet concilier l'idée que la théorie de l'image engage à admettre, pour chaque énoncé élémentaire, une entité complexe, que celle-ci existe ou non dans les faits dans le monde où nous vivons, et maintenir que dans le *Tractatus* Wittgenstein est opposé, par principe, pour des motifs ontologiques, à l'admission d'entités inexistantes ?

Généralement, on en vient à essayer de trancher ce véritable nœud gordien en soutenant qu'il y a certes une forme d'engagement ontologique dans la théorie de l'image à l'égard d'entités complexes possibles, mais que Wittgenstein n'admet pas *sérieusement* qu'il y ait de telles entités. Il ne s'agit, en réalité, que d'une façon de parler. On trouve cette position déjà chez Stenius, qui reconnaît, dans un premier temps, l'engagement de la théorie de l'image à l'égard des états de choses possibles, pour se corriger par la suite en insistant sur le fait qu'il s'agit d'un mode d'être particulier, mais que Wittgenstein n'admet pas véritablement de telles entités :

I have rendered *abbilden* above as "represent" and *vorstellen* as "depict". If we adopt these translations we must pay attention to the following differences between their uses. A picture represents its prototype either truly or falsely, and this means that it represents the same prototype (by means of the key) whether or not it is true or false. If the picture is true, however, it not only represents the prototype, but also depicts it. But if it is false, it does not depict the prototype, but depicts a possible state of affairs other than the real one¹³.

13. Stenius, 1960, p. 98 (c'est moi qui souligne).

If we take the latter view [i.e. “describe” means “depict” and not “represent”], as I think I should prefer here, we must realize, however, that this does not presuppose that the “merely possible” state of affairs exist in some ideal world which we describe: what a sentence describes in the sense of depicting is presented [*dargestellt*] by the sentence itself (4.031). The sentence shows by its own structure how the elements of its prototype should be combined in order for it to be true. And this [...] is the only mode of existence of “merely possible” states of affairs¹⁴.

Même s’il reconnaît et défend l’idée que la théorie de l’image engage à admettre des situations simplement possibles lorsque l’on a affaire à une proposition sensée fausse, Stenius, ne peut, au final, se résoudre à cette idée.

Même Peter Simons, qui a aussi reconnu qu’il y avait engagement ontologique de la part de la théorie de l’image à l’égard d’états de choses ou de situations possibles s’est montré récalcitrant à suivre le texte jusqu’au bout et à reconnaître que Wittgenstein admet bel et bien de telles entités. Lui aussi, en définitive, demeure sceptique. En effet, il a déclaré, dans son excellent article sur le problème du complexe et du fait, que, du point de vue de sa philosophie du langage, Wittgenstein avait besoin d’états de choses et de situations simplement possibles :

Why does Wittgenstein need *Sachverhalte*? Because every sentence with sense represents something, but not every proposition is true. Only the true ones correspond to facts. What an elementary proposition represents cannot be a positive atomic fact, as I have used this term, for then all elementary propositions would be true. So Wittgenstein needs what in Meinongian terms we can call a watered-down fact (cf. BB 35-6 on “Shadows of facts”) which a proposition can represent irrespective of its truth-value. In the *Tractatus* this role is played by the *Sachlage* or situation (2.11, 2.202), and in the special positive atomic case Wittgenstein uses the special term “*Sachverhalt*”¹⁵.

Or, il m’a dit à quelques reprises et a écrit, dans son rapport sur ma thèse de doctorat, qu’il n’était pas convaincu que Wittgenstein soit d’avis qu’il y ait des choses telles que des situations possibles :

Although I am far from being an advocate of a “new” or anti-realist interpretation of Wittgenstein, it seems to me that the only entities to which the *Tractatus* is clearly committed are those which figure unproblematically in nonmodal discourse: the actual world, facts, states of affairs, objects, and perhaps actual situations on the ontological side; propositions, their structure, names, logical constants and other signs and symbols on the linguistic side, as well as thoughts, colours and various odd things incidentally mentioned. When it comes to what is “represented”, the touch becomes much lighter and Wittgenstein less emphatic. Such putative items as truth-possibilities, essences and the forms of objects, which are modal through and through, are *part of*

14. Stenius, 1960, p. 141 (c’est moi qui souligne).

15. Simons, 1992, p. 335. Voir également Simons, 1993.

*the discursive framework within which Wittgenstein places his accounts of logic, truth, sense and meaning. The strength or lightness of this commitment is an issue which needs to be discussed in more detail in the viva*¹⁶.

Ainsi, Simons serait récalcitrant, malgré l'évidence textuelle que nous avons exposée précédemment, et malgré le fait qu'il ait lui-même reconnu dans son article de 1985 qu'il y avait engagement à l'égard d'états de choses ou de situations simplement possibles à adhérer à une lecture meinongienne du *Tractatus* relativement à la question du statut ontologique des situations possibles, essentiellement parce que les énoncés qui contiendraient un tel engagement feraient partie du « cadre théorique » (*discursive framework*) de l'ouvrage et non du discours sensé, ce qui justifierait le fait qu'il y aurait là un engagement plus léger à l'égard des entités possibles que celui que l'on a à l'égard des entités auxquelles les énoncés sensés nous engagent.

Il est toutefois difficile de donner raison à Peter Simons sur ce point. En effet, sa position ici est problématique à plusieurs égards. Premièrement, l'idée d'un caractère plus ou moins fort d'un engagement ontologique m'apparaît philosophiquement problématique. On admet qu'il y a une entité sous un mode d'être quelconque ou on ne l'admet pas du tout, mais on n'admet pas *plus ou moins fortement* qu'il y a une entité. De plus, même si l'on pouvait rendre compte d'une telle notion, on n'en trouve aucune trace dans le *Tractatus*. En fait, après un examen minutieux du texte en liaison avec cette question, le seul élément dans le *Tractatus* qui, à ma connaissance, pourrait appuyer une telle idée est le fait que, contrairement aux états de choses et aux faits, les situations ne sont jamais dites, à une exception près (5.135), subsister ou être le cas. Elles ne semblent donc pas avoir de statut ontologique autre que celui de faire partie de l'espace logique (2.11). Cela dit, si l'on peut invoquer pareil argument dans le cas des situations possibles, il n'en est rien dans le cas des faits négatifs qui, eux, en tant que faits, sont le cas. Mais même en faisant cette concession à Peter Simons, sa position reste problématique, et pour cause. Bien qu'il soit vrai que ce sont des énoncés philosophiques au sujet du langage sensé qui *disent* qu'il y a des situations possibles et des faits négatifs, ce ne sont pas de ces énoncés que l'engagement ontologique procède. En effet, ce que ces énoncés du cadre théorique de l'ouvrage disent, ce n'est rien d'autre que ce que montrent les énoncés du langage sensé. Du point de vue du *Tractatus*, s'il y a des situations possibles, ce n'est pas parce que la thèse philosophique selon laquelle une proposition représente son sens, une situation possible, indépendamment de sa valeur de vérité est vraie, mais bien parce qu'il y a des propositions sensées. Les énoncés du cadre théorique n'engendrent aucun engagement, ils ne font que l'expliciter, c'est-à-dire qu'ils ne font que dire ce que l'énoncé sensé montre, et disent notamment que de tels énoncés engagent à admettre des objets simples, des situations possibles, des faits positifs et négatifs, selon le cas, voire des états de choses.

16. Simons, 2004, p. 4 (c'est moi qui souligne).

Ainsi, même s'il se dit plus ouvert que bien des commentateurs (dont vraisemblablement Stenius) à une lecture réaliste du *Tractatus*, les considérations de Peter Simons motivant son rejet des situations possibles ne m'apparaissent pas plus convaincantes que celles de Stenius. En fait, dans le cas de Stenius comme dans celui de Simons, on nous donne des arguments qui me paraissent bien faibles pour rejeter une lecture solidement corroborée par le texte et pour défendre, en définitive, une lecture qui nous condamne à une interprétation pour le moins paradoxale du *Tractatus*: du point de vue de ce qui y est dit au sujet de l'énoncé sensé, il y a des situations possibles, voire des faits négatifs, mais il ne faudrait pas prendre cela au pied de la lettre, et il n'y aurait pas véritablement d'entités de ce type admises par Wittgenstein.

Par ailleurs, une telle difficulté soulève aussi une question importante : pourquoi des interprètes tels Stenius et Simons préfèrent, lorsque confrontés à l'évidence textuelle en faveur de l'admission des situations possibles, s'accrocher à l'idée que Wittgenstein n'admet pas véritablement de telles entités malgré l'incohérence que cela entraîne à l'intérieur de leur interprétation, et malgré la faiblesse des raisons qu'ils peuvent invoquer contre l'admission de ces entités ? Une hypothèse suffisamment plausible pour qu'on s'y attarde est qu'ils sont trop attachés à l'argument en faveur de la lecture russellienne présenté à la section 2, selon lequel Wittgenstein aurait une objection de principe de nature ontologique à l'idée d'admettre des entités inexistantes pour qu'ils consentent à s'en remettre uniquement au texte. Pour de nombreux spécialistes du *Tractatus*, Wittgenstein a une conception de la philosophie telle qu'il obéit bel et bien à quelque chose comme un sens de la réalité et ne peut tout simplement pas admettre de telles entités. Pour eux, une telle chose est contraire à l'esprit du *Tractatus* et du premier Wittgenstein. C'est là un point de vue tenace chez plusieurs lecteurs du *Tractatus*, un préjugé russellien qui est si solidement ancré qu'on a rarement véritablement pris la peine de le questionner et que l'on va même préférer l'interprétation paradoxale ou, parfois, le rejet des positions esquissées en 3.1 et 3.2, plutôt que de le remettre en cause¹⁷. Pourtant, lorsqu'on l'interroge, on s'aperçoit qu'il est loin d'aller de soi.

17. À ma connaissance, seuls Guido Bonino et Ray Bradley ont osé renoncer complètement à une telle idée. Bonino a ainsi fait des états de choses possibles des entités meinongiennes en ce sens qu'il s'agit selon lui d'entités qui, comme les objectifs meinongiens, sont au-delà de l'être et du non-être, tandis que Bradley en fait des entités en partie actuelles et en partie simplement possibles (cf. Bonino, 2008, et Bradley, 1992). La principale difficulté avec la thèse de Bonino est qu'il n'y a pas de preuve directe de l'adhésion de Wittgenstein à une telle thèse et qu'il n'est nullement question d'une telle distinction dans le *Tractatus*, ni même dans les écrits prétractariens. Sa thèse ne repose en fait que sur son interprétation de la théorie tractarienne du sens, une interprétation qui rencontre plusieurs difficultés (cf. Plourde, à paraître). Quant à la thèse de Bradley, elle n'est tout simplement pas crédible. En effet, comme j'ai eu l'occasion de le montrer, sa démonstration ne repose, en définitive, que sur une pétition de principe en faveur de la lecture possibiliste (cf. Plourde, 2004, chapitre 5 et Plourde, 2001).

4.1 L'idée d'une objection de principe à l'admission d'entités inexistantes telles que les situations possibles et les faits négatifs dans les écrits prétractariens

La question d'admettre ou non des situations possibles et des faits négatifs ne s'est pas posée à Wittgenstein uniquement à partir du *Tractatus*. En fait, dans l'œuvre du jeune Wittgenstein, c'est une question qui a une longue histoire et qui s'est présentée à lui dès les *Notes on Logic* de 1913. Comme je l'ai montré dans un article paru il y a quelques années, c'est une question qu'il a héritée de Russell et des problèmes rencontrés par sa théorie du jugement¹⁸. En effet, dans l'élaboration de sa théorie du jugement, Russell voulait rendre compte du fait que, lorsque l'on juge que aRb , nous comprenons ce que nous jugeons, nous saisissons le sens de aRb , sans en connaître la valeur de vérité. Russell hésitait alors, pour rendre compte de cette compréhension, entre deux stratégies : une première, que j'ai appelé la conception un-à-un et qui consiste à dire que nous comprenons l'énoncé indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté, car, en jugeant que aRb nous sommes dans une relation avec un complexe a -dans-la-relation- R -à- b , lequel correspond à l'entité qui subsiste dans la réalité lorsque l'énoncé est vrai. Cette première stratégie s'apparentait, soit dit en passant, à celle de Meinong, pour qui nous comprenons le sens d'un énoncé dans un acte intentionnel d'assomption saisissant l'objectif correspondant (l'objectif étant toutefois de nature radicalement différente de celle du complexe russellien). Puis, selon la seconde stratégie, celle qu'il privilégiera à partir de 1906 et dans son manuscrit de 1913, nous comprendrions ce que nous jugeons, car nous sommes dans une relation de jugement non pas avec une seule entité complexe, mais avec une multitude d'entités, soit a , b et R , lesquelles ne forment pas forcément un complexe, ainsi qu'avec la forme logique de aRb qui nous indique comment a , R et b sont dits être combinés. Le jugement est alors compris non pas comme une relation d'un sujet à une entité complexe, mais comme une relation d'un sujet à plusieurs entités qui, à l'exception de la forme logique du complexe ou de l'énoncé, sont toutes réelles et peuvent ou non être liées les unes aux autres de façon à former un complexe a -dans-la-relation- R -à- b . Dans le cas de la forme logique, Russell dira qu'il s'agit d'une entité abstraite dont on fait tout de même l'expérience sous forme d'une *acquaintance* d'un type particulier, soit l'*acquaintance* logique :

In the present chapter, we shall be concerned with the basis of acquaintance that must underlie our knowledge of logic. It should be said, to begin with, that "acquaintance" has, perhaps, a somewhat different meaning, where logical objects are concerned, from that which it has when particulars are concerned. [...] It would seem that logical objects cannot be regarded as "entities", and that, therefore, what we shall call "acquaintance" with them cannot really be a dual relation. The difficulties which result are very formidable, but their solu-

18. À ce sujet, voir Plourde, 2005.

tion must be sought in logic. For the present, I am content to point out that there certainly is such a thing as “logical experience”, by which I mean that kind of immediate knowledge, other than judgment, which is what enables us to understand logical terms¹⁹.

I think it may be shown that acquaintance with logical form is involved before explicit thought about logic begins, in fact as soon as we can understand a sentence. Let us suppose that we are acquainted with Socrates and with Plato and with the relation “precedes”, but not with the complex “Socrates precedes Plato”. Suppose now that someone tells us that Socrates precedes Plato. How do we understand what he means? It is plain that his statement does not give us acquaintance with the complex “Socrates precedes Plato”. What we understand is that Socrates and Plato and “precedes” are united in a complex of the form “xRy”, where Socrates has the x-place and Plato has the y-place. It is difficult to see how we could possibly understand how Socrates and Plato and “precedes” are to be combined unless we had acquaintance with the form of the complex.

As a matter of introspection, it may often be hard to detect such acquaintance; but there is no doubt that, especially where very abstract matters are concerned, we often have an acquaintance which we find it difficult to isolate or to become acquainted with²⁰.

On peut ainsi parler, dans le cas de cette seconde stratégie, d’une explication de type un-à-plusieurs. Russell préférera cette seconde option à la première pour des motifs d’ordre ontologique : contrairement à la seconde, la première l’engage à admettre des complexes inexistantes pour tous les énoncés élémentaires faux. En effet, puisque nous comprenons les énoncés qui sont faux aussi bien que ceux qui sont vrais, et ce, indépendamment de leur valeur de vérité, et si la compréhension d’un tel énoncé consiste, pour un sujet, à être dans une relation de jugement avec le complexe qui rend cet énoncé vrai lorsqu’il existe, il doit, du point de vue de cette théorie, y avoir autant de complexes inexistantes qu’il y a d’énoncés élémentaires faux, ce qui est contraire à son sens robuste de la réalité.

Pour Wittgenstein, la question de la saisie du sens sera reformulée dans le cadre de sa théorie de l’énoncé comme image²¹. Pour lui, la question de savoir comment nous comprenons le sens de « aRb » lorsque nous jugeons que aRb devient celle de savoir comment il se peut qu’un énoncé soit l’image de son sens, nous communique son sens, indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté. Le même dilemme se pose alors à lui entre une explication de type un-à-un ou une explication de type un-à-plusieurs. Ainsi, s’il adhère, comme Russell, à une forme de sens robuste de la réalité, il devrait être opposé, par principe, à une explication de type un-à-un et privilégier plutôt

19. Russell, 1984, p. 97.

20. Russell, 1984, p. 99.

21. Sur les liens entre la théorie du jugement de Russell et la théorie de l’image du *Tractatus*, cf. Pears, 1987, Plourde, 2005, et Bonino, 2008.

une explication de type un-à-plusieurs. Or, lorsque l'on se penche sur ce qu'il dit à ce sujet dans les écrits prétractariens, on découvre que sa position est beaucoup plus ambivalente que l'on pourrait s'y attendre. En effet, dès le 20 septembre 1914, Wittgenstein parle de l'énoncé comme étant l'image d'un *Sachverhalt*, et non comme étant l'image d'une multitude d'objets. Il maintiendra cette position jusqu'au 4 novembre (soit pendant près de 21 pages!) où il la remet en cause une première fois... en raison du problème de l'engagement d'une telle position à l'égard d'un *Sachverhalt* inexistant:

Comment l'image représente-t-elle une situation?

En fait, ce n'est pas la situation, car celle-ci peut ne pas être le cas (*Carnets*, p. 26).

Le problème qui se pose alors à lui est le suivant: si ce n'est pas une situation que l'énoncé représente lorsqu'il représente son sens, qu'est-ce alors, et comment arrive-t-il à représenter cela? C'est ce qui occupera Wittgenstein dans les jours subséquents. Il tentera alors la réponse suivante:

Un nom représente une chose, un autre une autre chose, et ils sont liés; c'est ainsi que le tout — comme une image vivante — représente la situation (*Carnets*, p. 26 (8-10)).

Pour qu'une proposition représente une situation, il faut donc uniquement que ses constituants représentent ceux de la situation et que ceux-là soient dans une relation l'un à l'autre possible pour ceux-ci (*Carnets*, p. 27(1)).

Autrement dit, pour Wittgenstein, il semble que tout ce qui est requis sur le plan ontologique pour qu'un énoncé représente son sens, ce sont des objets simples, soit les référents des noms de l'énoncé en question, et la possibilité qu'ils se combinent exactement comme les noms qui les représentent sont combinés dans l'énoncé; et tout ce qui est requis, sur le plan sémantique, est la relation de désignation des noms, et le fait que l'énoncé ait une certaine structure qui montre effectivement comment les objets sont dits être combinés. Par conséquent, on aurait une analyse de la notion de représentation du sens qui n'engagerait pas à admettre des situations possibles et qui permettrait de rendre compte de l'idée qu'il n'y a là qu'une façon de parler²². Au-delà de la question de savoir si Wittgenstein adhère, en définitive, à cette position, il est intéressant de noter qu'il avait bien vu que sa théorie de l'image, telle que formulée dans les *Carnets*, l'engageait à admettre quelque chose comme des situations simplement possibles, et qu'il prenait ce problème suffisamment au sérieux pour s'y pencher et chercher à le résoudre. On peut constater aussi qu'il n'est pas complètement à l'aise à l'idée d'ad-

22. Ce sont notamment sur ces passages que David Pears a élaboré son interprétation de la théorie de l'image selon laquelle celle-ci n'engagerait pas à admettre des situations possibles (cf. Pears, 1987). Je l'ai présenté et critiqué longuement dans mon article sur Wittgenstein et les théories du jugement de Russell et de Meinong. À ce sujet, cf. Plourde, 2005.

mettre des situations possibles et préfère une théorie qui ne l'engage pas à admettre de telles entités.

Cela dit, contrairement à ce que ces derniers passages ont pu laisser croire, cette position non engageante ontologiquement est loin d'être le dernier mot de Wittgenstein sur la question. Dans les faits, il n'adhérera à cette position que durant deux jours. En effet, dès le 6 novembre et dans les jours qui suivront, Wittgenstein soulèvera un certain nombre de difficultés à l'encontre de cette position, toutes d'ordre sémantique. La principale a trait à la nature de la saisie du sens. Il semble que, pour Wittgenstein, la position non ontologiquement engageante, si elle est en mesure d'expliquer comment *on en arrive* à saisir le sens, ne peut pas rendre compte adéquatement de ce en quoi *consiste* la saisie du sens d'un énoncé indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté, ni même de l'idée de représentation du sens. Selon lui, lorsque je saisis le sens de « aRb », je saisis ce qui est le cas lorsque cette proposition est vraie, et non seulement des objets simples et la structure de l'énoncé. La structure de l'énoncé *permet* peut-être effectivement *de comprendre* comment les objets sont dits être combinés dans l'énoncé, mais *elle n'est pas ce sens*. De sorte que si, pour arriver à comprendre un énoncé, il suffit de savoir quels sont les référents des noms de l'énoncé et de saisir la structure de l'énoncé, la saisie du sens ne consiste pas pour autant uniquement en cela. Lorsque je sais quels sont les référents et que je saisis la structure, et ainsi parviens à comprendre le sens, le sens que je comprends n'est ni les objets, ni même la structure de l'énoncé, mais il s'agit plutôt bel et bien de ce que Wittgenstein en viendra à appeler une situation possible. Ainsi, sur le plan sémantique, la position qui n'engage pas ontologiquement n'est pas satisfaisante : elle n'explique qu'une partie du phénomène de compréhension d'un énoncé. De même, si c'est grâce à sa structure que l'énoncé représente ce qu'il dit, ce qu'il dit est autre que sa structure et ses référents. Ce qu'un énoncé représente, son sens, c'est ce qui est le cas lorsqu'il est vrai, et cela est distinct de la structure de l'énoncé et des référents des noms de l'énoncé.

C'est ainsi que, dès le 6 novembre, Wittgenstein soutient que saisir le sens implique vraiment que l'on saisisse ce que l'image est censée dire, et pas uniquement les référents des noms et la structure de l'énoncé :

Pourrait-on dire : voici l'image, mais on ne peut pas dire si elle est correcte ou non, avant de savoir ce que, par elle, on est censé dire ?

L'image doit alors encore une fois projeter son ombre sur le monde (*Carnets*, p. 26 (9-10)).

Contrairement à ce qu'il avait pensé en date du 4 novembre, la théorie de l'image, si elle veut véritablement expliquer le fait qu'un énoncé est sensé et que nous comprenons ce sens indépendamment de la vérité ou de la fausseté de la proposition, engage donc bel et bien à admettre une forme d'entité complexe possible. Comme Wittgenstein n'arrive toutefois pas encore à voir en quoi consiste une telle entité, il s'en remet à l'idée d'ombre.

En outre, il semble qu'il ait été aussi poussé à revenir à une conception de l'énoncé comme image de son sens qui engage ontologiquement à cause de la question de la compréhension de l'énoncé de négation. En effet, quelques jours seulement après avoir parlé de l'ombre que l'énoncé doit projeter sur la réalité, Wittgenstein écrit :

La négation est une description dans le même sens que la proposition élémentaire elle-même (*Carnets*, p. 29 (5)).

Cette ombre que l'image projette en quelque sorte sur le monde, comment puis-je exactement la saisir ?

Il y a là un grand mystère.

C'est le mystère de la négation : les choses ne sont pas liées ainsi, et pourtant nous pouvons dire comment elles ne sont pas liées (*Carnets*, p. 30 (7-9)).

Si un énoncé de négation décrit la réalité tel qu'un énoncé élémentaire, et si la théorie non engageante de la théorie de l'image esquissée le 4 novembre était exacte, alors on devrait pouvoir rendre compte de la nature du sens d'un énoncé de négation, et de ce en quoi consiste la compréhension d'un tel sens uniquement à partir des objets auxquels réfèrent les noms de l'énoncé, et de la structure de l'énoncé de négation. Or on peut douter, encore une fois, que l'on puisse effectivement, sur cette seule base, parvenir à une telle explication. En effet, dans ce cas-ci comme dans le cas de l'énoncé élémentaire, on pourrait toujours soutenir que ce que l'on comprend en comprenant l'énoncé n'est pas sa structure, et le fait que tels et tels autres objets sont les référents des noms de l'énoncé, mais bien une situation possible distincte de ladite structure. Toutefois, dans ce cas-ci, il semble que l'on soit confronté à un problème supplémentaire qui justifie que, dans ce cas également, Wittgenstein parle de la nécessité de projection d'une ombre sur la réalité. Les remarques sont toutefois très énigmatiques, et il est très difficile de voir quel est ce problème supplémentaire que pose la négation. Il est toutefois possible que ce soit le fait qu'il n'est pas facile de voir tout simplement en quoi consisterait ici le sens, ce qui serait le cas si l'énoncé était vrai, car, selon Wittgenstein, il s'agirait alors d'établir comment la réalité n'est pas ou d'établir comment les objets ne sont pas liés les uns aux autres. La nature de l'ombre paraît donc ici encore plus énigmatique ou mystérieuse. Pourtant, à partir du moment où de tels énoncés décrivent la réalité, la saisie du sens de ces énoncés devrait consister en la saisie de pareille entité.

Cela dit, cette position ne constitue pas elle non plus le fin mot de l'affaire sur la question. Au bout du compte, après avoir longuement hésité entre les deux options, Wittgenstein est en fait incapable de trancher la question dans les écrits prétractariens et conclut sur une note de désespoir : « Je ne puis justement pas tirer au clair dans quelle mesure la proposition est l'image de la situation ! Je suis presque disposé à abandonner tout effort » (*Carnets*, p. 41 (12)). On pourrait ainsi être tenté de conclure que Wittgen-

tein n'a lui-même pas réussi à trancher la question et est resté partagé entre une théorie de l'image sémantiquement adéquate qui comporte un engagement ontologique à l'égard d'entités complexes possibles, les ombres des énoncés, et une analyse de cette théorie qui ne comporte pas pareil engagement, mais qui, au bout du compte, présente des problèmes sur le plan sémantique. De sorte que, bien que paradoxales, les positions telles que celles de Stenius et de Simons ne seraient que le reflet des hésitations non résolues de Wittgenstein, hésitations qui seraient bel et bien en partie le fruit d'un attachement à une forme d'objection de principe de nature ontologique à l'égard d'entités inexistantes telles les situations possibles.

Mais ce serait là une conclusion erronée. En effet, lorsqu'on y regarde d'un peu plus près, on découvre que la difficulté éprouvée par Wittgenstein à admettre, dans les *Carnets*, quelque chose comme une entité complexe possible au titre de sens d'un énoncé ne découle pas d'une objection de principe de nature ontologique, d'une forme de préjugé en faveur de la réalité, mais plutôt d'une réelle difficulté à concevoir la nature d'une telle entité de façon intelligible. À partir du 6 novembre 1914, Wittgenstein est persuadé que la théorie de l'image engage à admettre de telles entités, mais il n'arrive pas à voir en quoi de telles entités consistent, d'où l'idée d'en parler comme des ombres. Ce n'est que dans le *Tractatus* qu'il tranchera la question, les ombres des *Carnets* ayant alors fait place aux situations possibles (*Sachlagen*). S'il n'arrive pas, dans les *Carnets*, à rendre compte de la nature des ombres, c'est parce que, comme Peter Simons l'a bien montré, il est encore trop influencé par Russell sur le plan ontologique, qui, lui, contrairement à Meinong et aux autres Autrichiens de l'école de Brentano, concevait de telles entités uniquement comme ce qu'il appelait des complexes²³. Bref, Wittgenstein a de la difficulté à élaborer son ontologie des entités complexes dans les écrits prétractariens parce que, sous l'influence de Russell, il n'arrive pas à concevoir ces entités autrement que comme des complexes²⁴. Or l'idée que le sens d'une proposition soit une entité complexe du type d'un complexe russellien présentait, pour Wittgenstein, deux problèmes insolubles.

Le premier de ces deux problèmes a trait à la nature de l'entité représentée par un énoncé sensé. Lorsqu'il cherche à comprendre en quoi consiste l'entité qu'un énoncé représente, son sens, Wittgenstein a parfois l'impression qu'il ne s'agit pas d'un complexe, mais de quelque chose d'autre qu'il n'arrive pas à nommer ni même à définir clairement. En fait, cette impression, c'est une intuition persistante dans les écrits prétractariens qui est à l'origine de ce qu'il a nommé le « *old problem of concept and fact*²⁵ ». Pour Wittgenstein, si l'énoncé doit être considéré comme une image, si c'est en

23. Cf. Simons, 1992. Sur la distinction entre les complexes ou les faits russelliens et les faits chez les Autrichiens de l'école de Brentano, cf. Correia et Mulligan, 2008.

24. Cf. Plourde, 2005.

25. Sur cette question, cf. Simons, 1992.

tant qu'image qu'il arrive à montrer un sens, à le représenter, ce doit certes être en partie parce qu'il a des constituants et qu'il est, en ce sens, complexe. Cela dit, ce n'est pas en tant que complexe qu'il arrive à faire cela, mais plutôt en tant que fait. Ce qui joue un rôle représentatif dans le complexe linguistique «*aRb*», c'est le fait que «*a*» soit dans une certaine relation «*R*» à «*b*», et non que «*aRb*» soit un symbole ayant des constituants. Or, si tel est le cas, puisque c'est *en tant qu'image* qu'un énoncé représente son sens, ce qu'il représente ne peut pas être le complexe *a-dans-la-relation-R-à-b*, mais plutôt quelque chose comme le fait que *a* est dans la relation *R* à *b*:

In "aRb" it is not the complex that symbolises but the fact that the symbol "a" stands in a certain relation to the symbol "b". Thus facts are symbolized by facts, or more correctly: that a certain thing is the case in the symbol says that a certain thing is the case in the world²⁶.

Si l'intuition est là, Wittgenstein n'a toutefois, à ce stade, pas d'ontologie de l'entité ainsi représentée.

Le seul modèle d'entité complexe dont il dispose est celui de complexe russellien. Il n'est pas toujours facile de saisir ce que Russell entend par complexe. Mais il en donne ce qui semble être une définition dans son manuscrit de 1913 sur la théorie de la connaissance. Selon cette définition, pour lui, un complexe :

[...] is anything analyzable, anything which has constituents. When, for example, two things are related in any way, there seems to be a "whole" consisting of the two things so related; if, say, A and B are similar, "the similarity of A to B" will be such a whole; and such a whole will be a "complex"²⁷.

Ainsi, pour être un complexe russellien, il semble qu'il y ait au moins deux conditions à satisfaire, soit :

1. La complexité

Pour tout *C*, pour être un complexe, *C* doit avoir plus d'un constituant, c'est-à-dire qu'il doit y avoir au moins un *y* et un *z* non identiques à *C* tels que *C* existe seulement s'ils existent.

2. L'unité ou la liaison

Pour tout *C*, pour être un complexe, tous les constituants *x*, *y*, *z* ... de *C* doivent se trouver dans une relation de premier degré les uns par rapport aux autres de façon à être liés ou à former une unité.

Or, si cela est juste, l'idée que l'entité correspondant à un énoncé est un complexe soulèvera un second problème important pour Wittgenstein. En effet, à partir du moment où Wittgenstein soutient que les énoncés de négation décrivent la réalité tout comme les énoncés élémentaires, et qu'ils sont,

26. *NL*, p. 96.

27. Russell, 1984, p. 79.

eux aussi, des images de leur sens, il est forcé d'en venir à la conclusion que les énoncés de négation représentent quelque chose comme des complexes négatifs. Mais l'idée d'un complexe négatif est, conceptuellement parlant, une pure aberration. Ce qu'un énoncé de négation tel que « $\sim aRb$ » représente est quelque chose comme le fait que a n'est pas dans la relation R à b . Autrement dit, ce que de tels énoncés représentent et disent être le cas, c'est la non-subsistance d'une certaine combinaison d'objets et, ainsi, ce qui correspond à ces énoncés dans la réalité, lorsqu'ils sont vrais, ne peut pas être un complexe, mais uniquement des objets qui ne sont pas liés les uns aux autres. Bref, peu importe comment on la conçoit, l'entité représentée par un énoncé de négation ne peut pas satisfaire, de par sa nature négative, la condition d'unité. Elle ne peut donc tout simplement pas être un complexe russellien. Ainsi, d'une part, sur le plan sémantique, il semble que, pour Wittgenstein, un énoncé de négation soit bel et bien une image de son sens, d'une entité complexe qu'il n'arrive pas à envisager autrement que comme un complexe russellien, et, d'autre part, sur le plan ontologique, que l'idée d'un complexe négatif ne soit rien d'autre qu'une aberration conceptuelle. D'où l'idée de « mystère de la négation », et d'où l'incapacité de Wittgenstein à rendre compte de la thèse selon laquelle un énoncé est une image de la situation.

Ainsi, ce qu'une étude approfondie des écrits prétractariens montre quant à la question de la position de Wittgenstein en matière d'engagement ontologique, c'est qu'il n'obéit pas du tout à une forme de sens robuste de la réalité en ce qui concerne les situations possibles, ni même à aucune autre objection de principe de nature ontologique. En fait, il privilégie plutôt une ontologie du sens qui admet quelque chose comme des situations possibles. Cela dit, il est vrai qu'il n'arrive pas véritablement à s'y résoudre, mais ce n'est pas parce que l'idée d'admettre de telles entités lui pose problème, mais plutôt parce qu'il n'est pas capable de rendre compte de la nature de ces entités de façon à ce qu'elles soient intelligibles. Autrement dit, son problème ne concerne alors pas la question d'un engagement ontologique, mais plutôt la conception de cette nouvelle catégorie d'entités, inconcevable en termes de complexe russellien, seul modèle que Wittgenstein a à l'esprit. Ainsi, dans les écrits prétractariens, loin d'y être opposé, par principe, ou encore d'être timide à l'idée d'admettre des entités complexes possibles, il y est clairement ouvert, il l'envisage sérieusement, et, lorsqu'il rejette de telles entités, ce n'est jamais pour des raisons de principe, eu égard à une sorte de sens robuste de la réalité, mais uniquement parce qu'il ne peut en produire une ontologie satisfaisante.

4.2 Les motifs au fondement du rejet des entités abstraites

S'il est clair que Wittgenstein rejette les objets abstraits tels que les entités logiques et les entités mathématiques, ainsi que la forme logique des énoncés, il est aussi possible que le rejet de ces entités, jumelé à l'idée que la philoso-

phie est pour lui critique du langage, ait pu contribuer à renforcer l'idée qu'il est opposé par principe, un principe de nature ontologique, à l'admission d'entités inexistantes. Mais, encore une fois, il y a lieu ici de s'interroger sur les motifs qui ont poussé Wittgenstein à ne pas admettre de telles entités. A-t-il, dans son rejet, véritablement été motivé par un principe de nature ontologique? Rejette-t-il le réalisme en logique et en mathématiques en raison de la conviction qu'il ne peut tout simplement pas y avoir de telles entités? Qu'est-ce qui, dans les faits, au-delà de ses analyses des énoncés de la logique et des équations mathématiques en termes de *Scheinsätze*, a pu entraîner son opposition au réalisme?

Encore une fois, lorsqu'on se penche attentivement sur les textes, il ne semble pas qu'un rejet de principe de nature ontologique ait joué ici un rôle déterminant. En effet, dans le cas des énoncés de la logique et des mathématiques, ce qui semble avoir été déterminant dans le fait que Wittgenstein ait rejeté le réalisme est plutôt sa conviction que la bonne analyse de ces énoncés n'est autre que celle qui consiste à dire que ce sont des *Scheinsätze*. L'idée qu'il s'agit d'énoncés portant sur une réalité d'entités abstraites est tout simplement erronée, et elle est erronée non pas parce que l'idée d'une telle réalité abstraite est par principe inadmissible, mais bien parce que ce n'est pas là la nature de ces énoncés. C'est notamment ce que l'on peut observer dans l'une des toutes premières critiques de Wittgenstein à l'encontre du réalisme en mathématiques. En effet, dans une lettre de 1913, Wittgenstein critique la validité d'un des piliers du réalisme mathématique de Russell : l'axiome de réductibilité. Cela dit, sa critique ne porte pas sur les implications ontologiques d'un tel principe, mais elle concerne plutôt la nature des énoncés mathématiques. Si l'axiome de réductibilité était vrai, nous dit Wittgenstein, il le serait de manière contingente, puisque l'on peut concevoir un monde possible dans lequel il serait faux. Or, poursuit-il, les énoncés mathématiques sont des énoncés qui ne peuvent jamais être réfutés par une quelconque réalité²⁸. Ainsi, le problème avec la thèse réaliste n'est pas, ici, de nature ontologique, mais il est plutôt bel et bien relatif à une mécompréhension de la nature des énoncés mathématiques, et c'est clairement pour ce dernier motif que Wittgenstein le rejette ici.

Dans le cas du réalisme en théorie de la signification, il semble que les motifs de rejet soient différents, mais qu'ils ne soient pas, encore une fois, de nature ontologique. En effet, ce que Wittgenstein dénonce avant tout dans les théories réalistes de la signification telles que celles de Frege et de Meinong, mais surtout, celle de Russell, c'est l'idée que l'on puisse saisir directement des entités abstraites et que l'on ait là tous les éléments d'explication de la saisie du sens ainsi que du caractère sensé d'un énoncé. Pour lui, il va de soi que de telles « explications » n'expliquent absolument rien. Sa critique est donc ici de nature plus épistémologique et repose en partie également sur

28. *Correspondance*, p. 127

sa conception de la nature de la philosophie... en tant qu'analyse du langage. C'est ce que l'on peut observer dans les *Carnets*, où l'on trouve une critique en règle du réalisme de Russell à l'égard des formes logiques des énoncés, formes logiques qui devaient, comme on l'a vu à la section précédente, permettre de rendre compte du sens, de la possibilité du sens et de la compréhension du sens d'un énoncé indépendamment de la connaissance de la vérité ou de la fausseté de cet énoncé. Wittgenstein affirme en effet à ce sujet :

Donc, si tout ce que l'on a besoin de montrer est montré par l'existence de PROPOSITIONS sujet-prédicat, etc., alors la tâche de la philosophie est autre que ce que j'admettais primitivement. Mais s'il n'en est pas ainsi, ce qui manque devrait être montré par quelque espèce d'expérience, ce que je considère comme exclu (*Carnets*, p. 2-3).

Pour Russell, le fait qu'il y ait des formes logiques est éclairant, car cela constitue la base et la clef même de sa théorie de la signification : un énoncé est sensé, possible, et il est compris de nous dans un acte de jugement, parce que nous saisissons les référents de ses noms et parce que sa forme logique nous indique ce que cet énoncé dit tout en garantissant la possibilité du fait de son existence objective. Saisir le sens consiste ainsi, pour partie, en la saisie, par « expérience logique » ou *acquaintance*, d'une forme logique. L'admission de telles formes logiques est donc éclairante dans la mesure où elle permet une telle explication ou position. Or, pour Wittgenstein, cette position n'explique rien. Elle est plutôt problématique. En effet, elle repose sur un présupposé important, soit celui de la possibilité de faire l'expérience directe de telles entités. Mais Wittgenstein nous dit qu'une telle chose est, en ce qui le concerne, exclue. Il semble tout simplement opposé à une telle possibilité épistémique : nous ne saisissons pas directement de telles entités abstraites. Puis, au-delà des considérations épistémiques, il semble que ce soit, pour lui, une éventualité qui ne puisse pas être vraie en raison de la nature de la philosophie. En effet, si cette thèse était juste, la philosophie devrait au moins en partie consister en la saisie de telles entités au moyen d'un type particulier d'expérience qui lui soit propre. Or, pour Wittgenstein, la philosophie consiste plutôt uniquement dans l'analyse du langage. C'est en voyant ce que le langage montre, et non au moyen d'une expérience particulière, que l'on peut comprendre le sens. C'est dans le langage et son analyse uniquement que l'on trouve réponse à nos questions philosophiques, et non dans le monde ou dans un monde philosophique particulier au moyen d'une expérience particulière.

Il en tirera d'ailleurs un enseignement important qu'il résume dans sa célèbre sentence : « La logique doit prendre soin d'elle-même » (5.473 et *Carnets*). Quand il s'agit de trancher des questions de logique comme celles que Russell cherchait à trancher à l'aide de formes logiques, ou encore des questions sur la nature des énoncés logiques, on ne doit pas chercher la

réponse à l'extérieur de la logique en faisant appel à certaines catégories d'entités et à des expériences d'un type particulier. La logique doit plutôt prendre soin d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle doit s'en tenir aux énoncés eux-mêmes et chercher à voir, au moyen de l'analyse, ce que ces énoncés montrent. C'est de l'analyse du langage que doit venir l'explication et non d'une prétendue expérience d'entités abstraites. En fait, selon Wittgenstein, chaque fois que l'on cesse de s'en tenir aux énoncés et que l'on est tenté de trouver réponse à nos questions dans une telle expérience du monde, nous sommes, dit-il, sur une voie fondamentalement erronée :

5.551 Notre principe est que toute question susceptible d'être en général décidée par la logique, doit pouvoir être décidée sans autre apport.
(Et si nous nous trouvons en situation de devoir résoudre un tel problème en observant le monde, cela montre que nous nous sommes engagés dans une voie fondamentalement erronée.)

Encore une fois, le problème que Wittgenstein éprouve avec les entités abstraites telles que les objets logiques ne procède pas d'un rejet de principe de ces entités. Ce qui le pousse à rejeter le platonisme est plutôt de nature épistémologique, épistémique et méthodologique : le platonisme est épistémologiquement inopérant et épistémiquement insoutenable, et l'idée que la philosophie procède par l'analyse du langage rend cette approche inadmissible.

4.3 De la neutralité et du pragmatisme de Wittgenstein

S'il est indéniable que Wittgenstein a subi l'influence de Russell, notamment dans sa conception de la philosophie comme « *Sprachkritik* », cela n'implique pas forcément qu'il concevait l'analyse comme devant nous mener ultimement à une forme de déflation ontologique. Dans les faits, la vertu que Wittgenstein semble avoir d'abord retenue de l'analyse logique telle que pratiquée par Russell est le gain en clarté : « Le but de la philosophie, nous dit Wittgenstein, est la clarification logique des pensées » (4.112). Le langage ordinaire, bien que fondamentalement correct, comporte son lot d'ambiguïtés, de sorte qu'il nous trompe souvent et nous plonge dans des confusions lourdes de conséquence. De telles confusions peuvent être évitées lorsque l'on pratique l'analyse logique du langage, et les erreurs procédant de l'ambiguïté du langage peuvent ainsi être éliminées. Certes, ces erreurs conduisent parfois à des erreurs d'engagement ontologique consistant à admettre des entités qui, en réalité, n'existent pas du tout, comme c'est le cas de la compréhension meinongienne des noms propres et des descriptions définies. Mais ce n'est pas forcément le cas, et de tels engagements vont toujours se dissiper d'eux-mêmes lorsqu'on arrive à clarifier les pensées en cause. Ainsi, contrairement à ce que la lecture russellienne soutient, le fait que Wittgenstein reconnaisse à Russell le mérite d'avoir vu que la philosophie est essentiellement critique du langage n'implique pas forcément que

l'esprit du *Tractatus* soit attaché à un sens robuste de la réalité et cherche avant tout à éliminer, pour cette raison, toute forme d'engagement à l'égard d'entités inexistantes.

Cela est d'autant plus juste que, contrairement à ce qui prévaut chez Russell et chez Meinong, il n'y a rien de tel, dans le *Tractatus*, que des principes de base auxquels Wittgenstein s'en remettrait en matière d'engagement ontologique. Autrement dit, on ne trouve ni principe de respect du sens robuste de la réalité, ni même quelque chose comme le principe meinongien de non-préjugé en faveur de la réalité, car l'idée même d'une objection de principe à la Russell ou à la Meinong relativement à l'existence de quelque type d'entité que ce soit est en réalité contraire à l'esprit du *Tractatus*. En effet, on pourrait même aller plus loin et dire que non seulement de tels principes sont absents, mais que l'idée de tels principes n'est pas conforme à la position de Wittgenstein en matière d'engagement ontologique qui se veut, dans les faits, beaucoup plus pragmatique que théorique. Pour Wittgenstein, ce qui décide, dans le fond, de ce qu'il y a, autrement dit, ce qui tranche les questions d'engagement ontologique, ce n'est jamais un quelconque principe théorique supposé bien le régir, mais uniquement le langage. Pour lui, ce qui décide ultimement, c'est le langage, une fois qu'il a été correctement analysé. Les questions relatives à ce qu'il y a sont effectivement des questions non sensées de la philosophie (4.1272). Elles n'appartiennent toutefois pas aux questions qui sont absolument dénuées de sens, mais font plutôt partie de ces questions philosophiques auxquelles Wittgenstein cherche à apporter une réponse dans le *Tractatus*, c'est-à-dire de ces questions qui nous demandent de dire ce qui ne se laisse que montrer. En effet, de par son isomorphie avec le monde (2.18-2.182), de par le fait qu'il est le miroir de la réalité (4.121), le langage montre un certain nombre de choses concernant ce qu'il y a dans le monde, ainsi que la nature de ce qu'il y a. Wittgenstein nous dit par exemple qu'il y a des relations internes, et que la subsistance de telles relations « se montre dans les énoncés qui représentent ces états de choses et traitent de ces objets » (4.122). De même, les concepts formels tels que « objet », « complexe », « fait », etc., sont présents dans la syntaxe logique du langage sensé sous la forme de variables qui en sont les signes, et chacune de ces variables « représente une forme constante, que possèdent toutes ces valeurs, et qui peut être conçue comme leur propriété formelle » (4.1271). Ainsi, bien que *l'on ne puisse pas dire* qu'il y ait des choses telles que des propriétés formelles (4.1272), que les énoncés qui disent cela sont non sensés, les énoncés sensés dans lesquels de telles variables sont présentes sous une forme respectant leur syntaxe logique *montrent* qu'il y a des propriétés formelles correspondant aux concepts formels dont ces variables sont les signes. Dans tous ces cas, c'est le langage qui tranche les questions d'engagement, et uniquement lui. Il y a, dans tous ces cas, ce que le langage sensé représente ou montre, et c'est à lui que Wittgenstein s'en remet comme seule autorité en la matière.

Ainsi, en fin de compte, s'il devait y avoir un seul principe régissant l'engagement ontologique dans le *Tractatus*, on peut penser que ce ne serait pas celui qui commande d'observer le respect du sens robuste de la réalité, mais plutôt celui qui dirait : il y a tout ce dont le langage sensé montre ou indique l'existence. En matière d'ontologie, c'est le langage qui tranche en nous montrant ce qui existe, et non un sens robuste de la réalité ou quelque autre principe que ce soit de nature ontologique. De tels principes de nature ontologique constituent plutôt de beaux exemples de thèses philosophiques qui font appel au monde et à la nature de celui-ci pour venir nous dicter des solutions à des problèmes logiques et philosophiques que l'on ne devrait régler plutôt que par l'analyse du langage.

5. Du caractère non problématique des situations possibles et des faits négatifs

Si Wittgenstein adopte, en matière d'engagement ontologique, une attitude pragmatique plutôt que des principes de nature ontologique visant à limiter son engagement aux entités existant dans la réalité, rien ne s'oppose, *en principe* à ce qu'il admette des entités telles que des situations possibles et des faits négatifs. Cela dit, même s'il n'a pas d'objection de principe à admettre de telles entités, il pourrait tout de même y avoir des raisons propres à ces entités faisant qu'il ne les admet pas dans son ontologie. Un peu comme l'idée de complexe russellien négatif, celle de forme logique d'un énoncé de Russell, et celle d'ombre de l'énoncé des *Carnets*, celles-ci pourraient lui paraître, étant ce qu'elles sont, suffisamment problématiques pour qu'il refuse de les admettre. Or il n'en est rien, car, premièrement, contrairement aux entités problématiques, les situations possibles et les faits négatifs sont conçus de manière tout à fait intelligible et ne présentent aucun problème de cohérence interne²⁹. Deuxièmement, ils sont le fruit de l'analyse correcte du langage sensé et, troisièmement, ils ne sont pas le fait d'une explication platonicienne de la signification. J'ai traité de manière approfondie de la première de ces trois raisons dans un article à paraître sur la nature des entités complexes, et je pense que les sections 3.1 et 3.2 du présent article suffisent à elles seules à montrer que les situations possibles et les faits sont bel et bien admis par Wittgenstein en raison de son analyse de la proposition sensée. Je me concentrerai donc ici sur le fait que cet engage-

29. Cf. Plourde, 2005a, et Plourde, 2004, chapitre 7. La position qui y est exposée prend au sérieux l'idée que les situations et les faits sont, respectivement, des possibilités de subsistance ou de non-subsistance d'états de choses (2.11, 2.201) et la subsistance ou la non-subsistance d'états de choses (2.1 et 2.06). Autrement dit, ce sont des entités complexes de second ordre, un peu comme les objectifs meinongienns, et non des complexes russelliens. Bref, pour l'exprimer dans les mêmes termes que Kevin Mulligan et Fabrice Correia ont employés, ce sont plutôt des faits autrichiens que des faits anglais. Sur cette question, cf. Correia et Mulligan, 2008.

ment n'est pas problématique pour la dernière des trois raisons susmentionnées.

Si les situations possibles et les faits ne contreviennent pas à l'anti-platonisme de Wittgenstein, c'est essentiellement pour deux raisons. Tout d'abord, contrairement aux entités logiques abstraites de Frege et de Russell, les situations possibles et les faits du *Tractatus* ne sont pas pleinement abstraits. En effet, comme nous l'avons souligné à la section 3.1, les situations possibles ont pour constituants les objets simples qui subsistent dans le monde (4.1211). Il ne s'agit donc pas d'entités complètement séparées du monde dans lequel nous sommes, mais plutôt des entités qui dépendent, pour leur existence, des objets simples qui les constituent : ces entités ne peuvent exister que si leurs constituants existent. Mais on pourrait penser qu'elles sont même dépendantes des objets simples en un sens encore plus fort : leur possibilité est inscrite dans leurs constituants (2.012). Ainsi, si l'on peut dire qu'il y a de telles entités, ce n'est pas sur la base d'un réflexe platonisant qui consiste à invoquer l'existence, dans une réalité extérieure au langage, d'entités abstraites qui seraient possibles de tout temps et indépendamment de la réalité, mais bien parce que ces entités sont ontologiquement fondées dans la réalité concrète. Le fait qu'il y ait, en un certain sens, une situation possible correspondant en la possibilité que *a* soit dans la relation *R* à *b* n'est pas qu'une vaine postulation platonicienne, mais découle en bonne partie de la nature des entités concrètes, de la forme de la réalité, et de la forme logique du langage. On pourrait dire qu'il n'y a pas de telle entité si la forme de la réalité, la nature des objets simples est telle qu'une telle situation n'est pas possible ou que la forme logique du langage ne permet pas pareille possibilité.

Ensuite, ce ne sont pas des entités que Wittgenstein a été contraint de postuler afin de rendre compte de la question de savoir comment on comprend le sens d'un énoncé indépendamment de sa valeur de vérité. Contrairement à la théorie de Russell sur la question, Wittgenstein a une explication de la façon dont on en arrive à saisir le sens qui ne fait pas appel à une supposée « expérience logique » ou « *acquaintance* logique », une explication du type de celle que l'on obtient, pour ainsi dire, lorsque la logique prend soin d'elle-même. En effet, même si la compréhension du sens consiste, pour Wittgenstein, en la saisie d'une situation possible, l'existence de celle-ci n'est pas une condition nécessaire à la possibilité de la compréhension du sens. Elle n'est que le résultat de la compréhension. Pour Wittgenstein, on comprend le sens d'un énoncé en voyant que les noms de l'énoncé réfèrent à tel et tel autre objet, et la forme de l'énoncé, sa structure logique, montre quant à elle dans quelle configuration ces objets sont dits être ou ne pas être. C'est en ce sens, nous dit-il, que l'énoncé « construit » ce qu'il représente (4.023 et *Carnets*, 16(3)) et ainsi « montre son sens » (4.022). Tout ce qui est impliqué dans le processus de compréhension du sens n'a donc rien de mystérieux : il ne s'agit que de symboles linguistiques, de leurs propriétés syn-

taxiques et sémantiques qui montrent ce qu'il y a à comprendre, et qui peut ainsi être directement saisi à partir de ces seuls symboles. Autrement dit, tout ce qui est nécessaire à cette compréhension est présent dans le langage, et on peut en rendre compte uniquement à partir de celui-ci. Sa position est donc l'inverse de celle de Russell pour qui on ne peut comprendre un énoncé que si, au préalable, il y a une forme logique abstraite de l'énoncé et que si l'on saisit cette forme logique dans une *acquaintance logique*. Chez Wittgenstein, s'il y a, dans le processus, une entité abstraite, une situation possible, ce n'est qu'au terme du processus : ce que je saisis lorsque je vois que les noms dans l'énoncé réfèrent à tel et tel autre objet et qu'ils sont dits subsistés dans telle configuration, c'est une situation consistant en la possibilité de cette configuration. Mais il n'est nullement nécessaire de postuler l'existence d'une telle entité pour expliquer la compréhension. C'est en ce sens que son explication n'est pas platonicienne et ne contrevient aucunement à son anti-platonisme.

6. Conclusion : dans quelle mesure Wittgenstein est-il russellien ou meinongien ?

Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait croire, Wittgenstein n'a pas d'objection de principe de nature ontologique à l'idée d'admettre des entités inexistantes. Sa position en matière d'engagement ontologique est donc distincte aussi bien de celle de Russell que de celle de Meinong. Contrairement à ces deux penseurs qui ont effectivement une position plus dogmatique ou théorique sur la question, Wittgenstein a adopté une position beaucoup plus pragmatique. Pour lui, seul le langage et la bonne analyse du langage peuvent trancher cette question. Ainsi, quelle que soit leur catégorie, la question de l'admission ou non des entités inexistantes est ouverte et dépend, en définitive, de la bonne analyse des énoncés concernés. L'analyse montre ainsi que, comme les partisans de la lecture russellienne l'ont bien vu, il n'y a pas de raison d'admettre des objets simples ou complexes simplement possibles ou des objets logiques, mathématiques, ou des formes logiques d'énoncés. Toutefois, comme les partisans de la lecture meinongienne l'ont souligné, il en va autrement de l'admission des situations possibles et des faits négatifs. Dans ce cas-ci, on a tout lieu de penser que Wittgenstein admet de telles entités, d'une part, parce que le langage sensé nous y engage, et d'autre part, parce que Wittgenstein n'a pas d'objection de principe à l'idée d'admettre de telles entités ni même d'objections spécifiques à l'idée d'admettre précisément ces entités parce que leur admission ne procède pas d'une explication platonicienne de la saisie du sens, mais bien de l'analyse des énoncés sensés. Loin d'être incompatible avec sa conception de la philosophie du langage comme analyse du langage, en fait, lorsqu'elle est bien comprise, cette conception nous permet de voir et de comprendre pourquoi il n'y a rien de problématique dans l'admission de telles entités et qu'il n'y a pas, dans le *Tractatus*, de position paradoxale relativement à la question de l'engagement ontologique à l'égard de situations possibles et de faits. Ainsi, entre

sens robuste de la réalité et préjugé en faveur de la réalité, il semble bien qu'il y ait un point de vue wittgensteinien qui ne soit pleinement réductible ni à l'un ni à l'autre, et qui ait pour conséquence de nous donner un monde relativement peu peuplé d'entités inexistantes, bien qu'il n'en soit pas complètement dénué.

Bibliographie

- Bonino, G. *The Arrow and the Point. Russell and Wittgenstein's Tractatus*, Frankfurt, Ontos, 2008.
- Bradley, R., *The Nature of All Being. A Study of Wittgenstein's Modal Atomism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Carruthers, P. *Tractarian Semantics: Finding Sense in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, B. Blackwell, 1989.
- Favrholdt, D., *An Interpretation and critique of Wittgenstein's Tractatus*, Copenhagen, Munksgaard, 1964.
- Frege, G. «Gottlob Frege: Briefe an Ludwig Wittgenstein», in *Grazer philosophische Studien*, édité par A. Janik, 33/34, 1989, p. 5-33.
- McDonough, R. *The Argument of the "Tractatus"*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- Mulligan, K. et Correia, F., "Facts", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. par E. N. Zalta, Hiver 2008, <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/facts/>.
- Pears, D. *The False Prison: a Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Plourde, J. «Early Wittgenstein in the light of Russell's Philosophy. Exposition and critique of Guido Bonino's *The Arrow and the Point. Russell and Wittgenstein's Tractatus*», in *Dialectica*, à paraître.
- . «Wittgenstein et les théories du jugement de Russell et de Meinong», in *Dialectique*, vol. XLIV/2, 2005, p. 249-283.
- . «The Notions of State of Affairs, Fact and Situation Reconsidered», in *Zeit und Geschichte/Time and History, Beiträge des 28. Internationalen Wittgenstein Symposiums/Papers of the 28th Wittgenstein Symposium*, édité par F. Stadler & M. Stöltzner, vol. XIII, 2005a, p. 244-246.
- . *Nécessité, possibilité et impossibilité dans le Tractatus logico-philosophicus. Essai d'une reconstruction de la théorie wittgensteinienne des modalités*, thèse de doctorat, Université de Genève, 2004.
- . «Is Wittgenstein a Possibilist?», in *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren/Wittgenstein and the future of philosophy. A reassessment after 50 Years. Beiträge des 24. Internationalen Wittgenstein Symposiums/Papers of the 24th International Wittgenstein Symposium*, éd. par R. Haller et K. Puhl, vol. 2, 2001, pp. 186-192.
- Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell. Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, vol. 7, éd. par E. Ramsden Eames et K. Blackwell, Londres, Allen & Unwin, 1984; *Théorie de la connaissance. Le manuscrit de 1913*, traduction française de J.-M. Roy, Paris, Vrin, 2002.
- Simons, P. M. Report on the Dissertation: «Nécessité, possibilité et impossibilité dans le *Tractatus logico-philosophicus*. Essai d'une reconstruction de la

- théorie wittgensteinienne des modalités » de Jimmy Plourde. Rapport d'évaluation de thèse de doctorat, Université de Genève, 2004.
- . « Tractatus Logico-Philosophicus », in J.-P. Leyvraz et K. Mulligan (eds.), 1993, p. 16-32.
- . « The Old Problem of Complex and Fact », in *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Selected Essays*, Dordrecht, Kluwer, 1992, p. 319-338 ; réimpression de *Theoria*, 2, 1985, p. 205-225.
- Stenius, E., *Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition of the main lines of Thought*, 2^e édition, Oxford, Basil Blackwell, 1964.
- Wittgenstein, L. *Logisch-philosophische Abhandlung/Tractatus Logico-philosophicus*, édition critique, B. McGuinness et J. Schulte (dir.), Francfort, Suhrkamp, 1998 (désormais : *Tractatus*).
- . *Notebooks, 1914-1916*, 2^e éd., édité par G. H. von Wright et G. E. M. Anscombe, avec une traduction anglaise de G. E. M. Anscombe, Chicago, Chicago University Press, 1979. (*Carnets*)
- . « Notes on Logic », in *Carnets*, p. 93-107 (NL).
- . « Extracts from Wittgenstein's Letters to Russell » in *Carnets*, p. 120-132 (*Correspondance*).
- Wright, G. H. von. « The Origin of the *Tractatus* », in *Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 63-109 ; « L'origine du *Tractatus* », in *Wittgenstein*, traduction française de E. Rigal, Paris, T.E.R., 1986.

Wittgenstein et la preuve mathématique comme vérificateur

Mathieu Marion

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005720ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005720ar>

[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

Marion, M. (2011). Wittgenstein et la preuve mathématique comme vérificateur. *Philosophiques*, 38 (1), 137–156. <https://doi.org/10.7202/1005720ar>

Résumé de l'article

Dans ce texte, je pars de l'analyse intuitionniste de la vérité mathématique, « *A* est vrai si et seulement s'il existe une preuve de *A* » comme cas particulier de l'analyse de la vérité en termes de « vérificateur », et je montre pourquoi Wittgenstein partageait celle-ci avec les intuitionnistes. Cependant, la notion de preuve à l'oeuvre dans cette analyse est, selon l'intuitionnisme, celle de la « preuve-comme-objet », et je montre par la suite, en interprétant son argument sur le caractère « synoptique » des preuves, que Wittgenstein avait plutôt en tête une conception de la « preuve-comme-trace ».

Wittgenstein et la preuve mathématique comme vérificateur¹

MATHIEU MARION

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ. — Dans ce texte, je pars de l'analyse intuitionniste de la vérité mathématique, «A est vrai si et seulement s'il existe une preuve de A» comme cas particulier de l'analyse de la vérité en termes de «vérificateur», et je montre pourquoi Wittgenstein partageait celle-ci avec les intuitionnistes. Cependant, la notion de preuve à l'œuvre dans cette analyse est, selon l'intuitionnisme, celle de la «preuve-comme-objet», et je montre par la suite, en interprétant son argument sur le caractère «synoptique» des preuves, que Wittgenstein avait plutôt en tête une conception de la «preuve-comme-trace».

ABSTRACT. — In this paper, I start with the intuitionist analysis of mathematical truth, «A is true if and only if there exists a proof of A», as a particular case of the analysis of truth in terms of «truth-makers», and I show why Wittgenstein shared it with the intuitionists. However, the notion of proof at work in this analysis is, according to intuitionism, that of «proof-as-object», and I then show, with an interpretation of his argument on the «surveyability» of proofs, that, instead, Wittgenstein had in mind a notion of «proof-as-trace».

1. La preuve intuitionniste comme «vérificateur» : acte, trace ou objet ?

Dans «Truth-Makers», Kevin Mulligan, Peter Simons et Barry Smith ont proposé une analyse générale de la notion de vérité en termes de «*truth-makers*» ou «vérificateurs», devenue depuis centrale en philosophie analytique² :

(1) A est vrai si et seulement s'il existe un vérificateur pour A³.

Göran Sundholm a proposé dans «Existence, Proof and Truth-Making: A Perspective on the Intuitionistic Conception of Truth» d'inclure

1. Dans ce texte, les références au *Tractatus logico-philosophicus* sont au numéro de paragraphe et non au numéro de page de la traduction de Gilles-Gaston Granger (Wittgenstein, 1993). Dans ce cas comme dans celui des autres traductions françaises de Wittgenstein, je me permets de les modifier silencieusement au besoin.

2. Mulligan, Simons & Smith, 1984. Pour des discussions récentes, voir Beebe & Dodd, (2005), Lowe & Rami (2009) ou Monnoyer (2007). Bien sûr, l'analyse de la vérité en termes de vérificateurs est bien plus ancienne, plusieurs sources étant déjà répertoriées dans Mulligan, Simons & Smith (1984), à commencer par le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein ; tout récemment, Mulligan a montré qu'en 1921, l'année de la publication du *Tractatus*, des philosophes aussi distants que J. E. M. McTaggart et Alexander Pfänder ont aussi proposé des analyses en termes de «vérification» (*truth-making*) (Mulligan, 2009).

3. Une version plus exacte de ce principe serait : «Pour tout x, x est vrai si et seulement s'il existe un y tel que y rend x vrai».

comme cas particulier de cette analyse générale l'analyse intuitionniste de la vérité mathématique⁴ :

(2) A est vrai si et seulement s'il existe une preuve de A .

Les éléments de cette suggestion étaient déjà présents dans les écrits de Sir Michael Dummett, bien connu pour avoir défendu la thèse (2)⁵, tandis qu'il admet par ailleurs dans « What is a Theory of Meaning? II » un « principe C » proche de (1), qu'on pourrait formuler comme suit :

(3) Si A est vrai, alors il doit y avoir quelque chose qui rend A vrai⁶.

Cependant, Dummett n'a jamais développé une analyse de la notion intuitionniste de vérité en termes de vérificateurs. Dans ce texte, mon but sera, modestement, celui d'un historien de la philosophie, pour qui un développement contemporain comme celui-ci peut aider à mieux comprendre les philosophes du passé. Cela va déjà de soi dans le cas de (1) et de (2), puisque ces analyses ont des sources historiques évidentes, mais j'aimerais illustrer la valeur de cette analyse en l'appliquant à un domaine plutôt inusité, la philosophie des mathématiques de Wittgenstein.

Dans une analyse du type de (1) ou de (2), il faut bien sûr préciser la nature des « *truth-bearers* » ou « porteurs de vérité », c'est-à-dire la nature de A , et il faut expliquer ce que peut bien être un vérificateur de A . Il faut aussi mettre au clair la notion d'existence propre à cette catégorie. Il reste en outre à préciser dans (2) ce qu'on y entend par « preuve ». Dans son texte, Sundholm fait appel, en plus de Dummett, à Ludwig Wittgenstein, Arend Heyting — dont il pointe du doigt les sources chez Brouwer, Husserl et Oskar Becker —, A. N. Kolmogorov, Hermann Weyl et Per Martin-Löf. Mais le cœur de son analyse fait essentiellement appel à un article célèbre de Heyting, où celui-ci propose que les porteurs de vérité A dans (2) soient les « propositions » mathématiques⁷. Utilisant un vocabulaire emprunté de la phénoménologie, Heyting distingue entre une « proposition » (*Aussage*) et son « assertion » (*Satz*) : une proposition mathématique telle que « La constante d'Euler est rationnelle » exprime une « attente » (*Erwartung*), qui est de trouver deux entiers a, b tels que $C = a/b$, tandis que l'assertion (*Satz*) correspond à « l'affirmation de la proposition », c'est-à-dire à la « réalisation » (*Erfüllung*) de cette « attente » par la « détermination empirique d'un fait » (*die Feststellung einer empirischen Tatsache*), à savoir l'existence d'une

4. Sundholm (1994a) ; voir aussi Sundholm (1993, 59), et (1994b, 294).

5. Énoncée, par exemple, dans Dummett (2000, 4).

6. Il ne s'agit pas de la formulation exacte de Dummett : « Si un énoncé est vrai, il doit y avoir quelque chose en vertu de quoi celui-ci est vrai » (Dummett, 1993, 52).

7. Heyting, 1931, 113. Sundholm revient souvent sur son analyse des textes de Heyting, par exemple dans Sundholm (1983, 156-161) (1993, 55 et 59-60), et (1994b, 298-299).

preuve qui fournit, pour la constante d'Euler C , les deux entiers a, b tels que $C = a/b$ ⁸. Cette assertion (le théorème démontré) est de la forme :

(4) La proposition « La constante d'Euler est rationnelle » est vraie.

Une analyse du même type a été proposée en 1932 par Kolmogorov pour qui une proposition mathématique a pose un « problème » (*Aufgabe*) et correspond à sa « solution » (*Lösung*)⁹. Ces analyses sont en accord avec l'intuitionnisme de Brouwer¹⁰, et elles sont à la base de ce qu'on appelle aujourd'hui la sémantique « BHK », pour « Brouwer-Heyting-Kolmogorov ».

Comme le remarque Sundholm, à la suite cette fois-ci d'une suggestion de Martin-Löf¹¹, une preuve est, dans ce contexte, à la fois subjective et objective¹². En effet, en tant que démonstration, la preuve peut être vue comme l'acte ou les actes par lesquels le mathématicien réussit à connaître la vérité d'une proposition mathématique p . Une telle démonstration a pour objet le théorème prouvé selon lequel la proposition p est vraie. Une fois effectués, ces actes n'existent plus, mais le mathématicien peut laisser des *traces*, objectives cette fois-ci, qu'on retrouve dans les livres de mathématique et dont les autres mathématiciens se servent pour effectuer pour eux-mêmes les mêmes actes subjectifs, c'est-à-dire pour refaire la preuve du théorème selon lequel la proposition p est vraie. On doit donc distinguer entre deux notions :

(i) La preuve-comme-acte ou démonstration,

(ii) La preuve-comme-trace.

Sundholm montre cependant que la notion de preuve appelée à jouer le rôle de vérifacteur dans l'analyse intuitionniste de la vérité n'est ni l'une, ni l'autre, mais une notion de preuve comme objet mathématique, pour laquelle Brouwer avait introduit l'expression « *Beweisführung* », dans sa preuve du théorème de la barre de 1924¹³. Pour Brouwer, comme pour Heyting à sa suite :

8. Heyting 1931, 113. La même analyse était déjà présentée dans un texte moins bien connu de 1930, en français : « L'affirmation. Une proposition p , comme, par exemple, « la constante d'Euler est rationnelle », exprime un problème, ou mieux une certaine attente (celle de trouver deux entiers a et b tels que $C = a/b$), qui pourra être réalisée ou déçue. [...] Remarquons encore que, en logique classique comme en logique intuitionniste, l'affirmation d'une proposition n'est pas elle-même une proposition, mais la constatation d'un fait » (Heyting, 1930, 958-959).

9. Voir Kolmogorov (1932); Heyting fait déjà allusion à cette analyse dans le passage cité dans la note précédente ainsi que dans Heyting (1931, 114).

10. Voir Brouwer (1992) pour le texte fondateur de l'intuitionnisme.

11. Sundholm (1993, 124 n. 15).

12. Ce paragraphe suit de près Sundholm (1994, 121-122) et (1998a, 180), auquel mon argument demande que l'on souscrive.

13. Voir son article « *Beweis, dass jede volle Funktion gleichmässig stetig ist* », reproduit dans Brouwer (1976, 286-290).

La preuve d'une proposition est une construction mathématique qui peut être traitée elle-même mathématiquement¹⁴.

En effet, selon l'intuitionniste, c'est-à-dire en accord avec (2), plutôt que (4), on devrait lire :

(5) La construction $C = a/b$ est une preuve de la proposition « La constante d'Euler est rationnelle »,

ou plus généralement

(6) La construction c prouve A ,

tandis que cette construction c peut elle-même devenir un objet mathématique. On a donc une troisième notion :

(iii) La preuve-comme-objet.

La proposition « La constante d'Euler est rationnelle » exprime donc une « attente » sous la forme d'un objet mathématique satisfaisant certaines conditions, et la vérité de cette proposition sera démontrée par la construction d'une preuve-comme-objet satisfaisant ces conditions ; pour Sundholm, la notion intuitionniste de vérificateur dans (2) est donc celle de preuve-comme-objet¹⁵.

Dans ce qui suit, j'aimerais simplement montrer que pour Wittgenstein, du moins dans certains de ses textes, la notion intuitionniste de vérificateur dans (2) serait plutôt celle de preuve-comme-trace, c'est-à-dire que l'idée d'une preuve-comme-objet ne l'effleure pas. En fait, il ne discute pas de ces questions, mais j'aimerais montrer, par l'étude d'un seul exemple, celui de son argument à propos du « caractère synoptique » (*Übersichtlichkeit, surveyability*) des preuves, qu'il présuppose l'idée de preuve-comme-trace. Il n'est pas question de décider ici si la bonne notion pour l'intuitionnisme doit être celle de preuve-comme-objet ou non. On pourrait blâmer Wittgenstein pour ne pas avoir entrevu cette notion, pourtant centrale pour la sémantique « BHK », mais il faut cependant noter que, de Kreisel à Sundholm, l'idée d'une « théorie des constructions », telle que suggérée par (6), s'est avérée infructueuse¹⁶. Toutefois, je dois auparavant montrer que Wittgenstein, qui est pourtant considéré comme un des pionniers de l'analyse de la vérité en termes de vérificateurs dans le *Tractatus logico-philosophicus*, a bien soutenu quelque chose comme (2).

14. Heyting (1931, 114).

15. Sundholm (1994, 121-122).

16. Il n'y eut en effet guère de progrès depuis Sundholm (1982), qui donne un historique de cette approche.

2. Wittgenstein, la logique et les équations de la théorie des nombres

Selon une lecture largement répandue, la conception de l'inférence mise de l'avant dans le *Tractatus logico-philosophicus* est à rapprocher de la notion de « conséquence logique » développée de Bolzano à Tarski. Dans cette tradition, on définit l'inférence de $A_1, \dots, A_k$ à C comme étant valide si et seulement si dans tous les « cas » où les prémisses $A_1, \dots, A_k$ sont vraies, la conclusion C est elle aussi vraie. Lorsque (7) est valide, on dit que « C est une conséquence logique de $A_1, \dots, A_k$ », ce qu'on écrit de la façon suivante :

$$(7) A_1, \dots, A_k \models C$$

On peut aussi rendre (7) par

$$(8) A_1 \text{ est vrai}, \dots, A_k \text{ est vrai}, \text{ donc } C \text{ est vrai.}$$

La validité d'une inférence est ainsi réduite à l'obtention de cette relation de conséquence logique entre propositions¹⁷. Cette définition se trouve déjà *in nuce* dans la *Wissenschaftslehre* de Bolzano et elle a été formulée de façon adéquate pour la première fois par Alfred Tarski en 1937 dans son article « Sur le concept de conséquence logique », de la manière suivante :

(9) Une proposition X « suit logiquement » d'une classe K de propositions si et seulement si tout modèle de la classe K est aussi un modèle de la proposition X ¹⁸.

La définition que propose Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus* en 1921 est donc fréquemment perçue comme préfigurant celle de Tarski :

5.12 — En particulier, la vérité d'une proposition « p » suit de la vérité d'une proposition « q » quand tous les fondements de vérité de la seconde sont des fondements de vérité de la première.

5.121 — Les fondements de vérité de l'une sont contenus dans ceux de l'autre : p suit de q .

Ce qui fait l'intérêt de Wittgenstein dans le cadre de (1), c'est qu'il postule pour chaque « A est vrai » dans (8) un corrélat ontologique, un « état de choses » (*Sachverhalt*) comme vérificateur de A — ce que Bolzano ou Tarski ne font pas.

La définition (7), pourtant tout à fait « standard » de nos jours, se heurte à de nombreuses difficultés. Pour ne prendre qu'un exemple, il faut pouvoir définir ce qu'on entend ci-dessus par « tous les cas », or il existe au moins deux façons différentes de spécifier ce qu'est un « cas », ce qui ouvre

17. Pour plus de détails sur cette réduction de la validité de l'inférence à la conséquence logique en propositions, voir Sundholm (1998a) et (1998b).

18. Tarski (1974, 150).

la porte dans le cadre de cette approche au pluralisme logique¹⁹. Tarski lui-même reconnaissait dans son article « Sur le concept de conséquence logique » que sa définition n'était qu'une la formalisation d'une notion intuitive qu'elle ne parvient pas à capturer parfaitement. La raison en est que les propositions $A_1, \dots, A_k$ dans (7), (8) et (9) doivent être « analytiques » pour que l'inférence soit valide « dans tous les cas », en ce sens que chacune de ces propositions doit rester vraie « sous toute variation de son vocabulaire non logique » et qu'il n'existe, comme le reconnaît Tarski, aucun critère objectif pour séparer le vocabulaire « logique » du vocabulaire « non logique »²⁰. Tarski et Quine, lui aussi bien connu pour avoir reconnu ce fait, ont malgré cela tous deux cherché en vain à en fournir un²¹.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, ou encore du fait que cette interprétation de la notion d'inférence dans le *Tractatus logico-philosophicus* puisse elle-même être controversée²², il reste qu'elle ne s'applique pas dans l'esprit de Wittgenstein au domaine qui nous intéresse, à savoir les mathématiques. Avant d'expliquer pourquoi il en est ainsi, il faut simplement noter que la discussion de Wittgenstein ne porte dans son livre que sur la théorie des nombres, jamais sur les mathématiques en général — et ce malgré l'imprécision de ses propres formulations —, et qu'il n'y considère jamais la théorie des nombres sous l'angle des preuves, uniquement celui des calculs numériques. En effet, malgré une définition inductive de la suite des nombres naturels, présentée ci-dessous, il ne mentionne même pas les preuves par induction mathématique. Ce n'est qu'après son retour à Cambridge en 1929 qu'il élargira sa conception pour rendre compte des preuves en théorie des nombres.

À l'opposé de Frege et de Russell, qui cherchent à exprimer la théorie des nombres dans un langage logique en donnant une interprétation logique de l'arithmétique de Peano, Wittgenstein développe donc un calcul des équations, proche de ce que nous appellerions aujourd'hui le λ -calcul, dans un langage, celui des « opérations », clairement distinct du langage logique. Les idées de Wittgenstein peuvent être reconstruites et présentées (en usant

19. Voir Beall et Restall (2006). Le pluralisme logique peut certes être vu comme une bonne chose — c'était déjà l'avis de Carnap — mais la plupart des tenants de cette approche sont des « monistes », et considèrent qu'il n'existe qu'une seule logique, en l'occurrence la logique classique. Mais il ne peuvent pas fermer complètement la porte au pluralisme.

20. Tarski (1974, 152-153).

21. Voir Tarski (1986) et Quine (1980) et (1986, 29). La suggestion de Quine, portant sur la taille de la classe de variation ou « substitution *salva congruitate* », est moins bien connue que celle de Tarski.

22. J'ai donné des raisons de croire que cette interprétation de la notion d'inférence dans le *Tractatus logico-philosophicus* est erronée dans Marion (2001); voir aussi Granger (1990). Mais cette question n'a pas besoin d'être discutée ici.

de liberté sur le plan de la notation) autour de l'idée centrale²³ selon laquelle pour deux termes numériques t et s , l'équation :

$$t = s$$

tient si et seulement si, dans ce langage des opérations, on a :

$$\Omega^{|t|}a = \Omega^{|s|}a.$$

Wittgenstein définit une « série de formes » (*Formenreihe*) comme étant ordonnée par une « relation interne » (4.1252), c'est-à-dire comme étant « équivalente à l'opération par laquelle un terme de la série est engendré par un autre » (5.232). Avec une « opération », qui, contrairement à une « fonction » dans le langage logique, peut prendre son propre résultat comme base de son application, on peut ainsi progresser de terme à terme dans une « série de forme » (5.252). Si on prend pour exemple « $\Omega'x$ », le symbole « Ω » est la variable pour l'opération et il représente, quand il est lié à l'apostrophe, le résultat de l'application de l'opération, tandis que « x » est la variable pour un terme quelconque dans la « série de forme ». Si on prend « a » comme base, c'est-à-dire comme n'étant pas le résultat d'une application précédente de « Ω », l'expression « $\Omega'a$ » représentera donc le résultat de la première application de l'opération « Ω ». L'opération peut ensuite être appliquée à nouveau à ce résultat « $\Omega'a$ », et on obtient « $\Omega'\Omega'a$ », etc. On obtient ainsi la « série de forme » :

$$a, \Omega'a, \Omega'\Omega'a, \Omega'\Omega'\Omega'a, \Omega'\Omega'\Omega'\Omega'a, \dots$$

Wittgenstein propose au 5.2522 comme « variable » pour ces « séries de forme » :

$$[a, x, \Omega'x]$$

Ce n'est certes pas une variable au sens ou nous l'entendons de nos jours, mais l'expression se lit simplement : « a » indique la base, « x » un terme quelconque de la série et « $\Omega'x$ » le résultat de l'application de l'opération à ce terme pour en produire le successeur dans la série. Il s'agit d'une forme de définition par induction. Les crochets ont pour but d'indiquer qu'on ne peut écrire en dehors de ceux-ci, pour éviter entre autres les problèmes de circularité qu'il a diagnostiqués dans les définitions de Frege et de Russell au 4.1273. Wittgenstein peut donc définir au 6.02 les entiers comme « exposants », c'est-à-dire en termes de répétition de l'application d'une opération :

$$a = \Omega^0a$$

$$\Omega'a = \Omega^1a$$

23. Voir Frascolla (1994, 3) et Frascolla (1997), ainsi que Marion (1998, 26) et Potter (2000, 182).

$$\Omega'\Omega'a = \Omega^2a$$

etc.

En remplaçant les apostrophes par des parenthèses²⁴, et avec *s* pour le successeur dans la « série de formes », on obtient la définition inductive suivante, qui préfigure celle de Church dans le λ -calcul :

$$\Omega^0a =_{\text{Def}} a$$

$$\Omega^{sn}a =_{\text{Def}} \Omega(\Omega^n a)$$

Suivant la « variable » introduite au 5.2522, il peut donc symboliser au 6.03 la suite des nombres naturels de cette manière :

$$[0, \xi, \xi + 1]$$

La preuve de prime abord ésotérique de « $2 \times 2 = 4$ » au 6.241 permet de retrouver les définitions de l'addition et de la multiplication²⁵ :

$$\Omega^{m+n}a =_{\text{Def}} \Omega^m(\Omega^n a)$$

$$\Omega^{m \times n}a =_{\text{Def}} (\Omega^n)^m a$$

On se retrouve ainsi avec un système de réécriture, dans le sens de la β -réduction du λ -calcul. On peut en effet montrer qu'on peut réécrire l'expression à gauche du signe d'égalité sous la forme à sa droite dans :

$$\Omega^{2 \times 2}a = \Omega^4a$$

par une série de substitutions, que Wittgenstein appellera après 1929 une « chaîne d'équations » (*Gleichungskette*), ce qui est consigné de manière abrégée par l'expression « $2 \times 2 = 4$ ». C'est ce que dit Wittgenstein au 6.24 :

6.24 — La méthode dont use la mathématique pour obtenir ses équations est la méthode de substitution.

Les équations en effet expriment la substituabilité de deux expressions, et nous procédons d'un certain nombre d'équations, en substituant, conformément aux équations, des expressions à d'autres.

Comme je l'ai dit, Wittgenstein a donc entre les mains quelque chose qui se rapproche du λ -calcul. Étant donné le fait qu'il peut donc rendre compte par là des fonctions λ -définissables, et étant donné la « thèse de Church », il avait donc entre les mains, même s'il ne l'a pas pleinement réalisé, un calcul d'une portée qui est loin d'être négligeable. Mais il est clair qu'il tenait à ce que ce langage des équations de la théorie des nombres soit tenu à l'écart de celui de la logique. Wittgenstein ne voyait pas le langage des *Principia Mathematica* comme approprié pour l'expression des équations de

24. Voir Potter (2000, 184).

25. *Idem*.

la théorie des nombres, et ce non seulement à cause de vices particuliers à la théorie des types ramifiés, comme ceux qu'il relève à propos de l'axiome d'infinité (5.535) et de l'axiome de réductibilité (6.1232-6.1233), mais tout simplement parce que l'appareil de la théorie de la quantification et sa notion logique de prédicat $F(x)$ ne sont pas appropriés. Il suffit pour s'en rendre compte, de prendre l'exemple du principe d'induction mathématique, donné ici dans une forme simplifiée — Frege et Russell donnaient des versions plus complexes au second ordre — avec s pour la fonction de successeur :

$$(F(0) \ \& \ \forall x(F(x) \rightarrow F(s(x))) \rightarrow \forall x F(x),$$

Si on prend ici $F(x)$ dans toute sa généralité, alors le principe exprime beaucoup plus que la simple égalité entre termes numériques que Wittgenstein cherchait à capturer avec son langage des opérations²⁶.

Ces considérations nous permettent de mieux comprendre les remarques de Wittgenstein sur les mathématiques dans son *Tractatus logico-philosophicus*. Elles ont en effet pour but de montrer que, pour celui-ci, les équations de la théorie des nombres *montrent* qu'un terme peut être substitué à un autre sans que cela puisse être *asserté* (6.1263). Car si on pouvait asserter ce qui se montre par ces « chaînes d'équations », alors on pourrait et devrait exprimer ces équations dans le langage de la logique, en l'occurrence celui des *Principia Mathematica*, ce dont Wittgenstein ne veut manifestement pas. En proposant un calcul des équations, Wittgenstein peut rendre compte des équations de la théorie des nombres sans faire appel au langage de la logique, il lui suffit donc d'expliquer pourquoi les équations ne doivent pas être comprises comme des assertions. Son argument à cet effet est simple et s'appuie sur la distinction centrale de l'œuvre, celle-là même qui est rejetée par la lecture dominante aujourd'hui, le « New Wittgenstein »²⁷, à savoir la distinction entre « dire » et « montrer » (4.12-4.1212). Pour Frege, une équation telle que « $2 \times 2 = 4$ » asserte que les deux membres de l'équation sont en fait deux sens (*Sinn*) différents qui ont la même signification (*Bedeutung*), c'est-à-dire que les deux sens réfèrent à un seul et même objet abstrait. En remplacement de cette analyse, Wittgenstein propose de lire les équations comme n'étant pas « propositionnelles » ; elles sont plutôt selon lui des « pseudo-propositions » (*Scheinsätze*) (6.2), qui n'expriment donc aucune « pensée » (6.21) au sens particulier où il entend ce concept (par exemple au paragraphe 4). Selon lui, le signe d'égalité *montre* que les deux expressions qu'il relie ont la même signification, en ce sens qu'on peut *voir* que l'une se laisse *réécrire* en l'autre, comme je l'ai expliqué (les deux expressions sont donc substituables) :

26. Voir sur cette question Marion & Okada (2011).

27. Cette lecture dérive de Diamond (2004).

6.23 — Si deux expressions sont liées par le signe d'égalité, cela signifie qu'elles peuvent être substituées l'une à l'autre. Mais que cela soit le cas doit se montrer dans les deux expressions elles-mêmes [*an den beiden Ausdrücken selbst zeigen*]. [...]

6.232 — Frege dit que les deux expressions ont la même signification [*Bedeutung*], mais des sens [*Sinn*] différents.

Mais l'essentiel dans l'équation est qu'elle n'est pas nécessaire pour montrer que les deux expressions liées par le signe d'égalité ont la même signification, car cela se laisse voir à partir des deux expressions elles-mêmes.

6.2321 — Et que les propositions de la mathématique puissent être démontrées, cela ne veut rien dire d'autre sinon que leur rectitude [*Richtigkeit*] est percevable [*einzusehen ist*] sans que ce qu'elles expriment doive être comparé avec les faits pour en établir la rectitude.

La rectitude d'une équation se *montre* donc et peut donc être reconnue comme telle *am Symbol allein* (tout comme la tautologie peut l'être, cela étant, selon le 6.113, l'idée clef de toute la philosophie de la logique). Puisque l'identité de signification ne peut pas faire l'objet d'une assertion (6.2322), le signe d'égalité ne tourne pas l'équation en une assertion, il ne réfère donc à rien et ne fait qu'indiquer le point de vue à partir duquel on peut reconnaître que les deux expressions sont substituables :

6.2323 — L'équation ne fait qu'indiquer le point de vue à partir duquel je considère les deux expressions, c'est-à-dire le point de vue de leur égalité de signification [*Bedeutungsgleichheit*].

Wittgenstein peut donc faire avec cette analyse l'économie des nombres conçus comme objets abstraits à propos desquels les équations de la théorie des nombres seraient censées être des assertions; il rejette donc ce qu'on peut appeler le « platonisme » de Frege. Mais il ne fait pas que cela : étant donné que la logique s'applique aux propositions et que les équations de la théorie des nombres ne sont pas des propositions, la logique ne s'applique donc pas à ces dernières — c'est la conclusion recherchée. En d'autres termes, la notion de conséquence logique enchâssée dans (7) ci-dessus ne s'applique pas aux équations de la théorie des nombres. Voilà pourquoi il ne peut y avoir pour Wittgenstein d'application du principe (1) pour ces équations.

Mais Wittgenstein défendait-il pour autant un principe comme (2) pour les mathématiques ? Cette question est délicate, puisqu'une réponse positive ferait de Wittgenstein un constructiviste, et la plupart des interprètes de son œuvre sont convaincus qu'il n'a jamais soutenu une position de ce genre. Je crois pour ma part qu'ils n'ont simplement jamais vraiment réfléchi à ces questions; la plupart des lecteurs de Wittgenstein y cherchent plutôt à confirmer leur propre projet philosophique, plutôt que de simplement chercher à comprendre, et donc reconstruire de la manière la plus

cohérente possible, ce qu'il a voulu dire. S'il n'y a pas de réalité mathématique qui rend nos énoncés vrais ou faux, que ce soit de manière indépendante ou, selon l'anti-réalisme de Dummett, suivant notre possibilité de les reconnaître comme vrais ou faux, alors Wittgenstein n'a guère d'autre choix que de faire reposer le fardeau de la « vérification » sur la preuve mathématique. Ce qui veut dire qu'il ne peut pas accepter un concept réaliste d'existence mathématique et donc qu'il doit rejeter en toute cohérence les preuves qui se contentent (souvent en tant que conclusion d'une *reductio ad absurdum* utilisant le principe du tiers-exclu critiqué par les intuitionnistes) d'asserter que « $\exists x F(x)$ » tout en n'étant pas en mesure de fournir ce x ; ce qui est par ailleurs déjà exclu par le point de vue du *Tractatus logico-philosophicus*, puisqu'il ne peut y être question de l'existence d'entités mathématiques qui validerait nos énoncés à leur propos dans le sens de (1) sans que nous puissions les construire par nos calculs. Ce faisant, Wittgenstein doit irrémédiablement se ranger du côté des constructivistes²⁸. Étant donné le caractère controversé de cette remarque, je ne peux pas la défendre ici. Je me contenterai donc de l'illustrer. En collaboration avec Paolo Mancosu, j'ai montré que Wittgenstein a donné dans ces manuscrits une nouvelle preuve mathématique, soit une version constructive de la preuve par Euler de l'infini des nombres premiers, qui est un très bel exemple d'une preuve d'existence²⁹. Cette version constructive n'a en fait rien de particulièrement remarquable, et nous n'avions pas l'intention de faire état de cette preuve dans le but de vanter les talents mathématiques de Wittgenstein, si ce n'est, minimalement, que pour montrer qu'il n'était pas aussi incompetent qu'on ne le croit d'ordinaire : nombre de ceux qui rejettent ces textes sous prétexte d'incompétence n'auraient pas fait mieux. L'intérêt de sa preuve tient plutôt dans le fait qu'il y transforme une preuve non constructive en une preuve constructive. S'il n'avait eu aucun intérêt envers ces questions, comme tant de ses interprètes le prétendent, pourquoi aurait-il pris la peine de faire cela ? Pour illustrer le refus des preuves d'existence, je me contenterai simplement de reproduire ce qu'il en dit dans la section de la *Grammaire philosophique* consacrée à la preuve d'Euler. Après une brève description de celle-ci, il commente avec le style imagé qui lui est propre :

Nous nous trouvons ici de nouveau devant cette chose remarquable que l'on pourrait nommer « preuve mathématique par indice » — ce qui a toujours été

28. En m'appuyant sur une moyenne d'une demi-douzaine de citations par page, j'ai donné tout au long de (Marion, 1998) des raisons de croire que la position que prônait Wittgenstein est à rapprocher de ce qu'on entend ordinairement par « finitisme », sans pour autant entendre par là que nous devrions utiliser une définition du terme « finitisme » comme celle utilisée pour parler du programme de Hilbert, afin de caractériser la position de Wittgenstein (ce n'est pas la même chose), ce que les textes plus récents (Mancosu & Marion, 2003) et (Marion & Okada, 2011) ne font que confirmer. J'ai cependant pris la peine, dans Marion (2003 et 2008), de tirer au clair les liens entre cette position et l'intuitionnisme de Brouwer.

29. Voir Mancosu & Marion, 2003.

proscrit. Ou bien une preuve par *symptômes*. Le lien du symptôme avec ce que l'on voudrait avoir prouvé est *lâche*. Aucun pont n'a été construit, et *voir* l'autre rive nous suffit.

[...]

Le pont doit être construit.

En mathématiques, il n'y a pas de symptômes; pour le mathématicien il ne peut y en avoir que dans un sens psychologique³⁰.

2. La notion de preuve-comme-trace et son caractère synoptique

Dans la période de transition, Wittgenstein a élargi son point de vue, en proposant d'adjoindre des « matrices » comme celle-ci :

$$\left| \begin{array}{ll} a + (1 + 1) & = (a + 1) + 1 \\ a + (\xi + 1) & = (a + \xi) + 1 \\ a + ((\xi + 1) + 1) & = (a + (\xi + 1)) + 1 \end{array} \right|$$

pour :

$$a + (b + 1) = (a + b) + 1$$

Ces matrices ont pour domaine la série $|1, \xi, \xi + 1|$, qui n'est qu'une variante de la variable du 6.03 ci-dessus, pour générer de nouveaux calculs numériques³¹. Elles présupposent dans le passage de la deuxième à la troisième ligne une preuve par induction mathématique, ce qui montre qu'il cherche désormais à élargir son point de vue pour rendre compte de ces dernières et qu'il commence à parler de preuves; c'est d'ailleurs en réfléchissant sur la notion d'induction propre à ces matrices qu'il a proposé ce qui est peut-être sa contribution la plus importante aux mathématiques, celle d'une règle d'unicité d'une fonction définie par récursion, en remplacement du principe d'induction mathématique³². Il faut bien comprendre que Wittgenstein voyait ces matrices comme établissant un lien entre l'algèbre (car la preuve qui permet de passer de la deuxième à la troisième ligne de la matrice ci-dessus est algébrique; c'est en modifiant la preuve de l'associativité de l'addition de Skolem que Wittgenstein a proposé sa règle d'unicité) et le langage des équations de la théorie des nombres, et que ce lien est pour lui *direct* et non dans le cadre d'un métalangage: il s'agit à la fois d'une différence fondamentale avec le programme finitiste de Hilbert³³ et d'une

30. Wittgenstein, 1980, 390.

31. Wittgenstein, 1980, 426.

32. Wittgenstein, 1980, 403. Pour une discussion détaillée du raisonnement de Wittgenstein menant à cette règle d'unicité et l'usage qu'en fit son étudiant R. L. Goodstein, voir Marion & Okada, 2011.

33. Voir Marion & Okada, 2011.

caractéristique propre à la philosophie de Wittgenstein, tout entière articulée autour de la distinction entre « dire » et « montrer », avec un refus concomitant de toute forme de métalangage.

L'argument dont je vais parler dans ce qui suit est en quelque sorte de la même nature, puisque Wittgenstein y insiste de nouveau sur le fait que le langage des équations de la théorie des nombres est indépendant du langage de la logique, même s'il veut bien reconnaître au moins ceci dans ses cours de 1939 :

Les explications de Russell mettent en évidence, par exemple, le rapport de l'addition de deux nombres à la disjonction de deux concepts. « $2 + 3 = 5$ » ne veut pas dire que vous mettez 2 ici et 3 là..., mais que si un concept possède le nombre 2, un autre le nombre 3, le concept qui représente la disjonction des deux précédents possède le nombre 5. [...] Ce que Russell et Frege ont fait est de relier les mots anglais et allemands « tous », « ou », « et », etc., aux énoncés numériques (*numerical statements*). Cela clarifie certaines choses (Wittgenstein 1995, 279-280).

Le lien entre les deux langages dont il parle ici est celui qu'on peut voir entre une équation comme :

$$(10) 27 + 16 = 43$$

Et sa contrepartie dans le langage des *Principia Mathematica*³⁴ :

$$(11) (\exists!_{27} x F(x) \wedge \exists!_{16} x G(x) \wedge \forall x \neg (F(x) \wedge G(x))) \rightarrow (\exists!_{43} x (F(x) \vee G(x))).$$

Cette formule se lit comme suit :

S'il y a 27 F et 16 G , et si aucun F n'est un G , alors il y a 43 choses qui sont ou bien des F , ou bien des G .

Wittgenstein reconnaissait donc volontiers l'importance de ce lien entre les deux langages, parce qu'il permet certaines *clarifications conceptuelles*, qui se *montrent* directement, sans appel à un métalangage ; ce sont des clarifications du type même dont il pensait que la philosophie devait être faite. Cependant, il pensait en outre pouvoir montrer avec des exemples de ce genre que les ambitions fondationnelles de Russell n'étaient pas justifiées. Comme il le disait déjà dans la *Grammaire philosophique* :

Ce n'est pas l'examen des concepts mais la seule compréhension du calcul numérique, qui peut nous dire que $3 + 2 = 5$. C'est ce qui en nous s'insurge contre l'idée que

$$\ll (\exists 3x). \varphi x. (\exists 2x). \psi x. \text{Ind.} : \supset (\exists 5x). \varphi x \vee \psi x \gg$$

34. En fait, il n'existe pas de telle contrepartie dans *Principia Mathematica*, on peut dire tout au plus que la formule (11) est dérivée de l'assertion que « $1 + 1 = 2$ » au *54.43. Sur cette question voir (Marion, 2011).

pourrait être la proposition $3 + 2 = 5$. Car ce qui nous fait reconnaître cette expression comme une tautologie ne peut soi-même résulter d'une réflexion sur les concepts, mais doit se montrer dans le calcul. Car la grammaire est un calcul³⁵.

J'aimerais maintenant examiner l'argument de Wittgenstein à cet effet³⁶, dont l'occurrence la plus ancienne que je connaissance date d'une conversation avec Schlick et Waismann à Vienne en 1929³⁷, mais qui a joué par la suite un rôle prépondérant dans les écrits et les cours de 1938-1939³⁸, argument dont le but est de démontrer qu'une équation de la théorie des nombres n'est pas vraie en vertu du fait que la formule qui lui correspond dans le langage des *Principia Mathematica* soit une tautologie. C'est dans le cadre de ces remarques de Wittgenstein, qu'on trouve les raisons de croire que Wittgenstein s'en était tenu à une conception assez élémentaire de la preuve-comme-trace.

Appelons N l'équation (10) et R son correspondant russellien (11). L'argument de Wittgenstein peut être présenté de manière succincte si on reconnaît que les ambitions fondationnelles de Russell revenaient à ceci :

(12) N , N parce que R .

Il s'agit ici d'une forme « d'explicativisme » tirée en droite ligne de la distinction entre l'explication du fait ou de la réalité ($\sigma\tau\iota$) et l'explication du pourquoi ($\delta\iota\sigma\tau\iota$) de cette réalité, faite par Aristote dans les *Seconds analytiques*, Livre I, section 13. Pour comprendre cette dernière, il suffit de considérer deux syllogismes *Barbara* :

Tous les A sont B

Tous les B sont C

$\therefore$ Tous les A sont C

Pour Aristote, la proximité des planètes est établie par le fait qu'elles ne scintillent pas et le fait, établi indépendamment, que ce qui est proche ne scintille pas :

Les planètes ne scintillent pas.

35. Wittgenstein, 1980, 352. La formule « $(\exists x). \phi x. (\exists x). \psi x. \text{Ind.} : \supset (\exists x). \phi x \vee \psi x$ » est inexacte, mais on peut la remplacer par l'équivalent de (11) pour « $3 + 2 = 5$ ».

36. J'ai déjà présenté ma lecture de cet argument dans Marion (2009) et discuté celle-ci de façon détaillée dans Marion (2011).

37. Voir Wittgenstein (1991, 45).

38. Voir en particulier la troisième partie des *Remarques sur les fondements des mathématiques* (Wittgenstein, 1983) et le cours XXVII dans *Cours sur les fondements des mathématiques. Cambridge 1939* (Wittgenstein, 1995) où Wittgenstein discute de cet argument avec Alan Turing. On notera que, si Wittgenstein était en possession de l'argument dès 1929, ces textes et cours, où il le discute beaucoup plus en détail, datent de 1939. Il est fort probable que ce sont les objections de Turing qui forcèrent Wittgenstein à reconsidérer son argument.

Tout ce qui est proche ne scintille pas.

∴ Les planètes sont proches.

Pour Aristote cela n'établit que le fait, puisque ce n'est pas parce qu'elles ne scintillent pas que les planètes sont proches. Pour une explication du pourquoi (διότι) il s'agit simplement d'inverser les termes *B* et *C* :

Les planètes sont proches.

Tout ce qui est proche ne scintille pas.

∴ Les planètes ne scintillent pas.

On a donc une explication qui donne la raison pour laquelle les planètes ne scintillent pas. Il faut cependant noter que nous avons deux syllogismes avec conclusions différentes et que le fait que les planètes sont proches n'est connu que par la conséquence de leur proximité, c'est-à-dire par le fait qu'elles ne scintillent pas³⁹. (Dans un cas empirique comme celui-ci, cela importe peu, puisque nous pouvons trouver d'autres manières de démontrer la proximité des planètes.)

Wittgenstein ne réfère pas à Aristote, mais il relève un défaut similaire pour (12) : ce n'est pas parce que (11) est une tautologie que (10), mais c'est plutôt parce que nous connaissons déjà (10) que nous savons que (11) est une tautologie, donc Russell ne serait pas justifié d'affirmer (12). La raison en est que les indices numériques dans la formule (11) ne sont que des abréviations pour une formule contenant le nombre approprié de variables, soit 43 de chaque côté du conditionnel. Et on ne peut pas *voir* que ce nombre est le même de chaque côté, il faut compter les variables puis faire l'addition, ce qui revient à appliquer (10) ; on ne peut donc parler comme dans (12) de (11) comme donnant la garantie fondationnelle de la véracité de (10).

C'est dans le cadre de cet argument, dont je viens de brosser les grandes lignes, que l'on trouve les remarques de Wittgenstein montrant qu'il pense bien en termes de preuve-comme-trace. En effet, Wittgenstein insiste sur le fait qu'une preuve doit être « synoptique », car elle perdrait autrement son pouvoir de convaincre, donc son caractère même de preuve :

Je veux dire: si en modifiant sa notation on rend synoptique une figure de preuve qui ne l'était pas [*nicht übersehbare Beweisfigur*], on crée une preuve là où il n'en existait pas⁴⁰.

Ce que Wittgenstein appelle « *Beweisfigur* », traduit ici par « figure de preuve » au sens géométrique du mot « figure », correspond à notre notion de « preuve-comme-trace ». En effet, cette « figure de preuve » est une trace qui sert à refaire pour soi-même la preuve. Il n'y a donc pas de preuve là où

39. Voir Dubucs et Lapointe (2003, 222-223).

40. Wittgenstein, 1983, III, § 2.

la « figure de preuve » n'est pas « synoptique ». Et le caractère « synoptique » ne se réduit pas simplement à la capacité qu'a cette « figure de preuve » d'être recopiée aisément⁴¹, puisqu'on peut recopier toutes les étapes d'une preuve sans pour autant comprendre en quoi elles sont collectivement nécessaires et suffisantes pour prouver le théorème. Wittgenstein parle aussi à l'occasion de la *Beweisfigur* comme devant être une « *einprägsames Bild* » ou « image marquante »⁴², l'idée étant en quelque sorte qu'elle doit posséder une structure dont l'appréhension et la remémoration soit suffisamment aisée pour que le mathématicien puisse reproduire la preuve au besoin.

Wittgenstein peut donc rejeter l'argument selon lequel on peut se contenter de la formule abrégée (11) comme fondement dans (12). Moyennant l'identification des variables, dans la version non abrégée de (11), à des bâtonnets, son argument repose donc sur l'idée que dans :

(13) |||||

on ne peut pas savoir par une simple inspection visuelle, donc sans compter, s'il y a 15 ou 16 bâtonnets. En effet, il écrivait déjà en 1929 :

Comment puis-je savoir que ||||| est le même signe que ||||| ? Il ne suffit pourtant pas qu'ils se *ressemblent*. Car l'identité des signes ne consiste pas en l'identité approximative des formes [*Gestalt*] mais précisément dans l'identité des nombres⁴³.

Puisque que la formule (11), lorsqu'elle n'est plus abrégée, perd en tant que « figure » son caractère « synoptique », elle ne peut donc plus servir de « fondement » au sens de (12)⁴⁴. Dans ses carnets, le 18 novembre 1939 (au MS 122, 28r), Wittgenstein dessine :



41. Ce sens de « synoptique » est introduit dans Wittgenstein (1983, III, § 1)

42. Par exemple, Wittgenstein (1983, III, § 9) .

43. Cette citation est tirée de la *Grammaire philosophique* de 1933 (Wittgenstein, 1980, 336-337), mais l'origine de ce passage est dans le MS 105 de 1929, et il apparaît aussi dans les *Remarques philosophiques* (Wittgenstein, 1975, § 103). Cet exemple montre bien que la réflexion de Wittgenstein sur ces questions est bien plus ancienne qu'on ne le croit d'ordinaire, et que l'image d'une transition durant les années 1929-1935 vers une philosophie tardive, le « deuxième Wittgenstein », qui ne pourrait guère être assimilé à ses écrits de transition, est largement basée sur l'ignorance des textes.

44. On pourrait objecter qu'il est possible, par exemple, de joindre les variables une à une et ne voir que le nombre, le même de chaque côté du conditionnel, mais Wittgenstein pourrait alors rétorquer que cette procédure ne devient plus fiable avec de très grands nombres. Voir, par exemple Wittgenstein (1983, III, § 6-7). D'autres objections sont possibles, qui sont discutées dans Marion (1998, 228sq., et 2011) et Mühlhölzer (2005).

Et commente :

Cette figure est-elle une preuve de $27 + 16 = 43$ parce qu'on arrive à « 27 » en comptant les traits du côté gauche et à « 16 » quand on compte ceux du côté droit, et à « 43 » quand on compte la série entière ?

En quoi est-ce étrange que nous appelions cette figure une preuve de cette proposition ? Cela tient à la façon dont il faut reproduire et reconnaître [*wiederzuerkennen*] cette preuve ; en ce qu'elle n'a pas de forme visuelle caractéristique [*daß er keine charakteristische visuelle Gestalt hat*].

Même si la preuve n'a aucune forme visuelle de ce genre, cela ne m'empêche pas de la copier (de la reproduire) exactement — cette figure n'est-elle donc pas encore une preuve ? Je pourrais par exemple la graver dans l'acier et la faire passer de main en main. Je dirais alors à un tiers : « Vous avez là la preuve de $27 + 16 = 43$ » — Ne peut-on pas dire *malgré tout* qu'elle prouve la proposition à l'aide du modèle ? Certes, mais le modèle n'est pas la preuve [*die Figur ist nicht der Beweis*]⁴⁵.

Je crois qu'il n'est pas utile de multiplier les passages à l'appui, les lecteurs de la troisième partie des *Remarques sur les fondements des mathématiques* auront reconnu ce dont je parle. Pour reprendre les distinctions (i)-(iii) de départ, on voit très bien que Wittgenstein distingue ici *Beweis* et *Beweisfigur* ou simplement *Figur* et que cette dernière sert de trace objective (ii) — gravée ici dans l'acier ! — pour que chaque mathématicien puisse effectuer à son tour à partir d'elle la preuve comme acte subjectif (i), et que c'est pour cette raison que Wittgenstein réclame que la *Beweisfigur* soit « synoptique » [*übersehbar*]⁴⁶. Elle ne pourrait pas remplir son rôle autrement ; l'argument de Wittgenstein étant que le dessin ci-dessus ne peut justement pas remplir ce rôle, ce qui en soi n'a rien de surprenant, mais implique cependant en contrepartie que la version non abrégée de (11) ne peut pas remplir le rôle que lui fait jouer (12).

3. Conclusion

Je n'ai pas cherché dans ce qui précède à évaluer l'argument de Wittgenstein, mais simplement à l'utiliser pour mettre en lumière sa compréhension de (2). Il me suffit donc pour conclure de rappeler ce qui a été démontré : j'ai montré en premier lieu comment Wittgenstein excluait les mathématiques (en fait, la théorie des nombres) du domaine de (1), et qu'il partageait donc (2), par défaut, avec les intuitionnistes. Cependant, la notion de preuve à l'œuvre dans (2) selon l'intuitionnisme est celle de la preuve-comme-objet, et je viens de montrer que Wittgenstein n'avait en tête qu'une conception de la preuve-

45. Wittgenstein, 1983, III, § 11.

46. Depuis Church (1956, 52), on reconnaît que les preuves mathématiques doivent être « effectives » parce qu'elles doivent être communicables. Le critère que propose ici Wittgenstein pour la preuve-comme-trace est beaucoup plus fort.

comme-trace. Donc, si Wittgenstein partage (2) avec les intuitionnistes, le sens qu'il donne à cette analyse est différent.

On pourrait reprocher à ma présentation le fait que j'ai utilisé pour la première partie de mon argument des remarques tirées du *Tractatus logico-philosophicus*, tandis que dans la deuxième partie de l'argument j'ai utilisé des remarques tardives, comme cette dernière citation datant de 1939, et que j'ai ainsi fait fi de l'évolution de la pensée de Wittgenstein. Certes, beaucoup de détails changent au cours des ans, mais je crois que l'idée d'une évolution vers un « deuxième Wittgenstein » est trop souvent exagérée et parfois utilisée pour couvrir l'incapacité que l'on a à donner une autre lecture des remarques en question. De surcroît, Wittgenstein est encore de nos jours beaucoup trop souvent lu à rebours, en commençant par une interprétation hors contexte de ce « deuxième Wittgenstein », pour le relire dans le « premier Wittgenstein », c'est-à-dire dans le *Tractatus logico-philosophicus*, en ignorant souvent ce qu'on appelle la « période de transition », ces textes finalement méprisés de 1929-1935. Je crois, contre ce genre de contresens exégétique, qu'il faut d'abord comprendre le *Tractatus logico-philosophicus* dans son contexte, puis montrer, à travers la lecture des écrits de la « période de transition », comment Wittgenstein a évolué vers ses dernières positions. En fait, je n'ai rien fait ici qui ne respecte ce principe et je crois au contraire que les remarques plus tardives deviennent beaucoup plus transparentes lorsqu'on a compris ce que Wittgenstein a voulu faire dans son *Tractatus logico-philosophicus* et, par la suite, les changements qu'il a apportés aux positions défendues dans ce livre. L'argument contre Russell sur le caractère synoptique des preuves s'éclaire donc du point de vue du *Tractatus logico-philosophicus*, c'est-à-dire du point de vue de la séparation que Wittgenstein fait entre le langage des équations de la théorie des nombres et le langage de la logique. Par ailleurs, la réflexion sur l'analyse de la notion de vérité en termes de « vérifacteurs », elle aussi tirée du *Tractatus logico-philosophicus* et une réflexion sur l'obligation, à laquelle Wittgenstein fit face en soustrayant les mathématiques du domaine de (1), d'adopter (2), a aussi été d'une très grande utilité pour éclairer ces remarques tardives, dans la mesure où on peut ainsi mettre en relief la distinction entre *Beweis* et *Beweisfigur*, qui est essentielle pour comprendre un des arguments les plus importants des *Remarques sur les fondements des mathématiques* de Wittgenstein, sur le caractère synoptique de la preuve.

Bibliographie

- Beall, J. C. & G. Restall. *Logical Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Beebe, H. & Dodd, J. (ed.). *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Brouwer, L. E. J. *Collected Works. Volume 1: Philosophy and the Foundations of Mathematics*, A. Heyting (ed.), Amsterdam, North-Holland, 1976.

- . « Les principes logiques ne sont pas sûrs », dans F. Rivenc & P. de Rouilhan (ed.), *Logique et fondements des mathématiques (1850 — 1914)*, Paris, Payot, 1992, 386-392.
- Church, A. *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, Princeton University Press, 1956.
- Diamond, C. *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, Paris, Presses Universitaire de France, 2004.
- Dubucs, J. et S. Lapointe. « Preuves par excellence », *Philosophiques*, vol. 30, 2003, 219-234.
- Dummett, Sir Michael A. E. *The Seas of Language*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- . *Elements of Intuitionism*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Frascolla, P. *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, Londres, Routledge, 1994.
- . « The *Tractatus* System of Arithmetic », *Synthese*, vol. 112, 1997, 353-378.
- Granger, G.-G. « Wittgenstein et la métalangue », dans *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990, 159-171.
- Heyting, A. « Sur la logique intuitionniste », *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des sciences*, vol. 16, 1930, 957-963.
- . « Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik », *Erkenntnis*, vol. 2, 1931, 106-115.
- Kolmogorov, N. « Zur Deutung der intuitionistischen Logik », *Mathematische Zeitschrift*, vol. 35, 1932, 58-65.
- Lowe, E. J. & A. Rami (dir.). *Truth and Truth-Making*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.
- Mancosu, P. et M. Marion. « Wittgenstein's Constructivization of Euler's Proof of the Infinity of Prime Numbers », dans F. Stadler (dir.), *The Vienna Circle and Logical Empiricism: Re-evaluation and Future Perspectives*, Dordrecht, Kluwer, 2003, 171-188.
- Marion, M. *Wittgenstein, Finitism and the Foundations of Mathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- . « Qu'est-ce que l'inférence ? Une relecture du *Tractatus logico-philosophicus* », *Archives de philosophie*, vol. 64, 2001, 545-567.
- . « Wittgenstein and Brouwer », *Synthese*, vol. 137, 2003, 103-127.
- . « Brouwer on Hypotheses and the Middle Wittgenstein », dans M. van Atten, P. Boldini, M. Bourdeau & G. Heinzmann (dir.), *One Hundred Years of Intuitionism (1907-2007). The Cerisy Conference*, Bâle, Birkhäuser, 2008, 96-114.
- . « Radical Anti-Realism, Wittgenstein and the Length of Proofs », *Synthese*, vol. 171, 2009, 419-432.
- . « Wittgenstein on the Surveyability of Proofs », dans M. McGinn & O. Kuusela (dir.), *The Oxford Handbook on Wittgenstein*, Oxford, Clarendon Press, 2011, à paraître.
- Marion, M. & M. Okada. « Wittgenstein and Goodstein on the Equation Calculus and the Uniqueness Rule », 2011, à paraître.
- Monnoyer, J.-M. (dir.). *Metaphysics and Truth-Makers*, Francfort, Ontos Verlag, 2007.
- Mühlhölzer, F. « "A Mathematical Proof Must be Surveyable" What Wittgenstein Meant by This and What it Implies », *Grazer Philosophische Studien*, vol. 71, 2005, 57-86.

- Mulligan, K. « Truth and the Truth-Maker Principle in 1921 », dans Lowe & Rami (2009), 2009, 39-58.
- Mulligan, K., P. Simons & B. Smith. « Truth-Makers », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 44, 1984, 287-321.
- Potter, M. *Reason's Nearest Kin*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Quine, W. v. « Grammar, Truth, and Logic », in S. Kanger & S. Öhman (ed.), *Philosophy and Grammar*, Dordrecht, D. Reidel, 1980, 17-28.
- . *Philosophy of Logic*, 2^e édition, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1986.
- Sundholm, G. « Constructions, Proofs and the Meaning of Logical Constants », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 12, 1983, 151-172.
- . « Questions of Proof », *Manuscrito*, vol. 16, 1993, 47-70.
- . « Existence, Proof, and Truth-Making: A Perspective on the Intuitionistic Conception of Truth ». *Topoi*, vol. 13, 1994a, 117-126.
- . « Proof-Theoretical Semantics and the Fregean Identity Criteria for Propositions », *The Monist*, vol. 77, 1994b, 294-314.
- . « Implicit Epistemic Aspects of Constructive Logic », *Journal of Logic, Language, and Information*, vol. 6, 1997, 191-212.
- . « Inference, Consequence, Implication. A Constructivist Perspective », *Philosophia Mathematica* (3), vol. 6, 1998a, 178-194.
- . « Inference vs. Consequence », in T. Childers (dir.), *The Logica Yearbook 1997*, Prague, Filosofia, The Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998b, 26-35.
- Tarski, A. « Sur le concept de conséquence logique », dans *Logique, sémantique et métamathématique 1923-1944*, vol. 2, Paris, Armand Colin, 1974, 141-152.
- . « What are Logical Notions? », *History and Philosophy of Logic*, vol. 7, 1986, 143-154.
- Wittgenstein, L. *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975.
- . *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980.
- . *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.
- . *Wittgenstein et le Cercle de Vienne. D'après les notes de Friedrich Waismann*, Mauvezin, T.E.R., 1991.
- . *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.
- . *Cours sur les fondements des mathématiques. Cambridge 1939*, Mauvezin, T.E.R., 1995.

La normativité des concepts évaluatifs

Christine Tappolet

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005721ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005721ar>

[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

Tappolet, C. (2011). La normativité des concepts évaluatifs. *Philosophiques*, 38 (1), 157–176. <https://doi.org/10.7202/1005721ar>

Résumé de l'article

On admet en général qu'il y a deux sortes de concepts normatifs : les concepts évaluatifs, comme *bon*, et les concepts déontiques, comme *devoir*. La question que soulève cette distinction est celle de savoir comment il est possible d'affirmer que les concepts évaluatifs sont normatifs. En effet, comme les concepts déontiques semblent constituer le cœur du domaine normatif, plus le fossé entre les deux sortes de concepts est grand, moins il paraît plausible d'affirmer que les concepts évaluatifs sont normatifs. Après avoir présenté les différences principales entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques, et montré qu'il y a plus qu'une différence superficielle entre les deux sortes de concepts, j'examinerai la question de la normativité des concepts évaluatifs. Il deviendra apparent que même s'il s'agit de concepts ayant des fonctions différentes, il existe un grand nombre de relations entre les concepts évaluatifs, d'une part, et les concepts de devoir et de raison, d'autre part.

La normativité des concepts évaluatifs*

CHRISTINE TAPPOLET

Université de Montréal

christine.tappolet@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — On admet en général qu'il y a deux sortes de concepts normatifs : les concepts évaluatifs, comme *bon*, et les concepts déontiques, comme *devoir*. La question que soulève cette distinction est celle de savoir comment il est possible d'affirmer que les concepts évaluatifs sont normatifs. En effet, comme les concepts déontiques semblent constituer le cœur du domaine normatif, plus le fossé entre les deux sortes de concepts est grand, moins il paraîtra plausible d'affirmer que les concepts évaluatifs sont normatifs. Après avoir présenté les différences principales entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques, et montré qu'il y a plus qu'une différence superficielle entre les deux sortes de concepts, j'examinerai la question de la normativité des concepts évaluatifs. Il deviendra apparent que même s'il s'agit de concepts ayant des fonctions différentes, il existe un grand nombre de relations entre les concepts évaluatifs, d'une part, et les concepts de devoir et de raison, d'autre part.

ABSTRACT. — It is generally accepted that there are two sorts of normative concepts : evaluative concepts, such as *good*, and deontic concepts, such as *ought*. The question that is raised by this distinction is how it is possible to claim that evaluative concepts are normative. As deontic concepts appear to be at the heart of normativity, the more there is a gap between evaluative and deontic concepts, the less it appears plausible to say that evaluative concepts are normative. After having presented the main differences between evaluative and deontic concepts, and shown that there is more than a superficial difference between the two sorts of concepts, the paper turns to the question of the normativity of evaluative concepts. It will become clear that even if these concepts have different functions, there are a great many ties between evaluative concepts, on the one hand, and the concepts of ought and of reason, on the other hand.

On peut dire sans exagération que la normativité est devenue l'une des thématiques centrales en philosophie contemporaine, sinon *la* thématique centrale. Mais qu'est-ce que la normativité, au juste ? Paradoxalement, c'est là une question quelque peu négligée. Comme le souligne Kevin Mulligan, bon nombre de concepts ordinaires sont considérés comme faisant partie d'une même famille, qu'on a pris l'habitude de qualifier de « normative » :

We may say of a particular action performed by Sam that it is *elegant* or *evil*, that he *ought not* to be doing what he is doing, that it is the *right* thing to do,

* J'aimerais remercier Daniel Laurier, Kevin Mulligan, Jonas Olson, Francén Ragnar et Claude Panaccio pour leurs questions et leurs commentaires. Ce travail s'inscrit dans le cadre du Groupe de recherche interuniversitaire sur la normativité, financé par le FQRSC, que je remercie pour son soutien.

that he is *obliged* to do it, that it is his *duty*, that he has a *right* to act as he does, or that it is *virtuous*. The different properties we ascribe in this way belong to one very large family which, for want of a better word, we may call *normative* properties (Mulligan, 2009, p. 402).

Les concepts qui comptent comme normatifs peuvent sembler assez hétérogènes. Toutefois, certains regroupements paraissent naturels. Ainsi, il est communément admis qu'on peut diviser ces concepts en deux grands groupes distincts : les concepts évaluatifs ou axiologiques (du latin *valores* ou du grec *axos*, deux termes qui renvoient à ce qui a de la valeur), comme bon et mauvais, et les concepts déontiques (du grec *deon*, qui renvoie à ce qui oblige), comme *obligatoire* et *permis*¹.

La distinction entre l'évaluatif et le déontique consistant en une généralisation de l'opposition traditionnelle entre le bien et le devoir, la question de la relation entre l'évaluatif et le déontique a fait l'objet de nombreux débats. Ainsi, une des tâches centrales pour tous ceux qui s'intéressent à l'éthique, mais aussi à l'épistémologie, à l'esthétique ou à tout autre domaine normatif, est de spécifier le rapport entre ces deux familles de concepts. L'une des sortes de concepts est-elle plus fondamentale, du point de vue conceptuel, que l'autre ? Cela voudrait dire que, pour posséder l'une des deux sortes, il faudrait posséder l'autre. S'il y avait une telle asymétrie, laquelle des deux sortes de concepts serait la plus fondamentale ? La possession des concepts déontiques serait-elle nécessaire à la possession des concepts évaluatifs ou bien serait-ce le contraire, si bien que les concepts évaluatifs seraient plus fondamentaux ? Une troisième possibilité consiste à nier qu'une des deux sortes de concepts soit plus fondamentale que l'autre. Les deux sortes de concepts seraient au même niveau, du point de vue conceptuel².

Il convient de noter qu'outre la question de la priorité conceptuelle, d'autres questions de priorité se posent³. On peut ainsi soulever la question métaphysique de savoir non pas ce qu'il en est des concepts et des jugements évaluatifs et déontiques, mais des objets qui semblent leur correspondre, qu'il s'agisse de propriétés ou non. Plus généralement, il s'agirait de voir quel est le rapport entre les faits évaluatifs et les faits déontiques, à supposer que ces deux sortes de faits existent. Finalement, la question de la priorité se pose aussi en ce qui concerne l'explication. Les faits évaluatifs sont-ils susceptibles d'expliquer les faits déontiques ou *vice versa*, les faits déontiques peuvent-ils expliquer les faits évaluatifs ? Évidemment, on ne peut exclure que rien n'explique les faits en question, ou encore que ce soit une autre

1. Voir von Wright, 1963 ; Wiggins, 1976 ; Heyd, 1982 ; Thomson, 1992, 2007, 2008 ; Mulligan, 1989, 1998, 2009 ; Dancy, 2000a, 2000b ; Smith, 2005 ; Ogien et Tappolet, 2009 ; Wedgwood, 2009.

2. C'est là ce que soutient Wedgwood (2009).

3. Pour la distinction entre ces trois sortes de relation de priorité, voir Väyrynen, 2010.

sorte de faits, comme peut-être des faits naturels et non normatifs, qui expliquent à la fois les faits évaluatifs et les faits déontiques.

La question qui m'intéresse ici se situe au niveau conceptuel. Il s'agit de la question de savoir comment il est possible d'admettre que les concepts évaluatifs sont normatifs. Plus précisément, si on admet que les concepts évaluatifs et les concepts déontiques appartiennent à deux familles conceptuelles distinctes, la question qui se pose est celle de savoir comment il est possible de considérer les concepts évaluatifs comme étant bel et bien des concepts normatifs. En effet, il est plausible d'admettre que les concepts déontiques, et plus particulièrement le concept de devoir, sont au cœur de la normativité. Dès lors, plus la distance entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques est grande, moins il semblera vrai que les concepts évaluatifs consistent en une sorte de concept normatif. D'une manière plus générale, c'est la question de l'unité du domaine normatif qui est en jeu. En effet, la division en deux groupes distincts soulève la question de savoir comment il pourrait être vrai que les deux sortes de concepts appartiennent à une et même famille.

La thèse selon laquelle il y a une différence réelle, et non pas seulement superficielle, entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques a fait l'objet de critiques. Pour des raisons qui apparaissent comme principalement stratégiques, un traitement uniforme du domaine normatif a semblé particulièrement séduisant aux yeux de ceux qui souscrivent au prescriptivisme, la doctrine selon laquelle les jugements moraux s'assimilent à des impératifs. C'est à Rudolf Carnap que nous devons le rejet le plus frappant de la distinction entre l'évaluatif et le déontique. Selon Carnap, la différence entre un jugement évaluatif, comme « tuer est mal » est une norme ou une règle, comme « ne tue pas » n'est qu'une différence de formulation. Les deux énoncés auraient en fait une forme impérative et ne seraient ni vrais ni faux. Pour Carnap, « un énoncé de valeur ne serait qu'un ordre dans une forme grammaticale trompeuse » (1935, p. 24). La conception de Carnap est proche de celle de Richard Hare (1952). Ainsi, bien que Hare mentionne un certain nombre de différences sur le plan du « comportement grammatical », de « bon » d'une part, et de « juste » (*right*) et « devrait » (*ought*) d'autre part, il soutient qu'il existe suffisamment de similarité entre « bon », « juste » et « devrait » pour considérer ces trois termes comme étant évaluatifs⁴. Il serait faux de conclure que Hare pense que les concepts évaluatifs sont prioritaires. En effet, selon la classification qu'il propose au début de son livre, les impératifs comme les jugements évaluatifs font partie de la classe plus large des énoncés prescriptifs⁵. Comme il devient apparent à la fin de son livre, Hare soutient en fait que les énoncés comprenant « juste » et « bon » peuvent être remplacés par des énoncés contenant « devrait ». Les énoncés

4. Voir Hare, 1952, p. 152-153.

5. Voir Hare, 1952, p. 3 et 153.

contenant « devrait » sont, quant à eux, considérés comme pouvant s'exprimer sur le mode impératif⁶.

Mon plan est le suivant. Pour mesurer le fossé qui sépare les concepts évaluatifs des concepts déontiques, je commencerai par présenter les différences principales entre les deux sortes de concepts⁷. En effet, la question est de savoir s'il existe plus qu'une différence superficielle entre les deux sortes de concepts, et si tel est le cas, en quoi consiste cette différence. Je me tournerai ensuite vers la question de la normativité des concepts évaluatifs.

Avant de commencer, une remarque méthodologique s'impose. Il faut se rendre à l'évidence qu'il n'existe pas d'accord au sujet de la question de savoir quels termes comptent comme évaluatifs et quels termes comptent comme déontologiques. Par exemple, est-ce que le concept de raison, au sens normatif du terme, est évaluatif ou déontique, à supposer qu'il tombe dans l'une ou l'autre de ces catégories?⁸ Face à cette difficulté, la meilleure stratégie consiste à s'occuper principalement des cas paradigmatiques, comme *bon* et *mauvais* pour l'évaluatif, et *devoir* pour le déontique. C'est seulement sur la base d'une compréhension de ce genre de cas qu'il est possible de traiter les cas difficiles, comme celui du concept de raison.

1. Le fossé entre l'évaluatif et le déontique

Une première raison de distinguer entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques consiste en ce que ces concepts semblent former deux familles conceptuelles distinctes et « tricotée serrée », comme on dirait au Québec. On a d'une part la famille organisée autour des concepts *bon* et *mauvais*, mais qui comporte aussi le concept *indifférent*. D'autre part, il y a la famille composée d'*obligatoire*, *permis*, et *interdit*, qui constitue le domaine de la logique déontique⁹.

Les membres de chacune de ces familles sont reliés par des liens d'inférence directs. Si une chose est bonne, il s'ensuit qu'elle n'est pas mauvaise. En fait, les trois concepts évaluatifs les plus généraux semblent interdépendants. Ce qui est bon est ce qui est ni indifférent ni mauvais, ce qui est mauvais est ce qui est ni indifférent ni bon, et ce qui est indifférent est ce qui est ni bon ni mauvais. Ces liens semblent faire partie de ce que nous apprenons quand nous acquérons les concepts en question. L'affirmation « si une chose est bonne, elle n'est ni mauvaise ni indifférente » est un des truismes qui décrit les dispositions à faire des inférences caractéristiques de la possession de ces concepts.

De la même manière, les trois concepts déontiques principaux appartiennent à une famille tissée de concepts inter-définissables. Quel que soit le

6. Voir Hare, 1952, p. 180-181.

7. Pour une présentation plus complète, voir Ogien et Tappolet, 2009, chap. 2.

8. Smith (2009, p. 11), par exemple, compte le concept de raison comme déontique.

9. Une liste plus complète comprend *gratuit* et *optionnel* (voir McNamara, 2006).

concept considéré comme fondamental, il est possible de l'utiliser pour définir les deux autres concepts. Par exemple, si l'on considère avec von Wright (1951) que *permis* est le concept de base, on peut définir ce qui est interdit comme ce qui n'est pas permis, et ce qui est obligatoire comme ce qu'il est interdit de ne pas faire. Mais on peut tout aussi bien prendre *interdit* ou *permis* comme concept fondamental, ce qui suggère que les trois concepts sont au même niveau, du point de vue conceptuel.

En comparaison, la relation entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques semble plus distendue. Il est possible de soutenir que les concepts évaluatifs peuvent être analysés ou élucidés à l'aide de concepts déontiques, ou *vice versa*, que les concepts déontiques peuvent être analysés ou élucidés à l'aide de concepts évaluatifs, encore que ces deux sortes de concepts puissent être analysés ou élucidés par une troisième sorte de concepts. Par exemple, selon une suggestion qui remonte à Franz Brentano (1889) et qui a fait l'objet d'un regain d'intérêt, les concepts évaluatifs pourraient être analysés ou élucidés à l'aide de la notion d'attitude appropriée, une notion que de nombreux auteurs considèrent comme déontique¹⁰. Ainsi, il serait vrai qu'une chose est bonne si et seulement s'il faut avoir une attitude d'approbation à son égard. Qu'une telle suggestion soit en fin de compte défendable ou non, il semble clair qu'on ne peut pas la considérer comme constituant un simple truisme. Il suffit de penser aux débats que suscite ce genre de conception pour s'en convaincre. La même remarque s'applique aux suggestions inverses, selon lesquelles les concepts déontiques pourraient être analysés ou élucidés à l'aide de concepts évaluatifs. Ainsi, l'affirmation qui remonte à G. E. Moore (1903), selon laquelle il faut accomplir une action si et seulement si cette action est celle qui a les meilleures conséquences, ou simplement est la meilleure des actions possibles, est peut-être vraie, mais elle ne constitue certainement pas non plus un truisme.

Une seconde considération qui permet de différencier les concepts évaluatifs et les concepts déontiques concerne le nombre d'éléments dans chacune des deux familles : la famille évaluative est bien plus large que la famille déontique¹¹. Comme plusieurs l'ont souligné, le concept *bon* (et aussi *mauvais*, évidemment) admet une variété d'usages¹². Une chose peut être affirmée être bonne *simpliciter*, comme quand on dit que la connaissance ou le plaisir sont bons. Quand on affirme une chose de ce genre, on utilise le terme « prédicativement », comme un prédicat authentique, et non pas « attributivement », comme un terme modifiant un prédicat¹³. Or *bon* admet aussi des usages attributifs. On peut ainsi dire que Sophie est une bonne philosophe,

10. Voir entre autres Smith, 2005 ; Schroeder, 2008 ; Bykvist, 2009.

11. Voir Mulligan, 1989, 1998, 2009.

12. Voir Ross, 1930, p. 6 ; von Wright, 1963 ; Thomson, 1992, 1997, 2008 ; Wedgwood, 2009.

13. Voir Ross, 1930, p. 65 ; Geach, 1956, p. 33.

mais une piètre cuisinière. De plus, il existe plusieurs locutions qui comportent le terme *bon*¹⁴. On peut en effet dire qu'une chose ou une personne est bonne pour quelque chose ou pour quelqu'un, ou qu'une chose est bonne pour une fin ou encore pour faire quelque chose. Dans chacun de ces cas, il semble que la chose ou la personne en question soit bonne d'une certaine manière, pour reprendre l'expression de Judith Thomson (1992).

La famille des concepts évaluatifs comporte aussi des concepts plus spécifiques, comme *admirable*, *désirable*, *équitable*, *généreux*, *honnête*, *bienveillant*, et *courageux*, pour ne nommer qu'un petit nombre de termes utilisés pour exprimer l'approbation¹⁵. Ce qu'il convient de souligner, c'est que l'attribution de ces termes, dans leur usage ordinaire, implique l'attribution des concepts évaluatifs les plus généraux, *bon*, *mauvais* et *indifférent*. Ainsi, la question de savoir si ce qui est admirable est aussi bon ou plus exactement bon d'une certaine manière, ne se pose pas. Si une action est admirable, elle est nécessairement bonne de ce point de vue¹⁶.

En comparaison, la famille des termes déontiques est bien plus pauvre. Il ne semble pas exister de manière spécifique d'être obligatoire, permis ou interdit. Il est vrai que l'on peut distinguer entre différentes sortes d'obligations; les obligations morales, les obligations légales et les obligations prudentielles semblent bel et bien distinctes. Toutefois, même si l'on admet qu'il s'agit là de différentes façons d'être obligatoire, plutôt que de la même idée d'obligation appliquée à différents domaines — ce qui est loin d'être évident — il faut admettre que la famille déontique reste bien plus pauvre que la famille évaluative. En effet, cette dernière concerne elle aussi les différents domaines normatifs, ce qui fait qu'on peut distinguer ce qui est bon du point de vue moral de ce qui est bon du point de vue légal ou prudentiel.

La thèse selon laquelle la famille normative est plus pauvre que la famille évaluative a été récemment critiquée par Ralph Wedgwood (2009). Ce dernier soutient que les termes anglais *ought* et *should*, qu'on peut tous deux traduire par « devrait » ou plus généralement « devoir », sont comparables à « bon » en ce sens qu'ils sont multivoques. Ils seraient capables d'exprimer beaucoup de concepts différents dans des contextes différents. Wedgwood distingue quatre sortes de devoirs. La première, qu'il nomme le devoir de désirabilité générale, est celle qui est utilisée quand on dit « Milton devrait être vivant », ou encore, « il devrait y avoir la paix dans le monde ». Ce dont il est question, c'est ce qui doit être, par opposition à ce qu'un agent

14. Voir von Wright, 1963; Thomson, 1992; Wedgwood, 2009.

15. Plusieurs de ces concepts sont des concepts évaluatifs dits « épais », par opposition aux concepts évaluatifs dits « fins » (voir Williams, 1985). Les concepts épais se caractérisent par le fait qu'ils comportent un aspect purement descriptif. L'attribution du terme « courageux », par exemple, implique l'attribution de la capacité de faire face au danger, ou plus généralement à la difficulté. Sur la base de cette distinction, on peut dire que, contrairement aux concepts déontiques, les concepts évaluatifs peuvent être épais (voir Mulligan, 1998, p. 164-5).

16. C'est ce que Wallace (2010) omet de reconnaître.

doit faire¹⁷. La seconde est celle du devoir faire, que Wedgwood nomme le « devoir pratique ». Cette sorte de devoir est indexée à un agent particulier et à un temps particulier, et elle concerne des actions que l'agent en question est capable d'accomplir. La troisième sorte de devoir, qualifiée de relative à une fin et que l'on pourrait appeler le « devoir instrumental », est illustrée dans l'énoncé : « Il devrait utiliser un tournevis Philipps pour ouvrir le coffre. » Finalement, la quatrième sorte de devoir, qui est qualifiée de « devoir conditionnel » concerne ce qui devrait être fait alors qu'on ne fait pas ce qu'on devrait réellement faire. Cet usage est illustré dans : « Si tu ne n'arrêtes de t'injecter de l'héroïne, tu devrais au moins utiliser des aiguilles propres », où il est sous-entendu qu'il faudrait arrêter de s'injecter de l'héroïne.

Faut-il conclure que la famille déontique est aussi large que la famille évaluative ? Je pense que non. Une première question se pose concernant le devoir être. En effet, comme en témoigne le fait que Wedgwood soit tenté de parler d'un devoir de *désirabilité* générale, on peut se demander s'il s'agit vraiment d'une notion déontique¹⁸. Une seconde question est celle de savoir quel est le rapport entre les différents usages du terme « devoir ». Ne pourrait-on pas réduire les devoirs instrumentaux et conditionnels à des devoirs pratiques ? Supposons toutefois qu'il existe vraiment quatre sortes de devoirs distincts. Il resterait vrai que la famille des concepts évaluatifs est bien plus nombreuse. Quatre usages, c'est bien peu en comparaison de la multitude d'usages admis par *bon* et *mauvais*. De plus, il y a une différence importante quant à la structure des deux familles conceptuelles. Comme nous l'avons vu, la famille évaluative contient des termes généraux et des termes spécifiques, ce qui ne semble pas vrai de la famille déontique. Aucun des quatre devoirs énumérés par Wedgwood n'est plus général que les autres.

Un autre point qu'il convient de noter dans ce contexte, c'est que les concepts évaluatifs, et tout particulièrement certains concepts évaluatifs plus spécifiques, sont étroitement liés à des réactions affectives¹⁹. On peut penser à des concepts comme *admirable* ou *méprisable*, qui correspondent à des mots lexicalement reliés à des termes affectifs, mais il semble aussi plausible de penser que les concepts les plus généraux, comme *bon* et *mauvais*, sont reliés à des réactions affectives spécifiques — l'approbation et la désapprobation — ou encore à un ensemble de réactions affectives — les réactions positives et les réactions négatives. Par contre, la relation entre les concepts déontiques et les réactions affectives semble bien moins étroite. Il n'existe pas de relation lexicale entre « obligatoire », « permis » et « interdit », d'une part, et des termes renvoyant à des réactions affectives. Plus généralement,

17. Comme Wedgwood le rappelle, Sidgwick parlait ironiquement de « *political ought* » pour désigner cette sorte de devoir. Mark Schroeder (2011) qualifie cette notion de devoir évaluatif et le distingue de ce qu'il nomme le devoir délibératif.

18. Comme je l'ai indiqué, Marc Schroeder parle de « devoir évaluatif ».

19. Voir Mulligan, 1989, 1998, p. 166.

il ne semble pas exister d'émotion spécifique dédiée à l'obligatoire, le permis ou l'interdit.

Une troisième considération qui milite pour la thèse selon laquelle il existe une distinction réelle entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques, c'est que les concepts évaluatifs, mais apparemment pas les concepts déontiques, peuvent prendre des formes comparatives et superlatives²⁰. En d'autres termes, les valeurs admettent des degrés, mais pas les devoirs. On peut dire d'une personne qu'elle est plus ou moins admirable, ou que son action est plus ou moins courageuse. Et on peut aussi dire que tel roman est meilleur que tel autre. Les termes déontiques ordinaires, par contre, ne semblent pas admettre de formes comparatives et superlatives. Comme Hume le notait déjà, on ne dit pas que quelque chose est plus obligatoire ou moins obligatoire, ou encore qu'une action est plus interdite qu'une autre (1739, III, vi: 530-1). Une explication plausible de la nature absolue des concepts déontiques consiste en ce que ces concepts s'appliquent en premier lieu à des choses qui n'admettent pas de degrés, soit, des actions. Les actions peuvent être caractérisées par toutes sortes de propriétés qui admettent des degrés — on peut chanter plus ou moins fort ou plus ou moins faux — mais ou bien on agit, ou bien on n'agit pas — en principe, il n'y a pas moyen de chanter *plus ou moins*: ou bien on chante, ou bien on ne chante pas²¹. C'est un point qui est particulièrement important dans le contexte de la délibération et de la prise de décision. Quand vous cherchez à savoir quoi faire, il s'agit de savoir si telle action est celle qui doit ou non être accomplie. La conclusion qu'une action est celle qu'il faudrait faire à un certain degré — ce serait *un peu* obligatoire de l'accomplir — n'est pas celle qui est recherchée.

On peut objecter que nous admettons implicitement l'existence de comparaisons déontiques quand nous conceptualisons les dilemmes moraux. Supposons qu'un agent ait le choix entre tuer ou mentir. On admettra certainement que cet agent devrait plutôt mentir que tuer. Dès lors, on peut se demander si cela ne revient pas à admettre qu'il faut plus mentir que tuer, ou encore que tuer est plus interdit que mentir. Il semble en tout cas que l'interdit de tuer ait une priorité sur l'interdit de mentir²². De plus, le langage ordinaire semble permettre de faire des nuances déontiques. On distingue entre ce qui *doit* être fait et ce qui *devrait* être fait, par exemple²³. Faut-il dès lors penser que, malgré les apparences, les concepts déontiques admettent des degrés? Non, car il faut bien voir que l'existence de relation de priorité entre différents devoirs, quelque chose qui est difficilement contestable

20. Voir Hare, 1952, p. 152; Mulligan, 1998; Wedgwood, 2009.

21. Voir Ogien et Tappolet, 2009, p. 64-65,

22. Voir Hansson, 2001.

23. Voir Hansson, 201, p. 131-132; Thomson, 2008, p. 125, 229-230.

quand il n'est pas question de ce qu'il faut faire toutes choses considérées, n'implique pas l'existence de relation de degrés²⁴.

Une quatrième considération que l'on peut avancer pour soutenir qu'il y a une différence importante entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques concerne la forme logique des énoncés évaluatifs et déontiques²⁵. De prime abord, on pourrait penser que les jugements évaluatifs les plus simples, comme « ceci est bon », ont la forme sujet-prédicat, $F(x)$, les termes évaluatifs renvoyant à des prédicats. Les concepts déontiques, par contre, sont généralement considérés comme des opérateurs propositionnels, ce qui fait que les énoncés déontiques auraient la forme de $O(p)$ (où « O » renvoie à obligatoire).

Les choses ne sont pas si simples, toutefois. D'abord, les termes évaluatifs peuvent prendre la forme d'opérateurs propositionnels, comme quand on dit qu'il est bien qu'il pleuve. Ensuite, on ne peut exclure que la structure apparente des énoncés évaluatifs soit trompeuse. Leur forme logique pourrait, par exemple, contenir une référence tacite à un locuteur ou à un groupe social. De plus, les énoncés déontiques peuvent prendre différentes formes, comme quand on dit que faire ceci ou cela est interdit, ou encore qu'untel devrait faire ceci ou cela. Finalement, il existe une raison de penser que l'hypothèse selon laquelle les énoncés déontiques comportent un opérateur propositionnel pose problème. Comme Peter Geach (1982, p. 35) l'a soutenu, l'hypothèse ne permet pas de rendre compte que les obligations concernent des agents et non pas simplement des états de choses. Geach soutient que les termes déontiques sont des opérateurs qui modifient des verbes pour en faire d'autres verbes. Ainsi, quand nous disons que Sophie devrait chanter, ce que nous disons, c'est que *devrait chanter* est vrai de Sophie²⁶.

Quoi qu'il en soit, il reste tout de même deux différences importantes entre les énoncés évaluatifs et les énoncés déontiques. La première consiste en ce que certains énoncés évaluatifs résistent à la transformation en énoncés comportant un opérateur propositionnel ou un opérateur modifiant un verbe. C'est le cas des énoncés plus spécifiques, comme « ceci est un bon couteau » et « elle est courageuse », mais aussi d'énoncés comportant des termes évaluatifs généraux, comme « cette soupe est bonne pour lui ». Il semble par contre que tous les énoncés déontiques puissent être transformés

24. Voir Mulligan, 1998, p. 164 pour l'idée selon laquelle reconnaître qu'une promesse nous engage plus — il parle de « bindingness » — qu'une autre n'implique pas de degrés déontiques.

25. Voir Mulligan, 1989, 1998.

26. Une thèse très proche est soutenue par Mark Schroeder (2011). Schroeder, qui contrairement à Geach, soutient qu'il y a deux sortes de devoirs, le devoir délibératif (ou devoir faire) et le devoir évaluatif (ou le devoir être), affirme que le devoir délibératif renvoie à une relation entre un agent et une action. Dans notre exemple, « devrait » renverrait à une relation entre Sophie et l'action de chanter.

soit en énoncé comportant un opérateur propositionnel, soit en énoncé comportant un opérateur modifiant un verbe. La seconde différence, c'est que les termes évaluatifs décrivant des actions, mais pas les termes déontiques, peuvent être transformés en adverbes décrivant comment l'action est accomplie²⁷. Supposons que l'action de Sophie soit à la fois courageuse et moralement obligatoire ou requise. On pourra dire que Sophie a agi courageusement, et, ce faisant, on décrira comment elle a agi. Mais même si en un sens il est vrai qu'elle a agi obligatoirement, nous ne décrivons pas comment elle a agi en disant cela. Il semble en effet y avoir une sorte d'erreur de catégorie si l'on dit « Sophie a agi courageusement, énergiquement, et obligatoirement ». Cela suggère qu'agir comme on doit le faire ne semble pas être une manière d'agir. Ce qu'il faut retenir, semble-t-il, c'est que les termes évaluatifs, mais pas les termes déontiques, renvoient apparemment à des propriétés des choses et des personnes.

La prochaine considération qui pèse en faveur d'une distinction entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques concerne les domaines d'application respectifs de ces concepts. Comme l'affirme David Heyd (1982, p. 171-72), il est évident que toutes sortes de choses, allant des personnes et à leurs actions aux choses et aux états de choses, peuvent faire l'objet d'une évaluation; les concepts déontiques, par contre, semblent en priorité concerner les agents et leurs actions. On pourrait penser que les concepts déontiques ne s'appliquent qu'à ce qui est soumis à la volonté²⁸. Comme l'exprime le principe « *devoir* implique *pouvoir* », c'est seulement dans la mesure où un agent serait capable d'accomplir une action qu'on pourrait exiger de lui qu'il l'accomplisse. Toutefois, il faut bien voir que le domaine déontique inclut des choses comme les croyances, les intentions, les choix, les émotions ou les traits de caractère, etc. On peut certainement dire qu'une personne devrait ou ne devrait pas croire quelque chose, avoir telle intention, faire tel et tel choix, ressentir telle émotion, posséder tel ou tel trait de caractère, etc. Or on admet en général que ces choses ne sont pas soumises directement à la volonté. Par contre, étant donné qu'il est possible pour un agent d'avoir une influence indirecte sur ses croyances, ses intentions, etc., on peut suggérer que les concepts déontiques s'appliquent à ce qui est, au moins indirectement, soumis à la volonté²⁹.

Cette affirmation pose une difficulté, qui vient des jugements portant sur ce qui doit ou ne doit pas être le cas. De tels jugements semblent être bel et bien déontiques, mais ils sont loin de porter sur des choses soumises direc-

27. Ce test est proposé dans Ogien et Tappolet, 2009, p. 56.

28. Cela expliquerait pourquoi il semble que les jugements déontiques impliquent la possibilité de tenir pour responsable (voir Smith, 2005).

29. Cuneo distingue entre ce qu'il nomme des « normes de responsabilité » (*responsibility norms*) et des « normes de correction » (*propriety norms*), qui ne s'appliquent pas seulement aux actions volontaires, mais aussi à ce qui se trouve hors de notre contrôle volontaire direct (2007, p. 82).

tement ou non à notre volonté. On pourrait suggérer que ce qui doit être doit au moins pouvoir être³⁰. Mais cela n'est même pas certain. En effet, si l'on admettait que le meilleur des mondes est celui qui devrait être, et que l'on admettait par ailleurs que le monde serait meilleur si $2 + 2$ faisaient 5 — cela permettrait de nourrir plus de personnes, après tout — il faudrait conclure qu'un monde impossible, et même un monde logiquement impossible, est celui qui doit être.

Quoi qu'il en soit, il restera vrai que, comparativement aux concepts déontiques, les concepts évaluatifs ont une diète beaucoup plus large. Les concepts évaluatifs sont omnivores, alors que les concepts déontiques portent soit sur ce qui est directement ou indirectement soumis à la volonté, soit sur des états de choses.

Une dernière considération qui milite pour la distinction entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques concerne la possibilité de dilemmes³¹. Contrairement aux jugements évaluatifs, les jugements déontiques semblent pouvoir donner lieu à d'authentiques dilemmes. Comme on le sait, nos obligations peuvent être en conflit, dans le sens qu'il semble que nous devions accomplir deux actions, alors qu'elles sont incompatibles. Si des jumeaux se noient, il semble qu'un promeneur doive sauver l'un comme l'autre, même si dans les faits il lui est impossible de le faire, les jumeaux étant trop éloignés l'un de l'autre. Ce que nous avons dans le cas d'un tel dilemme peut être décrit de la manière suivante (pour simplifier, j'utilise des opérateurs déontiques propositionnels):

- (1) $O(p)$
- (2) $O(q)$
- (3) $\text{Impossible}(p \text{ et } q)$ ³².

Il y a bien sûr aussi des conflits de valeur. Il peut être désirable de passer ses vacances au bord de la mer tout comme il peut être désirable de les passer à la montagne, mais il peut malheureusement être impossible de passer ses vacances aux deux endroits en même temps. Voici comment on peut formaliser de tels conflits (« V » renvoie à valeur):

- (1) $V(p)$
- (2) $V(q)$
- (3) $\text{Impossible}(p \text{ et } q)$.

La différence entre ces deux sortes de conflits, c'est que la première menace de produire une contradiction, mais pas la seconde. En effet, les

30. Voir Wedgwood, 2009, pour cette suggestion.

31. C'est là un point qui vient s'ajouter à la liste dans Ogien et Tappolet, 2009.

32. Voir Williams, 1965; Tappolet, 2004.

deux principes qui permettent de dériver une contradiction — le principe *devoir* implique *pouvoir* et le principe dit d'agglomération — paraissent plausibles dans le cas des obligations, mais pas dans le cas des valeurs. Comme nous l'avons vu, il est plausible que *devoir* implique *pouvoir*. C'est seulement dans la mesure où un agent est capable de se conformer à une exigence que cette dernière semble pouvoir s'appliquer à lui. L'équivalent évaluatif de ce principe est clairement faux : une chose peut être désirable ou bonne tout en étant impossible. De plus, comme Bernard Williams (1965) l'a suggéré, le principe d'agglomération, qui pourtant paraît plausible dans le cas des obligations, n'a aucune plausibilité dans le cas des valeurs. En effet, il semble légitime de dire que celui qui doit tenir une promesse à Pierre, mais qui doit aussi tenir une promesse à Paul, devrait tenir ses deux promesses. Par contre, il est facile d'imaginer que, même si faire une chose était bon ou désirable — se marier avec Pierre, par exemple —, et que faire autre chose était aussi désirable — se marier avec Paul —, faire les deux choses pourrait bien n'avoir rien de désirable : se marier à la fois avec Paul et avec Pierre pourrait être un cauchemar (à supposer que cela soit possible, évidemment). C'est pour cela que certains vont rejeter la thèse selon laquelle il est possible que deux obligations, ou du moins deux obligations toutes choses considérées, s'opposent. Par contre, personne ne sera tenté de nier que deux choses incompatibles peuvent être bonnes, voire bonnes toutes choses considérées.

En résumé, il y a de bonnes raisons de penser qu'il existe plus d'une différence superficielle entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques. Les deux sortes de concepts forment chacun des familles conceptuelles distinctes, reliées par un petit groupe de truismes. La famille évaluative est bien plus large que la famille déontique, et elle entretient des liens plus étroits avec les réactions affectives. À la différence des concepts évaluatifs, les concepts déontiques n'admettent pas de degrés. Leur forme logique n'est pas la même, les concepts évaluatifs, mais pas les concepts déontiques, correspondant au moins apparemment à des prédicats simples. Les concepts évaluatifs sont omnivores, tandis que les concepts déontiques portent soit sur ce qui est au moins indirectement soumis à la volonté, ou, dans le cas du devoir être, sur des états de choses. Et finalement, les conflits de valeurs ne constituent pas d'authentiques dilemmes, le principe *devoir* implique *pouvoir* et le principe d'agglomération n'ayant aucune sorte de plausibilité dans le cas des jugements évaluatifs.

2. Les ponts entre le normatif et l'évaluatif

Qu'est-ce que tout cela implique quant à la question de savoir comment il est possible d'admettre que les concepts évaluatifs et les jugements comportant de tels concepts sont normatifs ? Les différences que nous avons examinées suggèrent que les deux sortes de concepts servent des fonctions trop différentes pour qu'il soit raisonnable de proposer des réductions conceptuelles. Les concepts évaluatifs nous permettent de décrire et de comparer les

différentes choses qui nous entourent selon une grande variété de critères, correspondant à nos diverses réactions affectives, et admettant toutes sortes de nuances. Les concepts déontiques, par contre, s'intéressent à ce que nous devons faire ou ne pas faire, ou à ce qui doit être ou ne pas être. On voit mal pourquoi on pourrait être tenté de se passer des services que nous rendent ces deux sortes de concepts³³. Mais cette observation ne règle pas la question de savoir en quoi les concepts évaluatifs sont normatifs. Au contraire, plus il semble que les deux sortes de concepts se distinguent, moins on voit comment il se fait qu'ils peuvent appartenir à une même classe.

Pour répondre à la question de savoir en quoi les concepts évaluatifs peuvent être considérés comme normatifs, il faut s'atteler à deux tâches qui ne sont pas des moindres. La première consiste à déterminer ce qui fait qu'un concept est normatif. Deux conceptions principales de la normativité s'affrontent, celle selon laquelle le concept de devoir est le concept normatif central, et celle selon laquelle c'est le concept de raison, ou plus exactement de raison normative, qui joue ce rôle³⁴. Un concept serait normatif s'il était lié à l'un ou à l'autre de ces deux concepts, selon la conception qui est préconisée. Ce lien peut être considéré comme devant permettre une réduction au concept normatif par excellence, qu'il s'agisse du concept de devoir ou du concept de raison. Toutefois, rien n'interdit une position plus libérale, selon laquelle ce qui compte, c'est simplement de pouvoir établir des liens d'inférence. La seconde tâche consiste à examiner tous les liens possibles entre les concepts évaluatifs et le concept normatif central, qu'il s'agisse du concept de devoir ou du concept de raison. Plutôt que de trancher entre les deux conceptions de la normativité, je considérerai les options qui se présentent aux adeptes de chacune des conceptions rivales. Comme il deviendra apparent, il existe en fait une multitude de liens d'inférence entre les concepts évaluatifs, les concepts déontiques et le concept de raison.

33. Voir Ogien et Tappolet, 2009, p. 121-122, pour un argument allant dans le même sens en se basant sur l'idée que les considérations évaluatives nous donnent des raisons d'agir.

34. Pour la première conception, voir Dancy, 2000, et Broome, 2004, et pour la seconde, voir Raz 1999, 2010; Scanlon, 1998; Skorupski, 2007; Wallace, 2010. La question qui se pose est celle de savoir si le concept de raison est déontique, évaluatif ou s'il constitue une classe à part. C'est la troisième solution qui paraît plausible. Le concept de raison ne semble appartenir à aucune des deux familles « tricotées serrées » discutées ci-dessus; mais c'est surtout les jugements concernant les raisons qui semblent avoir une forme logique différente des jugements déontiques et des jugements évaluatifs — une proposition ou un fait est une raison (d'une certaine force et à un certain moment) pour quelqu'un, dans telles et telles circonstances, de faire quelque chose ou d'adopter une attitude, ce qui suggère que le prédicat de raison est relationnel (voir Väyrynen, 2010). Par contre, le concept de raison partage une partie des traits de chacune des deux autres sortes de concepts. Il tombe du côté déontique en ce qui concerne le critère de la variété, du lien avec les réactions affectives et du domaine d'application, mais pas en ce qui concerne le critère des degrés et celui des dilemmes, le principe d'agglomération ne s'y appliquant pas.

La première option que j'aimerais discuter présuppose que c'est le concept de devoir qui constitue le concept normatif central. La question de la normativité des concepts évaluatifs se réduirait ainsi à celle de savoir quel est le lien entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques. Étant donné la distinction entre le devoir faire et le devoir être, cette question se divise en deux. Considérons d'abord la version qui correspond à la thèse selon laquelle c'est le concept de devoir être qui est le concept normatif central. Les concepts évaluatifs seront normatifs dans la mesure où ils sont reliés au concept de devoir être. C'est exactement ce que suggère Jonathan Dancy :

It is often said that normativity is the characteristic common to everything that appears on the "ought" side of the distinction between what is and what ought to be. This is true however [...] only if we include what is good and bad under the general heading of what ought to be or not to be (Dancy, 2000, p. vii).

La question, évidemment, est de savoir si on peut compter ce qui est bon et mauvais, et plus généralement toutes les différentes manières d'être bon ou mauvais, comme faisant partie de la catégorie du devoir être. Pour défendre cette approche, on pourrait suggérer que, s'il est vrai qu'une chose est bonne, alors il est vrai que cette chose devrait être³⁵. À vrai dire, il ne semble pas que le fait d'être bon soit suffisant pour qu'on puisse conclure qu'une chose devrait être. Il semble plutôt que ce qui devrait être, c'est ce qu'il a de meilleur³⁶. Comme il paraît aussi plausible de dire que si une chose devrait être, cette chose étant la meilleure, on obtiendrait le principe suivant :

(1) x est le meilleur si et seulement si x devrait être.

Une première question qui se pose est celle de savoir comment intégrer les concepts évaluatifs spécifiques, comme *courageux* ou *admirable*. Avoir une telle caractéristique, même au plus haut degré, n'implique pas le devoir être. L'action la plus admirable ou la plus courageuse n'est pas nécessairement l'action qui doit être, car on ne peut exclure que cette action ne soit pas la meilleure — une autre action pourrait être meilleure, après tout. Les différentes caractéristiques évaluatives spécifiques déterminent si une chose est la meilleure, ou plus exactement la meilleure toutes choses considérées, mais

35. C'est ce que Moore suggère : « Every one does in fact understand the question "Is this good?" When he thinks of it, his state of mind is different from what it would be, were he asked "Is this pleasant, or desired, or approved?" It has a distinct meaning for him, even though he may not recognise in what respect it is distinct. Whenever he thinks of "intrinsic value," or "intrinsic worth," or says that a thing "ought to exist," he has before his mind the unique object — the unique property of things — that I mean by "good" » (1903, section 13, p. 68). Voir aussi Mulligan, 1989, pour l'affirmation que le jugement qu'une chose est bonne implique le jugement que cette chose devrait être. Mulligan suggère que l'unité du domaine normatif est due au fait que *devoir faire* comme *bon* implique devoir être.

36. Voir Wedgwood, 2009, p. 512.

les jugements évaluatifs spécifiques n'impliquent pas directement de jugements au sujet de ce qui est meilleur ou de ce qui devrait être. Ainsi, les concepts évaluatifs spécifiques seraient normatifs dans la mesure où ils contribuent à déterminer la valeur comparative qu'une chose possède toutes choses considérées.

Une autre question que soulève cette suggestion est celle de savoir dans quelle mesure ce lien avec le devoir être rend bien compte de l'idée que les jugements évaluatifs sont normatifs. Ce qui semble se perdre, c'est le lien avec l'idée que les jugements normatifs sont les jugements qui guident nos actions. Cela suggère que c'est plutôt le concept de devoir faire qui est le concept normatif par excellence. La difficulté, c'est que même s'il est sans doute vrai que si un agent doit accomplir une action, cette action doit être, le devoir être ne semble pas directement impliquer devoir faire³⁷. Que la paix dans le monde devrait exister ne semble pas impliquer grand-chose au sujet de ce que les agents particuliers devraient entreprendre. Après tout, il est peut-être impossible de faire quoi que ce soit pour contribuer à la paix dans le monde. Toutefois, il y a moyen de contourner cette difficulté en suggérant qu'il faut limiter ce que l'agent doit faire à ce qu'il est capable de faire. Ainsi, on peut suggérer le principe suivant :

(2) S devrait faire ϕ si et seulement si S est capable faire ϕ et ϕ devrait être.

Ce principe permet de mettre en évidence un lien entre les concepts évaluatifs et le concept de devoir faire. Exprimé différemment, le principe en question affirme que ce qu'un agent devrait accomplir est l'action qui est la meilleure parmi celles qu'il est capable d'accomplir :

(3) S devrait faire ϕ si et seulement si S est capable de faire ϕ et ϕ est la meilleure des actions.

Certains objecteront que ce principe implique le conséquentialisme, une doctrine pour le moins controversée, et doit de ce fait être rejeté. En effet, si (3) était une vérité conceptuelle, il faudrait conclure que les nombreux opposants au conséquentialisme non seulement se trompent, mais en plus ne comprennent pas bien les concepts ordinaires. Ce qu'il faut voir, toutefois, c'est qu'il est possible de comprendre (3) de manière non conséquentialiste. Il suffit pour cela de définir ce qui compte comme l'action qui devrait être, ou encore la meilleure action, dans des termes non conséquentialistes. On peut par exemple suggérer que ce qui compte, c'est ce qui est bien relativement à l'agent, étant donné les devoirs qui lui incombent³⁸. De ce point de vue, la meilleure action pour un agent pourrait bien être celle de ne pas mentir, même si un mensonge aurait eu de meilleures conséquences

37. Voir Mulligan, 1989, pour cette suggestion.

38. Voir Wedgwood, 2009, pour cette suggestion.

en termes neutres eu égard à l'agent — elle aurait par exemple permis de sauver plus de vie.

Par ailleurs, un autre lien entre les concepts évaluatifs et le concept de devoir concerne les réactions affectives que nous devrions avoir à l'égard des valeurs. Ainsi, il semble plausible de dire que nous devrions approuver ce qui est bon, désapprouver ce qui est mauvais, admirer ce qui est admirable, mépriser ce qui est méprisable, etc. C'est là une des interprétations de l'idée selon laquelle les concepts de valeurs peuvent être élucidés en termes de réactions dites appropriées³⁹. Plus généralement, nous aurions :

x est V si et seulement si x est tel que S devrait avoir R envers x,

(où « V » remplace un prédicat évaluatif, et « R » renvoie à une réaction affective du sujet S).

La question se pose de savoir comment exactement formuler ce genre d'équivalence. Par exemple, on peut se demander en quel sens il faut comprendre le terme « devrait »⁴⁰. Toutefois, il est difficile de nier la plausibilité d'une telle équivalence, ce qui rend plausible l'existence d'une formulation qui la rende vraie. De plus, même si de telles équivalences sont souvent proposées dans le but de réduire les concepts évaluatifs à d'autres sortes de concepts, en l'occurrence à des concepts déontiques portant sur nos réactions, cela n'est pas la seule possibilité. Il est permis de penser que ce qu'une telle équivalence montre, c'est qu'il y a un rapport étroit entre les deux sortes de concepts, sans que cela implique une asymétrie⁴¹.

Une autre formulation de l'idée qu'il y a un lien entre les jugements de valeur et nos réactions utilise non pas le concept de devoir, mais le concept de raison⁴². Selon Thomas Scanlon, les jugements d'évaluation ne sont pas seulement liés aux jugements concernant nos réactions affectives, mais aussi à nos jugements pratiques. Plus précisément, Scanlon affirme qu'une chose est bonne dans la mesure où elle possède des propriétés naturelles qui donnent des raisons d'agir ou de réagir positivement à l'égard de cette chose. Pour Scanlon, il s'agit de montrer qu'être une bonne chose n'est rien d'autre que de posséder des traits qui fournissent des raisons⁴³. Toutefois, ici aussi la lecture réductionniste n'est pas la seule. On peut souscrire à l'idée que si une chose donne des raisons de faire quelque chose ou de ressentir quelque

39. Voir Brentano, 1889; Wiggins (1987); Mulligan (1998); Scanlon (1998); D'Arms and Jacobson (2000), entre autres.

40. Dans certains sens du terme, l'équivalence est clairement fautive. Une chose peut être amusante, même si du point de vue moral on ne devrait pas en être amusé. Voir D'Arms et Jacobson, 2000; Rabinowicz et Rønnow-Rasmussen, 2004.

41. Voir Wedgwood, 2009. Voir aussi Tappolet, 2011 pour la thèse que, s'il est vrai qu'il faut ressentir telle et telle réaction à l'égard de quelque chose, c'est parce que nous voulons avoir des réactions correctes à l'égard des choses, où *correct* n'est pas un concept normatif.

42. Voir Scanlon, 1998, par exemple.

43. Pour une discussion critique, voir Ogien et Tappolet, 2009, chap. 3.

chose, c'est justement parce qu'elle possède de la valeur. Pour laisser ouvertes les deux possibilités, on peut simplement proposer l'équivalence suivante :

(5) x est bon si et seulement si x donne une raison d'accomplir certaines actions et d'avoir R envers x .

Libre à celui qui le souhaite de dire en plus que, si une chose donne des raisons, c'est simplement en vertu de ses propriétés naturelles. Cette affirmation est tout aussi compatible avec (5) que la thèse selon laquelle les raisons sont fondées sur les propriétés évaluatives des choses.

En tout cas, cette équivalence, dont on ne peut nier la plausibilité, permet de rendre compte du caractère normatif des concepts évaluatifs dans le cadre d'une conception qui affirme que le concept normatif par excellence est celui de raison. Un point qu'il faut souligner, c'est que cette conception permettrait — et ce plus directement que la conception qui privilégie le concept de devoir être — de rendre compte du caractère normatif des concepts évaluatifs spécifiques. En effet, (5) peut aussi bien se formuler pour les concepts évaluatifs les plus généraux que pour les concepts évaluatifs spécifiques. Il semble plausible qu'une chose soit admirable dans la mesure où elle nous donne des raisons d'agir, et surtout de ressentir de l'admiration à son égard.

Toutefois, ce qu'il faut souligner, c'est que le concept de raison et le concept de devoir sont eux aussi liés. Peu nieront que nous devrions accomplir une action si et seulement si nous avons des raisons suffisantes de l'accomplir. En effet, c'est là une thèse qui peut être acceptée autant par celui qui privilégie le concept de devoir que celui qui privilégie le concept de raison⁴⁴. À partir de là, il est possible de soutenir que, dans la mesure où le fait qu'une chose possède telle et telle valeur nous donne des raisons d'agir, le fait de posséder une valeur est lié à ce que nous devons faire. En nous donnant des raisons d'agir, les valeurs contribuent à déterminer ce que nous devons faire. Il n'est dès lors pas étonnant que les valeurs et les concepts qui s'y rapportent soient considérés comme normatifs.

Le constat qui s'impose, c'est qu'il existe une quantité d'équivalences qui semblent permettre de jeter des ponts entre le domaine évaluatif et le domaine déontique. Il faudrait sans doute formuler ces équivalences de manière plus exacte. Toutefois, il est difficile de nier leur plausibilité. On pourrait penser dès lors qu'il suffit d'un peu de travail pour montrer que tous ces différents concepts se réduisent les uns aux autres. Si les uniques concepts qu'il nous faudrait étaient déontiques, par exemple, nous ne per-

44. Pour une version privilégiant le concept de devoir (« *ought-first* ») de cette thèse, voir Broome, 2004, p. 24 et 39. Selon Broome, cette équivalence n'est pas analytique, mais elle est impliquée par le fait que la raison de faire quelque chose est une explication de la raison pour laquelle on devrait faire cette chose.

drions rien si du jour au lendemain nous cessions d'utiliser les concepts évaluatifs.

Je pense que la conception qui se dégage est très différente. Ce que l'existence de ces multiples liens suggère, au contraire, c'est que les concepts évaluatifs et les concepts déontiques sont deux sortes de concepts qui se trouvent au même niveau conceptuel. Ni l'une ni l'autre des deux familles ne serait plus fondamentale que l'autre; ni l'une ni l'autre ne devrait être considérée comme prioritaire. Comme le soutient Wedgwood, ces concepts sont trop étroitement liés pour qu'il soit plausible d'affirmer que les uns aient une priorité conceptuelle sur les autres⁴⁵. À défaut d'avoir montré qu'il s'agit de la conception qui s'impose, je pense qu'il faut convenir que c'est là une conception non seulement possible, mais attrayante.

Conclusion

En deux mots, la réponse à la question de savoir comment les concepts évaluatifs peuvent être considérés comme normatifs est la suivante: ils le peuvent parce qu'ils entretiennent un grand nombre de relations d'inférence avec les concepts déontiques ainsi qu'avec le concept de raison. Le domaine du normatif, bien que composé de plusieurs sortes différentes de concepts, constitue un domaine unifié.

Comme il sera évident, cette façon de concevoir le domaine normatif correspond à l'image que l'examen des distinctions nous avait donnée. En effet, comme nous l'avons vu, les différences entre les concepts évaluatifs et les concepts déontiques suggèrent que ces deux sortes de concepts remplissent des fonctions distinctes: pour ce qui est des concepts évaluatifs, la description et la comparaison des choses qui nous entourent, y compris les personnes et leurs actions, selon une variété de critères et de nuances correspondant à nos multiples réactions affectives; et en ce qui concerne les concepts déontiques, le verdict sur ce qu'on devrait faire ou ne pas faire, ou sur ce qui devrait être ou ne pas être.

Bibliographie

- Brentano, Franz C. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1955, première édition, 1889.
- Broome, John. « Reasons », in R. Jay Wallace, Philip Pettit, Michael Smith et Samuel Scheffler, dir., *Reason and Value. Themes from the Philosophy of Joseph Raz*, New York, Oxford University Press, 2004.
- Carnap, Rudolf. *Philosophy and Logical Syntax*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.
- Cueno, Terence. *The Normative Web. An Argument for Moral Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

45. Wedgwood, 2009, p. 513. Wedgwood suggère que le cas est comparable, *grosso modo*, à la relation entre *possible* et *nécessaire*.

- Dancy, Jonathan. *Practical Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2000a.
- . «Editors's Introduction», in Jonathan Dancy, dir., *Normativity*, Oxford, Blackwell, 2000b.
- D'Arms, Justin et Daniel Jacobson. «Sentiment and Value», *Ethics*, vol. 110, 2000, 722-748.
- Geach, Peter T. «Good and Evil», réimprimé in Philippa Foot, dir., *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967, première édition, 1956.
- . «Whatever Happened to Deontic Logic?», in Peter Geach, dir., *Logic and Ethics*, Dordrecht, Kluwer, 1991, première édition, 1982.
- Hanson, Sven Ove. *The Structure of Values and Norms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Hare, Richard M. *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- McNamara, Paul. «Deontic Logic», in Edward N. Zalta, dir., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006, révisé 2010 [en ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/logic-deontic>].
- Heyd, David. *Supererogation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, première édition, 1903.
- Mulligan, Kevin. «Wie verhalten sich Normen und Werte Zueinander?», manuscrit, 1989.
- . «From Appropriate Emotions to Values», *The Monist*, vol. 81, n° 1, 1998, 161-88.
- . «Values», in Robin Le Poidevin, Peter Simons, Andrew McGonigal, et Ross Cameron, dir., *The Routledge Companion to Metaphysics*, Londres, Routledge, 2009.
- Ogien, Ruwen et Christine Tappolet. *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?* Paris, Hermann, 2009.
- Rabinowicz Wlodek et Toni Rønnow-Rasmussen. «The Strike of the Demon: on Fitting Pro-attitudes and Value», *Ethics*, vol. 114, n° 3, 2004, 391-423.
- Raz, Joseph. *Engaging Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- . «Reason, Reasons and Normativity», in Russ Shafer-Landau, dir., *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 5, 2010.
- Ross, W. D. *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.
- Scanlon, Thomas M. *What we Owe to Each Other*, Harvard, Harvard University Press, 1998.
- Schroeder, Mark. «Ought, Agents, and Actions», *Philosophical Review*, vol. 120, n° 1, 2011, 1-41.
- Skorupski, John. «What is Normativity?», *Disputatio*, vol. 2, n° 23, 2007, 247-269.
- Sinnott-Armstrong, Walter. *Moral Dilemmas*, New York, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- Smith, Michael. «Meta-ethics», in Frank Jackson et Michael Smith, dir., *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Tappolet, Christine. «Les dilemmes moraux et les devoirs *prima facie*», in Monique Canto-Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 4^e édition, 2004.
- . «Values and Emotions: the Prospects of Neo-Sentimentalism», in Carla Bagnoli, dir., *Moral Emotions*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

- Thomson, Judith J. « On Some Ways in which a Thing Can Be Good », *Social Philosophy and Policy*, vol. 2, 1992, 96-117.
- . « The Right and the Good », *Journal of Philosophy*, vol. 94, 2007, 273-298.
- Thomson, Judith J. *Normativity*, Peru, Ill., Open Court, 2008.
- Väyrynen, Pekka. « A Wrong Turn to Reason », in Michael Brady, dir., *New Waves in Metaethics*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- von Wright, Georg Henrik. *The Varieties of Goodness*. London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- . « Deontic Logic », *Mind*, vol. 60, 1951, 1-15.
- Wallace, R. Jay. « Reasons, Values and Agent-Relativity », *Dialectica*, vol. 64, n° 4, 2010, 503-528.
- Wiggins, David. « A Sensible Subjectivism », in *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- Williams, Bernard. « Ethical Consistency », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 39, 1965.
- Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985.
- Wedgwood, Ralph. « The “Good” and the “Right” Revisited », *Philosophical Perspectives*, vol. 23, 2009, 499-519.

Explications vérificationnistes

Barry Smith et Jonathan Simon

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005722ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005722ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Smith, B. & Simon, J. (2011). Explications vérificationnistes. *Philosophiques*, 38 (1), 177–194. <https://doi.org/10.7202/1005722ar>

Résumé de l'article

Le présent article est une tentative nouvelle d'articuler le rôle d'une théorie des vérificateurs. Nous soutenons que la théorie de la vérification *constitue une pierre angulaire* dans une bonne méthodologie en métaphysique, mais que l'amalgame entre la théorie de la vérification et la théorie de la vérité a été responsable de certains excès associés aux approches vérificationnistes dans la littérature récente. Nous montrons que la théorie de la vérification conserve son attrait comme instrument d'investigation métaphysique, et ce, malgré notre accord avec les doctrines déflationnistes telles que celles défendues par Ayer, Quine, Field et Horwich (ou, du moins, malgré notre neutralité à leur égard). Nous soutenons en outre que les intuitions sous-jacentes à la théorie de la vérification s'éclairent quand nous les dissociions d'une théorie de la vérité et, par-dessus tout, de la tentative de fournir une définition de la vérité.

Explications vérificationnistes

BARRY SMITH

University at Buffalo and IFOMIS

JONATHAN SIMON

New York University

RÉSUMÉ. — Le présent article est une tentative nouvelle d'articuler le rôle d'une théorie des vérificateurs. Nous soutenons que la théorie de la vérification constitue une *pièce angulaire* dans une bonne méthodologie en métaphysique, mais que l'amalgame entre la théorie de la vérification et la théorie de la vérité a été responsable de certains excès associés aux approches vérificationnistes dans la littérature récente. Nous montrons que la théorie de la vérification conserve son attrait comme instrument d'investigation métaphysique, et ce, malgré notre accord avec les doctrines déflationnistes telles que celles défendues par Ayer, Quine, Field et Horwich (ou, du moins, malgré notre neutralité à leur égard). Nous soutenons en outre que les intuitions sous-jacentes à la théorie de la vérification s'éclairent quand nous les dissociions d'une théorie de la vérité et, par-dessus tout, de la tentative de fournir une définition de la vérité.

ABSTRACT. — This paper is a fresh attempt to articulate the role of a theory of truthmakers. We argue that truthmaker theory constitutes a cornerstone of good methodology in metaphysics, but that a conflation of truthmaker theory with the theory of truth has been responsible for certain excesses associated with truthmaker-based approaches in the recent literature. We show that truthmaker theory retains its appeal as an instrument of metaphysical inquiry even when we agree with (or at least remain neutral about) the sorts of deflationist doctrines put forward by Ayer, Quine, Field and Horwich, and we argue further that its underlying intuitions become clearer when we separate them from a theory of truth, and above all from the attempt to provide a definition of truth.

1. La vérité comme propriété

Le débat sur la nature et la définition de la vérité a acquis dans la littérature récente une place de premier plan. Malheureusement, la quasi-absence d'un terrain théorique commun entre les participants a quelque peu obscurci le sujet de ce débat. Deux questions se sont trouvées pour cette raison confondues, l'une concernant la définition réelle de la propriété de vérité, l'autre concernant les définitions nominales de la signification de « est vrai ».

La première question, en particulier, souffre d'un manque de clarté presque incurable, notamment parce que plusieurs participants au débat (comme c'est le cas dans le débat entre réalistes et anti-réalistes) répugnent à la métaphysique et se soustraient par conséquent à toute tentative sérieuse de comprendre ce que peuvent être les propriétés. Qui plus est, la question demeure problématique même pour ceux qui, comme Armstrong, ont proposé des théories des propriétés achevées, étant donné qu'une propriété

comme la vérité ne se retrouvera probablement pas au nombre des propriétés de base correspondant à des universaux véritables. Des problèmes continueront en outre à se poser, même pour ceux dont les théories des propriétés sont plus libérales. Nécessairement, une entité est équiangulaire si et seulement si elle est équilatérale. Chacune de ces propriétés est instanciée précisément là où l'autre l'est. Mais cela ne signifie pas que l'une doive figurer dans une définition réelle de l'autre ; de la même manière, même si un principe de vérification de la forme générale suivante :

(M) Nécessairement, « P » est vraie¹ ssi « P » a un vérificateur

était correct, cela ne nous donnerait pas pour autant une raison de croire qu'*avoir un vérificateur* est une définition de la propriété de vérité, pas plus qu'*être équilatéral* est une définition de la propriété d'*être équiangulaire*.

Même si ces problèmes étaient réglés d'une manière ou d'une autre, une objection majeure demeurerait contre la conception selon laquelle une définition réelle de la vérité devrait être formulée en termes de vérification. Comme l'ont remarqué Lewis, Horwich et d'autres, la [2] validité générale du schéma décitationnel de la vérité (formulé, au goût, en termes de propositions ou de phrases) :

(T) P ssi « P » est vraie.

implique que tout principe de vérification intéressant de la forme (M) peut être reformulé de manière à éviter toute mention de la propriété de vérité. (M), combiné avec (T), donne :

(M*) P ssi « P » a un vérificateur.

Et il semble n'y avoir aucune bonne raison de considérer (M) comme antérieur à (M*)².

2. La signification d'« être vrai »

Notre seconde question, concernant la signification d'« être vrai », est, par contraste, relativement facile à formuler. En même temps, il est manifeste que la théorie de la vérification ne peut contribuer en aucune façon à lui fournir une réponse satisfaisante. Car une spécification de la signification de chaque prédicat donné doit ultimement affronter le tribunal de ceux qui utilisent de manière compétente le prédicat en question en pensant ou en parlant. Cela veut dire, selon toute vraisemblance, qu'une telle spécification

1. Le féminin est utilisé ici car les véripoteurs les plus généralement acceptés sont des propositions (N. d. T.)

2. Voir par exemple David Lewis, « Truthmaking and Difference-Making », *Noûs* 35 : 4, 2001, p. 602-615 ; David Lewis, « Forget about the 'Correspondence Theory of Truth' », *Analysis* 61 : 4, 2001, p. 275-280 ; Paul Horwich, *Truth*, 1^{re} édition, Oxford, Blackwell, 1980, 2^e édition, Oxford, Oxford University Press, 1998.

devrait se présenter comme quelque chose auquel des utilisateurs compétents accorderaient spontanément leur assentiment, ou qu'elle devrait du moins éclairer les principes sous-jacents aux pratiques linguistiques et mentales de ces mêmes utilisateurs. Mais il est difficile de voir comment une théorie de la vérification pourrait faire l'une ou l'autre de ces choses ; et cela, parce qu'en tant qu'additions au schéma décitationnel (T), les principes de vérification comme (M), aussi intéressants soient-ils, ne suscitent pas un assentiment spontané chez les utilisateurs ordinaires de « est vrai » compétents, non plus qu'ils n'éclairent les principes sous-jacents à la compétence desdits locuteurs. Par conséquent, même si un principe du genre de celui de la généralisation universelle du schéma (M) était vrai, la raison pour laquelle un tel principe devrait jouer un rôle dans une théorie de la signification de « est vrai » n'est pas claire.

3. Le maximalisme vérificationniste

En dépit des considérations ci-dessus, pourtant, plusieurs partisans de la théorie de la vérification acceptent la prémisse selon laquelle une théorie des vérificateurs est nécessaire, précisément parce qu'elle permettrait de fournir une définition (réelle ou nominale) de la vérité. Entre autres choses, c'est cette prémisse qui fournit au maximalisme³ et au factualisme⁴ d'Armstrong leur motivation la plus nette. Nous examinerons plus bas comment le rejet de cette prémisse devrait nous conduire à rejeter le maximalisme et le factualisme d'Armstrong, et en conséquence nous aider à arriver à une meilleure caractérisation de la théorie de la vérification en tant qu'instrument d'investigation métaphysique.

Notre cible la plus immédiate est le maximalisme vérificationniste, c'est-à-dire la conception selon laquelle toute vérité doit avoir un vérificateur, ou, en d'autres termes :

$$(MAX) \quad \forall P (P \text{ est vraie ssi } \exists x (x \text{ est un vérificateur pour } P)),$$

où la variable P a pour valeurs les véripporteurs actuels ou possibles (quelle que soit la manière dont ces derniers sont conçus). (MAX) est intuitivement attrayant parce qu'il semble résumer en une formule la thèse éminemment acceptable selon laquelle toute vérité est vraie à cause de *quelque chose dans le monde*, à cause de *quelque chose à propos du monde*, ou à cause de *la manière dont est le monde*. Cependant, ce truisme est exprimé de manière satisfaisante par (MAX) seulement dans la mesure où, par exemple, « il y a quelque chose pour lequel ils se battent » est exprimé de manière satisfaisante par : $\exists x (Pour\_lequel\_se\_battent (ils, x))$.

3. Conception selon laquelle toute vérité doit avoir un vérificateur.

4. Conception selon laquelle ces vérificateurs sont, en général, des entités de forme propositionnelle appelées « faits » ou « états de choses ».

Nous ne souhaitons pas discréditer l'idée de sens commun selon laquelle les vérités sont vraies à cause de la manière dont est le monde. Mais nous ne pensons pas non plus qu'elle puisse être prise au sens *littéral* requis par les maximalistes. (Réitérer P est parfois la meilleure façon de spécifier la manière dont est le monde, en vertu de laquelle il est vrai que P). De toute façon, le *modus tollens* nous montre qu'il n'y a pas d'argument simple menant du sens commun au maximalisme, puisque, s'il y en avait un, il se révélerait être de manière équivalente un argument en faveur de l'existence *des motifs pour lesquels nous accomplissons les choses, des choses en lesquelles nous croyons, des choses dont nous déplorons la non-existence*, etc.

Bien entendu, les partisans respectables du maximalisme ne se fient pas exclusivement à l'argument du sens commun. Il semble cependant qu'Armstrong ait foi en la prémisse selon laquelle la théorie de la vérification est essentielle à une définition satisfaisante (réelle ou nominale) de la vérité. Et si le but est de fournir une telle définition, alors (MAX) offre clairement la solution la plus élégante qui soit concevable.

Elle est élégante parce que, notamment, son rejet semble obliger à un certain dualisme dans la caractérisation des vérités : d'une part, celles qui sont vraies en vertu des vérificateurs, et d'autre part, toutes les autres.

En l'absence de (MAX), nous serons ainsi forcés de diviser une définition nominale en clauses, de telle sorte que « est vrai » signifiera « a un vérificateur » dans certains cas mais quelque chose d'autre dans d'autres cas — et ce, sans moyens évidents de spécifier en vertu de quoi les deux types de cas pourraient mériter tous deux le nom de « vérité ». Une définition réelle, en l'absence de (MAX), semblerait devoir pareillement conduire à interpréter la vérité comme une propriété essentiellement disjonctive — une conséquence qui saperait le but même de l'entreprise consistant à fournir une définition ontologiquement robuste de la propriété de vérité. Qui plus est, puisque ni le mode de répartition des vérités entre les deux classes ni celui de la formulation d'une définition des éléments de la seconde classe ne sont clairs, le rejet de (MAX) menace de mettre un terme au projet définitionnel en tant que tel.

Pourtant, (MAX) semble (malheureusement pour ses défenseurs) faire face lui-même à une objection aussi évidente que dévastatrice, si l'on considère le lourd prix ontologique qu'il entraîne en termes d'entités spéciales exigées pour remplir le rôle de vérificateur dans le cas des différents types « difficiles » de vérités. Cela devient plus clair quand nous associons à (MAX) une autre contrainte sur la relation de vérification établie de manière indépendante, à savoir que cette relation devrait satisfaire le principe de nécessité ou d'implication :

(NEC) Si l'entité x rend P vraie, alors nécessairement (si x existe, alors P est vraie),

un principe accepté jusqu'ici dans pratiquement toute la littérature vérificationniste. Car quelle entité est telle que la proposition assertant son existence pourrait impliquer la vérité d'une proposition comme « il n'y a pas de phlogistique » ? Aucune, évidemment, dans la réalité connue par le biais du sens commun ou de la science. Les maximalistes doivent par conséquent se résoudre à postuler des entités spéciales — les faits négatifs dans le cas de Russell, les faits totalisants dans le cas d'Armstrong. Le problème est que la postulation de telles entités n'est étayée par aucun argument indépendant des versions maximalistes de la théorie de la vérification.

Si, toutefois, nous avons raison d'affirmer qu'il ne revient pas aux amis des vérificateurs de fournir une définition de la vérité, alors le maximalisme peut être abandonné, et avec lui, du même coup, ces entités spéciales qui leissent vulnérable à un argument comme celui qui vient d'être présenté. En d'autres termes, si une thèse ontologique donnée se présente comme intrinsèquement bizarre ; si son seul motif est de satisfaire un principe général prescrivant quelles vérités doivent avoir quels types de vérificateurs ; si ce principe a à son tour pour seul motif le désir d'une définition vérificationniste de la vérité, alors un *modus tollens* s'applique à l'encontre dudit principe aussitôt que nous rejetons comme bizarre sa progéniture ontologique.

4. Le factualisme

Armstrong a appelé « factualisme » une position souvent conjuguée avec le maximalisme. Le factualisme comporte trois thèses selon lesquelles :

1. le monde est peuplé d'entités spéciales appelées « faits » ou « états de choses » ;
2. les vérités correspondent à plusieurs ou à toutes ces entités ;
3. plusieurs ou tous les jugements sont vrais si et seulement s'il existe des faits auxquels ces jugements correspondent.

La version la plus extrême du factualisme est une variante du maximalisme. Elle postule l'existence, pour tout jugement vrai *p*, d'une entité spéciale de forme propositionnelle, *le fait que p*, taillée précisément sur mesure pour rendre *p* vrai. Le factualiste se trouve dès lors dans l'heureuse position de pouvoir fournir une définition de la vérité selon laquelle un jugement *p* est vrai si et seulement s'il existe un *x* tel que *x* est *le fait que p*.

Les versions plus modérées du factualisme maximaliste, telle que celle d'Armstrong lui-même, privilégient une certaine sous-classe de vérités (par exemple, celles de forme logique atomique) et soutiennent que celles-là seulement sont équipées de faits correspondants, tandis que les vérités restantes sont *impliquées* par les vérités appartenant à cette sous-classe. Le *Tractatus*, dont la théorie de la vérification postule deux types d'entités, les *Sachverhalte* et les *Tatsachen*, appartient aussi à cette variété.

Diverses conceptions du factualisme se font jour, dépendant de la manière dont la priorité ontologique est assignée aux faits. D'une part, il y

a la conception selon laquelle les faits sont des citoyens de seconde classe de la réalité — les plébéiens du royaume ontologique. Selon cette conception, les faits *surviennent* sur, ou sont *dépendants* d'une réalité en elle-même composée d'entités plus ordinaires, telles que les objets, les qualités, les processus, etc. Nous pouvons également qualifier cette conception des faits de déflationniste, puisqu'encore une fois elle suggère que les faits ne jouent aucun rôle explicatif dans notre métaphysique, et que notre référence à ceux-ci est avant tout une question de commodité linguistique.

Pfänder⁵ et Mulligan⁶ sont des factualistes plébéiens en même temps que des maximalistes. Selon le factualisme non maximaliste défendu par Daubert⁷ et par Smith⁸, par contre, les faits sont les résultats de différents types de découpage de la matière de la réalité, lesquels créent dans celle-ci des frontières analogues à celles que nous créons lorsque nous découpons par exemple des circonscriptions électorales ou des lots immobiliers. Une telle conception implique entre autres qu'un fait existe seulement là où il existe une matière positive à découper. Il y a un fait tel que Jean embrasse Marie parce qu'il y a là une matière à découper qui comprend, outre Jean et Marie, un ou des événements dans lesquels figurent certains mouvements des lèvres de Jean. De tels découpages sont des reflets de nos jugements; par conséquent (pour faire écho à Strawson⁹), s'il n'y avait pas de jugements, il n'y aurait pas de faits. Les faits sont des types d'entités *fiat*¹⁰ spéciales, des portions arbitrairement découpées de la réalité dépendantes pour leurs démarcations de nos actes de jugement.

D'autre part, il y a la conception selon laquelle les faits sont de vrais patriciens dans l'ordre de la réalité, c'est-à-dire des entités qui existent indépendamment de nos actes cognitifs et qui jouent un véritable rôle ontologique. Selon cette conception, les faits ne surviennent pas sur une réalité non factuelle. Bien plutôt, ils sont des composants à part entière de la réalité à son niveau le plus basique. Ainsi, le fait *que cette pomme est rouge*, par exemple, n'existe pas simplement parce que la pomme et la rougeur existent. Ce fait est au contraire la connexion ou le lien qui relie cette pomme particulière à l'universel rougeur, ou encore (comme dans la conception défendue

5. Alexander Pfänder, *Logik*, Halle, Niemeyer, 1929.

6. Kevin Mulligan, « Two Dogmas of Truthmaking », dans J.-M. Monnoyer (dir.), *Metaphysics and Truthmakers*, Frankfurt am Main, Ontos Verlag, 2007, p. 51-65.

7. Karl Schuhmann and Barry Smith, « Questions: An Essay in Daubertian Phenomenology », *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 1987, p. 353-384.

8. Barry Smith, « Fiat Objects », *Topoi*, 20, n° 2, 2001, p. 131-148.

9. Peter F. Strawson, « Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 1950, tel que repris dans *Logico-Linguistic Papers*, Londres, Methuen, 1971, p. 197.

10. Cf. Barry Smith, « Fiat Objects », *Topoi*, 20, n° 2, 2001, p. 131-148.

par Armstrong), la pomme, la rougeur et le lien eux-mêmes sont proprement considérés comme des abstractions à partir du fait¹¹.

Appelons ces deux conceptions, respectivement, le factualisme plébéen et le factualisme patricien. Le factualisme plébéen est basé en partie sur l'usage linguistique — il découle du fait que nous disons des choses comme « découlant du fait que », une tournure qui suggère qu'il y a des faits dont les choses découlent. Il tire également sa motivation de la manière dont il semble conjointement faciliter la mise en œuvre d'une théorie de la vérité de style correspondantiste et d'une définition maximaliste de la vérité en termes de vérification, et cela à un coût ontologique très bas. Avec suffisamment de faits plébéens à notre disposition, nous avons, pour chaque vérité *p* (ou pour chaque vérité « positive » ou « atomique » *p*), un fait correspondant qui peut tenir lieu de ce à quoi cette vérité correspond.

Nous sommes cependant d'avis que ceux qui tiennent pour valide le but consistant à fournir une définition vérificationniste de la vérité devraient rejeter le factualisme plébéen, pour la raison qu'il est incapable de fournir les vérificateurs requis pour une telle entreprise. L'entière raison d'être d'une définition vérificationniste de la vérité est après tout d'éclairer la manière dont les assertions vraies se révèlent en un certain sens équivalentes à des assertions ontologiques. Or les expressions plébéennes des faits sont justement supposées être ontologiquement modestes ou « neutres ». Leur formulation en termes de faits est censée pouvoir se réduire à une formulation qui n'en fait nulle mention. Cela signifie toutefois que toute définition formulée en termes de faits plébéens n'est jamais rien de plus que l'abréviation d'une autre définition formulée en termes différents. Par conséquent, même s'il y avait de bonnes raisons de se mettre en quête d'une définition de la vérité à saveur ontologique, il est douteux qu'une conception plébéenne des faits pourrait y jouer un rôle important¹².

Notre objectif principal ici n'est pas d'engager un débat avec le factua- liste plébéen. Il est plutôt d'examiner ce qui arrive quand nous renonçons au désir de définir la vérité en termes de vérification. S'il y a de bonnes raisons de croire aux faits plébéens, ces raisons survivront sans doute même après la suppression dudit désir. En même temps, une conception authentiquement déflationniste n'entraînera avec elle aucun excès ontologique, et comme telle ne sera pas vulnérable aux arguments du type *modus tollens* qui peuvent être dirigés contre des versions plus robustes du maximalisme et du factualisme.

Le factualisme patricien tire sa justification de considérations philosophiques plus profondes, et nous n'avons aucun argument général à opposer à une ontologie de faits bien construite. Bien plutôt, notre argument est

11. David M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

12. Voir Paul Horwich, *Truth*, *op. cit.*, p. 105-106.

dirigé seulement contre les formes de factualisme motivées par le maximalisme à postuler des entités « factoiïdes », lesquelles sont censées jouer un rôle fondamental dans la structure de la réalité en dépit de leur nature métaphysiquement douteuse. La formulation la mieux articulée de la doctrine du factualisme patricien est la théorie des états de choses d'Armstrong¹³, qui repose sur l'intuition selon laquelle, étant donné que le particulier (la pomme) et l'universel (la rougeur) peuvent exister tous les deux sans que la pomme soit rouge, quelque chose en plus doit exister pour expliquer comment les deux sont liés ensemble. Armstrong soutient que c'est le fait *que la pomme est rouge* qui doit remplir cette tâche. Le fait n'est pas pour Armstrong une manière pour ainsi dire recherchée de se représenter la situation en question; bien plutôt, le fait est la situation. À la suite de Reinach¹⁴, Armstrong considère également les faits comme essentiels pour rendre compte de la métaphysique des lois de la nature, de la possibilité, des mathématiques — domaines requérant chacun un ajout, en sus des objets, des propriétés et des qualités, afin d'expliquer le phénomène en question. Ainsi, par exemple, si c'est une loi que les F causent les G, alors un état de choses nécessitateur quelconque doit exister, outre F, G et leurs diverses instances respectives, pour servir de vérifacteur à la proposition que cette loi est valide.

Nous estimons que l'intuition derrière de tels arguments possède une certaine force, mais nous pensons que la meilleure réponse est de nous efforcer de rechercher des solutions plus hétérogènes et mieux adaptées à chacun des problèmes auxquels nous sommes confrontés. Ainsi, par exemple, nous sommes d'avis — à l'instar des partisans des tropes¹⁵ — que le recours à une version quelconque de la théorie de ce qu'Aristote a appelé des accidents individuels (maux de tête, baisers, la rougeur de cette pomme) permet d'apporter une solution moins grossière et plus adaptée au problème de l'explication de l'instanciation¹⁶.

Ce ne sont toutefois pas des problèmes de ce genre, mais plutôt le besoin de postuler des entités supplémentaires pour servir de vérifacteurs pour des vérités telles que: « il n'y a pas de phlogistique », qui a conduit Armstrong à de bizarres postulats ontologiques, les prétendus *faits totalisants*. Chacun de ces faits est associé de manière essentielle avec une certaine collection (possiblement vide) d'individus et avec une certaine condition (par exemple *être blanc* ou *être une portion de phlogistique*), de telle sorte que le fait totalisant existe si et seulement si la collection d'individus avec laquelle il est associé comprend toutes et seulement les entités satisfaisant la

13. David M. Armstrong, *A World of States of Affairs* (op. cit.).

14. Adolf Reinach, « On the Theory of the Negative Judgment », dans Barry Smith (dir.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich, Philosophia, 1982, p. 315-377.

15. Kevin Mulligan, Peter M. Simons and Barry Smith, « Truth-Makers », *Philosophy and Phenomenological Research*, 44, 1984, p. 287-321.

16. Op. cit.

condition en question¹⁷. Non seulement les faits totalisants constituent dans la théorie d'Armstrong un gros morceau à avaler, mais en plus ils ne mènent à l'élucidation d'aucun problème sérieux (tel que celui de l'instanciation ou celui de la nature des lois) en dehors de leur aptitude à sauver le principe du maximalisme vérificationniste. Étant donné, pour résumer nos précédents arguments, que les faits totalisants doivent être des faits patriciens pour servir l'objectif d'Armstrong (puisque dans la conception plébéienne la référence à des faits totalisants ne serait de toute manière rien de plus qu'une façon de parler¹⁸ d'autre chose), de tels faits constituent précisément le type d'entités dont la bizarrerie intrinsèque a pour effet de discréditer fortement le principe du maximalisme vérificationniste lorsque celui-ci est dépourvu de motivation indépendante.

5. Arguments vérificationnistes

Même chez Armstrong, les vérificateurs n'étaient pas destinés à l'origine à figurer dans une définition de la vérité. Bien plutôt, la question « où sont les vérificateurs ? » a été brandie en premier lieu (par C. B. Martin) dans la bataille contre les diverses théories réductionnistes, lesquelles exprimaient des thèses complexes et ambiguës réclamant selon toute apparence une analyse métaphysique, tout en niant la possibilité même d'une telle analyse. Ainsi, le phénoménalisme et le béhaviorisme dépendaient essentiellement d'assertions contrefactuelles pour rendre compte des vérités à propos des objets non perçus et des comportements non manifestés, mais de telle manière que les contrefactuels en question (concernant quels objets auraient été vus, ou quels comportements auraient été manifestés) étaient donnés comme primitifs. Dans ce contexte, la question de la vérification a été interprétée comme une demande d'explicitation concernant la manière dont les contrefactuels en question pouvaient être compris comme étant rattachés à, ou fondés dans, la réalité.

L'engagement central de la vérification est de ce point de vue ce que nous pourrions appeler *la demande d'une explication ontologique*, c'est-à-dire de postulats ontologiques qui puissent servir à expliquer (à rendre compte d'une manière non épistémique de la vérité de) certaines propositions de types donnés. Dans plusieurs cas une telle demande sera trivialement satisfaite, comme par exemple lorsque la vérité « Georges existe » est expliquée ontologiquement par Georges. Il ne s'ensuit pas obligatoirement que toute vérité a une explication ontologique même partielle, *malgré l'avantage que cela* représenterait. Ainsi, il n'y a aucune explication ontologique de « il n'y a pas de phlogistique », pour la raison que la meilleure réponse à la question : « comment un monde possible doit-il être, ontologi-

17. David M. Armstrong, *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

18. En français dans le texte (N. d. T.)

quement parlant, s'il n'y a pas de phlogistique dans ce monde ? » est simplement : « il n'y a pas de phlogistique dans ce monde ».

Nous soutenons qu'il y a certains types de vérités dont il est clair qu'elles peuvent être expliquées ontologiquement, et d'autres dont il est clair qu'elles ne peuvent pas l'être, mais aussi qu'il subsiste entre les deux un grand nombre de cas passablement obscurs et problématiques. Nous soutenons en outre qu'il y a une erreur méthodologique à s'attacher à l'avance à un principe général, quel qu'il soit, qui serait censé déterminer quelles sont les vérités explicables ontologiquement et quelles sont celles qui ne le sont pas. La recherche d'un principe de ce genre — maximale globalisant — est bien entendu compréhensible dans le contexte du désir d'une définition vérificationniste de la vérité, mais sinon elle ne nous paraît pas justifiée.

Quel but, dès lors, les explications ontologiques servent-elles ? Notre réponse est qu'elles servent à tester les théories métaphysiques. Tout comme la validité d'une théorie scientifique réside dans sa capacité à fournir des explications *scientifiques* de phénomènes apparemment extrinsèques (phénomènes que les partisans de la théorie en question n'avaient pas prévus), de même la justification d'une théorie ontologique réside dans sa capacité à fournir des explications *ontologiques* éclairantes de vérités apparemment extrinsèques. Notre méthodologie consistera dans ce qui suit à présenter quelques exemples pratiques d'explication ontologique. Nous sommes d'avis que, pour des vérités de n'importe quel type, la demande d'une explication ontologique est semblable à la demande d'une explication microphysique face à un type particulier de phénomènes physiques simples ou complexes — une demande dont la satisfaction est réalisable uniquement à la lumière d'un ensemble délicat de contraintes ayant pour objet d'assurer une harmonie globale au niveau théorique¹⁹.

Selon la méthodologie préconisée ici, par conséquent, la recherche de vérifacteurs fournit au mieux des arguments réfutables ou négociables pour certains postulats ontologiques choisis, qui doivent dans chaque cas être évalués à l'aune de multiples considérations de types différents. Le succès de la méthodologie en question impliquera donc que la qualité des explications ontologiques fournies par celle-ci soit mise en balance avec le coût de l'intégration des postulats correspondants dans notre ontologie globale.

6. Vérifacteurs et engagement ontologique

Notre approche des vérifacteurs, réfutable et (par conséquent) non apodictique, peut être utilisée également pour éclairer la notion d'engagement ontologique. Armstrong soutient que l'approche privilégiée par Quine en

19. Des notions apparentées, avec des noms comme « explication métaphysique » et « fondation », ont été discutées dans la littérature. Voir Kit Fine, « The Question of Realism », *Philosophers' Imprint*, vol. 1, n° 2, 2001, p. 1-30; Michael Gorman, « The Essential and the Accidental », *Ratio* 18, n° 3, 2005, p. 276-289.

cette matière, avec son fameux critère: «être c'est être la valeur d'une variable liée», fausse la donne au détriment d'une métaphysique des propriétés, puisque dans le cas des prédications ordinaires (telles que «la pomme est rouge») ce critère exige seulement que nous nous engagions envers l'existence des pommes²⁰. Le critère de substitution d'Armstrong, par contraste, affirme que nous sommes ontologiquement engagés envers les entités que nous considérons comme des vérificateurs pour des types donnés de vérités. Ainsi, les universaux comme «rougeur» compteront au nombre des engagements ontologiques induits par des vérités telles que «la pomme est rouge».

Quine pourrait rétorquer à Armstrong que c'est *son* critère d'engagement ontologique qui est biaisé, parce qu'il fausse la donne en faveur des universaux (entre autres choses) en élargissant indûment la gamme des arguments possibles qui peuvent être invoqués à leur appui. À ce stade, il peut sembler que la discussion ait atteint une impasse, et que le choix d'un critère d'engagement ontologique ne puisse s'effectuer que sur des bases partisans, les amis des universaux penchant pour la conception d'Armstrong et les nominalistes pour celle de Quine. Or il se trouve qu'un critère neutre peut être défini, et que celui-ci a des chances d'être accepté comme satisfaisant par toutes les parties parce qu'il est une généralisation du critère que chacune, respectivement, a proposé.

Ce critère neutre peut être formulé comme suit:

Une théorie nous engage ontologiquement envers les entités dont l'existence est requise pour *expliquer ontologiquement* les assertions qui la constituent.

Autrement dit:

Une personne est engagée ontologiquement envers les entités dont l'existence est requise pour expliquer ontologiquement les assertions qu'elle tient pour vraies.

Les critères respectifs suggérés par Quine et Armstrong peuvent être considérés tous deux comme les résultats de l'addition au critère proposé ci-dessus d'une thèse spécifique quant aux types d'explication ontologique généralement requis.

20. David Armstrong, *Truth and Truthmaking*, p. 23 s.; «Against Ostrich Nominalism: A Reply to Michael Devitt», *Pacific Philosophical Quarterly*, 61, 1980, p. 440-449. Le critère quinién n'exclut pas toute théorie comprenant des entités telles que les universaux, mais il limite la gamme des arguments pouvant être invoqués à l'appui d'une telle théorie, étant donné que les seuls arguments admis sont ceux portant sur la question de la détermination de la meilleure enrégimentation syntaxique. (Voir Barry Smith, «Against Fantology», dans Johann C. Marek et Maria E. Reicher (dir.), *Experience and Analysis*, Vienne, HPT&ÖBV, 2005).

7. Vérificateurs

En parlant d'explication ontologique, nous avons employé délibérément une terminologie plus générale que celle de la théorie de la vérification, afin d'affaiblir la force de l'hypothèse selon laquelle il y aurait un unique concept indépendant de vérification dont l'analyse pourrait mener à de nouvelles découvertes factuelles substantielles (par analogie avec des concepts tels que *savoir* ou *justice*). Nous proposons plutôt, pour ceux qui trouvent important qu'un sens rigoureux soit conféré à la notion en question, une définition purement stipulative de la vérification (une simplification de la définition défendue dans « Truthmaker Realism » de Smith²¹):

$$(VF) a \text{ VF } p := p \wedge \Box (E! (a) \leftrightarrow p),$$

dans laquelle « $E! (a)$ » symbolise: « a existe» et « $\leftrightarrow$ » symbolise la co-implication. Ainsi, a rend p vraie à chaque fois que: 1) p est vraie, et 2) l'existence de a est (nécessairement) à la fois nécessaire et suffisante pour la vérité de p . Dans le langage des mondes possibles, nous pourrions dire que a rend p vraie dans notre monde à chaque fois que: 1) p est vraie dans notre monde, et 2) p est vraie dans tous les mondes où a existe, et seulement dans ceux-là.

Cette définition permet de délimiter un certain groupe de propositions, à savoir, celles qui ont des vérificateurs, ou en auraient si elles étaient vraies. Elles peuvent être identifiées, en gros, aux propositions dont la seule exigence à l'égard de la réalité (tout ce qu'elles exigent du monde, concernant la manière dont il doit être pour qu'elles s'avèrent vraies) est qu'une certaine entité existe. «*Superman est réel*», «*j'existe*», «*cette rougeur existe*», sont des exemples évidents de jugements de ce type. Il y a des exemples moins évidents. Ainsi le jugement «*Socrate est mortel*» semble à première vue requérir quelque chose comme la présence d'une vertu en Socrate — à savoir, qu'il soit mortel — pour être vrai. Mais Socrate est *nécessairement* mortel. Autrement dit, il ne pourrait pas exister et néanmoins n'être pas mortel. Cela veut dire qu'il suffit strictement, pour que le jugement en question soit vrai, que Socrate existe. Qui plus est, l'implication vaut dans le sens opposé: si Socrate réussit à être mortel, alors il réussit du même coup également à exister. «*Socrate est mortel*» constitue par conséquent un jugement qui, nécessairement, à la fois implique et est impliqué par le jugement que Socrate existe.

Cette définition capture l'idée armstrongienne selon laquelle la vérification est une nécessitation, et aussi l'idée selon laquelle une proposition exige un vérificateur seulement s'il y a une entité quelconque dont l'existence est requise pour expliquer la vérité de ladite proposition²². La définition en

21. Barry Smith, *Australasian Journal of Philosophy*, 77, n° 3, 1999, p. 274-291.

22. Cela ne nous procure toutefois pas tout ce dont nous avons besoin pour caractériser la notion d'explication ontologique. Car cette dernière admet intuitivement des degrés. (Ainsi

question évite plusieurs des problèmes soulevés par la caractérisation armstrongienne naïve de la vérification en tant que nécessité (par exemple, l'argument de Restall selon lequel votre réfrigérateur nécessite la vérité de « $2 + 2 = 4$ »²³), en exigeant que la nécessité vaille dans les deux sens. (Armstrong, par contraste, se contente d'en appeler à une quelconque logique de la pertinence — non spécifiée — pour sauver la situation).

II. Quelques explications ontologiques

Nous verrons à présent comment la demande d'une explication ontologique peut être utilisée comme moyen pour tester une ontologie spécifique, en l'occurrence une ontologie admettant à la fois les substances indépendantes et les tropes. Nous montrerons que cette ontologie nous permet de fournir des explications ontologiques pour une large gamme de types de vérités difficiles, et ce, d'une manière qui exige seulement de recourir à des entités en l'existence desquelles nous pouvons être indépendamment motivés à croire. Nous jetterons ainsi un nouvel éclairage sur l'usage original qu'ont fait Martin et Armstrong de considérations vérificationnistes contre les phénoménalistes et les behavioristes. La méthodologie employée ici visera à montrer qu'une conception est inadéquate lorsqu'elle échoue à spécifier les vérificateurs appropriés pour certaines de ses affirmations. Nous avons soutenu que cette méthodologie est affaiblie — ou même invalidée — dans la mesure où elle est associée *a priori* à une théorie particulière des vérificateurs (c'est-à-dire à un ensemble de principes non négociables prescrivant quelles propositions doivent avoir des vérificateurs, et quelles caractéristiques doivent avoir ces vérificateurs). Nos exemples ont pour dessein d'indiquer la manière par laquelle une méthodologie vérificationniste en métaphysique peut être employée avec succès quand elle ne se trouve pas affaiblie de la sorte.

1. Existentiels singuliers, prédications essentielles

Exemples : « Jean existe », « Socrate est mortel », « Cet événement est un baiser ».

Les jugements figurant dans ce groupe sont vrais si et seulement si l'entité à laquelle l'existence est attribuée, ou de laquelle quelque chose d'essentiel est prédiqué, existe bel et bien. L'existence de cette entité fournit une explication ontologique de la vérité correspondante. Notre ontologie tropiste nous permet de traiter les jugements indexicaux référant à des événements de la même manière. Ainsi, « cet événement est un baiser » sera vrai si

Socrate fournit un plus haut degré d'explication à la proposition « Socrate existe » qu'à la proposition « Socrate est mortel », même si Socrate est un vérificateur pour ces deux propositions).

23. Greg Restall, « Truthmakers, Entailment and Necessity », *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 1996, p. 331-340.

et seulement si cet événement lui-même existe, puisque cet événement n'aurait pas pu être autre chose que l'événement d'un baiser.

2. Assertions existentielles standard

Exemples : « Il y a des lapins », « Il y a un homme ».

Le jugement « il y a des lapins » est vrai dans un monde si et seulement s'il s'y trouve un lapin. Il doit bien se produire, parmi tous les lapins existants possibles, des changements de monde en monde, et il n'y a aucune entité particulière dont l'existence soit nécessaire et suffisante pour la vérité dudit jugement. Par conséquent, ce n'est pas le cas qu'Harvey, votre lapin domestique favori, rend vrai le jugement qu'il y a un lapin (souvenons-nous de la définition de la vérification donnée ci-dessus)²⁴. Néanmoins, nous pouvons quand même dire que l'existence d'Harvey est ontologiquement explicative à un certain degré de la vérité de « il y a des lapins », entre autres parce que cette vérité est impliquée par une vérité rendue vraie par Harvey (à savoir, « Harvey est un lapin »).

3. Prédications standard dans la catégorie des accidents

Exemples : « Jean est affamé », « Jean est en train de courir ».

Le premier cas implique l'existence d'une qualité (ou d'un trope), celle (ou celui) d'être affamé, le second l'existence d'un processus, celui de courir. Dans les deux cas, les entités en question sont existentiellement dépendantes d'un certain porteur substantiel, à savoir Jean. Les jugements sont ici ontologiquement complexes (comme l'ont bien vu Ramsey et Davidson) : ils sont en effet quantifiés existentiellement et assertent l'existence d'un état, d'une qualité ou d'un processus satisfaisant une certaine description.

4. Jugements relationnels externes standard

Exemples : « Jean embrasse Marie », « Marie gifle Jean ».

[12] Ces cas impliquent eux aussi un événement (un baiser, une gifle) dont l'existence nécessite la vérité du jugement pertinent. Comme dans la section précédente, la vérité des jugements dans cette classe implique seulement qu'un événement *du type donné* existe. Par conséquent, une explication ontologique partielle des jugements correspondants est fournie si nous affirmons qu'un événement Jean-embrasse-Marie existe, qu'un événement Marie-gifle-Jean existe, etc.

24. Ici se marque une divergence entre la présente définition de la *vérification* et celle proposée dans « Truthmaker Realism » de Smith. Dans ce dernier article, Harvey était considéré erronément comme un vérificateur pour « il y a des lapins ».

5. *Négations contingentes standard*

Exemples: « Jean n'est pas affamé », « Jean n'embrasse pas Marie », « il n'y a pas de phlogistique ».

Un des principes sous-jacents à notre position est que des entités spéciales ne sont pas requises pour rendre compte de la manière dont le monde est quand quelque chose n'est pas le cas. S'il n'y a pas de montagne d'or, alors il n'est nul besoin d'une entité supplémentaire quelconque dont l'existence impliquerait (démotiquement) que cela est vrai²⁵. Bien plutôt, il est seulement besoin qu'il n'y ait pas de montagne d'or. Nous soutenons par conséquent que les assertions négatives standard de ce type ne bénéficient d'aucune explication ontologique.

6. *Jugements totalisants*

Exemples: « Tout le monde est affamé », « Personne n'embrasse personne ».

Il est notoirement difficile de trouver des entités nécessitant des jugements de ce type. Cela n'est pas surprenant, étant donné qu'il n'y pas de raison intuitive pour laquelle l'existence d'une entité quelconque serait soit nécessaire, soit suffisante pour la vérité d'un tel jugement — et cela parce que, comme les négations standard, ces jugements n'admettent pas d'explication ontologique.

7. *Vérités logiques*

Exemples: « Toute chose est un humain ou n'est pas un humain », « Il n'est pas le cas que quelque chose est un humain et n'est pas un humain ».

Les vérités logiques sont vraies quoi qu'il arrive. Nous pourrions dire qu'elles n'ont besoin d'aucune explication d'aucune sorte: elles n'impliquent aucun postulat ontologique, quel qu'il soit, puisque leur vérité n'exige la satisfaction d'aucune condition par le monde. Cela s'accorde avec ce que dit Wittgenstein: « La tautologie n'a pas de conditions de vérité, car elle est inconditionnellement vraie » (*Tractatus*, 4.461). D'aucuns soutiennent que de telles vérités sont vraies en vertu de leur signification, et en particulier en vertu de la signification de termes logiques comme « tout », « ou », « est » ou « pas ». On sera en un sens d'accord avec cette conception si l'on est d'avis que la vérité est une propriété de jugements particuliers plutôt que de propositions abstraites, car si l'énoncé dont il est question avait signifié quelque chose d'autre, alors il aurait pu ne pas être vrai. Mais cela vaut pour tous les jugements. Nous pourrions considérer les jugements logiques (ou, plus lar-

25. Raphael Demos, « A Discussion of a Certain Type of Negative Proposition », *Mind*, New Series, 26, 1917, p. 188-196.

gement, analytiques) comme spéciaux, puisque dans leur cas ce sont uniquement les significations qui déterminent la vérité: une fois la signification fixée, il n'y a aucune autre manière dont doit être le monde pour que le jugement soit vrai. L'explication ontologique ainsi que toute discussion concernant la manière dont doit être le monde si un certain jugement est vrai viennent toutefois après que la signification ait été fixée. Autrement, il serait nécessaire de mentionner la composante signifiante de chaque vérité en en donnant l'explication ontologique. Qui plus est, il y a des vérités nécessaires qui ne sont pas des vérités logiques, telles que la vérité que Socrate est mortel s'il existe, et l'approche en-virtu-de-la-signification semblerait pouvoir également couvrir de tels cas. Nous persistons par conséquent à soutenir que les vérités logiques sont simplement vraies quoi qu'il arrive, ou vraies sans qu'aucun postulat ontologique soit impliqué, quel qu'il soit. De cette manière, nous pouvons éviter les questions portant sur la signification et le sens tout en menant à bien notre projet d'analyse ontologique. La position que nous soutenons ne mène pas nécessairement à la conclusion que les vérités logiques sont dénuées de sens, comme le pensait Wittgenstein. Mais cette question relève plus proprement d'une théorie de la signification.

Il y a des vérités logiques qui donnent lieu à des présuppositions existentielles spécifiques, telles que « Jean est affamé ou ce n'est pas le cas que Jean est affamé ». Cette proposition est une conséquence logique de quelque chose qui constitue une vérité logique au sens ci-dessus (à savoir, « toute chose est affamée ou non affamée »), pourvu que nous acceptions que les conséquences logiques des jugements généraux puissent impliquer des noms propres. Nous pourrions appeler ces jugements des vérités logiques « impures » : les énoncés d'identité comportant des désignateurs rigides (par exemple, « Hespérus est Hespérus ») en font partie, car de tels énoncés découlent de la vérité logique que toute chose est identique à elle-même. Les vérités de ce type sont rendues vraies (au sens strict de [VF]) par l'existence des entités dénommées. Les jugements prédiquant des propriétés intrinsèques nécessaires, comme « Socrate est humain », exigent seulement eux aussi pour être vrais que les entités dénommées (ici: Socrate) existent. Cependant de tels jugements ne sont pas des vérités logiques impures, puisqu'ils ne sont les conséquences logiques d'aucune vérité logique pure.

8. Prédications intrinsèques contingentes (jugements de relations internes)

Exemples: « Jean mesure deux mètres », « Dupont est en Thaïlande aujourd'hui »,
« Le bras de Marie est une partie du corps de Marie », « Jean est plus grand que Marie ».

Ces jugements expriment des faits localisés, temporaires et contingents, et ressemblent aux prédications de relations accidentelles et externes examinées dans les sections 3 et 4 ci-dessus. Cependant, alors que dans le cas de « Jean est affamé », il y a une faim (un gargouillement dans l'estomac,

une transmission de neurotransmetteurs au cerveau) et dans le cas de « Jean embrasse Marie », un baiser (une rencontre des lèvres), qu'est-ce qui pourrait nous motiver à croire à l'existence de processus de *partition* ou de *grandeur* ?

Les processus possèdent un grand nombre de leurs propriétés essentiellement — ils n'auraient pu différer beaucoup de ce qu'ils sont en fait. Si le Titanic avait coulé une heure plus tard qu'il ne l'a fait, le processus auquel aurait référé la description « le naufrage du Titanic » aurait été dans ce cas une entité différente du processus auquel cette description réfère en fait ; il en aurait été *de même s'il s'était agi* d'un iceberg différent, ou si les événements en question s'étaient produits dans une région différente de l'Atlantique. Cette particularité de l'essence est unique aux processus. Les objets comme les personnes et les transatlantiques sont tels que leur vie aurait pu être composée d'événements différents de ceux qui ont effectivement eu lieu. Jean a mangé des oranges à midi, mais il aurait pu, à la place, manger des bananes. Le Titanic aurait pu atteindre l'Amérique. Nous pourrions par conséquent être tentés de dire qu'il est contingent qu'un certain processus fasse ou non partie d'une vie. Mais ce qui est contingent n'est pas que ce processus ait fait partie de cette vie (cette dernière étant elle-même un processus étendu d'un certain type). Ce qui est contingent est bien plutôt que ce processus étendu particulier, comprenant l'incident du repas d'oranges d'hier comme partie, *ait été* cette vie. Il est contingent que cette collision et cette tragédie particulières aient constitué (la conclusion de) l'histoire du Titanic.

Les vies sont des processus occupant des régions de l'espace-temps. Elles correspondent à ce que l'on appelle des « vers spatio-temporels », les parties temporelles instantanées lesquelles coïncident exactement avec les substances dont elles constituent les vies à chaque instant correspondant. La vie de Jean est, pour parler gros, l'événement maximal dans lequel Jean se trouve être l'unique ou principal participant (et nous pouvons parler de la même façon de la vie *d'autres types de choses*, comme par exemple les bateaux, les bras et les pays). La vie de Jean est existentiellement dépendante de Jean : la vie de Jean n'aurait pû être si Jean n'avait pas été. Il est crucial que l'inverse, encore une fois, ne soit pas vrai. Jean aurait pu vivre différemment. Sa vie aurait été par conséquent différente (une entité différente), tandis qu'il aurait encore été lui-même.

Les vies sont des composantes utiles des explications ontologiques pour les propositions qui nous intéressent ici : parmi les propriétés essentielles de la vie de Jean se trouvent sa localisation spatiale et sa composition matérielle à chaque instant de son occurrence. La vie de Jean est par conséquent l'entité dont nous avons précisément besoin pour attester ontologiquement de la vérité des prédications de propriétés de mesures formelles, de relations de parties contingentes, et d'autres de même sorte.

Une explication ontologique partielle de « Jean est grand de deux mètres » est dès lors : il y a une entité qui est la tranche actuelle de la vie de Jean, et son étendue spatiale maximale est de deux mètres.

Semblablement, la proposition suivante contribue à expliquer ontologiquement « Dupont est en Thaïlande aujourd'hui » : il y a des entités qui sont la tranche actuelle de la vie de Dupont et la tranche actuelle de la vie de la Thaïlande, et la tranche actuelle de la vie de Dupont est située dans une région spatiale qui est une partie de la région spatiale dans laquelle la tranche actuelle de la vie de la Thaïlande est située.

Et semblablement, la proposition suivante contribue à expliquer ontologiquement « le bras de Marie est une partie du corps de Marie » : il y a des entités qui sont la tranche actuelle de la vie du bras de Marie et la tranche actuelle de la vie de Marie, et la première est une partie de la seconde.

Et semblablement, la proposition suivante contribue à expliquer ontologiquement « Jean est plus grand que Marie » : il y a des entités qui sont les tranches actuelles des vies de Jean et de Marie, et l'étendue spatiale maximale de la première est plus grande que celle de la seconde.

Conclusion

Le projet consistant à définir la vérité en termes de vérification doit être abandonné (et il est de toute façon irréalisable). Mais cet abandon ne sape pas les fondations de la théorie de la vérification dans ses aspects véritablement fructueux. Les effets de ce rejet sont d'ailleurs libérateurs. Ils attirent l'attention sur la vraie force de la notion de vérification — la notion d'explication ontologique — en tant qu'elle constitue un type d'outil précieux pour la théorisation métaphysique, plutôt qu'une simple composante de l'entreprise de définition d'un concept ou d'une propriété unique donnée, aussi central (ou centrale) soit-il (ou soit-elle).

Une explication ontologique est en effet une manière de rendre compte de ce qui doit exister dans la réalité pour qu'un jugement donné soit vrai. La tâche, pour chacun d'entre nous, consiste à établir comment trouver les manières de formuler de tels comptes rendus dans le cadre de la théorie ontologique qu'il préfère.

Nous avons proposé une théorie ontologique — impliquant à la fois des substances et des tropes de différents types — qui engendre selon nous l'ensemble maximalement satisfaisant d'explications ontologiques pour un large groupe de cas. Ce faisant, nous avons montré comment des considérations vérificationnistes peuvent constituer un moyen important de tester les théories métaphysiques.

*Traduit de l'anglais par Anne-Marie Boisvert*²⁶

26. « Truthmaker Explanations », dans J.- M. Monnoyer (dir.), *Metaphysics and Truthmakers*, Frankfurt am Main, Ontos Verlag, 2007, p. 79-98.

Vérité sans vérités ? Réponse à Kevin Mulligan

Wolfgang Künne

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005723ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005723ar>

[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

Künne, W. (2011). Vérité sans vérités ? Réponse à Kevin Mulligan. *Philosophiques*, 38 (1), 195–217. <https://doi.org/10.7202/1005723ar>

Résumé de l'article

Des philosophes de la logique comme Prior et Mulligan considèrent le connecteur de vérité 'Il est vrai que ()' comme étant plus fondamental que le prédicat de vérité '() est vrai'. Des philosophes comme Bolzano et Horwich ont adopté l'ordre inverse de priorités et je me suis rallié à eux dans *Conceptions of Truth*. Je continue à penser que le prédicat « porte la culotte » et vais tenter de désamorcer les arguments contre cette conception, mais je vais aussi rejeter un de mes arguments antérieurs en faveur de celle-ci.

Vérité sans vérités ? Réponse à Kevin Mulligan

WOLFGANG KÜNNE

Université de Hambourg

RÉSUMÉ. — Des philosophes de la logique comme Prior et Mulligan considèrent le connecteur de vérité 'Il est vrai que ()' comme étant plus fondamental que le prédicat de vérité '() est vrai'. Des philosophes comme Bolzano et Horwich ont adopté l'ordre inverse de priorités et je me suis rallié à eux dans *Conceptions of Truth*. Je continue à penser que le prédicat « porte la culotte » et vais tenter de désamorcer les arguments contre cette conception, mais je vais aussi rejeter un de mes arguments antérieurs en faveur de celle-ci.

ABSTRACT. — Logical Philosophers like Prior and Mulligan regard the truth connective 'It is true that ()' as more basic than the truth predicate '() is true'. Philosophers like Bolzano and Horwich have adopted the opposite priority setting, and in *Conceptions of Truth* I joined them. I still think that the predicate 'wears the trousers', and I shall try to defuse the arguments against this view, but I shall also reject one of my earlier arguments for it.

Qui porte la culotte (si quelqu'un la porte) ?

Le cadre (*frame*) « () est vrai » est un opérateur servant à former des phrases qui s'applique à des *termes singuliers*, c'est un *prédicat* de vérité: en insérant « la conviction la plus profonde d'Alfred », « le logicisme » ou « ceci », on obtient une phrase. Par contraste, le cadre « il est vrai que () » n'autorise pas de remplissement semblable. Il ressemble à « () » en ce qu'il est un opérateur servant à former des phrases qui s'applique à des *phrases*, c'est un *connecteur* de vérité: en insérant « la neige est blanche » et « l'arithmétique est réductible à la logique », on obtient des phrases comme résultat¹. Dans *Conceptions of Truth*, j'ai brièvement considéré la question de savoir si une de ces deux locutions, prédicat ou connecteur de vérité, était plus fondamentale que l'autre, et, le cas échéant, laquelle était la plus fondamentale. Kevin Mulligan a étudié la question en détail². Selon lui, cette question sur le couple prédicat/connecteur, posée trop peu souvent, fait écho à une question très souvent posée eu égard à d'autres couples: Qui porte la culotte ? De mon point de vue,

(CV) Il est vrai que la neige est blanche

n'est qu'une variante stylistique de

1. En caractérisant le deuxième cadre de « connecteur de vérité », je me plie avec réticence à la pratique curieuse des logiciens de qualifier de connecteur un opérateur servant à former des phrases et appliqué à des phrases même si celui-ci ne fait absolument aucune connexion.

2. Dans le présent article, la discussion des thèses de Mulligan se réfère toujours à Mulligan 2010, un commentaire sur mon livre *Conceptions of Truth* (N.d.T.).

(PV) Que la neige est blanche est vrai

et (PV) est à

(PV+) La proposition que la neige est blanche est vraie

ce que « Sept est premier » est à « Le nombre sept est premier ». Pour tenter de clarifier notre concept usuel de vérité, il est préférable de nous concentrer sur le *prédicat* de vérité immanquable dans (PV+) et identifiable dans (CV). La proposition exprimée par (CV) est de manière non évidente ce que la proposition exprimée par (PV+) est de manière évidente: une proposition dans laquelle quelque chose est classifié comme vrai. En ce sens, je plaide en faveur de l'option du prédicat. Mulligan trouve que mon choix de priorités n'est pas plausible. Selon lui, il n'y a que la blancheur qui est prédiquée dans (CV). Pour tenter de clarifier notre concept usuel de vérité, il serait préférable à son avis de nous concentrer sur le *connecteur* de vérité. C'est alors la locution qui porte la culotte: au fond, selon lui, parler de la vérité ne requiert aucune vérité (et aucune fausseté).

En ce qui concerne son point principal, Mulligan a un précurseur prééminent. Arthur N. Prior écrivait: « Les mots “fait” et “vérité” sont dans leur usage primaire des parties inséparables des phrases adverbiales [...] “c'est un fait que” et “il est vrai que”³. » Dans cette remarque, Prior anticipe également un aspect de la comparaison éclairante de Mulligan entre le discours sur la vérité et celui sur les faits: au fond, ce dernier ne nécessite aucun fait.

Mulligan expose ensuite une « conception » qu'il considère avec raison incompatible avec la mienne. Je vais ici faire référence à cette conception comme étant la *sienna*, à tort ou à raison :

1. p
2. il est vrai que p
3. que p est vrai
4. la proposition que p est vrai
5. (1) ssi (2) ssi (3) ssi (4)
6. si (2), alors (2) parce que (1)
7. si (3), alors (3) parce que (1)
8. si (4), alors (4) parce que (1)
9. si (3), alors (3) parce que (2)
10. si (4), alors (4) parce que (3)

Selon la conception de Mulligan, (9) affirme que c'est le connecteur de vérité qui porte la culotte eu égard à un type de prédication de vérité; (10), pris avec (9), affirment la même chose à propos d'un autre type de prédicta-

3. Prior, 1967, p. 229 (un des meilleurs articles encyclopédiques jamais écrits).

tion de vérité. Le morphème de vérité interviendrait comme prédication à la fois dans (3) et (4), et dans chaque cas il prendrait une expression nominale pour faire une phrase. Mais dans (2), le morphème de vérité intervient comme connecteur. Selon Mulligan, les séquences formées par des instances de « que p » interviennent comme des expressions nominales dans des instances de (3), alors que dans des instances de (2), elles interviennent comme de simples fragments de phrases⁴.

En ce qui concerne la variété des façons de parler de la vérité, j'endosse l'ensemble de biconditionnelles comme « la neige est blanche ssi (CV) ssi (PV) ssi (PV+) », qui sont représentées schématiquement par la ligne (5) dans le schéma de Mulligan⁵, et je suis aussi d'accord avec la plupart des « énoncés explicatifs » schématiques qui s'en suivent. Intuitivement, la proposition que la neige est blanche tire sa vérité de l'être blanc de la neige, et :

(8) Si la proposition que p est vraie, alors la proposition est vraie parce que p

est la manière préférée par Bolzano et moi-même pour expliciter ce genre d'intuition (*Conceptions of Truth*, p. 150-157). C'est ce que Mulligan appelle « la vérification sans vérificateurs »⁶. Intuitivement, c'est en vertu de l'être blanc de la neige qu'il est vrai que la neige est blanche, et que la neige est blanche est vraie en raison de l'être blanc de la neige. Je suis donc aussi d'accord pour endosser (6), « s'il est vrai que p , alors (il est vrai que p) parce que p » et (7), « Si *que* p est vrai, alors *que* p est vrai parce que p »⁷. Mais qu'en est-il des deux derniers schémas explicatifs de Mulligan ?

(9) Si que p est vrai, alors que p est vrai parce qu'il est vrai que p

(10) Si la proposition que p est vraie, alors cette proposition est vraie parce que p est vrai.

Mulligan commente : « (9) affirme que le connecteur de vérité porte la culotte en ce qui concerne un type de prédication de vérité ; (10) pris avec (9) affirme la même chose pour un autre type de prédication de vérité ». Il considère « la *proposition* que p est vraie » comme plus exigeante conceptuellement que « que p est vrai », et je suis d'accord sur ce point. Dans *Conceptions of Truth*, p. 254-55, j'ai comparé (PV+) avec « le nombre sept est premier ». Dans les deux phrases, il y a un terme général qui exprime un concept pour lequel la place est libre lorsqu'on comprend ses contreparties démaquillées, (PV) et « sept est premier ». Mais on peut comprendre la dernière phrase

4. Passage adapté de Mulligan 2010, p. 567 (N.d.T.).

5. En supposant qu'elles n'engendrent pas de paradoxes. Nous verrons que certaines de ces biconditionnelles posent des problèmes pour la conception de Mulligan.

6. Cf. Schnieder, 2006.

7. J'ai pris la liberté d'insérer des parenthèses pour éviter une ambiguïté syntaxique. Comme nous allons le voir, Mulligan se met dans une position inconfortable face aux antécédents dans ses schémas (7) et (9).

sans avoir encore fait l'acquisition des concepts généraux qui sont exprimés dans la première phrase. Dans les deux cas, la phrase verbeuse n'est pas un synonyme de sa contrepartie économe, et, dans les deux cas, il semble correct de dire que la vérité de ce qui est exprimé par la phrase plus longue est en partie redevable de la vérité de ce qu'exprime la phrase plus courte. Car, généralement, si le $G a$ est F , alors le $G a$ est F parce que (a est F & a est un G); donc si le $G a$ est F , alors le $G a$ est F en partie parce que a est F . Compréhension de cette manière, la ligne (10) de Mulligan est plausible.

Mais la ligne (9) ne me semble pas plausible du tout. Selon Mulligan, (PV) est conceptuellement plus exigeant que (CV), et, en l'affirmant avec une force assertorique, on accepte un engagement ontologique que l'on n'accepterait pas en affirmant (CV) de manière assertive. Pour autant que je sache, en latin classique, (CV) et (PV) devraient être formulées par « *verum est* » + « *nivem albam esse* », et en raison de la construction accusatif-cum-infinitif, la traduction ne permet pas un passage du connecteur de vérité⁸. Supposons que j'aie raison en ce qui concerne les Romains. Si c'est le cas, dans leur langage, l'énoncé supposément explicatif qui instancie (9) se révèle alors être une fausseté éclatante, car, comme le dit Mulligan, des instances de « p parce que p » expriment des faussetés *si* (mon ajout) les deux occurrences de la même phrase expriment la même proposition⁹. Les locuteurs du latin classique sont-ils contraints à accepter un engagement ontologique que les locuteurs de l'anglais peuvent aisément éviter lorsqu'il est question de la vérité? Je ne crois pas que ce soit une question raisonnable. Mais laissons les Romains à leur destinée. Supposons que Anne et Ben regardent des photos de leurs anciens camarades de classe. Anne affirme que Tom et Dick étaient tous deux très ennuyeux, mais Ben proteste, en pointant d'abord vers la photo de Tom, puis ensuite vers celle de Dick: « C'est vrai qu'il était ennuyeux, mais que *lui* était ennuyeux, ce n'est pas du tout vrai. » Je ne vois pas en quoi on aurait besoin d'un appareillage conceptuel plus élaboré (autre que la maîtrise du concept de négation) pour comprendre la seconde moitié de l'énoncé de Ben que pour en comprendre la première moitié, ni

8. La construction « *verum est* » + « *quod nix alba est* » est disponible seulement en latin médiéval, cf. Kretzmann, 1970, p. 776.

9. Schnieder (à paraître -2) offre des exemples qui montrent la nécessité d'une telle clause. Qu'une instance de « p parce que p » puisse exprimer une vérité, cela est parfois dû à une ambiguïté lexicale ou à la sensibilité au contexte, comme c'est le cas dans « l'hôte_[invite] a fait un scandale parce que l'hôte_[maître de maison] a fait un scandale » et dans « *cet* hôte a fait un scandale parce que *cet* hôte a fait un scandale ». [Si on remplace « parce que » par « si », on voit que l'affirmation selon laquelle toutes les instances de « si p alors p » expriment des vérités logiques nécessite elle aussi la même clause. Cf. Künne 2009, p. 300-303.] Parfois, une instance de « p parce que p » peut exprimer une vérité parce qu'il y a une interprétation selon laquelle elle n'est pas composée de deux phrases complètes. « La plupart des gens célèbrent Noël parce que la plupart des gens célèbrent Noël », disait le satiriste Kurt Tucholsky. Il n'a raison que si on construit sa remarque de la manière suivante: « La plupart des gens, x , sont tels qu'ils célèbrent Noël parce que la plupart des gens autres que x célèbrent Noël. »

comment il pourrait y avoir des « différences d'engagement ontologique » entre les deux moitiés de sa réponse. Peut-on accepter un engagement ontologique et s'en départir, simplement en ajoutant ou en enlevant un pronom postiche et en changeant l'ordre des mots dans le médium de l'assertion ? Une telle variation n'est-elle pas trop fragile pour porter un tel fardeau ?

Comme Mulligan le souligne, le connecteur de vérité est itérable alors que le prédicat de vérité ne l'est pas : des instances de **(la proposition) que p est vrai est vraie**, etc., violent en effet les lois de la grammaire, alors que des instances de « il est vrai qu'il est vrai que *p* », etc., ne le font pas. Mais il est tout aussi remarquable qu'il y a une série de prédications de vérités emboîtées qui est logiquement équivalente avec la série des itérations « il est vrai que » : on peut emboîter toute attribution de vérité dans le cadre « la proposition que ... est vraie » — la phrase « la proposition que *p* est vraie » étant une d'entre elles. (Si on laisse tomber le préfixe « la proposition », le résultat n'est plus grammatical.)

Mulligan défend la thèse que dans la construction « il est vrai que *p* », les instances de « que *p* » n'interviennent pas comme « expressions nominales » ou comme « unités nominales », que les « instances de « il est vrai que *p* » ne contiennent aucune nominalisation ». *Prima facie*, cette thèse semble absolument paradoxale : que peut bien être « que la neige est blanche » si ce n'est pas une nominalisation de la phrase « la neige est blanche » ? Mais si on adopte la perspective de Mulligan, l'impression de paradoxalité disparaît. Si le passage de (CV) en connecteur de vérité est le seul passage correct de cette construction, alors celui-ci contient seulement une occurrence *inauthentique* de la subordonnée complétive « que la neige est blanche », puisque le mot « que » appartient au connecteur. Prenons une autre question rhétorique : que peut bien être « Napoléon était un grand général » si ce n'est pas une phrase ? Ce ne sont pas toutes les occurrences de cette séquence de mots qui sont des phrases. Par exemple, son occurrence dans (S) « *L'homme qui a vaincu Napoléon était un grand général* » n'est pas une occurrence *authentique* de la phrase « Napoléon était un grand général », car dans (S), « Napoléon » est une partie du terme singulier complexe en position sujet. Or comme Peter Geach, à qui j'emprunte cet exemple, l'a formulé de manière caractéristique, « même une grammaire scolaire superficielle » confirmerait que la séquence de mots constituée de « Napoléon » et « était un grand général » n'intervient pas dans (S) en tant que phrase¹⁰. Mais bon nombre de grammairiens superficiels, et Mulligan serait le premier à l'admettre, seraient prêts à soutenir que la séquence composée de « que » et « la neige est blanche » *intervient* effectivement dans (CV) comme subordonnée complétive. Et bien sûr je suis moi-même prêt à soutenir cela, car je ne considère pas que le passage de telles phrases en connecteur de vérité soit obligatoire. Bien plus, je considère le passage en prédicat de vérité non seulement comme

10. Geach, 1972, p. 110 ; cf. également p. 229.

étant tout aussi acceptable, mais même comme étant structurellement plus révélateur que son compétiteur. On ne peut sérieusement nier qu'il arrive au moins à l'occasion que les passages en connecteur de vérité et en prédicat de vérité soient également acceptables. Après tout, on peut découvrir des connecteurs de vérité aussi dans (PV) et dans (PV+), nommément « que () est vrai » et « la proposition que () est vraie ». Les occurrences de la phrase « la neige est blanche » dans (PV) et dans (PV+) sont certainement authentiques. Et *ici*, Mulligan serait d'accord avec moi sur le fait que le passage en prédicat de vérité est non seulement tout aussi acceptable mais aussi structurellement plus révélateur.

Mulligan écrit : « Si [(PV) et (CV)] veulent dire la même chose ou sont synonymes, alors le résultat de la combinaison des deux avec “parce que” serait fausse ¹¹. » Comme je l'ai dit il y a un moment, j'accepte à la fois l'antécédent et le conséquent. Mais je rejette la conditionnelle, car je pense qu'une instance de « *p* parce que *q* » peut exprimer une vérité même si les phrases enchâssées veulent dire la même chose. Prenez mon exemple du « parce que » de l'explication causale dans *Conceptions of Truth*, p. 155 : « Il est ton cousin de premier degré parce qu'il est l'enfant du frère ou de la sœur de tes parents. » Ici, les phrases à gauche et à droite du « parce que » ont « la même signification, dans un sens large du mot », et pourtant une énonciation de toute la phrase peut très bien exprimer une vérité. L'observation selon laquelle, dans les cas standard, on ne peut dire quelque chose de vrai avec une instance de « *p* parce que *p* » ne supporte pas l'exigence de la différence de signification, puisque l'exemple que je viens de présenter n'est pas, de toute évidence, une instance de ce schéma répétitif. Néanmoins, il y a ici un problème. Si l'*explanandum* et l'*explanans* dans notre explication conceptuelle expriment la même proposition, notre affirmation « parce que » semble entrer en conflit avec le principe très plausible selon lequel toute explication est irréflexive : pour tout *x*, ce n'est pas le cas que *x* explique *x*. Si nous ne voulons nier que l'*explanandum* et l'*explanans* expriment la même proposition¹² dans une explication conceptuelle, nous devrions dire : une phrase de la forme « *p* parce que *q* », dans laquelle les phrases enchâssées expriment la même proposition, ne peut exprimer une vérité à moins que ces phrases diffèrent quant à leur forme logique. Si cette condition nécessaire est remplie, alors les propositions enchâssées articulent la même proposition de différentes manières. Frege est proche de cette idée de l'articulation lorsqu'il dit de deux phrases que l'une « exprime le même

11. Cf. Mulligan, 2010, § 4.

12. Dans *Conceptions of Truth*, p. 369-371, j'ai donné des raisons inspirées par Mates pour nier cette thèse.

sens » que l'autre, « mais de manière différente » (*drückt zwar denselben Sinn aus..., aber in anderer Weise*)¹³.

Mais tournons-nous maintenant vers les questions de Mulligan concernant ma conception ainsi que ses objections.

2. L'erreur du Canard et la question de la généralisabilité

Puisque j'ai attribué une référence cataphorique¹⁴, et donc une référence au « il » (*it*) dans « il est vrai que *p* » (*It is true that p*), je suis un peu embarrassé de me trouver dans un rôle semblable à celui du Canard de Lewis Carroll :

[La Souris continua:]

— Stigand, l'archevêque patriote de Cantorbéry, trouva cela (*it*).

— Trouva quoi ? dit le Canard.

— Il trouva *cela*, répondit la Souris avec impatience. Assurément vous savez ce que « *cela* » veut dire.

— Je sais parfaitement ce que « *cela* » veut dire ; par exemple : quand j'ai trouvé cela bon, « *cela* » veut dire un ver ou une grenouille, ajouta le Canard. Mais il s'agit de savoir ce que l'archevêque trouva.

La Souris, sans prendre garde à cette question, se hâta de continuer.

— L'archevêque trouva cela de bonne politique d'aller avec Edgar Atheling à la rencontre de Guillaume, pour lui offrir la couronne [...]¹⁵.

La question n'est ni celle de savoir ce que l'archevêque trouva, ni celle de savoir à quoi « il » réfère dans « il est vrai que *p* ». Mulligan a raison contre Horwich et Künne : il n'y a pas ici de référence, qu'elle soit cataphorique ou non. On peut mener son point à bon port à l'aide d'une comparaison. Au tout début du *Guillaume Tell* de Schiller, un jeune pêcheur chante sur son bateau :

(Sch) *Es lächelt der See, er ladet zum Bade*¹⁶.

Que font ici les pronoms ? Le « *er* » dans la seconde phrase est anaphorique, il désigne ce que son « antécédent » (« *der See* ») désigne dans la chanson du jeune pêcheur, *le Lac des Quatre-Cantons*. Par contraste, le

13. Frege, 1891, p. 11. Je commente ce passage dans Künne, 2007, où j'introduis l'idée d'« articuler la même proposition de différentes manières ». Schnieder (à paraître-1) plaide en faveur de l'application d'une idée plutôt semblable au « parce que » de l'explication conceptuelle.

14. Pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec cette terminologie, prenez par exemple l'emploi du « elle » dans (1) « si Anne a le temps, elle se joindra à nous » et (2) « si elle a le temps, Anne se joindra à nous ». Dans (1), nous avons une anaphore, dans (2) une cataphore.

15. Lewis Carroll, *Aventures d'Alice aux pays des merveilles*, trad. fr. Henri Bué, Londres, MacMillan 1869, p. 32-33 (N.d.T.).

16. Traduction française, inutile pour mon ami presque Suisse : « L'onde semble sourire, elle invite à se rafraîchir dans son sein ! » trad. fr. D'Aubigner, p. 37.

« *es* » dans la première phrase est explétif, c'est un pronom postiche: il ne désigne rien, il est vide sémantiquement¹⁷. Dans *Conceptions of Truth*, mon erreur ressemble à celle de confondre la première phrase dans (Sch) avec « *Er lächelt, der See* ». Ici, le pronom (notons bien le genre!) est effectivement cataphorique: il reçoit son contenu sémantique de son subséquent. Mais gardons-nous de ne pas voir la forêt avant les arbres: peu importe si c'est la phrase de Schiller qui est employée ou encore sa contrepartie cataphorique, le *contenu* de l'énoncé complet demeure le même, et il est identique avec la proposition exprimée dans le même contexte par une phrase dont la substitution ruinerait le rythme de la chanson: « *Der See lächelt* ».

Bolzano et Horwich sont convaincus que (CV), « Il est vrai que la neige est blanche », exprime la même proposition que (PV), « Que la neige est blanche est vrai », mais, contrairement à ce que j'ai insinué dans mon livre, la réponse que mon premier témoin (qui est aussi mon favori) donne à la question de savoir *pourquoi* c'est ainsi diffère de celle donnée par Horwich. Bolzano considère les instances de « il est vrai que *p* » comme pléonastiques lorsqu'il déclare que le premier mot est « superflu »¹⁸. (Certains grammairiens caractérisent les explétifs de « pronoms pléonastiques ».) Si la partie X d'une phrase S est propositionnellement superflue, alors les mots dont S est constituée *moins* X expriment ce qui est exprimé de manière peu économique par S. En ce sens, le mot « vraiment » dans « Socrate était vraiment sage » est superflu¹⁹. Il peut parfois arriver qu'en retirant l'expression superflue il faille changer l'ordre original des mots, comme c'est le cas de la première phrase de (Sch). Aux yeux de Bolzano, la transition de (CV) à (PV) est une transition du même genre que celle allant de la phrase de Schiller à « *Der See lächelt* ». Cela me semble parfaitement juste.

Je ne veux pas nier par là qu'il y a aussi des différences significatives entre les deux cas. Par définition, les pronoms explétifs ne désignent rien, mais il y a explétif et explétif. Le « *es* » dans (Sch) tend à disparaître lorsque (Sch) est nié, et il disparaît lorsque (Sch) est transformé en une phrase interrogative de type oui/non. De plus, il n'a aucune contrepartie dans la traduction française de (Sch). Le « il » dans (CV) demeure là, même lorsque (CV)

17. Les *Lieder* et les poèmes allemands abondent de telles constructions. « Es ist ein Ros' entsprungen » (chant de Noël), « *Es schlug mein Herz, geschwind zu Pferde!* » (Goethe), « *Es bellen die Hunde, es rasseln die Ketten* » (Müller/Schubert), « *Es klappert die Mühle am rauschenden Bach* » (Volkslied) [...]. Je perçois une similarité avec le pronom dans la chanson irlandaise de régiment « *It's a long way to Tipperary* », qui semble vouloir dire la même chose que « *The way to Tipperary is long* », mais évidemment, un Mulligan est ici bien mieux placé pour en juger.

18. Bolzano, 1837, vol. II, p. 216, cité par Mulligan en § 5. Pour Bolzano, « équivalent » (*gleichgeltend*) signifie *extensionnellement équivalent*, mais dans le cas discuté il maintient l'identité propositionnelle, comme le suggère fortement dans le texte l'ajout de « complètement », l'attribution du caractère superfétatoire ainsi que l'exemple suivant.

19. Cf. Bolzano, 1837, vol. I, p. 123, sur « *in Wahrheit* » et « *wirklich* ».

est niée ou transformée en une phrase interrogative de type oui/non, et il a une contrepartie dans la traduction allemande de (CV).

Quoi qu'il en soit, je persiste à soutenir que l'*analogia proportionalitatis* suivante est valide :

- [1] « Il est vrai que p » : [2] « Que p est vrai » ::
 [3] « Il est vrai, l'énoncé qu'elle a fait » : [4] « L'énoncé qu'elle a fait est vrai »

Indépendamment de la disanalogie concernant le rôle de « il » dans [1] et [3], je persiste à penser que les analogies positives suivantes sont valides : D'abord, si on supprime « il » dans les instances de [1] et [3] et qu'on déplace « est vrai » à la fin, on exprime encore la même proposition. Ensuite, dans les deux cas, la phrase de droite dépeint mieux la structure de la proposition exprimée, structure consistant en une partie exprimée par le prédicat (« () est vrai » et en une autre exprimée par le terme singulier qui sature ce prédicat. Dans les deux cas, les phrases couplées ont la forme *logique* d'une prédication, et donc elles ne diffèrent pas plus, eu égard à leur forme logique, que « Tweedledum et Tweedledee sont similaires » et « Tweedledum est similaire à Tweedledee ». (Ces deux points renforcent le rejet du schéma explicatif (9) de Mulligan)²⁰.

Mulligan indique que non seulement « vrai » peut faire partie d'un prédicat et d'un connecteur, mais aussi « (pas) le cas », « possible », « probable », « certain », etc. Il se demande si je serais prêt à appliquer mon ordre de priorités aussi à ces expressions qui « semblent être des membres d'une seule et même famille »²¹. Je pense que chacun de ces cas devrait être étudié individuellement, et que cela nécessiterait un canevas beaucoup plus large que ce qui est ici disponible. Je vais tenter d'y répondre seulement pour l'expression « pas le cas ». Mais d'abord, je veux suggérer de retirer un intrus dans la liste des membres de la famille de Mulligan. Sa question « la construction en connecteur doit-elle être comprise dans chaque cas comme secondaire eu égard à la construction prédicative correspondante ? » s'applique seulement à des constructions du type « il (n')est (pas) Φ que p » qui ont une contrepartie prédicative « Que p (n')est (pas) Φ ». Et la même chose vaut pour sa question à savoir si, dans toutes ces constructions, il considère le « il » comme explétif (et non pas comme cataphorique). Mais alors « si p alors q » ne devrait pas être sur la liste de Mulligan, puisqu'ici la construction ne contient pas un « que » suivi par une phrase. Comme les instances de « non p », « p et q » et « p ou q », les conditionnelles n'ont aucun passage prédicatif, et la question de la priorité ne se pose donc pas. (Il est important de noter en passant que la question se pose eu égard à la déplorable *fausse lecture* des conditionnelles par Russell et C. I Lewis, à savoir « Que p

20. Cf. la fin de § 1 plus haut.

21. Cf. Mulligan, 2010, p. 571.

implique que q » : cette lecture a un passage en connecteur, « Que () implique que [] » et un passage en prédicat, « () implique [] »).

Conséquemment, je ne considère pas la locution adverbiale « ne ... pas » dans « la neige n'est pas bleue » et l'opérateur phrastique de négation dans « $\neg (2 + 2 = 5)$ » comme étant dans le même bateau que le connecteur verbeux dans des instances de « Il n'est pas le cas que p ». Bien que les victimes de nos cours de logique élémentaire soient rarement averties sur ce point, prononcer « $\neg$ » comme « il n'est pas le cas que » est une fausse lecture, car dans notre langage cette dernière expression n'est pas un connecteur insécable (bien qu'elle *contienne* un opérateur atomique de négation). Si elle était insécable, nous ne pourrions insérer de parenthèse, comme dans « il n'est pas le cas — nous le savons tous — que p »²². (Naturellement, l'objection de la parenthèse peut aussi être soulevée, et elle l'a été par Kent Wilson, contre la thèse selon laquelle le connecteur de vérité est insécable. Je vais revenir sur ce point.)

Je suis prêt à maintenir les analogues de mes affirmations concernant les interrelations entre « la neige est blanche », (CV), (PV) et (PV+) pour les contreparties « la neige n'est pas bleue » et « pas le cas » (contreparties en N) des phrases en V ((CV), (PV) et (PV+)) :

(CN) Il n'est pas le cas que la neige est bleue.

(PN) Que la neige est bleue n'est pas le cas.

(PN+) L'état de choses que la neige est bleu n'est pas le cas (n'a pas de validité).

Mes accords et désaccords avec Mulligan à propos de ces phrases en N font écho à ceux qui concernent des phrases en V. *De un*, la neige n'est pas bleue ssi (CN) ssi (PN) ssi (PN+). *De deux*, le « il » dans (CN) est un pronom explétif, donc (CN) exprime la même proposition que (PN). *De trois*, (PN) est à (PN+) ce que « sept est premier » est à « le nombre sept est premier ». Intuitivement, toute phrase en N est à propos d'exactly la même chose que ce dont il est question dans (PN+), à savoir un état de choses (et elle est concernée seulement indirectement la neige et l'être bleu). Ainsi, aucune des phrases en N n'exprime la même proposition que la pleine négation, car la dernière n'est certainement pas à propos d'un état de choses. *De quatre*, parce que la neige n'est pas bleue, (CN), (PN) et (PN+). *De cinq*, (PN+) parce que (PN). Et j'ajoute un *sixième* énoncé parallèle au quatrième :

22. Cf. Künne, 2010, p. 559. L'hypothèse de Mulligan selon laquelle les constructions avec des connecteurs verbeux (« Il est (...) que p ») sont « dérivées de » contreparties avec des connecteurs à un seul mot (« (...)ment, p ») n'est ici d'aucune aide. J'admets qu'on peut insérer une parenthèse entre « probablement » et la phrase qu'il gouverne. Mais s'il y a un connecteur d'un seul mot servant à contredire et qui peut être préfixé à une phrase en anglais, je ne l'ai jamais vu.

(CN), (PN) et (PN+) parce que $\neg$ (la neige est bleue). Cela confirme mon affirmation que « Il n'est pas le cas que » est une fausse lecture de « $\neg$ »²³.

Bien entendu, on peut *stipuler* que le connecteur verbeux doit être compris comme s'il était aussi peu structuré que « $\neg$ ». On pourrait souligner visuellement cette intention en ajoutant des tirets : « il-n'est-pas-le-cas-que ». Il peut être éclairant ici de rappeler l'usage de deux grands logiciens dans leur prose informelle. Dans son essai de maturité, « *Die Verneinung* », Frege formule de la manière suivante la double négation de la vérité que la Schneekoppe est plus haute que le Brocken de la manière suivante²⁴ :

(DN) Il n'est pas vrai que la Schneekoppe n'est pas plus haute que le Brocken.

Le signe de négation « inséré (*eingefügt*) » est (sémantiquement) atomique²⁵, mais on ne pourrait pas exprimer la double négation de cette vérité géographique par le bégaiement non grammatical suivant : *la Schneekoppe n'est pas pas plus haute que le Brocken*. Si on place « ne... pas » devant une phrase niée de manière interne, le résultat n'est pas acceptable grammaticalement non plus. Comme solution d'urgence à ce problème grammatical ennuyeux, Frege préfixe un connecteur verbeux (un proche parent de « il n'est pas le cas que ») à cette phrase, avec la claire intention que ce connecteur fasse le même travail que le « ne... pas »²⁶ inséré dans la phrase. Voici ce qu'Alfred Tarski dit à propos de son propre usage du même connecteur pour la même tâche²⁷ :

Pour des raisons stylistiques, nous employons parfois l'expression « il n'est pas vrai que » à la place du mot « ne » (« *nicht* »). Par là, nous traitons cette expression complète comme un seul mot, sans assigner la moindre signification autonome ni à ses parties individuelles ni, en particulier, au mot « vrai » dont l'occurrence est présente en elle.

Frege aurait certainement endossé cette remarque. Dans son article « *Gedankengefüge* », il prend comme langue cible une version régimentée de l'allemand. Dans un français régimenté de manière semblable, (DN) serait remplacé par (DN_R) :

23. En cela, je suis parfaitement d'accord avec Napoli, 2006, p. 245.

24. Frege, 1919, p. 148 (pagination originale).

25. Pour appuyer le caractère sémantiquement *et* syntaxiquement atomique du signe de négation inséré, on peut considérer ici une version en langue familière de (DN) : « Il est *pas* vrai que la Schneekoppe est *pas* plus haute que le Brocken », où le morphème « ne » est effectivement omis, ou encore à une version soutenue de (DN) : « Il *n'est* vrai que la Schneekoppe *n'est* plus haute que le Brocken. » Ces deux exemples montrent que la négation française peut aussi être syntaxiquement atomique et peut donc s'harmoniser avec les cas anglais (« not ») et allemand (« nicht ») discutés originellement par l'auteur (*N.d.T.*).

26. Ou qu'il fasse le même travail que le « ne » (version soutenue de (DN)), ou encore que le « pas » (version familière de (DN)) (*N.d.T.*).

27. Tarski, 1935, § 2, note 17. Traduction tenant compte des deux *N.d.T.* précédentes (*N.d.T.*).

(DN_R) Non (non (La Schneekoppe est plus haute que le Brocken)).

Le connecteur de négation du français régimenté est simplement une variante typographique du petit trait vertical dans la *Begriffsschrift* de Frege ou du trait en crochet de Gentzen, par exemple²⁸. Si le connecteur « Il-n'est-pas-vrai-que » est insécable, alors sa compréhension ne pourra bénéficier de celle des mots dont il est ostensiblement constitué²⁹. (Comprendre « mon » et « onde » ne nous aide nullement à comprendre « monde »). Il y a donc une vaste différence entre « il n'est pas vrai que » et sa contrepartie en tirets, et la même chose peut être dite pour « il n'est pas le cas que ». Le sujet à discussion plus haut était *cet* opérateur. En ce qui concerne sa contrepartie en tirets, ou le crochet (ou le « pas » dans « la neige est pas bleue »), je ne me permets pas d'oser soutenir que c'est secondaire à toute construction prédictive.

3. Des problèmes logico-sémantiques ou des bizarreries grammaticales?

Mulligan soutient que des instances démaquillées de « que *p* » dans des phrases de la forme « que *p* est vrai », contrairement à des instances de « la proposition que *p* » sont « difficilement » des termes singuliers « à part entière »³⁰. Il soutient sa thèse au moyen d'un *argument par l'échec de la substitution*. Très certainement, « la proposition que certaines chaussures neuves sont inconfortables est (identique à) la proposition que certains souliers neufs sont inconfortables » est grammaticalement casher, alors que *Que certaines chaussures neuves sont inconfortables est (identique à) que certains souliers neufs sont inconfortables* ne l'est pas³¹. Mais est-ce que cette observation justifie l'affirmation selon laquelle les subordonnées complétives démaquillées ne sont pas des termes singuliers décents? Dans « Wolfgang Künne est l'auteur de *Conceptions of Truth* », aucun des termes à droite ou à gauche du « est » d'identité ne peut être remplacé *salva congruitate* par un pronom de la première personne du singulier : est-ce que *cela* est censé montrer que, contrairement à ces deux termes, « je », prononcé par moi, ne désigne pas Wolfgang Künne? (Mme Anscombe a argumenté jadis de façon notoire en faveur de cette affirmation concernant ce pronom, mais son argument n'était pas basé sur un tic de la grammaire). Tout autant qu'il

28. Frege, 1923, orig. p. 41, *et passim*.

29. Il peut être expliqué comme un opérateur dont l'application à une phrase donne pour résultat une phrase qui contredit la phrase originale.

30. Cf. Mulligan, 2010, § 4. Mulligan parle à cet endroit de « noms » plutôt que de « termes singuliers », mais il a aussi utilisé ailleurs la dernière expression dans le même type de contexte.

31. Deux de ses propres exemples ne sont pas « du français acceptable » pour une raison supplémentaire : il confondent les langues comme le fait *la capitale de la Grande-Bretagne est *The capital of Great Britain* *. (J'ai de bonnes raisons de soupçonner que l'auteur veut me faire marcher avec un de ses exemples surdéterminés. Voici donc mon commentaire sinistre : Tous les cols blancs criminels non Suisses évadés fiscaux apprécieront cet exemple.

est nécessaire, pour insérer ce pronom dans le schéma « a est identique à a », d'avoir deux changements supplémentaires³², ces changements sont aussi nécessaires pour l'insertion d'une instance de « que p ». Dans le dernier cas, nous devons préfixer deux fois une expression de la forme « le ____ » afin de se conformer aux exigences de la grammaire française. Nous devons distinguer la *proposition* qu'un décret a été émis par Jules César (qui peut être vraie) de l'état de choses qu'un décret a été émis par Jules César (qui peut être le cas), et nous devons aussi distinguer la proposition et l'état de choses de l'événement de l'émission d'un décret par Jules César (qui, selon les Évangiles, a été passé à un certain moment). Ainsi, dans le contexte « nu » « Que p est que p », les subordonnées complétives *nécessitent* une désambiguïsation par apposition³³.

Une instance de « que p » peut-elle flanquer le « est » sur un côté de l'identité si, de l'autre côté, nous avons ce que Mulligan considère être un terme singulier « à part entière » ? Il ne se penche pas sur les cas où un nom propre occupe un des deux côtés, comme dans « Le logicisme est que l'arithmétique est réductible à la logique ». C'est très clairement non grammatical, comme tous les autres cas dans lesquels la place vide dans « ... est que p » est remplie par le nom propre d'une proposition. (Il n'y a pas tant de noms de ce genre, et la plupart d'entre eux peuvent être trouvés dans les manuels de philosophie.) Ici encore, on peut rétablir la loi et l'ordre grammatical en ajoutant un préfixe : « Le logicisme est le ____ que l'arithmétique est réductible à la logique. » Cette observation montre-t-elle que des instances de « que p » ne sont pas des termes singuliers à part entière ? Je ne pense pas. Cela montre seulement que dans certaines positions ils ont besoin d'une béquille. Une comparaison peut être utile ici. Contrairement à « Johannes Brahms », la description définie co-désignative « l'ami de Clara Schumann » a besoin d'un certain ajout avant de pouvoir être insérée dans la place vide dans « Le compositeur hambourgeois ____ était très admiré à Vienne » (sc. « *qui était* l'ami de Clara Schumann »). Personne ne considérerait *cela* comme une preuve que les descriptions définies ne sont pas des termes singuliers décents.

Mulligan considère les cas où une *description définie* remplit la place vide dans une instance de « ...est que p ». Un de ses exemples est la phrase grammaticalement impeccable « La proposition préférée de Casimir Lewy

32. Dans une version régentée du français, « Hespérus est Phosphorus », « Je suis Gustav Lauben », « Hespérus est Hespérus » et « Je suis identique à moi-même » devraient être reformulées de telle manière qu'elle deviennent toutes des instances du schéma « = (x, y) », et les reformulations pourraient être traitées comme des représentations de la structure fondamentale des expressions originales.

33. Mulligan fait un pas de trop dans ce passage irénique lorsqu'il suggère que les subordonnées complétives nécessitent *toujours* une désambiguïsation. Lorsqu'elles sont enchâssées dans « () est vrai », « () est le cas » ou « () s'est produit au temps t », par exemple, aucune désambiguïsation n'est nécessaire.

est qu'une renarde est la femelle d'un renard.» Il affirme: « Si la copule [? ³⁴] exprime ici l'identité, la phrase est alors elliptique de « La proposition préférée de Casimir Lewy est la proposition qu'une renarde est la femelle d'un renard. » Quelqu'un qui considère les subordonnées complétives comme des termes singuliers authentiques ne verra pas la nécessité d'une telle manœuvre. Son deuxième exemple pour ces types de cas est une phrase comme

[B] La croyance de Ben est qu'un jour, tous les morts ressusciteront (brièvement: que R)

Je dirais que c'est là un cas dégénéré de la forme « ...est que *p* », car cela exprime la même proposition que « Ben croit que *R* ». Mais j'aimerais discuter le commentaire de Mulligan sur [B]. Si on lit [B] comme un énoncé d'identité et qu'on considère la subordonnée complétive comme désignant une *proposition*, alors, affirme-t-il, [B] exprimerait une fausseté. Mais pourquoi? « Les propositions n'ont aucune des propriétés intrinsèques qu'ont les états ou les dispositions psychologiques. » Ce diagnostic est correct seulement si « la croyance de Ben » dans [B] désigne un état ou une disposition psychologique. Or supposons que Ben et Anne croient que *R*. Si nous disons que la croyance de Ben que *R* est due à l'endoctrinement de sa jeunesse, alors que la croyance que *R* d'Anne est le résultat d'une conversion à l'âge adulte, nous n'assignons pas deux différentes origines à un seul et même item, et si nous disons que la croyance que *R* de Ben est ferme et que la croyance d'Anne est aisément mise à mal, on ne dit pas de la même chose qu'elle est à la fois ferme et mise à mal. Dans de tels énoncés, nous parlons d'une croyance comme quelque chose dont l'identité est dépendante d'agents croyants. Appelons cela un état de croyance. Lorsqu'Anne change d'idée eu égard à la question de savoir si *R* alors que Ben demeure obstiné, un seul des deux états de croyance persiste. Mais la croyance de Ben telle qu'elle est caractérisée dans [B] peut aussi être la croyance d'Anne. Ainsi, l'expression « la croyance de Ben » dans [B] ne désigne pas une croyance mais plutôt *ce que Ben croit* — le contenu d'un des états de croyance de Ben qui peut aussi être le contenu d'un des états de croyance d'Anne. Ce contenu n'a en effet « aucune des propriétés qu'ont les états et les dispositions psychologiques », car c'est une proposition (*Conceptions of Truth*, p. 250). Ainsi, [B] peut très bien servir à faire un énoncé d'identité (dégénéré) à propos d'une proposition: selon [B], la proposition que *R* est identique au contenu d'un des états de croyance de Ben.

34. C'est peut-être uniquement mon orientation frégréenne qui me pousse à penser la copule comme un opérateur formant des prédicats sur des termes généraux: compris de cette manière, le « est » de l'identité n'est pas une copule mais un prédicat diadique (Künne, 2006, p. 249-253).

Mulligan affirme que toutes les instances de « Que p est vrai » sont « moins que des phrases à part entière ». La preuve qu'il apporte pour cette affirmation inamicale est un point intéressant à propos des *restrictions sur l'enchâssement* que je n'avais jamais noté auparavant. Des séquences comme *je me demande si que la neige est blanche est vrai* et *si que la neige est blanche est vrai alors la neige est blanche* sont inacceptables grammaticalement, alors que leur contreparties en « il est vrai que » sont correctes. Très bien (si son oreille et celle de ses témoins sont fiables). Mais alors, je pense que *je me demande si deux âmes, hélas! résident en mon sein* et *si malheureusement deux âmes résident en mon sein, je ferais mieux de consulter mon psychiatre* sont grammaticalement inacceptables, alors que leurs contreparties innocentes sont acceptables³⁵. Cela montre-t-il que (des instances de) « p , hélas » et « malheureusement, p » ne sont pas des phrases à part entière et que, *pace* Frege³⁶, elles n'expriment pas la même proposition que « p » tout court? Ou encore, comparons la curieuse séquence *Si si Socrate était sage quelqu'un était sage, alors il y a au moins une vérité nécessaire* avec sa contrepartie casher (espérons qu'elle le soit): « Si quelqu'un était sage si Socrate était sage, alors, etc. » Ce contraste montre-t-il que des instances de « si p , q » ne sont pas des « phrases à part entière » alors que des instances de « q , si p » le sont? Cela montre-t-il que (*pace* tout le monde) deux conditionnelles qui sont liées de telle manière n'expriment pas la même proposition? Il semble que l'argument de Mulligan en prouve trop.

Mulligan lui-même semble un peu effarouché (« malheureusement... ») par une autre conséquence de son argument de l'enchâssement. Il s'avère qu'aucun schéma commençant par « Si que p est vrai » n'a d'instance de substitution grammaticalement acceptable, et donc aucune n'a une instance qui exprime une vérité. Il est à juste titre décontenancé par cela, car endosser de tels schémas est partie intégrante de sa propre conception telle que caractérisée plus haut par (5), (7) et (9). Mais pourquoi ne pas considérer tous ces schémas comme étant formulés dans des versions régimentées du français permettant de tels enchâssements? On peut le signaler par une minuscule intervention: « Si: que p est vrai, alors: ... »

Ce ne sont pas toutes les caractéristiques grammaticales des langues vernaculaires qui sont importantes pour élucider le concept de vérité. En français, toutes les instances de substitution du schéma « p ssi il est vrai que p » sont grammaticalement bien formées. Mais, malheureusement, la traduction allemande de ce schéma n'a pas d'instance de substitution grammaticalement acceptable dans laquelle le prédicat n'est pas un verbe complet. Si on observe attentivement:

(W) *Schnee ist weiß gdw, es wahr ist, dass Schnee weiß ist,*

35. Cf. Goethe, *Faust I.* (N.d.T.).

36. Cf. Frege. 1918, orig. p. 63 (N.d.T.).

on note que ce n'est pas vraiment une instance du schéma. Dans le cas du latin classique, il n'est même pas nécessaire de regarder attentivement. La traduction de « s'il est vrai que la neige est blanche, alors la neige est blanche » est « *Si nivem albam esse verum est, nix alba est* », où on a une construction en accusatif-cum-infinitif plutôt qu'une phrase enchâssée dans l'antécédent. Même si j'aime ma langue maternelle, je sympathise avec ceux parmi mes lecteurs qui s'exclameront sur ce point : « Tant pis pour l'allemand (le latin) ! » Dans une version régimentée de l'allemand, (W) est transformé par

(W_R) *Schnee ist weiß gdw. es ist wahr, dass Schnee ist weiß.*

Si quelqu'un voulait se plaindre en disant, « ce n'est pas grammaticalement acceptable en allemand », je lui répondrais « d'accord, mais je n'ai jamais prétendu que ce l'était ». Frege a explicitement noté le même genre de problème, si on peut parler ainsi, dans son fragment « *Logische Allgemeinheit* ». Lorsqu'on instancie le schéma d'argument « *p. Wenn p, dann q. Also q* », la deuxième prémisses sera rarement grammaticalement acceptable : **Wenn Napoleon ist ein Mensch, dann Napoleon ist sterblich* *. Frege était tout à fait conscient du fait — et à juste titre ne s'en laissa point troubler — que les règles syntaxiquement précises de dérivation sont seulement applicables à une version régimentée des langues vernaculaires³⁷.

Certains échecs de substitutivité ne sont certainement pas simplement des tics de la grammaire, mais, tout aussi certainement, certains le sont. J'aimerais pouvoir offrir ici un critère qui nous permette de les départager, mais hélas ! je n'ai pas de tel critère à ma disposition.

4. Le connecteur de vérité est-il insécable ?

Prima facie, la réponse de Mulligan à cette question semble lamentable. Après tout, la présence de « vrai » dans « il est vrai que *p* » ne semble pas être un accident orthographique comme sa présence dans « livraison » (*Conceptions of Truth*, p. 351). Mais le cas des *expressions idiomatiques* montre que le fait que notre connecteur de vérité *semble* structuré ne fait pas grand effet ici. Prenez la notice nécrologique argotique « Ben a cassé sa pipe » : le verbe « a cassé » n'intervient pas ici comme un prédicat à deux places, et le syntagme « sa pipe » n'intervient pas ici non plus comme terme singulier, car on ne peut raisonnablement conclure en partant de ce rude énoncé qu'il y a quelque chose que Ben a cassé, et on ne peut non plus se demander de manière sensée si la pipe qu'il a cassée est la même que la pipe que Tom a cassée la veille. Ainsi, contrairement au prédicat dans « Anne a cassé sa tasse », le prédicat dans la notice nécrologique est structuré de manière *uniquement ostensible*, et de ce point de vue il ne diffère qu'en apparence du prédicat dans « Ben est décédé ». De la même façon, selon la conception de

37. Frege, 1923-1924, p. 281.

Mulligan, ce qui précède « *p* » dans « il est vrai que *p* » est structuré de manière uniquement ostensible. Mais notons la différence éclatante entre l’idiome et le connecteur de vérité : alors que « casser sa pipe », comme n’importe quelle autre expression idiomatique, jouit de sa propre notice dans tout bon dictionnaire français, le connecteur de vérité n’a quant à lui jamais été vu digne d’une telle notice, à ma connaissance. Je crois savoir pourquoi. C’est parce que le connecteur de vérité est *vraiment* structuré. La compréhension d’une expression idiomatique n’est jamais ou rarement favorisée par la saisie du sens des mots dont elle est ostensiblement constituée, et la compréhension de « vrai » n’a de toute évidence aucun rapport avec la compréhension de « livraison ». Donc, si le connecteur de vérité est insécable, alors sa compréhension ne peut bénéficier de la compréhension d’un mot qu’il contient ostensiblement. N’est-ce pas là un cas pour appliquer le *modus tollens* ? Si on apprend à se débrouiller avec « vrai » dans des contextes prédicatifs comme « c’est vrai » et « son hypothèse est vraie », ne peut-on pas se baser là-dessus lorsqu’on rencontre le connecteur de vérité pour la première fois ?

De plus, la construction « il *n’est pas* vrai que » ne nécessite-t-elle pas d’attribuer une structure interne au connecteur de vérité ? Mulligan serait tenté de répondre *non* (comme il le fait dans des cas structurellement semblables), parce que la construction a la structure fondamentale de « *Il n’est pas le cas qu’il est vrai que* ». Mais cette stratégie nous ramène à la question de savoir si cet opérateur préfixé est insécable. J’ai soutenu qu’il ne l’était pas. La phrase logico-française « $\neg$ (il est vrai que *p*) », d’autre part, n’est structurellement isomorphe avec *aucune* phrase du français, car (comme je l’ai déjà dit) le français n’a aucun connecteur à un seul mot servant à contredire et qui peut être préfixé à une phrase. Le « ne... pas » inséré dans des phrases comme « Ernest n’est pas fatigué » ressemble beaucoup à un opérateur formant des prédicats et appliqué à des prédicats³⁸, et si cette apparence n’est pas trompeuse, la construction « il *n’est pas* vrai que » fournit une preuve supplémentaire à ma thèse selon laquelle l’opérateur de vérité contient le prédicat de vérité.

Mulligan essaie d’affaiblir la résistance contre sa thèse d’insécabilité en comparant le connecteur de vérité avec les connecteurs qui ont des contreparties en un mot, comme des adverbes ou des adverbes de phrases. Il se demande si les instances correspondantes de « il est probable (possible, ...) que *p* » et « Probablement (possiblement, ...) *p* » veulent dire la même chose. Sa question rhétorique mérite le signe d’assentiment qu’elle est censée sus-

38. En italien, la négation est placée devant le prédicat (« *Ernesto non è stanco* », « Ernest *non* dorme », en allemand, elle est parfois placée après le prédicat (« *Ernst schläft nicht* »).

citer³⁹. Puisqu'il n'y a pas de telle version condensée du connecteur de vérité en français (ou en anglais, en allemand, etc.)⁴⁰, Mulligan en invente un⁴¹. En français-*plus*, il y a un adverbe de phrase en un seul mot qui est lié à notre connecteur de vérité de la même manière que « probablement » est lié à « il est probable que ». Il suggère que des constructions avec le connecteur de vérité français sont « dérivées de » constructions avec l'adverbe de phrase en français-*plus*, c'est-à-dire de constructions avec un mot qui n'existe pas en français. Je dois avouer que je trouve cette suggestion tout simplement déroutante. Mais, de toute façon, l'insécabilité d'un adverbe de phrase en un seul mot qui est (supposément) synonyme avec un connecteur verbeux offre-t-elle vraiment un support à la thèse que ce dernier est lui aussi insécable ? « Ermelyn est un renard femelle » et « Ermelyn est une renarde » disent aussi la même chose, mais personne n'en conclurait que le prédicat dans la phrase plus longue est insécable. De plus, deux phrases qui sont distinctes seulement à une certaine position peuvent avoir la même signification, même si les expressions à cette position ne sont pas synonymes⁴². (Prenons « Socrate défendit *sa personne* » et « Socrate défendit *Socrate* »). Seuls les constituants authentiques (et co-catégoriels) de phrases peuvent être des synonymes. « Probablement » est un adverbe de phrase et, comme tel, c'est un constituant authentique d'instances de « Probablement, *p* ». Si « il est vrai que » est un fragment de phrase hybride constitué d'un explétif, un prédicat et une conjonction de subordination, alors ce n'est pas un constituant authentique d'instances de « il est vrai que *p* ». Je crois que nous devrions affirmer l'antécédent. Une raison de le considérer comme un tel hybride se base sur l'argument de la parenthèse que j'ai utilisé plus haut pour montrer que « il n'est pas le cas que » est un hybride, et que Kent Wilson⁴³ a utilisé dans le présent contexte : nous pouvons insérer une expression entre parenthèses, comme dans « il est vrai, comme nous le savons tous, que *p* » ; ainsi, « que » se joint à la phrase suivante pour former une subordonnée complétive. Mulligan

39. Prenons note que, parfois, un connecteur (« il appert que ») qui peut être condensé en un adverbe de phrase d'un seul mot (« apparemment ») n'a pas de contrepartie prédicative.

40. Comme le note Mulligan, les adverbes anglais « *truly* » (« *He said truly that p* ») et « *verily* » (« *Verily I say unto thee* ») ne sont pas dans la même branche, tout comme « *wahrlich* » en allemand. Incidemment, « *Er ist wahrlich* [ou : *wahrhaftig*] *ein guter Philosoph* » ne porte aucune connotation de sincérité ou de véridicité — cela exprime la même idée que « il est vraiment un bon philosophe ». Cf. Bolzano, 1837, vol. I, p. 123. En ce qui concerne la question de Mulligan à propos d'un « idiome allemand » : « *Wahr ist, das p* » n'est qu'une variante stylistique de « *Dass p, ist wahr* ». Un exemple schématique : « *Wahr ist, dass p, aber dass q, ist keineswegs wahr* ».

41. Les cas anglais discutés par Mulligan 2010 ont été adaptés au français (N.d.T.).

42. Cf. Geach, 1968, p. 61 sur la « *cancelling-out fallacy* ».

43. Wilson, 1990, p. 23-24 (cité par Mulligan et mentionné dans un autre contexte dans *Conceptions of Truth*, p. 69).

admet que c'est un « solide argument » en faveur de ma thèse⁴⁴, et je ne pense pas que sa « réponse partielle » porte beaucoup de conviction.

Dans *Conceptions of Truth*, j'ai affirmé qu'un certain usage anaphorique de « aussi » nous fournit une preuve pour la thèse que « il est vrai que *p* » contient une occurrence authentique du prédicat de vérité (et donc une preuve contre la thèse que le connecteur de vérité est insécable). En commentant une dispute entre Ben et Anne à propos de leur superviseur, quelqu'un pourrait dire :

(A) Il est vrai qu'il est brillant, mais sa remarque critique à son endroit est aussi vraie.

Le rôle de « aussi » en (A) peut être expliqué, comme je l'ai écrit, si l'usage du prédicat de vérité dans la seconde moitié de (A) est précédé par un autre usage de ce même prédicat dans la première moitié. Mulligan essaie de montrer qu'il y a une autre explication, mais il concède que la mienne est « indubitablement plus simple » que la sienne. Sa propre explication, dont il croit qu'elle a un domaine d'application plus large, est basée sur l'assomption que « quiconque comprend la première moitié de (A) sait qu'il est vrai que N.N. est brillant ssi la proposition qu'il est brillant est vraie ». (J'ai modifié minimalement l'exemple.) Mais Mulligan n'avait-il pas rejeté plus tôt ce genre d'assomption, et à juste titre, pour la raison que comprendre « la proposition que *p* est vraie » est conceptuellement plus exigeant que comprendre « il est vrai que *p* » ? Peu importe, je ne suis plus satisfait par l'argument du « aussi ». La raison de mon insatisfaction est assez simple ; considérons une variante de (A) :

(A*) Il est en effet brillant, mais sa remarque critique à son endroit est aussi vraie.

Il est certain que la cohérence de (A*) peut être explicable sans réaliser la prouesse impossible de trouver une autre application au prédicat « est vrai » dans la première partie de la conjonction⁴⁵. Ainsi, la cohérence de (A) ne peut *dépendre* non plus de la disponibilité de l'explication, et cette explication n'offre aucun support à la thèse que le prédicat « () est vrai » est présent dans « il est vrai que *p* ».

44. Cf. Mulligan, 2010, p. 577. Il y a un autre argument wilsonien (*loc. cit.*) qui doit être noté. La manière par laquelle on répartit le ballast en partant de « Certaines personnes refusent d'admettre qu'elle est corrompue, mais il est vrai qu'elle est corrompue » vers « Certaines personnes refusent d'admettre qu'elle est corrompue, mais c'est vrai » montre que « que *p* » est un constituant authentique de « il est vrai que *p* ». (Si le mot « que » était enchaîné à « vrai », il devrait être possible de terminer par « il est vrai que », mais la grammaire ne nous y autorise pas.)

45. Ou encore, prenons : « Lorsqu'il quitta Londres, il pleuvait des cordes, mais lorsqu'il arriva à Rome, la température était mauvaise *aussi*. » Il n'y a pas de prédication de « mauvaise » dans la première partie, mais pourtant l'anaphore est compréhensible.

On obtient un meilleur argument en faveur de ma liste de priorités si on élargit la conception. Mulligan se concentre sur des phrases comme (CV), (PV) et (PV+) et il offre une conception provoquante de leurs interrelations. Il n'y a pas un seul exemple d'un usage de « vrai » qui ne contienne pas un « que » suivi d'une phrase. Du début à la fin, son article porte sur les façons *expressives* de parler de la vérité, c'est-à-dire sur les phrases dans lesquelles une locution de vérité est appliquée à quelque chose qui exprime — ou contient une partie qui, elle, exprime — un candidat à la vérité⁴⁶. Bien sûr, ce n'est pas en soi une raison de se plaindre. C'est seulement lorsqu'on lit le tout dernier paragraphe de son article qu'on commence à soupçonner que son régime d'exemple est peut-être un peu trop monotone.

En ce qui concerne les manières *expressives* de parler de la vérité, les théoriciens de la redondance ont raison sur un point : ce que nous disons est fortement équivalent avec quelque chose que nous pourrions dire sans employer de locution de vérité. Mais une élucidation de notre concept de vérité ne peut se permettre de mettre de côté des manières de parler de la vérité qui sont *non expressives*, comme :

- Tout ce qui découle d'une vérité est vrai.
- Tout ce que le pape dit *ex cathedra* est vrai.
- Le dogme de l'infaillibilité papale est vrai.
- Son hypothèse préférée est vraie.
- Le faillibilisme est vrai.

Aucun passage de phrases de ce genre pourra mettre en lumière un connecteur de vérité — eu égard à *ce* genre de manière de parler de la vérité, le passage prédicatif est obligatoire. Or une élucidation de notre concept de vérité ne peut se permettre une vision en tunnel. Il doit prendre en considération les manières *expressives* et *non expressives* de parler de la vérité, et il doit faire la lumière sur leur interaction à l'intérieur d'un seul et même argument. Un opérateur servant à former des phrases et appliqué sur des phrases ne peut possiblement avoir le même sens qu'un prédicat, et si le connecteur de vérité est insécable, alors il ne contient aucune composante authentique qui a le même sens que le terme général transformé par la copule en prédicat de vérité⁴⁷. Conséquemment, si on suit la piste de Mulligan sur le connecteur de vérité, il sera extrêmement difficile, c'est le moins qu'on puisse dire, d'expliquer l'impression irrésistible que l'argument suivant est formellement valide :

46. Cf. *Conceptions of Truth*, p. 52 et *passim* sur des manières de parler de la vérité qui sont « *propositionally revealing* » par rapport à « *propositionally unrevealing* ».

47. Le prédicat de vérité n'est pas insécable non plus. Les arguments de Kent Wilson peuvent être aisément adaptés afin de montrer que les termes généraux sont des constituants authentiques des prédicats. L'insertion d'une parenthèse est possible : « La proposition favorite de Casimir Lewy est — comme nous le savons tous — vraie » ; tout comme le déshabillage (au moins en anglais) : « *Not every statement in his book is true, but this one is < true >.* »

(P1) Il est vrai que tout nombre pair plus grand que 2 est la somme de deux nombres premiers.

(P2) Que tout nombre pair, etc., est la conjecture de Goldbach, donc

(C) La conjecture de Goldbach est vraie.

Dans la compréhension de (P1) par Mulligan, cet argument devrait être classé comme enthymématique. Par contraste, il est très facile d'expliquer l'impression de validité formelle si on autorise le passage prédicatif de (P1) et qu'on considère (P2) comme un énoncé d'identité, puisqu'alors l'impression est véridique : l'argument exemplifie un schéma qui est universellement valide dans le calcul des prédicats, sc. $Fa, a = b \setminus Fb$. On ne peut rendre compte de manière adéquate des nombreux aspects de notre usage de « vrai » sans faire intervenir des vérités dans le portrait, c'est-à-dire des choses auxquelles s'applique le prédicat de vérité.

Enfin, il y a au moins une affirmation substantielle en philosophie de la logique qui dépend de la présence de prédicats de vérité dans des instances de « il est vrai que p ». Des philosophes comme Frege et Strawson soutiennent que *il est ni vrai ni faux que*, disons (la planète) Vulcain est plus grande que la Lune, puisque le terme singulier « Vulcain » ne désigne rien. C'est une question substantielle de savoir s'ils ont raison ou non, mais le problème disparaîtrait si le passage en connecteur de vérité de « il est vrai que p » était le seul autorisé. Supposons que « P » soit l'abréviation d'une phrase déclarative qui ne dit rien de vrai ou de faux. Dans ce cas, « il-est-vrai-que P » n'exprimerait pas non plus une vérité ou une fausseté, car si le connecteur de vérité est insécable (comme le signale l'emploi des tirets), le thème de la phrase avec le préfixe est alors le même que celui de la phrase enchâssée. La même chose est valable en ce qui concerne « il-est-faux-que P », car cela exprime une vérité (fausseté) seulement dans la mesure où « non-P » le fait, et si ce que « P » affirme tombe dans un fossé de valeur de vérité, alors ce que « non-P » affirme doit faire de même. Conséquemment, « Non (il-est-vrai-que P) et non (il-est-faux-que P) » échouent également à affirmer quelque chose de vrai ou de faux. Mais les défenseurs du fossé de valeur de vérité veulent affirmer une *vérité* lorsqu'ils disent « il n'est ni vrai ni faux que Vulcain est plus grande que la Lune ». C'est seulement dans le passage prédicatif de « il est vrai (faux) que P » qu'un tel énoncé a une chance d'être vrai, car alors, le thème de « il est vrai (faux) que P » est la proposition que P. En bloquant obstinément le passage prédicatif, l'adversaire de la thèse du fossé gagnerait beaucoup trop facilement une victoire sur Frege et Strawson.

Ainsi, tout bien considéré, la « cible de la plupart des théories de la vérité, y compris celle de Künne⁴⁸ », ne semble pas avoir été faussement « identifiée » : c'est le *prédicat* de vérité qui porte la culotte⁴⁹.

Traduit de l'anglais par Guillaume Fréchette

Bibliographie

- Bolzano, Bernard. *Wissenschaftslehre*, 4 vol., Sulzbach, 1837.
- Frege, Gottlob. 1891. « Function und Begriff », reproduit avec la pagination originale in *Funktion — Begriff — Bedeutung*, M. Textor (ed.), Göttingen, 2002.
- . 1918. « Die Verneinung »,
- . 1923. « Gedankengefüge »,
- . 1923-1924. « Logische Allgemeinheit », tous reproduits avec la pagination originale et un commentaire, in Künne, 2010.
- Geach, Peter Thomas. *Reference and Generality*, édition révisée, N. Y., Ithaca, 1968.
- . *Logic Matters*, Oxford, 1972.
- Kretzmann, Norman. « Medieval Logicians on the Meaning of the *propositio* », in *Journal of Philosophy*, 67, 1970, 767-787.
- Künne, Wolfgang. 1983. *Abstrakte Gegenstände — Semantik und Ontologie*, Francfort/M, 2007.
- . *Conceptions of Truth*, Oxford, 2003.
- . « Properties in Abundance », in *Universals, Concepts and Qualities*, P. F. Strawson & A. Chakrabarti (eds.), Ashgate, 2006, 249-300.
- . « A Dilemma in Frege's Philosophy of Thought and Language », in *Rivista di estetica* 34, FS for Diego Marconi, 2007, 95-102.
- . « Analyticity and Logical Truth: From Bolzano to Quine », in *Versuche über Bolzano / Essays on Bolzano*, Sankt Augustin, 2008, 233-303.
- . *Die Philosophische Logik Gottlob Freges*, Francfort/M, 2010.
- Mulligan, Kevin. « The Truth-Predicate vs the Truth-Connective. On Taking Connectives Seriously », in *Dialectica*, vol. 64, no 4, 2010, 565-584.
- Napoli, Ernesto. « Negation », in *Grazer Philosophische Studien* 72, 2006, 233-252.
- Prior, Arthur N. « Correspondence Theory of Truth », in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, P. Edwards (ed.), Londres, 1967, 223-232.
- . *Objects of Thought*, Oxford, 1971.
- Schnieder, Benjamin. « Truthmaking Without Truthmakers », in *Synthese* 152, 2006, 21-46.
- . « A Puzzle About "Because" », à paraître-1, dans un numéro spécial de *Logique et Analyse*.
- . « The Asymmetry of "Because" », à paraître-2.

48. Cf. Mulligan, 2010, p. 583 (N.d.T.).

49. Je remercie Paul Boghossian et Kevin Mulligan pour avoir attiré mon attention sur différents aspects de mon travail sur le concept de vérité qui requièrent des clarifications, des défenses supplémentaires, des développements substantiels, ou qui doivent simplement être refusés. Je remercie également Ian Rumfitt pour ses encouragements aux moments et aux endroits précis où ils ont été nécessaires. Merci également à Anne Desler, Christian Folde, Maria Kuper, Kevin Mulligan, Pawel Rasch, Alexander Steinberg et Maik Sühr pour leur aide à la préparation de la révision finale de cette réplique.

Tarski, Alfred. 1935. «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen», in Tarski, *Collected Papers*, vol. II, Bâle, 1986, 51-198.

Wilson, W. Kent. « Some Reflections on the Prosentential Theory of Truth », in *Truth and Consequences*, M. J. Dunn & A. Gupta (eds.), Dordrecht, 1990, 19-32.

Toutes les relations sont internes — la nouvelle version

Ingvar Johansson

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005724ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005724ar>

[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

Johansson, I. (2011). Toutes les relations sont internes — la nouvelle version. *Philosophiques*, 38 (1), 219–239. <https://doi.org/10.7202/1005724ar>

Résumé de l'article

Kevin Mulligan a introduit la distinction entre les descriptions épaisses et minces dans la philosophie des relations. Cette distinction lui a permis d'affirmer les thèses suivantes : toutes les relations sont « minces » et internes, et aucune n'est « épaisse » et externe. J'accepte et j'utilise la distinction de Mulligan entre mince et épais afin de soutenir que ce ne sont pas toutes les relations internes qui sont minces. Il existe également des relations internes épaisses, et celles-ci abondent en physique mathématique. Je soutiens en outre qu'il peut y avoir des relations externes minces. Cependant, en introduisant une distinction entre relations fortement et faiblement internes, je suis d'accord pour affirmer avec Mulligan que toutes les relations fortement internes sont des relations minces.

Toutes les relations sont internes — la nouvelle version*

INGVAR JOHANSSON

Professeur émérite, Université d'Umeå, Suède

RÉSUMÉ. — Kevin Mulligan a introduit la distinction entre les descriptions épaisses et minces dans la philosophie des relations. Cette distinction lui a permis d'affirmer les thèses suivantes : toutes les relations sont « minces » et internes, et aucune n'est « épaisse » et externe. J'accepte et j'utilise la distinction de Mulligan entre mince et épais afin de soutenir que ce ne sont pas toutes les relations internes qui sont minces. Il existe également des relations internes épaisses, et celles-ci abondent en physique mathématique. Je soutiens en outre qu'il peut y avoir des relations externes minces. Cependant, en introduisant une distinction entre relations fortement et faiblement internes, je suis d'accord pour affirmer avec Mulligan que toutes les relations fortement internes sont des relations minces.

ABSTRACT. — Kevin Mulligan has brought the distinction between thick and thin descriptions into the philosophy of relations, and with its help he has put forward the theses that all relations are "thin" and internal, and that none is "thick" and external. Accepting and using Mulligan's thin — thick distinction, I argue that not all internal relations are thin. There are thick internal relations, too; and they abound in mathematical physics. Also, I claim that there might be thin external relations. However, introducing a distinction between strongly and weakly internal relations, I agree with Mulligan that all strongly internal relations are thin relations.

1. La thèse de Bradley et la thèse de Mulligan

La critique par Bertrand Russell de la conception *bradleyenne* selon laquelle toutes les relations sont internes est un des moments marquants de la naissance de la philosophie analytique. Dans ses articles de 1910-1911 sur les relations externes, Russell n'est pas tout à fait clair sur la question de savoir s'il entend soutenir seulement que *certaines* relations sont externes, ou que toutes les relations sont externes (Russell, 1992a,b); il apparaît toutefois clairement dans un article de 1924 qu'il soutient seulement la thèse la plus faible (Russell, 2004, p. 335)¹. Bradley, cependant, affirme sans équivoque

* J'aimerais remercier Jan Almäng, Christer Svennerlind et Erwin Tegtmeier pour leurs commentaires sur une version antérieure de cet article.

1. Notons que la critique que Russell a faite de Bradley en 1903 dans *The Principles of Mathematics* (2006) ne mentionne pas la distinction entre relations internes et externes, et que l'article fameux de G. E. Moore, « External and Internal Relations » (1960), date du début des années vingt.

qu'il n'y a pas de relations externes du tout². Russell et Bradley étaient tous deux d'opinion que leur discussion avait une portée ontologique considérable. La conception de Bradley impliquait selon eux le monisme ontologique et celle de Russell le pluralisme ontologique. Si toutes les relations sont internes, alors nous pourrions soutenir que ce qui nous apparaît dans la perception et les réflexions premières sous la forme d'une pluralité d'entités différentes n'est après tout que des aspects d'une seule unité englobante et indissoluble. Or Bradley considérait la conception selon laquelle toutes les relations sont internes simplement comme la meilleure que nous puissions concevoir ; la réalité en tant qu'unité englobante transcende la pensée et est inexprimable. Nous sommes par conséquent en droit d'affirmer qu'il n'y a pas, au fond, de relations pour Bradley, mais seulement l'unité absolue appréhendée dans le mysticisme religieux (Candlish et Basile, 2009, section 6).

Pour autant que je sache, aucun philosophe analytique n'a tenté de promouvoir un retour au monisme de Bradley, mais Kevin Mulligan a soutenu d'un point de vue ontologique pluraliste que toutes les relations sont « minces » et internes, et qu'aucune n'est « épaisse » et externe³. Ce qui, précise-t-il, signifie :

[défendre] une conception au cœur de la philosophie pré-russellienne des relations, mais sans que cela diminue en rien la découverte de la logique des relations ni ne contrevienne à la thèse selon laquelle les relations sont irréductibles (Mulligan, 1998, p. 326).

Mulligan est un nominaliste tropiste qui croit en l'existence de tropes monadiques atomiques (instances de propriétés), mais il admet également les tropes relationnels dans le monde spatio-temporel, pourvu qu'ils soient « minces ». Il a exposé sa thèse sur les relations dans son article « Relations — Through Thick and Thin » (1998), mais celle-ci est préfigurée dans « Internal Relations » (1993). En méta-éthique, des concepts tels que « bon », « bien » et « devoir » sont appelés minces, alors que des concepts comme « courageux », « généreux » et « méchant » sont appelés épais.

Il est remarquable, selon moi, que la conception radicale et originale de Mulligan ait reçu si peu d'attention⁴. Je présenterai en détail ses notions

2. « Je n'admet pas qu'une relation quelle qu'elle soit puisse être simplement externe et ne produise aucun changement dans ses termes » (Bradley, 1908, p. 575).

3. Ajoutons cependant que Mulligan décrit prudemment sa conception comme une « suggestion » toute « spéculative » ; il termine en outre son article en reconnaissant que « nous pouvons très bien nous retrouver sur une pente glissante menant soit au conceptualisme, soit à l'éliminativisme à l'égard des relations » (Mulligan, 1998, p. 326, 327 et 350 respectivement).

4. Il n'existe à ma connaissance que deux articles dans lesquels sa conception est discutée plutôt que simplement mentionnée. Dans le premier, D. v. Wachter (1998) soutient que si toutes les relations sont internes (ce qu'il croit également), alors il n'y a pas de relations, étant donné que (contrairement à ce que soutient Mulligan) les relations internes n'ajoutent rien à l'être ; dans le second, K. Trettin (2004) considère favorablement la manière dont Mulligan analyse les relations en termes de dépendance ontologique, et elle soutient (contrairement à

de « mince » et d'« épais » dans la troisième section du présent article, mais on me permettra néanmoins de les utiliser dès à présent afin de formuler la critique principale que je lui adresserai, suivie d'une remarque sur les liens entre la thèse de Bradley et celle de Mulligan. Ce dernier dit explicitement (1) que « toutes les relations minces auxquelles je fais appel peuvent être caractérisées comme des relations internes » (1998), p. 327; implicitement, il semble être d'avis (2) que toutes les relations externes sont des relations épaisses. Bien entendu, (3) aucune relation ne devrait être considérée comme étant à la fois mince et épaisse, ou (4) à la fois interne et externe. Mais d'un point de vue purement logique, la conjonction des propositions (1) à (4) n'implique pas qu'il n'y ait pas de *relations internes épaisses*, et je soutiendrai dans la cinquième section que de telles relations existent effectivement. Mulligan croit pour sa part qu'il n'y en a pas, et affirme que « dans chaque cas [comportant un prédicat relationnel épais], le véritable vérificateur est une relation mince » (1998, p. 333). Cela signifie que même si je pense que Mulligan a raison d'affirmer que toutes les relations minces sont internes, je ne pense pas que l'on puisse identifier relations minces et relations internes. Je suis par conséquent en droit de soutenir que c'est moi, et non Kevin Mulligan, qui suis le véritable champion des relations, qu'elles soient minces ou épaisses.

Puisque Bradley est un moniste au plan ontologique et Mulligan un pluraliste, il doit se trouver des différences dans la manière dont chacun défend la thèse selon laquelle toutes les relations sont internes. Une première différence découle selon moi de l'ambiguïté dans la caractérisation des relations internes (à ce propos, voir la section trois); et une autre différence, du fait que Mulligan différencie clairement (a) les relations, (b) les propriétés monadiques et intrinsèques, et (c) les propriétés relationnelles, alors que Bradley confond parfois les deux dernières catégories. Avant de présenter la conception de Mulligan et d'en discuter, je dirai d'abord quelques mots sur la seconde différence.

À l'époque de son débat avec Bradley, tout au moins, Russell entendait bannir toute considération modale, mais comme beaucoup d'autres, y compris Mulligan, je ne le suivrai pas entièrement sur ce point. Russell écrit en 1911 :

La théorie fondamentale du réalisme, à savoir que les relations sont « externes », n'est pas exprimée correctement quand on dit que deux termes ayant une relation pourraient ne pas avoir cette relation. Cette formule introduit la notion de possibilité et soulève des difficultés indues. La doctrine réaliste pourrait s'exprimer en disant (1) que d'être en relation n'implique aucune complexité correspondante dans les termes en relation, (2) qu'une entité donnée quel-

Wachter) la thèse de l'existence des tropes relationnels. Je ne discuterai pas de cette question, sur laquelle je me range aux côtés de Mulligan et Trettin (voir Johannsson, 2012).

conque est partie constitutive d'un grand nombre de complexes différents (Russell, 1992b, p. 128⁵).

Le premier point vise Bradley qui affirme qu'« une relation doit affecter, et passer dans, l'être de ses termes, à ses deux extrémités » (Bradley, 1908, p. 364). Dans la réponse qu'il adresse directement à Bradley en 1910, Russell définit la « relation externe » comme suit :

Je soutiens qu'il existe des faits tels que x a la relation R avec y , et que de tels faits ne sont en général pas simplement réductibles à un fait à propos de x et un fait à propos d' y , non plus qu'inférables de ces derniers ; de tels faits n'impliquent pas que x et y possèdent une quelconque complexité, ou une quelconque propriété intrinsèque les distinguant d'un z et d'un w n'entretenant pas entre eux la relation R . C'est ce que je veux dire quand j'affirme que les relations sont externes (Russell, 1992a, p. 355).

Ainsi, par exemple, soit x , un premier trope vert (ou une tache de couleur) v_1 , y , un premier trope brun b_1 , et R , une distance spatiale de cinq mètres entre les tropes. Aucune loi physique ni aucune impossibilité logique ne semble empêcher le monde de contenir également un second trope vert v_2 (z) et un second trope brun b_2 (w) qui seraient à trois mètres de distance seulement l'un de l'autre. Selon la définition russellienne des relations externes, cela veut dire que les relations à *cinq mètres de distance* et à *trois mètres de distance* sont des relations externes, avec des *relata* dépourvus de complexité interne. D'un autre côté, la relation *être de la même couleur* qu'entretiennent respectivement entre eux v_1 et v_2 et b_1 et b_2 , n'est pas, d'après cette définition, une relation externe. Quiconque accepte l'existence des tropes ou des instances de propriétés doit admettre tout cela.

Qu'on me permette de supposer ensuite pour les besoins de l'exposition que l'espace est tel que le conçoit la physique newtonienne, c'est-à-dire un réceptacle passif qui aurait pu en principe être vide. Cela veut dire que la situation décrite ci-dessus contient des propriétés relationnelles. Chacun des quatre tropes existant simultanément entretient une propriété relationnelle spécifique avec une région de l'espace. Supposons que v_1 possède la propriété relationnelle d'*occuper la région* r_1 , v_2 la propriété relationnelle d'*occuper la région* r_3 , b_1 celle d'*occuper* r_2 , et b_2 celle d'*occuper* r_4 . Or, si ces quatre propriétés relationnelles différentes sont considérées (erronément) comme des propriétés intrinsèques des tropes en question, alors v_1 (étant dans r_1) et v_2 (étant dans r_3), d'une part, et b_1 et b_2 , d'autre part, ne seront pas complètement identiques au point de vue qualitatif — ce qui veut dire que les relations à *cinq mètres de distance* et à *trois mètres de distance* ne seront pas, en fin de compte, des relations externes. L'une des erreurs de

5. Traduction française tirée de B. Russell, « La base du réalisme », *Revue de philosophie*, onzième année, XIX, p. 217. [En ligne] [<http://www.archive.org/stream/revuedephilosoph19pariuoft#page/216/mode/2up/search/russell>].

Bradley — une erreur que Russell échoue selon moi à signaler — est de ne pas garder les propriétés intrinsèques d'une chose clairement distinctes de ses propriétés relationnelles, et (par conséquent) d'empêcher que l'espace soit considéré comme un réceptacle passif sans effet sur ses *relata*.

Dans la notation employée ci-dessus, l'analyse par Mulligan de la situation que je viens de décrire va comme suit. Premièrement, il y a quatre cas de relation d'occupation (simultanée), *O*, c'est-à-dire des *relations*, et non pas des propriétés intrinsèques ou des propriétés relationnelles: v_1Or_1 , b_1Or_2 , v_2Or_3 , et b_2Or_4 , respectivement. Deuxièmement, il y a des relations de distance minces et internes entre tous les différents points et les différentes régions de l'espace; les deux relations pertinentes peuvent être respectivement symbolisées par $r_1D_1r_2$ et $r_3D_2r_4$. Le fait que v_1 possède la propriété relationnelle d'être à cinq mètres (D_1) de b_1 peut d'un point de vue ontologique mulliganien être décrit de la manière la plus adéquate comme la conjonction $v_1Or_1 \& b_1Or_2 \& r_1D_1r_2$. Si Mulligan peut montrer à présent que l'*occupation*, tout comme la distance spatiale, est une relation interne, il aura montré que seules des relations internes sont impliquées dans l'exemple ci-dessus. Je reviendrai sur cette question dans la section quatre.

Il faut noter ce qui arrive dans le cas ci-dessus si on remplace les quatre tropes par quatre feuilles colorées (qui sont, comme telles, des entités endurantes) dont la couleur peut changer; appelons-les V_1 , B_1 , V_2 et B_2 . En ce qui concerne les relations à cinq mètres de distance et à trois mètres de distance, il n'importe pas que les *relata* soient des tropes ou des feuilles. Selon la définition des relations externes, les relations de distance en question sont des relations externes dans les deux cas. Mais en ce qui concerne la relation avoir (être de) la même couleur que, ce n'est pas le cas. Quand les *relata* sont v_1 et v_2 (ou b_1 et b_2), la relation est interne, mais quand les *relata* sont les feuilles, autrement dit les entités endurantes V_1 et V_2 (ou B_1 et B_2), elle est externe. Pourquoi? La réponse est la suivante: si V_1 demeure vert, tandis que V_2 après un certain temps tourne au rouge, alors la relation avoir la même couleur que ne peut pas être considérée comme une relation interne entre V_1 et V_2 .

Étant donné que la relation avoir la même couleur que peut être une relation entre deux entités seulement si celles-ci ont une couleur, on pourra, pour plus de clarté, appeler les instances de propriétés (tropes) des feuilles les « *relata* primaires » de la relation en question, et les feuilles elles-mêmes, les « *relata* secondaires » de la relation. On peut alors énoncer une vérité générale: la relation avoir (être de) la même couleur que est toujours interne en ce qui a trait à ses *relata* primaires, mais elle peut être externe en ce qui a trait à ses *relata* secondaires.

Qu'on me permette de laisser de côté Bradley et Russell pour le moment, afin de me tourner vers Mulligan et sa conception ontologiquement pluraliste de l'internalité des relations. J'utiliserai entre autres au cours de la présentation et de la discussion ci-dessous quatre distinctions aux-

quelles on accorde rarement, selon moi, l'importance qui leur est due. J'aimerais par conséquent les introduire sans plus tarder (les deux premières sont des distinctions que j'ai déjà utilisées). Ces quatre distinctions sont :

1. Relations *versus* propriétés relationnelles ;
2. *Relata* primaires *versus* *relata* secondaires des relations ;
3. Relations internes fortes *versus* relations internes faibles ;
4. Propriétés et relations déterminées *versus* propriétés et relations déterminables.

J'adopterai dans la suite de cet article la perspective tropiste qui est celle de Mulligan, bien que je me distingue de ce dernier en ce que je soutiens l'existence à la fois de tropes et d'universaux (Johansson, 2009a) ; pour une conception semblable, voir aussi E. J. Lowe (2006). Cependant, ma croyance en la nécessité de postuler à la fois des tropes et des universaux n'a aucune incidence sur les arguments avancés ici. Qui plus est, Mulligan semble admettre une relation (mince) d'exemplification, et celle-ci peut tenir lieu de lien entre un universel et ses instances (tropes).

2. Les relations comme véripporteurs et comme vérifacteurs

Mulligan ne tient pas seulement pour acquis qu'il y a des tropes, mais également qu'il faut garder soigneusement les véripporteurs et les vérifacteurs distincts les uns des autres ; et sur ce point j'abonde sans réserve dans son sens. La thèse de Mulligan peut ainsi être formulée comme suit :

Il y a des prédicats relationnels épais et, par suite, des véripporteurs relationnels épais, mais il n'y a pas de vérifacteurs relationnels épais — seulement des minces.

J'aimerais présenter pour ma part trois thèses structurellement similaires, qui se situent dans la lignée de celle de Mulligan (1998, p. 332-33, 349) :

- a) Un véripporteur relationnel peut n'avoir aucun vérifacteur relationnel⁶. Par exemple, le véripporteur « l'étoile du matin est identique à l'étoile du soir » a seulement l'objet Vénus comme vérifacteur⁷.
- b) Un véripporteur avec un prédicat de propriété monadique épais peut avoir une propriété relationnelle comme vérifacteur. Par exemple, le véripporteur « Sam mesure deux mètres » a comme vérifacteur l'état de

6. Pour la conception selon laquelle *aucun* véripporteur relationnel n'a de vérifacteur relationnel, voir Wachter, 1998, et Heil, 2009 ; pour une réfutation de cette conception, voir Johansson, 2012.

7. Si l'exemple est analysé comme le veut Frege, c'est-à-dire que la phrase affirme que les deux noms réfèrent au même objet, alors on devrait peut-être dire que le vérifacteur est non seulement Vénus, mais également deux relations de nomination (pour chacun des deux noms).

choses que le trope de grandeur de Sam est deux fois celui du mètre standard.

- c) Un véripporteur avec un prédicat de propriété relationnelle peut avoir seulement des propriétés monadiques et une relation comme vérificateurs. Par exemple, le véripporteur « le trope de grandeur de Sam est deux fois celui du mètre standard » a comme vérificateur l'état de choses composé : (1) du trope de grandeur de Sam, (2) du trope de grandeur du mètre standard et (3) de la relation de grandeur entre ces tropes.

La propriété relationnelle mentionnée dans le point (b) est réduite dans le point (c). Et pour autant que je puisse en juger, si l'analyse mulliganienne des relations est vraie, alors il doit toujours en être ainsi pour les propriétés relationnelles. Autrement dit, même si les véripporteurs peuvent avoir, comme parties, des prédicats de propriétés relationnelles, aucune propriété relationnelle, même mince, n'est un vérificateur ; il n'y a que des propriétés monadiques et des relations minces.

3. Relations minces et épaisses

J'ai déjà mentionné la relation entre la distinction que fait Mulligan entre mince et épais, et celle entre interne et externe. Deux autres distinctions sont également proches de l'interprétation mulliganienne en termes de mince et d'épais : la distinction entre formel et matériel, et celle entre neutre et non neutre quant au sujet. Mulligan refuse toutefois d'identifier la distinction entre mince et épais avec l'une ou l'autre d'entre elles. Il se contente de caractériser les prédicats et les relations au moyen d'une énumération. Sa liste des prédicats relationnels minces et des relations minces correspondantes est finie. Voici la liste qu'il donne des relations minces :

- identité
- ressemblance
- plus grand que/moins que/même que
- distance
- dépendance
- implication
- justification
- exemplification (1998, p. 342)⁸

Cela n'affecte pas la thèse principale de Mulligan, puisque la relation de nomination peut être considérée comme une relation mince.

8. Mulligan mentionne en outre deux autres prédicats relationnels minces, « — inhère dans — », et « — est entre — et — » (1998, p. 327), mais il semble considérer ceux-ci comme réductibles aux relations de *dépendance* et de *plus grand que/moins que*. De plus, il semble considérer *plus grand que* et *moins que* comme deux relations distinctes. Je pense pour ma part qu'il s'agit d'une seule relation, à laquelle réfèrent les deux prédicats inverses « — plus grand

Sa liste des prédicats relationnels épais est en principe infinie, et les exemples qu'il donne (tous énumérés ci-dessous) montrent pourquoi il en est ainsi; il est facile dans chaque cas d'introduire de nouveaux prédicats relationnels en lieu et place du signe « etc. » ajouté par moi. Mulligan divise un bon nombre de prédicats relationnels épais en trois groupes. Dans la liste ci-dessous, les trois premiers groupes sont ceux créés par Mulligan; les deux autres groupes sont de ma création (« — » est une variable pour les expressions de *relata*):

1. Prédicats relationnels épais, comparatifs:

« — est plus heureux que — », « — est plus lourd que — », etc.

2. Prédicats relationnels épais, sociaux:

« — est marié à — », « — interrogé — », « — battu (à un jeu) — », « — vote pour — », « — possède — », « — a cours légal dans — », « — promet — », « — ordonne — », « — déclare — », etc.

3. Prédicats relationnels épais, comportementaux (pas nécessairement sociaux):

« — tue — », « — aime — », « — donne à — », « — préfère à — », « — frappe — », « — fuit — », « — embrasse — », etc.

4. Autres prédicats relationnels épais:

« — cause — » et « — intentionnalité — ».

(Ce dernier prédicat est l'abréviation de « — a un acte intentionnel dirigé vers — »; il subsume sous lui des prédicats tels que « — voit — », « — voit que — », « — croit que — », ce qui signifie que l'intentionnalité dont il est question peut être soit non conceptuelle, comme dans « voir », soit conceptuelle, comme dans « croire »).

5. Prédicats relationnels épais particulièrement problématiques:

« — est au nord de — », « — est situé à — », « — est une partie de — », « — occupe — ».

Je commencerai par dire que Mulligan a raison, selon moi, de voir dans les exemples qu'il donne une division profonde entre les prédicats relationnels épais, d'une part, et les prédicats relationnels minces, d'autre part — une division pour laquelle les termes de « mince » et d'« épais », justement, sont bien choisis. Je décrirai ensuite brièvement la manière dont Mulligan analyse les quatre premiers groupes, analyse pour laquelle j'éprouve beaucoup de sympathie. L'une des relations minces mentionnées ci-dessus, la relation de dépendance, est cruciale pour cette analyse. Le fait que x dépende de y peut être exprimé par des locutions telles que « x ne peut pas

que — » et « — moins que — » (Johansson, 2011). Russell est du même avis dans son «Manuscrit de 1913» (Russell, 1992, p. 86-87).

exister à moins que y n'existe » (Correia, 2008, p. 1014 ; notons que ce dernier distingue différentes variétés de dépendance) et « nécessairement, x existe seulement si y existe » (Lowe, 2005, première section).

Considérons d'abord le premier groupe et le véripporteur « Marie est plus heureuse qu'Erna » ; j'utiliserai la distinction entre *relata* primaires et secondaires pour présenter la position de Mulligan. Les *relata* primaires sont le bonheur de Marie et le bonheur d'Erna, et les *relata* secondaires sont Marie et Erna. La phrase véripporteuse est, en fait, ambiguë. Mentionne-t-elle les *relata* primaires ou les *relata* secondaires de la relation *plus heureuse que* ?

Quand la phrase mentionne les *relata* primaires, Mulligan affirme que le vérificateur comporte trois parties : (1) les deux tropes de bonheur épais en question, (2) la relation interne et mince *plus grand que* et (3) une relation de *dépendance* interne et mince entre le trope relationnel mince *plus grand que* d'une part, et les deux tropes monadiques épais d'autre part. Quand la phrase mentionne les *relata* secondaires, Mulligan affirme qu'il y a une relation externe (1998, p. 345) — mais sans rien ajouter de plus et sans expliquer de quelle manière cette relation externe disparaît par la suite de l'explication finale. Le plus simple aurait été pour Mulligan de restreindre explicitement sa thèse générale selon laquelle toutes les relations vérificationnistes sont minces et internes de manière à affirmer seulement que :

Toutes les relations de vérification sont minces et internes pour ce qui regarde leurs *relata* primaires.

L'analyse du véripporteur « Marie est plus heureuse qu'Erna » a une structure qui peut être facilement appliquée à tous les prédicats relationnels épais comparatifs à deux termes R correspondants :

Si le véripporteur aRb mentionne les *relata* primaires de la relation comparative R , alors le vérificateur est composé : (1) de a et b ; (2) de la relation *plus grand que*, *moins que*, ou *même que* ; et (3) d'une relation de *dépendance* entre cette relation et la paire a et b .

Pour son analyse du deuxième groupe, celui qui comprend les prédicats relationnels épais sociaux, Mulligan fait appel à l'analyse searlienne des faits sociaux (Searle, 1995). Searle soutient que les faits socio-institutionnels sont constitués par l'intentionnalité collective. S'il est vrai, par exemple, que Sam est marié à Marie, il en est ainsi seulement parce qu'un certain type de comportement est considéré par la collectivité comme un mariage. Les faits socio-institutionnels existent parce que nous croyons qu'ils existent, et ils requièrent une intentionnalité conceptuelle. Mulligan s'appuie sur ce qui précède pour soutenir que le prédicat relationnel « — intentionnalité — » a seulement des vérificateurs minces, en particulier la relation de *dépendance*.

Mulligan défend sa thèse concernant l'intentionnalité en analysant principalement la perception véridique décrite par « Sam voit Marie ». Il met

de côté dans un premier temps les théories causales de la perception, pour affirmer que le vérificateur est: (1) le contenu visuel de Sam et (2) soit une relation de *dépendance*, soit une relation de *justification* entre ce contenu visuel et Marie. La première partie du vérificateur n'est pas une relation, et les relations dans la deuxième partie sont des relations minces. La même structure analytique est ensuite étendue à des prédicats relationnels tels que « — voit que — » et « — croit que — », dans lesquels l'intentionnalité conceptuelle intervient⁹. La conception générale de Mulligan peut être formulée comme suit:

Si le prédicat relationnel R dans le véripporteur aRb est un prédicat relationnel épais social, alors le vérificateur est composé: (1) de a , b , et de certains actes intentionnels de a (au moins), et (2) d'un certain nombre de relations de *dépendance* (ou de *justification*) entre les concepts pertinents, leurs référents et une collectivité dont au moins a est un membre.

La première étape dans l'analyse par Mulligan du troisième groupe (celui qui comprend les prédicats relationnels épais comportementaux) consiste à affirmer que tous ces prédicats prennent appui, d'une manière ou d'une autre, sur le prédicat « — cause — ». La deuxième étape consiste à affirmer que les vérificateurs pour « — cause — » semblent en fait toujours consister en relations minces, et à prendre ainsi le contre-pied des conceptions philosophiques de la causalité, y compris les théories causales de la perception. Selon Mulligan, si l'analyse humienne de la relation de *causalité* est vraie, alors: « la simple co-existence ou co-occurrence est une relation mince s'il en est » (Mulligan, 1998, p. 340); si, d'un autre côté, la *causalité* est considérée comme un type de co-occurrence nécessaire, alors elle semble pouvoir se réduire, toujours selon Mulligan, à un certain nombre de relations de *dépendance* entre des événements, des processus, des épisodes et/ou des états. (J'ajouterai que certaines relations spatio-temporelles sont également requises, mais nous laisserons cela de côté pour le moment). En ce qui concerne les analyses non humiennes de la causalité, la structure générale de la conception mulliganienne peut être exprimée comme suit:

Si le prédicat relationnel R dans le véripporteur aRb est un prédicat relationnel épais comportemental, alors le vérificateur est composé: (1) de a , b et de certaines de leurs instances de propriétés, et (2) d'un certain nombre de relations de *dépendance* entre celles-ci.

Pour le résumer très brièvement et en laissant de côté certains détails, Mulligan pense que les prédicats relationnels épais des groupes deux et trois prennent appui sur les deux prédicats relationnels du groupe quatre (« —

9. Cette analyse rend possible d'affirmer que l'ordre ou la direction qui font partie de la signification des prédicats relationnels sociaux ne correspondent à rien dans une relation, même mince, mais plutôt à quelque chose dans le premier *relatum*. J'ai soutenu un tel point de vue dans Johansson, 2010b, mais Mulligan n'aborde pas cette question.

cause —» et « — intentionnalité —»), et qu'on peut montrer que ceux-ci dénotent seulement des vérificateurs relationnels minces et internes, en particulier la relation de *dépendance*.

Qu'on me permette à présent de revenir sur la différence entre la conception de Bradley et celle de Mulligan. Mulligan définit les relations internes comme suit :

Nous pouvons dire qu'une relation est interne en ce qui concerne les objets *a*, *b*, *c*, etc., seulement si, *étant donné* [italique ajouté] *a*, *b*, *c*, etc., la relation doit exister entre, et de par, ces objets (1998, p. 344).

Dans la première citation de Russell ci-dessus, celui-ci évoque (mais rejette) les relations externes à deux termes en tant qu'elles sont définies comme des relations dans lesquelles « deux termes ayant une relation pourraient ne pas avoir cette relation ». Si, contrairement à Russell, on autorise le recours à la modalité, on obtient en substituant « nécessairement » (« pas, possiblement pas ») à « pourraient ne pas avoir » (« possiblement pas »), la définition des relations internes (à deux termes) utilisée par Mulligan, David Armstrong (1978, 1997) et la plupart des philosophes analytiques contemporains : une relation est interne si et seulement si, nécessairement, *étant donné* les *relata* *a* et *b*, alors *aRb*. Autrement dit, les relations internes à deux termes sont des relations dans lesquelles deux *relata* déjà donnés comme ayant une certaine relation ont nécessairement cette relation. Mais je pense que Bradley avait à l'esprit une caractérisation plus forte, proche de la relation de *dépendance* dont se sert Mulligan.

Car, assurément, la relation de *dépendance* de Mulligan est une relation interne selon la définition ci-dessus, mais elle est aussi plus forte : *a* dépend de *b* si et seulement si, nécessairement, *a* existe seulement si *b* existe. Le premier *relatum* ne peut pas exister si le second n'existe pas ; ce qui n'est pas nécessairement le cas des *relata* mentionnés dans la définition des relations internes. Bradley soutient selon moi que les propriétés monadiques *dépendent* des relations et que les relations *dépendent* des propriétés monadiques, c'est-à-dire que les propriétés monadiques et les relations sont *mutuellement dépendantes* les unes des autres. Il n'affirme pas seulement qu'*étant donné* les propriétés monadiques (tropes) et les relations, il devrait y avoir, en retour, des relations entre celles-ci. Afin de voir clairement ce qui est en jeu ici, je pense que la notion contemporaine de « relation interne » devrait être divisée en deux sous-notions : « relation fortement interne » et « relation faiblement interne », respectivement. Ces deux sous-notions peuvent être définies comme suit :

Il y a entre *a* et *b* une relation fortement interne si et seulement si *a* ne peut pas exister si *b* n'existe pas, et vice versa.

Il y a entre a et b une relation faiblement interne R si et seulement si a et b peuvent exister indépendamment l'un de l'autre, mais si les deux existent, alors, nécessairement, aRb ¹⁰.

Si l'on se reporte aux exemples que Mulligan donne des relations internes minces, il est clair qu'au moins les relations de *ressemblance*, *plus grand que*, *moins que* et *même que* sont des relations faiblement internes. Pour reprendre les exemples que j'ai utilisés précédemment, nécessairement, le trope vert v_1 *ressemble* au trope vert v_2 , mais les tropes en question peuvent exister ou ne pas exister indépendamment l'un de l'autre; de même, étant donné la nature respective des états de bonheur de Marie et d'Erna, nécessairement, le bonheur de Marie est *plus grand que* le bonheur d'Erna, mais les deux états de bonheur en question pourraient exister indépendamment l'un de l'autre. La conception selon laquelle toutes les relations internes sont des relations fortement internes conduit au monisme ontologique, mais la conception selon laquelle un bon nombre de relations internes le sont seulement faiblement est compatible avec le pluralisme ontologique. L'admission des relations faiblement internes est essentielle pour la conception mulligannienne; et ce fait vaut la peine d'être noté.

Tout cela est bel et bien. Mais considérons à présent la relation d'*occupation*.

4. La problématique relation d'occupation

Déjà Bradley s'était montré clair sur la place centrale qu'il convenait d'accorder aux relations spatiales dans les discussions concernant les relations internes et externes, et Mulligan partage son avis. Bradley écrit:

Il est évident à première vue que des relations externes de ce type semblent possibles et même qu'elles existent. Elles nous semblent données, comme nous l'avons vu, dans le changement de la position spatiale de même que dans la comparaison. Que l'on n'altère pas ce que l'on compare ou réarrange dans l'espace semble parfaitement évident au sens commun (Bradley, 1908, p. 575).

Dans son cinquième groupe de prédicats relationnels, Mulligan considère « — occupe — » comme le prédicat de base. Si, par exemple, *a est au nord de b*, alors *a occupe* une région spatiale et *b* une autre; si *a est situé à un certain endroit*, alors *a occupe* une région spatiale; et si *a est une partie de b*, alors *a occupe* une région spatiale, *b* une autre, et cette dernière région entretient la relation mince de *plus grande que* avec la première région. Mulligan fait la remarque suivante à propos de l'*occupation*:

10. J'ai fait cette distinction auparavant dans Johansson, 2004 [1989], chapitres 8-9, mais en utilisant à l'époque les termes de « relations internes » (= fortement interne) et « relations fondées » (= faiblement interne). Toutefois, étant donné que la définition large de « relation interne » est devenue prédominante, je pense que les nouvelles dénominations sont meilleures.

Malheureusement, comme nous l'avons vu, le prédicat relationnel « occupe » ne semble pas avoir de relation interne comme valeur sémantique. L'occupation est une relation externe de part en part, le modèle même d'une relation externe, et c'est justement pour cette raison que Russell la mentionne si souvent [...] Il y a cependant deux manières de dissoudre la relation externe d'occupation (1998, p. 345).

Dans sa tentative de dissolution, Mulligan tient pour acquis, pour des raisons inexplicables, que les *relata* des relations externes doivent être des choses durantes. Comme l'exemple ci-dessus au sujet des tropes v_1 , b_1 , v_2 et b_2 le montre bien, j'incline vers une opinion différente, à savoir que les relations spatiales externes (minces) entre tropes sont possibles. Je ne m'attarderai cependant pas sur cette question¹¹.

Les « deux manières de dissoudre » auxquelles il est fait allusion dans la citation sont deux manières différentes de soutenir qu'il n'y a pas, en fait, de choses/substances durantes. Les choses apparemment durantes doivent être considérées, soit comme des vers spatio-temporels, soit comme ce que l'on a appelé des *entia successiva*, c'est-à-dire comme un certain nombre de substances temporaires successives. Et dans l'un ou l'autre cas, affirme Mulligan, les relations de *dépendance* sont suffisantes pour expliquer l'existence apparente d'entités durantes. La conclusion est la suivante : puisqu'il n'y a rien qui puisse tenir lieu de *relata* dans les relations externes, il ne peut, bien entendu, y avoir de relations externes. Je me bornerai à exprimer encore une fois mon désaccord sans l'argumenter ; je pense que nous ne pouvons pas faire sens, sur le plan ontologique, de tout ce qui se trouve dans notre monde spatio-temporel sans postuler un certain nombre d'entités durantes, des types de choses comme des types de personnes.

Mulligan est tout à fait clair sur le coût métaphysique de son analyse de la relation d'occupation : « [c]haque de ces deux manières de dissoudre l'occupation implique le rejet de ce qui apparaît comme une hypothèse de physique naïve, celle selon laquelle il y a des substances durantes » (1998, p. 346). Autrement dit, et en dépit de son pluralisme ontologique, la conception de Mulligan selon laquelle toutes les relations sont internes a, comme celle de Bradley, des conséquences ontologiques qui vont à l'encontre du sens commun. Il faut noter en outre que si l'analyse mulliganienne de l'occupation n'est pas valide, alors son analyse de la *causalité* ne l'est pas non plus ; car les causes comme les effets occupent des régions spatio-temporelles.

11. Mulligan pourrait rétorquer que les *prédicats de propriétés relationnelles spatiales* tels que « — occupe *rm* — » doivent être considérés, quand ils sont appliqués aux tropes, comme représentant quelque chose qui fait partie de l'identité des tropes en question.

5. Relations internes épaisses

J'accepterai et j'utiliserai à présent la distinction même de Mulligan entre mince et épais afin de soutenir que ce ne sont pas toutes les relations internes qui sont minces ; il existe également des relations internes épaisses. Ma thèse concerne seulement quatre des relations minces énumérées par Mulligan : *ressemblance*, *plus grand que*, *moins que* et *même que*. Je soutiendrai (en laissant *moins que* et *même que* de côté) qu'il y a des relations de *ressemblance* internes épaisses et des relations de *plus grand que* internes épaisses. Ces deux relations (tout comme *moins que* et *même que*) sont des relations faiblement internes, tandis que les autres relations dans la liste des relations minces de Mulligan semblent être des relations fortement internes, du moins, si l'on introduit une notion de relation fortement interne à un terme. Je peux par conséquent me dire d'accord avec Mulligan en ce qui concerne une thèse particulière impliquée par sa conception générale :

Toutes les relations fortement internes sont des relations minces.

On a souvent fait observer que la *ressemblance* est toujours une *ressemblance sous un certain rapport*. Je commenterai cette thèse plus tard, mais pour le moment j'assumerai simplement qu'elle est vraie. Il peut y avoir des ressemblances entre poids, entre lieux, entre températures, entre couleurs, entre formes, etc., mais pas de ressemblances entre ces différents « rapports ». Par exemple, aucun poids ne ressemble à une température, et aucune couleur à une forme. On objecte souvent à cette thèse que nous distinguons entre couleurs chaudes et couleurs froides, et que l'on devrait par conséquent se montrer prudent dans son affirmation. Mais je ne suis pas d'accord ; personne n'a jamais tenté sérieusement de mesurer la chaleur ou la froideur des couleurs en degrés Celsius, Fahrenheit ou Kelvin. La prudence serait plutôt de mise au plan sémantique : on ne devrait pas assumer trop rapidement qu'il n'y a pas de distinction à faire entre la signification littérale (prototypique) et la signification métaphorique (non prototypique) des mots. Seules les températures ressemblent aux températures, et seules les couleurs ressemblent aux couleurs, mais certaines couleurs peuvent néanmoins être associées à certaines températures ; les relations de *ressemblance* et d'*association* sont des relations différentes.

S'il est vrai que la *ressemblance* est toujours une *ressemblance sous un certain rapport*, il doit être vrai également que *plus grand que* est toujours *plus grand que sous un certain rapport*. Qu'on ne me comprenne pas mal : je pense qu'il y a des objets abstraits tels que les relations de *ressemblance simpliciter* et de *plus grand que simpliciter* ; le point est que de telles relations ne peuvent avoir d'exemplification dans le monde spatio-temporel sans être liées à ce que l'on appelle un « rapport ». Que l'on essaie seulement de repérer deux entités spatio-temporelles dont l'une est *plus grande que* l'autre sans penser au rapport sous lequel la relation est établie ; j'affirme que cela est impossible.

Bien que les prédicats relationnels « — ressemble à — » et « — est plus grand que — » soient des prédicats minces, les prédicats relationnels « — ressemble à — sous le rapport de X » et « — est plus grand que — sous le rapport de X » doivent être considérés comme des prédicats relationnels épais (X étant ici simplement le nom d'un rapport arbitraire tel que la couleur, le poids ou la température).

Considérons à présent le véripporteur exprimé par la phrase « la température de l'eau (a) est plus froide que la température de l'air (b) » ; supposons en outre que la phrase en question soit utilisée de telle façon qu'elle soit vraie. La question se pose de savoir si le vérifacteur de cette phrase peut être simplement l'état de choses composé de a , de b , et de la relation mince *plus grand que*. La réponse est non, cela ne se peut, parce qu'il n'est pas certain que *plus grand que* signifie le rapport de température plutôt que d'autres rapports tels que le poids ou le volume qui ne peuvent pas relier des tropes de température. Le vérifacteur doit être composé de a , de b , et de la relation épaisse *plus grand que sous le rapport de la température*. J'espère qu'on peut voir, sans qu'il soit besoin d'autres exemples, qu'une remarque de forme similaire peut être faite au sujet d'un bon nombre de véripporteurs tels que « a est plus lourd que b », « a est plus long que b », « a est plus clair que b », « a est plus dur que b », etc. Dans ces cas-ci, les rapports sont, respectivement, le poids, la longueur, l'intensité de lumière, et la dureté.

Comme j'ai tenté de le montrer clairement dans deux autres articles, ce qui vient d'être exposé au sujet de la vérifaction ne vaut pas seulement d'être pris en compte dans de subtiles discussions ontologiques ; c'est un fait très important pour la philosophie des sciences (Johansson, 2009b) comme pour la métrologie, autrement dit la science des mesures (Johansson, 2010a). Sans relations telles que *plus grand que sous le rapport de X* , il n'y aurait pas d'échelles de mesure métrique ou ordinale X , seulement des classifications par noms. Et sans relations telles que *ressemblance exacte sous le rapport de X* , il serait impossible d'utiliser une même échelle de mesure dans deux occasions différentes, et impossible d'affirmer véridiquement que si les valeurs de mesure sont les mêmes, alors les objets mesurés ont la même propriété déterminée.

Ce que j'ai appelé jusqu'ici un « rapport » est habituellement appelé un « déterminable » (Sanford, 2006). La distinction entre déterminable et déterminé, et la distinction entre genre et espèce ont certains traits en commun, mais ils diffèrent aussi de manière importante, ce qui rend le terme « déterminable » (ainsi que les expressions synonymes) nécessaires. Je mentionnerai d'abord les similitudes. Nécessairement, s'il y a un trope écarlate, alors il y a un trope rouge, et s'il y a un trope rouge, alors il y a un trope de couleur ; nécessairement, s'il y a un chat, alors il y a un mammifère, et s'il y a un mammifère, alors il y a un animal. En retour, nécessairement, s'il y a un trope de couleur, alors celui-ci doit avoir une certaine teinte déterminée ; nécessairement, s'il y a un animal, alors celui-ci doit être d'une espèce spécifique.

La différence entre les distinctions en question est que, tandis que les mammifères peuvent être définis comme des animaux ayant certaines propriétés spécifiques, et que les chats peuvent être définis comme des mammifères ayant certaines propriétés spécifiques, les rouges ne peuvent pas être définis comme des couleurs ayant certaines propriétés (le rouge n'est pas une propriété de la couleur), et les écarlates ne peuvent pas être définis comme des rouges ayant certaines propriétés (l'écarlate n'est pas une propriété du rouge). Les espèces possèdent des propriétés permettant de les caractériser, mais les déterminés peuvent seulement être caractérisés au moyen de relations de ressemblance avec d'autres déterminés¹².

Exprimée dans cette terminologie, l'une de mes thèses est que les échelles de base de la physique mathématique ne peuvent pas être interprétées sans recourir à des relations internes épaisses telles que *plus grand que sous le rapport du déterminable X* et *ressemblance sous le rapport du déterminable X*. Car l'unité de base d'une échelle doit être expliquée d'une manière ou d'une autre. Comme je l'ai déjà fait observer, il ne suffit pas pour fournir une telle explication de faire appel aux relations minces *plus grand que simpliciter* et *ressemblance simpliciter*. Comment, dès lors, Mulligan fait-il face à ce problème ?

Il ne mentionne pas la distinction entre déterminable et déterminé dans son article « Relations — Through Thick and Thin » (1998), mais il le fait toutefois dans « Internal Relations » (1993) paru précédemment. Il reconnaît que la distinction en question peut être utile dans certains types d'ontologies, mais non dans la sienne ; il rejette explicitement les « relations entre un concept déterminé (exprimé par un adjectif tel que « rouge ») et son déterminable (« coloré ») » (1993, p. 8). Il est d'avis que « le nominaliste tropiste voudra tenir de telles relations à distance » (*ibid.*). Dans le contexte de son article de 1998, le point de vue de Mulligan sur cette question peut être reformulé comme suit :

Il y a des prédicats déterminables et, par suite, des véripporteurs déterminables, mais il n'y a pas de vérificateurs déterminables, seulement des vérificateurs déterminés.

J'ai soutenu, dans une optique réaliste immanentiste quant aux universaux, que non seulement les universaux déterminés les plus spécifiques ainsi que leurs instances existent, mais qu'il existe également des universaux, ainsi que les instances qui leur correspondent, qui sont des déterminables d'ordre supérieur (Johansson, 2000). Mulligan rejette comme on sait les universaux ; mais pourquoi n'accepte-t-il pas les déterminables sous forme

12. Pour de plus amples détails sur les différences entre ces distinctions, en particulier pour ce qui touche la structure formelle des hiérarchies classificatoires correspondantes, voir Johansson, 2008, section 3.

de tropes comme vérifacteurs ? Selon lui, la raison principale pour laquelle un nominaliste tropiste devrait rejeter de telles entités est

[qu'il] espère conserver de telles relations seulement en ce qui concerne les concepts, et accomplir le travail ontologique dévolu aux propriétés déterminables dans les systèmes non nominalistes à l'aide de relations d'ordre supérieur de plus ou moins grande similitude et dissimilitude entre groupes de tropes ressemblants (1993, p. 8).

Voyons à présent ce que donne une telle construction, réalisée comme Mulligan le préconise à l'aide de relations de ressemblance d'ordre supérieur. Pour ce faire, nous devons nous remémorer la remarque selon laquelle la ressemblance, nécessairement, est ressemblance sous un rapport. Le nominaliste tropiste peut soutenir que, bien que cette remarque soit certainement vraie en ce qui concerne les comparaisons des choses entre elles, parce que les choses possèdent toujours plusieurs sortes de propriétés différentes, elle n'est pas vraie en ce qui concerne les tropes. Puisque les tropes sont simples, il n'y a ni rapport ni déterminable, et rien de tel n'est requis pour les comparer entre eux. J'utiliserai comme exemples dans la discussion qui suit différents tropes de longueur déterminés.

Je suis d'accord avec le nominaliste tropiste pour affirmer que toutes les longueurs de 15,0031 mètres, par exemple, peuvent être regardées comme exactement similaires sans qu'il soit besoin de recourir à aucun déterminable¹³. Dans l'échelle métrique abstraite, la valeur 15,0031 mètres peut être interprétée comme dénotant la classe de tous les tropes de longueur réels et possibles ayant cette longueur. La valeur choisie est une valeur complètement arbitraire, ce qui veut dire que, pour chaque valeur de l'échelle métrique, il existe une classe de tropes d'exacte ressemblance spécifique et distincte. Entre toutes ces classes de ressemblance exacte, il existe d'autres relations de ressemblance, d'ordre supérieur¹⁴ celles-là, non pas de ressemblance exacte mais de plus ou moins grande similitude. L'échelle métrique en son entier peut par conséquent être identifiée avec une telle classe de classes de ressemblance exacte. Je pense qu'une telle conception est celle que Mulligan a à l'esprit et à laquelle il fait allusion ; notons qu'aucun déterminable n'a encore été mentionné.

La construction paraît de prime abord simple et élégante, mais une chose manque. On doit être en mesure d'expliquer, non seulement les rela-

13. La différence est que je considère que les ressemblances ont pour fondement les instances d'un universel monadique déterminé et qu'elles en émergent « de bas en haut », alors que le nominaliste tropiste considère que les instances (tropes) reçoivent leur identité de propriété générale « de haut en bas », du fait de la relation de ressemblance exacte dont il est question dans la présente discussion.

14. On pourrait cependant soutenir que les ressemblances entre les classes au niveau le plus bas sont des ressemblances du premier ordre entre les tropes inclus dans ces différentes classes.

tions dans l'échelle de grandeur, mais aussi pourquoi il est impossible que certaines entités en fassent jamais partie. Deux types de questions se posent : qu'est-ce qui fait que les classes de ressemblance exacte dénotées respectivement par un, deux et trois mètres appartiennent à la même échelle, et qu'est-ce qui fait qu'un kilogramme, deux secondes et trois mètres/seconde soient nécessairement exclus de celle-ci ? Autant que je puisse le voir, on ne peut pas répondre à la dernière question sans faire appel à des déterminables et, par conséquent, à des relations comparatives *épaisses*. Il y a une grande dissimilitude entre 10 m et 10^{100} m, mais il y a une dissimilitude encore plus grande entre 10 m et 10 kg. Il doit y avoir quelque chose qui limite la grandeur des dissimilitudes possibles dans une seule et même échelle. Ce qui suit est une brève exposition de ce que j'ai appelé ailleurs « l'argument du fossé [*the gap argument*] en faveur des déterminables » (Johansson, 2000, section 3).

Si nous prenons deux tropes de longueur arbitraires, il nous est toujours possible de trouver (au moins en pensée) un certain nombre d'autres tropes de longueur grâce auxquels nous pouvons relier les deux premiers dans une chaîne continue. Et la même chose vaut pour deux tropes de masse, deux tropes de température, etc. Cela est également plus ou moins vrai de deux formes arbitraires, même s'il n'y a pas d'échelle de forme. Mais il est impossible de trouver une chaîne de tropes qui relie un trope de longueur avec un trope de masse, un trope de température ou un trope de couleur ; et vice versa, dans toutes les combinaisons possibles. Il y a, en un sens, un fossé ontologique entre les types de tropes en question, lequel explique également pourquoi il n'y a pas de sens à chercher la somme d'additions telles que 2 m + 3 kg. Comment un nominaliste tropiste peut-il le mieux expliquer de tels fossés fondamentaux ? En tant que réaliste, j'ai soutenu que de postuler des déterminables sous la forme d'universaux et de leurs instances est sans doute la meilleure manière, en même temps que la plus simple, d'expliquer l'unité des échelles de base. Toutes les instances de longueur déterminées contiennent aussi une instance de déterminable de longueur ; et toutes les instances de masse déterminées contiennent aussi une instance de déterminable de masse. Une instance de longueur de 10 m diffère moins d'une instance de 10^{100} m que d'une instance de 10 kg parce qu'elle a un déterminable en commun avec la première instance, mais non avec la seconde. Et ce qui est dépourvu de déterminable de longueur ne pourra jamais être compris dans une échelle de longueur. Je propose donc que les nominalistes tropistes (après avoir rejeté les universaux) postulent des tropes déterminables et des relations de ressemblance exacte entre ceux-ci. Le prix à payer pour eux serait de devoir abandonner l'idée que les tropes sont simples¹⁵. Suivant ma proposition, il

15. La conception courante selon laquelle les tropes sont simples est exposée de manière claire et détaillée dans Maurin, 2002 ; Mulligan ne se disant nulle part d'un avis contraire, je l'ai interprété comme soutenant la même conception.

ne peut y avoir ni trope déterminé n'incluant pas de trope déterminable, ni trope déterminable n'incluant pas de trope déterminé.

La conception mise de l'avant ici n'implique en aucune façon qu'il y ait, pour tout prédicat déterminable, un vérificateur déterminable correspondant. Bien au contraire, puisqu'il y a des vérificateurs déterminables seulement quand il y a des fossés ontologiques de la sorte mentionnée ci-dessus. Les prédicats déterminables peuvent être par définition ordonnés en niveaux; ainsi, les prédicats déterminables « rouge » et « couleur » se trouvent-ils au-dessus du prédicat déterminé « écarlate ». Dans ce groupe, le prédicat « couleur » est relié à travers un fossé, mais ce n'est pas le cas de « rouge ». Les tropes rouges peuvent être reliés de manière continue par le truchement d'autres tropes de couleur à tout autre trope de couleur choisi arbitrairement. Les extensions de prédicats tels que « rouge », « bleu » et « jaune » sont les fruits de conventions. Autrement dit, même si nous avons le prédicat « rouge », il n'y a pas de vérificateur déterminable rouge; le prédicat dénote seulement une disjonction de vérificateurs déterminés ayant tous le même vérificateur déterminable, à savoir la couleur. La nature conventionnelle des prédicats ordinaires de couleur existe, pour ainsi dire, entre les déterminés les plus spécifiques et le déterminable de couleur.

Je conclurai là-dessus; j'espère que le point principal de ce bref argument est clair. J'estime qu'il est impossible à Mulligan et aux autres nominalistes tropistes d'expliquer les échelles de base de la physique mathématique sans faire appel, minimalement, à des tropes déterminables. Leurs constructions de classe-de-classes reposent entièrement sur des relations de ressemblance, mais celles-ci ne peuvent possiblement rendre compte également des « fossés » requis par lesdites constructions. Et là où il y a des déterminables, il y a des relations internes épaisses.

6. Il y a parfois quelque chose de nouveau sous le soleil

Ce qui a été affirmé en philosophie le sera à nouveau, ce qui a été débattu le sera à nouveau; il n'y a rien de nouveau sous le soleil philosophique. C'est l'opinion de beaucoup; mais je pense pour ma part que le dicton est faux. La thèse de Bertrand Russell sur les relations externes était tout à fait originale, tout comme l'est la distinction de Mulligan entre les relations minces et épaisses. Même si je demeure persuadé, contrairement à Mulligan, qu'il y a des relations internes épaisses et qu'il peut y avoir en outre des relations externes minces, je considère l'introduction de la distinction entre concepts et descriptions minces et épais(es) dans la philosophie des relations comme un geste de sa part très innovateur.

Traduit de l'anglais par Anne-Marie Boisvert

Références

- Armstrong, D. M. *Universals & Scientific Realism I-II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- . *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Bradley, F. H. *Appearance and Reality* (deuxième édition), Londres, Swan Sonnenschein & Co, 1908.
- Candlish, S. et P. Basile. « Francis Herbert Bradley », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [En ligne] [<http://plato.stanford.edu/entries/bradley/>], 2009.
- Correia, F. « Ontological Dependence », *Philosophy Compass* 5, 2008, p. 1013-1032.
- Heil, J. « Relations », dans R. Le Poidevin *et al.*, dir., *Routledge Companion to Metaphysics*, Londres, Routledge, 2009, p. 310-321.
- Johansson, I. « Determinables as Universals », *The Monist* 83, 2000, p. 101-121.
- . *Ontological Investigations* (deuxième édition), Francfort, Ontos Verlag, 2004.
- . « Four Kinds of *Is_a* Relation », dans K. Munn, B. Smith, dir., *Applied Ontology. An Introduction*, Francfort, Ontos Verlag, 2008, p. 234-253.
- . « Proof of the Existence of Universals—and Roman Ingarden's Ontology », *Metaphysica* 10, 2009a, p. 65-87.
- . « Mathematical Vectors and Physical Vectors », *Dialectica* 63, 2009b, p. 433-447.
- . « Metrological Thinking Needs the Notions of *Parametric* Quantities, Units, and Dimensions », *Metrologia* 47, 2010a, p. 219-230.
- . « Order, Direction, Logical Priority and Ontological Categories », dans J. Cumpa, E. Tegmeier, dir., *Ontological Categories*, Francfort, Ontos Verlag, 2010b (à paraître). [En ligne] [<http://hem.passagen.se/ijohansson/index.html>] « On Relation Order ».
- . « On Converse Relations — What we can Learn from Segelberg's Controversies with Russell and Moore », dans H. Malmgren, dir., *Botany and Philosophy. Essays on Ivar Segelberg*, 2011 (à paraître). [En ligne] [<http://hem.passagen.se/ijohansson/index.html>] « On Converse Relations ».
- . « Hypo-Realism with Respect to Relations », dans F. Clementz, J.-M. Monnoyer, eds, *The Metaphysics of Relations*, 2012 (à paraître), (articles issus d'une conférence tenue à Aix-en-Provence, 9-11 décembre 2009). [En ligne] [<http://hem.passagen.se/ijohansson/index.html>] « On the Existence of Relations ».
- Lowe, E. J. 2005. « Ontological Dependence », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005. [En ligne] [<http://plato.stanford.edu/entries/dependence-ontological>].
- . *The Four-Category Ontology*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Maurin, A.-S. *If Tropes*, Dordrecht, Kluwer, 2002.
- Moore, G. E. 1922. « External and Internal Relations », dans ses *Philosophical Studies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 276-309.
- Mulligan, K. 1993. « Internal Relations », dans B. Garrett, P. Menzies, dir., *Working Papers in Philosophy*, 2, RSSS, Australasian National University, Canberra, Actes de la conférence en métaphysique, Canberra, 1992, p. 1-22.
- . « Relations: Through Thick and Thin », *Erkenntnis* 48, 1998, p. 325-353.
- Russell, B. « Some Explanations in Reply to Mr. Bradley », dans J. Passmore, dir., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6*, Londres, Routledge, 1992a, p. 349-358. (Aussi dans : *Mind*, New Series XIX, p. 373-378).

- . « The Basis of Realism », dans J. Passmore, dir., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6*, Londres, Routledge, 1992b, p. 125-131. (Aussi dans: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 8, p. 158-161).
- . 1903. *Principles of Mathematics*, Londres, Routledge, 2006.
- . 1984. *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, Londres, Routledge, 1992.
- . 1924. « Logical Atomism », dans R. C. Marsh, dir., *Logic and Knowledge*, Londres, Routledge, 2004, p. 323-343.
- Sanford, D. H. « Determinates vs. Determinables », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2006. [En ligne] [<http://plato.stanford.edu/entries/determinate-determinables>].
- Searle, J. *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995.
- Trettin, K. « Tropes and Relations », dans K. Mulligan, H. Hochberg, dir., *Relations and Predicates*, Francfort, Ontos Verlag, 2004, p. 203-218.
- Wachter, v. D. « On Doing Without Relations », *Erkenntnis* 48, 1998, p. 355-358.

Contenu et objet du jugement chez Brentano

Guillaume Fréchette

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005725ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005725ar>

[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

Fréchette, G. (2011). Contenu et objet du jugement chez Brentano. *Philosophiques*, 38 (1), 241–261. <https://doi.org/10.7202/1005725ar>

Résumé de l'article

Un des traits dominants de la philosophie autrichienne allant de Bolzano à Husserl est sans nul doute le réalisme logique qui caractérise plusieurs des oeuvres majeures de ce courant de la philosophie. Si ce constat est juste, comme nous le pensons, il tend à masquer le fait que certains concepts clés de ce réalisme logique trouvent leur origine et leur justification dans des théories qui rejettent ces principes réalistes. Ce fait peut être illustré en partant de l'origine du concept d'état de choses dans la philosophie autrichienne, et plus précisément dans la conception des contenus de jugement défendue par Franz Brentano. En exposant les motivations qui le poussent à introduire ces contenus et en analysant les justifications présentées, nous visons à nuancer le constat de départ en illustrant, à l'aide de l'exemple des états de choses, comment les interrelations entre des positions réalistes et nominalistes ont façonné le développement de la philosophie autrichienne.

Contenu et objet du jugement chez Brentano

GUILLAUME FRÉCHETTE

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ. — Un des traits dominants de la philosophie autrichienne allant de Bolzano à Husserl est sans nul doute le réalisme logique qui caractérise plusieurs des œuvres majeures de ce courant de la philosophie. Si ce constat est juste, comme nous le pensons, il tend à masquer le fait que certains concepts clés de ce réalisme logique trouvent leur origine et leur justification dans des théories qui rejettent ces principes réalistes. Ce fait peut être illustré en partant de l'origine du concept d'état de choses dans la philosophie autrichienne, et plus précisément dans la conception des contenus de jugement défendue par Franz Brentano. En exposant les motivations qui le poussent à introduire ces contenus et en analysant les justifications présentées, nous visons à nuancer le constat de départ en illustrant, à l'aide de l'exemple des états de choses, comment les interrelations entre des positions réalistes et nominalistes ont façonné le développement de la philosophie autrichienne.

ABSTRACT. — Logical realism is undoubtedly one of the central features which characterize many of the major works in Austrian philosophy from Bolzano to Husserl. Although this remark is true, as we believe, one must not forget the fact that some of the key concepts of Austrian philosophy are rooted in theories that reject realist principles. As an example, take the concept of state of affairs in Austrian philosophy, and more specifically, Franz Brentano's conception of judgement contents. By showing the motives which led Brentano to introduce these judgement contents and by analyzing the arguments given to support his thesis, the present article aims to contrast the initial remark by illustrating, by means of the case of state of affairs, how the interrelations between realist and nominalist positions have shaped the development of Austrian philosophy.

1. Le réalisme de la philosophie autrichienne et la distinction contenu/objet

De manière proéminente, les travaux de Kevin Mulligan ont souligné l'importance de l'école de Brentano dans le développement de la philosophie autrichienne et ils ont contribué de manière décisive au renouveau actuel des recherches sur ce courant de la philosophie. Des projets comme celui de l'édition des écrits complets de Brentano, actuellement en cours chez Ontos, ou même l'actualité d'un philosophe comme Bolzano n'auraient certainement pas l'importance qu'ils ont aujourd'hui sans ses nombreuses contributions des trente dernières années¹.

Un des traits dominants de la philosophie autrichienne de Bolzano à Meinong qu'a bien fait ressortir Mulligan est la tendance réaliste qui y a été

1. Cf. la collection *Franz Brentano. Sämtliche veröffentlichte Schriften*, dont Brentano (2008) et (2009) sont déjà parus.

développée². En effet, les *Sätze an sich* de Bolzano comme porteurs de vérité, les *Objektive* de Meinong, les *Bedeutungen* et *Sachverhalte* de Husserl sont autant de spécialités autrichiennes en ontologie et en théorie de la connaissance. Mais ce trait dominant n'est nullement le seul à caractériser les convictions des philosophes autrichiens. Brentano, Marty et plusieurs autres philosophes issus de l'école de Prague défendent des positions difficilement associables au réalisme³. En ce sens, on doit distinguer au moins deux grands courants au sein de la philosophie autrichienne, un courant réaliste et un courant nominaliste, comme Mulligan l'a également fait remarquer⁴.

Toutefois, il serait trompeur de voir ces deux courants comme deux positions philosophiques bien ancrées dans des présupposés inquestionnés, soutenus par des philosophes dogmatiques. Brentano lui-même oscille très souvent entre ces deux positions, par exemple. Il me semble plutôt que, dans plusieurs cas, les positions développées par certains philosophes autrichiens sont issues d'une fréquentation de ces deux courants. À mon avis, l'origine autrichienne (ou austro-allemande) du concept d'état de choses ainsi que ses différentes applications en donne justement un bon exemple, et ce tout particulièrement dans le cas de Brentano. Une partie du présent article donnera quelques raisons en faveur de cette compréhension de l'origine à la fois réaliste et nominaliste du concept d'état de choses dans la philosophie autrichienne.

Toutefois, admettre cette double origine ne fournit pas en soi une explication de la variété des positions défendues par Brentano et ses étudiants quant à la nature ontologique des états de choses. Là où Meinong et Husserl admettent les états de choses comme des constituants du monde de plein droit, au même titre que les objets, Brentano et Marty refusent d'en faire une catégorie distincte des contenus de pensée immanents à celui qui juge. C'est pourquoi ils préfèrent normalement parler de contenus de jugements⁵.

Ce que j'aimerais suggérer ici, c'est qu'il y a un moyen efficace de thématiser cette opposition et qui consiste à partir de l'acceptation ou non de la distinction entre le contenu et l'objet des représentations. On peut docu-

2. À titre indicatif, notons seulement Mulligan (1985), (1988), (1993), (1999), (2000), (2001) et Mulligan, Simons & Smith (1984).

3. L'école de Prague est cette branche pragoise de l'école de Brentano dont le développement est redevable dans une large mesure à Marty. Cf. Fisette et Fréchette (2007), p. 46sq. pour un aperçu général. Parmi les travaux principaux illustrant l'orientation de cette école, cf. Kraus (1937), Kastil (1909); (1951), Uritz (1911), Bergmann (1908) et Hillebrand (1891).

4. Cf. Mulligan (1997), p. 122; (1997a), p. 82.

5. Cf. Brentano (1956), p. 38sq. et surtout Marty (1908), p. 228sq. En ce qui a trait à Brentano, bien que l'expression « contenu de jugement » (*Urteilsinhalt*, ou *Inhalt des Urteils*) n'intervienne pas comme telle dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* de 1874, elle intervient au plus tard dans les cours de logique de 1875 comme on peut le voir notamment dans EL 81, p. 13608).

menter cette opposition sur une base historique, comme je le ferai brièvement dans la première section de cet article. Toutefois, les échanges polémiques publiés par les défenseurs de ces positions respectives ne sont pas toujours la meilleure façon de s'orienter dans le débat, car l'idéologie y prend parfois le dessus sur les positions philosophiques discutées et rend ainsi difficile une reconstruction claire des arguments du débat⁶. C'est pourquoi j'opposerai ici les arguments de Twardowski à la position de Brentano (section 3).

En partant de la distinction ontologique entre contenu et objet des représentations, et surtout en examinant pourquoi Brentano ne reconnaît pas une telle distinction, on sera également en mesure de voir ce qui motive son refus de reconnaître aux états de choses un statut autre que celui de contenu psychologique immanent à l'agent. Ce sera l'objet de la deuxième partie de cet article.

Il peut sembler aujourd'hui inapproprié d'employer l'expression « état de choses » pour désigner un contenu psychologique. C'est que, jusqu'à Husserl, l'expression elle-même est équivoque : par « état de choses » (mais aussi « contenu de jugement » (*Urteilsinhalt*), « formation⁷ » (*Gebilde*), « produit⁸ » (*Produkt*), etc.) les philosophes autrichiens pré-husserliens ont rarement été clairs quant à savoir si ces expressions désignaient la *signification* des jugements, ou si plutôt elles désignaient un *objet* spécifique au jugement⁹. Le refus des états de choses par Brentano est donc lui aussi équivoque, car il peut aussi bien signifier un refus des états de choses *qua* signification du jugement (ou de l'énoncé d'un jugement) qu'un refus de ceux-ci *qua* objets spécifiques du jugement. La plupart des commentateurs s'accordent à dire qu'il refuse la deuxième catégorie, mais certains soutiennent qu'il accepte souvent la première¹⁰. À mon avis, il refuse les deux. Les états de choses (ou pour parler avec Brentano : les contenus de jugement) sont pour lui des entités mentales inséparables de l'acte dont ils sont le contenu, de manière similaire aux contenus de représentation. Ils sont immanents à

6. C'est le cas notamment chez Marty (1908), p. 388sq, Kastil (1909), p. 180sq. et Kraus (1924). Voir aussi la réponse de Meinong aux représentants de l'école de Prague et surtout à Marty, dans Meinong (1910), p. 97sq.

7. Cf. Stumpf (1907); (2006).

8. Cf. Twardowski (1996); (2007).

9. Un élève de Husserl, Adolf Reinach, remarquait d'ailleurs que « Stumpf, Bergmann, Bolzano — tous les Autrichiens confondent constamment proposition et état de choses », cf. Reinach (1989), p. 526. Husserl lui-même n'est pas toujours parfaitement clair sur cette distinction (cf. Husserl (1900), p. 233-234).

10. Chrudzimski (2001), p. 62sq. et p. 83; (2001a), p. 175sq. avance même qu'il reconnaît les deux catégories : des contenus de jugement *propositionnels* et des états de choses. Rojczak et Smith (2003), p. 238, ainsi que Chrudzimski et Smith (2004), p. 209, reprennent également cette idée qu'on retrouve sous une autre forme déjà dans Mayer-Hillebrand (1959), p. 320, où plusieurs des thèses centrales de la phénoménologie husserlienne sont attribuées au jeune Brentano.

l'acte et non réels, et ne peuvent donc, par définition, jouer le rôle que jouent les significations chez Husserl ou le sens chez Frege. L'objet du jugement étant pour Brentano normalement celui de la représentation à sa base, celui-ci ne peut donc être un état de choses au sens d'une entité constituante du monde.

Ce que je suggère ici, c'est que la position défendue par Brentano sur la nature des contenus et des objets de jugement est généralement cohérente de la position qu'il défend sur la non-distinction des contenus et des objets de représentation. En mettant en relief les motivations qui le poussent à maintenir cette non-distinction, on sera donc en mesure de voir comment il peut faire l'économie des deux catégories évoquées plus haut. Certes, sa théorie est confrontée à des difficultés importantes, sur le plan ontologique, et ce particulièrement dans le traitement des jugements existentiels négatifs, mais la reconnaissance de ces catégories ne peut les résoudre.

2. États de choses et contenus de jugements

Les raisons qui expliquent l'équivocité de l'expression « état de choses » dans la philosophie autrichienne pré-husserlienne peuvent se résumer en gros à l'absence d'un consensus sur la nature du jugement. Pour Bolzano, les énoncés communiquent (*kundgeben*) des jugements qui ont pour matière (*Stoff*) des propositions en soi. Contrairement à Brentano, Bolzano ne fait pas de distinction entre l'acte et le contenu du jugement : ce qu'il appelle la matière du jugement, la proposition en soi (*Satz an sich*), est une entité distincte du jugement et ontologiquement indépendante de celui-ci. L'indépendance ontologique et la fonction sémantique des propositions — les propositions en soi constituent le sens (*Sinn*) des énoncés — font de celles-ci des candidats tout indiqués pour la première catégorie mentionnée plus haut, celle des états de choses *qua* significations des jugements.

Pour Brentano, on doit distinguer entre l'acte et le contenu du jugement. Le contenu (*Inhalt*) de Brentano n'est pas la matière (*Stoff*) de Bolzano¹¹ : pour Brentano, le contenu d'un jugement est ontologiquement dépendant de l'acte (acte et contenu sont mutuellement inséparables¹²). Comme nous venons de le voir, ce n'est pas le cas de la matière de Bolzano.

En l'absence d'un consensus, certains successeurs de Bolzano et de Brentano comprennent donc les états de choses comme des contenus de jugement qui jouissent ou non d'une indépendance ontologique face aux actes de jugement¹³. D'autres conçoivent états de choses et contenus de jugement comme des catégories distinctes toutes deux indépendantes ontologi-

11. Malgré ce que plusieurs Autrichiens (et brentaniens) ont avancé, suivant Twardowski (1894).

12. Cf. Brentano (1982), p. 21 : « Les corrélats [de la paire intentionnelle acte-contenu] ne sont pas séparables l'un de l'autre, sauf de manière distinctionnelle ».

13. C'est le cas de Stumpf et de Marty.

quement des actes¹⁴. C'est d'ailleurs Stumpf qui emploie l'expression « état de choses » de manière technique pour la première fois en 1888 afin de caractériser le contenu spécifique à l'acte de jugement¹⁵. Si l'expression est de sa plume, Stumpf souligne bien qu'elle n'exprime rien d'autre dans son usage que ce que Brentano appelait longtemps avant lui un contenu de jugement (*Urteilsinhalt*) immanent à celui-ci. Lorsqu'on voit ce concept d'état de choses comme fondateur de ses différentes variétés autrichiennes développées par la suite, le diagnostic proposé par Morscher exige des précisions supplémentaires :

As far as I can see, in most or all cases the dominant aim in introducing propositions and/or states of affairs [in 19th century Austrian philosophy] is to guarantee the independence from time, space, change, mind and language, of truth and falsity and of logical properties and relations like (in)validity, logical consequence, (in)compatibility and so on. In order to guarantee the objectivity of those attributes, the Austrian philosophers [...] thought that we need special truth-bearers and/or special truth-makers, because the “normal” truth-bearers (like sentences and thoughts) and the “normal” truth-makers (the objects the sentences and thoughts are about) are or at least could be temporal and spatial, changeable and (in the case of truth-bearers like thoughts and sentences) also mind- or language-dependent [...] *some* Austrian philosophers wanted to guarantee the objectivity of truth-values and logical attributes via the objectivity of the truth-bearers, *others* via the objectivity of the truth-makers. Because of the convergence of aim this difference in the means was ignored by many Austrian philosophers, which led to confusions and misunderstanding among them. [...] [T]he views of Austrian philosophers on propositions and states of affairs were similar at a superficial level but more fundamentally in opposition¹⁶.

Si on suit ce diagnostic, il faudra expliquer en quoi l'introduction par Brentano du concept d'un contenu spécifique au jugement sert à expliquer l'objectivité des propriétés logiques et de la vérité et de la fausseté. Cette explication me semble ardue, car les contenus de jugement ne sont pour Brentano ni des vérificateurs ni des porteurs de vérité objectifs au sens des propositions en soi de Bolzano.

Or, comme je veux le suggérer ici, il y a des raisons de douter que l'introduction de ce concept servait effectivement ce but au départ. Bien plus, la nécessité d'assurer l'objectivité des porteurs de vérité et/ou des vérificateurs intervient plus tardivement dans la philosophie autrichienne. Ainsi, le diagnostic de Morscher quant à la confusion des Autrichiens sur les états de choses ne peut être redevable à une confusion des objectifs — celui d'assurer l'objectivité des porteurs de vérité par rapport à celui d'assurer l'objec-

14. C'est le cas de Husserl.

15. Cf. Stumpf (2006a), p. 287.

16. Morscher (1986), p. 80sq.

tivité des vérifacteurs. La confusion sur la nature et le rôle des états de choses découle d'abord de la confusion quant à leur objectivité même, comme le montre cette portion de l'histoire des états de choses allant de Brentano à Stumpf.

3. Contenu et objet des représentations

C'est Twardowski qui introduit cette distinction en 1894, en s'inspirant d'abord d'une remarque de Höfler et de Meinong (1890). Curieusement, Meinong et Höfler réagissent très différemment à l'écrit de Twardowski. Höfler (1905) se félicite d'être effectivement reconnu comme l'instigateur de ce concept, alors que Meinong se montre plutôt reconnaissant envers Twardowski, car il admet ne jamais avoir fait cette distinction avant la publication de l'écrit de Twardowski¹⁷. C'est d'ailleurs cet ouvrage qui, l'année même de sa parution, pousse Husserl à revoir en détail plusieurs aspects de sa propre conception des contenus de représentations, révision qui le mènera à la conception présentée dans les *Recherches logiques*¹⁸.

Si Twardowski, Meinong, Husserl et Höfler acceptent cette distinction, elle ne fait pas pour autant l'unanimité au sein des membres de l'école de Brentano. Kastil (1909) s'en prend longuement à Twardowski et à Höfler, tandis que Kraus (1930: p. 192sq) renchérit contre Höfler, dans le même sens que Mayer-Hillebrand quelques années plus tard¹⁹. Pour Kraus, Kastil et Mayer-Hillebrand, il n'y a tout simplement aucune bonne raison de distinguer entre le contenu et l'objet des représentations si Brentano n'a jamais fait cette distinction.

Or pourquoi Brentano ne distinguerait-il pas, pour ce qui est de la représentation, entre le contenu de mon acte de représenter la tour Eiffel et la tour Eiffel elle-même ? Il faut d'abord garder à l'esprit que la psychologie empirique de Brentano jouit d'une indépendance face à la métaphysique, et que c'est cette indépendance qui garantit à la première son statut de science. Elle est libérée de toute présupposition métaphysique quant à la nature et l'existence de l'âme et des objets du monde²⁰. Conséquemment, les objets

17. Cf. Meinong (1899), p. 185 (trad.fr. (2007), p. 263) et Höfler (1905). Vu la caractérisation de l'objet de la représentation comme chose en soi kantienne (Höfler et Meinong (1890), p. 6), il est plausible de donner raison à Meinong contre la version höflerienne encore très répandue aujourd'hui, par exemple dans Jacquette (1990), p. 178; (2004), p. 105sq.; Smith (1994), p. 186; Benoist (2001a), p. 79; Cavallin (1997), p. 53; T n sescu (1998), p. 53; Chrudzinski (2001a), p. 120; (2002), p. 189; Hickerson (2005), p. 464.

18. Cf. Husserl (1990), daté de 1894.

19. Les travaux d'édition de Mayer-Hillebrand effectués notamment sur Brentano (1956) et (1959) attestent largement de son parti pris pour la position de Kraus et de Kastil.

20. Cf. Brentano (2008), p. 34. À partir de 1870, Brentano défend en fait une conception de la psychologie comme fondatrice pour la métaphysique où la première est détachable unilatéralement de la seconde, comme plusieurs passages de l'introduction de Brentano (2008) l'attestent. On retrouve aussi cette idée dans d'autres textes, par exemple Brentano (1982),

externes, comme la tour Eiffel, n'occupent aucune place dans le schéma de la relation entre l'acte et le contenu (ou objet) de représentation.

On peut également s'assurer de cette absence de distinction entre contenu et objet, ou plus précisément de l'emploi synonymique des termes « contenu » et « objet » en partant des textes eux-mêmes. Le premier exemple, qui est peut-être aussi le plus éloquent, est à trouver dans le passage célèbre de la *Psychologie d'un point de vue empirique* où Brentano introduit l'intentionnalité comme caractéristique principale démarquant les phénomènes psychiques (*représentations, jugements, émotions*) des phénomènes physiques (les contenus de sensation en général)²¹. Brentano y emploie effectivement les expressions « relation à un contenu » (*Beziehung auf einen Inhalt*) et « direction vers un objet » (*Richtung auf ein Objekt*) de manière équivalente pour caractériser l'intentionnalité. Il est donc naturel de supposer que « Inhalt » et « Objekt » ont ici le même sens. À plusieurs endroits de la *Psychologie*, Brentano emploie le terme « Gegenstand » également comme synonyme de « Inhalt » ou « Objekt », là où les cas le permettent²². Bref, si on s'en tient à la *Psychologie*, il est difficile de soutenir que Brentano aurait effectivement en vue une distinction entre le contenu et l'objet des représentations.

On retrouve également des confirmations de l'emploi synonymique de ces deux ou trois termes dans les écrits de ses étudiants se basant sur les leçons de logique professées par le maître dans les années 1880. Le meilleur exemple est à trouver chez Hillebrand :

[c]e qui demeure spécifiquement le même si je me représente un thaler, un cheval ou un triangle, c'est l'*acte de représentation* ; ce qui distingue ces trois cas les uns des autres est généralement désigné par *contenu, objet* [Gegenstand] ou *objet* de la représentation²³.

Évidemment, cette citation ne fait qu'illustrer le caractère non problématique de l'emploi synonymique de « contenu » et « objet », elle ne répond pas à l'objection naturelle selon laquelle il semble bien y avoir une différence entre le contenu de ma représentation de la tour Eiffel et la tour Eiffel, cet objet parisien doté d'une quantité de propriétés matérielles totalement étrangères aux propriétés de mon contenu de représentation. Rappelons que Twardowski avait discuté ce point dans sa thèse d'habilitation en l'illustrant

p. 157. Cf. également la remarque introductive de la leçon de 1874-1875, *Ausgewählte metaphysische Fragen*, citée dans Werle (1989), p. 113.

21. Cf. Brentano (2008), p. 106.

22. *Ibid.*, p. 107, 115, 136, 141 et *passim*.

23. « Dasjenige, was der Species nach gleichbleibt, ob ich einen Thaler, ein Pferd oder ein Dreieck vorstelle, heißt der *Vorstellungsact* ; dasjenige, was diese drei Fälle von einander unterscheidet, wird allgemein als *Inhalt, Gegenstand oder Object* der Vorstellung bezeichnet ». Cf. Hillebrand (1891), p. 37. À titre indicatif, voir aussi Stumpf (1890), p. 280, et Husserl (1891), p. 20, 45, 47, 157, 175 et *passim*.

à l'aide de l'exemple du tableau²⁴. Le tableau peint, par exemple le tableau de Brueghel intitulé *Paysage d'hiver*, est au contenu de la représentation ce que le paysage dépeint est à l'objet de la représentation. Avec cette analogie, Twardowski voulait mettre en valeur le fait qu'un seul et même acte de représentation représente en un double sens: l'acte de représenter a un contenu qui lui est immanent et qui est représenté en un sens *déterminant* de l'adjectif, et c'est sur cette base qu'un objet est représenté *par* le contenu, cette fois-ci dans un sens *modifiant* du même adjectif. En poursuivant l'analogie avec la peinture, on pourrait dire que l'acte de peindre se dirige d'abord vers le tableau comme objet matériel, la trame où sont agencées les couleurs, mais que ce tableau est un moyen de représenter quelque chose qui est à l'extérieur du tableau, à savoir le paysage en tant que tel.

L'exemple du tableau n'est toutefois qu'une illustration. Au départ, Twardowski introduit cette distinction entre le contenu et l'objet des représentations *sur la base de* la distinction entre contenu et objet du jugement acceptée par Brentano. Fidèle à son maître, Twardowski souligne que l'objet du jugement est ce qui est reconnu (*anerkannt*) ou rejeté (*verworfen*) — si je juge que A existe, c'est A qui est reconnu — mais que le contenu du jugement n'est pas A à proprement parler, mais bien l'existence (ou la non-existence) de A. En supposant une analogie parfaite entre la fonction du représenter et celle du juger et en soulignant que le contenu du jugement agit comme *signe* de l'objet, Twardowski en déduit qu'une même distinction s'impose dans la sphère du représenter²⁵.

Le deuxième argument de Twardowski en faveur d'une distinction entre contenu et objet du représenter est basé sur une analogie exacte (*genaues sprachliches Bild*) entre noms et représentations²⁶: si on reconnaît aux noms les trois fonctions des représentations que sont la communication (*Kundgebung*), la signification (*Bedeutung*) et la nomination (*Nennung*), et qu'on reconnaît une analogie entre la pensée et la parole, on doit aussi reconnaître une analogie des fonctions pour ce qui est de la représentation: une expression « A » *communique* un acte de représentation (le représenté d'A), elle *signifie* un contenu (la représentation d'A), et elle nomme un objet (A).

L'argumentation de Twardowski par analogie n'est pas convaincante: l'analogie structurelle entre les fonctions représentatives et judicatives est simplement supposée, et rien n'est offert pour en montrer la validité. Twardowski appuie son analogie sur Marty (1884a: p. 293), mais précisément à la page citée par Twardowski, Marty souligne que deux noms peuvent avoir la même représentation. Si on part de Marty et de Brentano, il ne peut y avoir d'analogie exacte entre la structure et les fonctions du nom, et la struc-

24. Cf. Twardowski (1894), p. 13sq.

25. *Ibid.*, p. 9.

26. *Ibid.*, p. 10.

ture et les fonctions des représentations. Même que toute la théorie des jugements existentiels de Brentano et l'idée de forme interne du langage développée par Marty visent à montrer que les noms et les énoncés ont des structures différentes de celles des représentations et des jugements. D'autre part, l'analogie entre les fonctions des expressions et celles des représentations présuppose que chaque nom remplit toutes ses fonctions, ce qui est difficile à dire pour des noms comme Sherlock Holmes²⁷. Du coup, du point de vue des justifications psychologiques, le principe selon lequel chaque représentation a un contenu *et* un objet est installé sur des bases plutôt fragiles.

Le parallèle entre noms et représentations n'est donc pas en mesure d'appuyer la distinction contenu/objet des représentations de Twardowski. Les arguments sur lesquels il doit s'appuyer sont ceux développés dans la deuxième partie de l'ouvrage, et ils se basent tous sur la distinction de modes d'existence (l'être existant et l'être représenté) comme étant deux modes d'existence de plein droit pour les objets, à la manière de Meinong quelques années plus tard²⁸. Si les motifs de cette distinction de Twardowski, quant aux représentations, prennent pour point de départ la conception brentanienne des représentations, leur justification, elle, est à trouver du côté d'une distinction ontologique entre différents modes d'existence.

4. Contenu et objet des jugements

Pourquoi Brentano aurait-il besoin d'une distinction entre les contenus et les objets des jugements s'il peut se passer de cette distinction en ce qui concerne les représentations ? Les raisons sont nombreuses. La première, qui est aussi la plus importante, est aussi la plus simple ; Brentano distribue l'ensemble des phénomènes psychiques en trois classes : les représentations constituent la classe fondatrice, à laquelle s'ajoute celle des jugements et des actes affectifs et volitifs. Ces deux dernières classes sont fondées sur la première, mais cela ne signifie pas qu'un jugement est décomposable en représentations. Lorsque Brentano affirme que l'*acte* de jugement présuppose un *acte* de représentation, il veut simplement dire que, pour juger que A est, je dois avoir représenté A préalablement. La relation entre l'acte de représentation et l'acte de jugement en est une de détachabilité unilatérale (dans l'unité de la conscience, l'acte de représentation est détachable de l'acte de jugement, mais non l'inverse)²⁹. Ce qui n'empêche pas que l'acte de jugement en tant que tel soit un phénomène complet en soi. Il n'est pas décomposable en une représentation à laquelle on aurait ajouté quelque chose de plus³⁰. Or ce qui caractérise le jugement comme phénomène psychique est la reconnaissance

27. Je remercie Wolfgang Künne d'avoir attiré mon attention sur ce point.

28. *Ibid.*, p. 29sq.

29. Cf. Brentano (1982), p. 12.

30. Brentano (2008), p. 227sq. offre plusieurs arguments contre les conceptions du jugement en terme de composition de contenus de représentation.

ou le rejet de l'existence d'un objet: l'objet du jugement A est donc A, mais le contenu du jugement ne peut être A également; car le jugement n'est pas seulement reconnaissance et rejet de A, mais il est reconnaissance et rejet de l'existence de A. L'existence n'étant pas une propriété d'objet selon Brentano, elle intervient sur le plan du contenu.

Une autre motivation de Brentano à distinguer entre le contenu et l'objet du jugement repose sur sa conception corrélatrice des actes de conscience. Les phénomènes psychiques ont des structures relationnelles; chaque acte se rapporte à un contenu, et les parties du phénomène (acte et contenu) sont corrélatrices: une ne peut exister sans l'autre, et vice-versa. La paire de corrélatifs acte/contenu a ceci de particulier que seul le premier corrélat est réel (l'acte) alors que le second est non réel. Une autre particularité de cette paire de corrélatifs est que ceux-ci sont des parties distinctionnelles d'un tout qui est le phénomène psychique. Or, si on peut distinguer seulement conceptuellement le contenu d'un acte de représentation, en quoi ce même contenu pourrait être exactement le même que celui d'un acte de jugement? L'acte de représentation et l'acte de jugement étant deux actes différents, les parties de l'un ne peuvent entrer dans les parties de l'autre.

Le concept d'existence, comme tous les autres concepts, est obtenu par réflexion sur nos actes concrets de jugement. C'est l'analyse des actes de jugements qui nous permet d'isoler ce concept. Cette thèse, on la retrouve dans les ouvrages de Brentano ainsi que dans plusieurs œuvres de ses élèves³¹. Dans la *Psychologie d'un point de vue empirique*, Brentano expose cette thèse de la manière suivante:

Certains ont pensé que ce concept [=le concept d'existence] ne pouvait être tiré de l'expérience. Nous aurons donc à l'examiner à ce point de vue quand nous traiterons des idées dites innées. Et nous trouverons alors qu'il provient bien de l'expérience, mais de l'expérience *interne*, et qu'il n'a été obtenu qu'en vue du jugement. Pas plus que le concept de jugement, le concept d'existence n'a donc pu être prédicat dans le premier jugement. Et l'on reconnaît également de cette façon que du moins la première perception, celle qui était donnée dans le premier phénomène psychique, ne peut avoir consisté en un tel jugement prédicatif³².

Bref, pour en arriver à distinguer les différentes parties d'un acte de jugement, nous devons recourir à la perception interne (ce que Brentano appelle ici l'expérience interne), et c'est en partant de la perception interne — la perception que nous avons de nos actes de jugement, que nous pouvons obtenir le concept d'existence. Autrement dit, l'analyse proposée va du

31. Par exemple Brentano (1930), p. 45; Marty (1884), p. 171sq.; Hillebrand (1890), p. 27.

32. Brentano (1944), p. 215; (2008), p. 233 (traduction française modifiée).

jugement vers le concept d'existence, et non l'inverse, comme c'est le cas pour la plupart des théories propositionnelles du jugement³³.

Le concept d'existence et le plan sur lequel il intervient dans l'analyse selon Brentano est intéressant pour la raison que la question même de l'existence ou de la non-existence de certains objets de représentation, les centaures et les cercles carrés par exemple, devient un non-lieu lorsqu'on aborde le problème strictement sur le plan de la représentation. Car si on en reste sur ce plan, rien dans la représentation ne nous donne accès, pour ainsi dire, au concept d'existence. Autrement dit, un agent dénué de capacité judicative ne serait pas en mesure de statuer sur la question des représentations sans objet³⁴. Cela explique pourquoi la catégorie d'objet devient équivoque seulement à partir du jugement : lorsque je me représente la table devant moi, puis que je juge qu'elle existe, l'objet demeure le même, mais lorsque je me représente un centaure, puis que je juge qu'il n'existe pas, l'objet de mon jugement ne peut être celui de ma représentation initiale, puisque je rejette précisément qu'il y ait une telle chose. Puisque les jugements sont des reconnaissances ou des rejets, il doit bien y avoir quelque chose de reconnu ou de rejeté. Au cours de sa carrière, Brentano a proposé plusieurs différentes explications de ce problème, mais à mon avis aucune n'est vraiment satisfaisante : certaines d'entre elles consistent à expliquer le rejet du centaure par le rejet d'une *ens rationis* (le centaure-représenté), d'autres par le rejet d'états de choses négatifs (la non-existence du centaure)³⁵. En 1911, le recours aux entités négatives est justifié de la manière suivante : un jugement existentiel négatif comme « il n'y a pas de centaures » reviendrait à affirmer que quelqu'un qui juge qu'il y a des non-centaures juge correctement. Les réalités négatives qui sont ainsi supposées sont essentiellement des fictions, et il met en relation ce recours à des entités négatives à l'emploi de l'*onoma aoriston* chez Aristote³⁶. Bref, le seul changement notable dans la conception brentanienne des jugements existentiels négatifs vrais entre la période de jeunesse et la maturité est que Brentano semble parfois reconnaître des entités intentionnelles, mais que plus tard il réduit leur existence à un simple nom ou un *suppositum*, quelque chose qui pose pour objet mais qui n'en est pas un. Cette solution proposée en 1911 n'est pas foncièrement différente de

33. La même idée est défendue aussi plus tard, dans les cours de logique de Vienne. Cf. Brentano (1956).

34. Sur la formulation de ce problème chez Bolzano et sa réception chez Twardowski et Husserl, cf. Fréchette (2010).

35. Sur la dernière explication, cf. Brentano (1930), p. 133. Cf. également Szrednicki (1965), p. 79.

36. Cf. Brentano (1944), p. 290 ; (2008), p. 417. Même si sa conception de la négation lui aurait permis de s'en passer, Bolzano a lui aussi fait une place dans sa théorie des représentations à la représentation purement négative (*rein verneinende Vorstellung*) exprimée par un *onoma aoriston*, sous-catégorie des représentations sans objet. Cf. Bolzano (1837), p. 416sq, 421 (tome I) ; p. 48 (tome II) ; p. 220sq. (tome IV).

celle qu'il esquisse en 1885 dans le *Logikkolleg*, où il avance la thèse que ces jugements n'ont tout simplement pas d'objet³⁷. D'une manière ou d'une autre, Brentano n'a jamais été tout à fait satisfait des conséquences de sa théorie du jugement en ce qui concerne les jugements existentiels négatifs vrais et la question de leur objet. Mais il n'en reste pas moins qu'il a toujours fait de ce cas un cas d'exception dans sa théorie du jugement, et non un cas paradigmatique³⁸.

Pour simplifier ce que je viens d'exposer ici, je propose de schématiser la distinction entre le contenu et l'objet des jugements de la manière suivante :

actes	contenus	objets
représentations	cR	oR
jugements	cJ	oJ

Théoriquement, les distinctions entre contenus et objets peuvent se faire à la fois de manière verticale et de manière horizontale. Husserl, par exemple, remplit les quatre cases avec quatre entités distinctes : le contenu de la représentation (cR) est une signification différente de son objet (oR), le contenu du jugement est une proposition (cJ) différente de l'état de chose qui la rend vraie (oJ). Chez Twardowski (1894), les distinctions horizontales sont faites, mais on ne trouve seulement qu'une des deux distinctions verticales, celle des contenus³⁹.

Chez Brentano, la distinction horizontale est effectivement faite en ce qui a trait au jugement, mais elle n'est pas faite en ce qui concerne la représentation. Autrement dit, cR et oR ne sont pas distingués. Si j'ai raison de dire que cR et oR ne sont pas distingués, que ces deux appellations désignent la même chose, alors il suffit simplement de montrer que cJ est distinct de cR pour montrer que non seulement cJ est distinct d'oJ, mais aussi qu'oR est distinct d'oJ. C'est pourquoi j'ai d'abord tenté de montrer que le contenu et l'objet de la représentation sont pour Brentano une seule et même chose, et que j'ai ensuite montré pourquoi le contenu du jugement et le contenu de la représentation ne sont pas la même chose ; il en résulte que l'objet de la

37. Cf. Brentano EL81, p. 13515 : « On doit distinguer entre 1) l'*objet* de la représentation et la *représentation* [...], 2) tout comme entre l'*objet* du jugement et le *jugement* [...]. Les premiers font souvent défaut (comme dans le jugement existentiel négatif vrai » ([m]an muss unterscheiden 1) zw[ischen] dem *Object* d[er] Vorstell[un]g u[nd] der *Vorstell[un]g* [...] 2) ebenso zw[ischen] d[em] *Object* d[es] Urtheils u[nd] dem *Urtheil* [...] *Die ersteren fehlen oft.* ([wie] beim wahren negativen Urtheil). Cf. aussi Brentano, EL81, p.13550.

38. Pour d'autres interprétations de la théorie des contenus de jugement cf. par exemple Mayer-Hillebrand (1959), p. 320sq.

39. La distinction verticale en ce qui concerne les objets est faite dans Twardowski (1996), p. 164 ; (2007), p. 351. Selon Betti (2005), Twardowski l'aurait faite quelques mois après la parution de Twardowski (1894).

représentation ne peut être la même chose que l'objet du jugement. Naturellement, cela n'exclut pas la possibilité théorique que Brentano puisse accepter des objets complexes, des états de choses, tombant sous oJ. Les objets de jugements existentiels négatifs vrais seraient justement ce genre de candidats. Mais dans ce cas, pour maintenir la distinction entre cJ et oJ, ces états de choses devraient être d'une autre nature que cJ. Or Brentano ne semble pas avoir exploré cette voie dans ses écrits.

L'interprétation de la distinction entre oR et oJ que je suggère ici va plutôt à l'inverse de cette possibilité théorique. Selon cette interprétation, oR est distinct d'oJ dans tous les cas *sauf* dans le cas de jugements existentiels négatifs vrais⁴⁰. Cela reviendrait à dire que dans le cas des jugements existentiels négatifs vrais, cR prend la place d'oJ. Mais dans tous les autres cas, oJ est différent d'oR. Si je me représente la table devant moi, puis je juge que la table existe, la différence entre oR et oJ est tout simplement celle entre le contenu de la représentation et l'objet qui est jugé. Cette interprétation me semble rendre compte de la manière dont Brentano conçoit l'objet des jugements en mettant en relief le cas d'exception que constituent chez Brentano les jugements existentiels négatifs vrais.

5. La distinction entre objectif et réel

Jusqu'à présent, j'ai insisté d'une part sur le fait que Brentano distingue effectivement entre le contenu de jugement et le contenu de représentation (les contenus sont constitués différemment, le premier est généralement de la forme « l'existence de A », le second de la forme « A »), mais d'autre part sur le fait que la spécification d'un contenu de jugement à la fois distinct du contenu de représentation et de l'objet du jugement découle d'une motivation psychologique, et que sa justification aussi est psychologique et non ontologique. Autrement dit, les contenus spécifiques au jugement sont justifiés par le caractère irréductible du jugement à la représentation. Ils ne suivent pas la motivation que Morscher voit comme caractéristique de presque toute la philosophie autrichienne, celle d'assurer l'objectivité des propriétés logiques et de la vérité et de la fausseté. En fait, comme nous l'avons vu, les contenus de jugement de Brentano ne sont pas de forme propositionnelle et ils ne sont pas ontologiquement indépendants des actes dont ils sont les contenus.

On peut naturellement objecter que même si leur forme non propositionnelle et leur dépendance ontologique face aux actes empêchent les contenus de jugement (et de représentation) d'être des candidats aux tâches identifiées par Morscher, il faut cependant expliquer ce qui distingue onto-

40. J'insiste ici sur les jugements existentiels négatifs *vrais*, car quelqu'un qui juge qu'il n'y a pas de lions émet selon Brentano un jugement dénué d'évidence, un jugement à proprement parler aveugle, ce qui implique donc que l'objet représenté dans le jugement n'est pas celui qui est rejeté.

logiquement les contenus des actes, puisque l'analyse descriptive menée par Brentano les distingue effectivement.

Au cours de sa carrière, Brentano a proposé plusieurs explications de cette distinction. Dès 1862, il se montre préoccupé par la défense d'une conception homonymique (et non plurivoque) du terme « être » chez Aristote⁴¹. Ce qui est alors déterminant pour lui d'un point de vue métaphysique, c'est l'être selon les catégories. Et de ce point de vue — c'est l'essentiel de sa thèse —, les catégories aristotéliennes sont complètes. Du point de vue de la théorie de la connaissance et de la psychologie, c'est l'être au sens du vrai (*das Seiende als Wahre*), compris comme une détermination mentale de l'être, qui est déterminant, et ce dernier n'est pas du ressort de la métaphysique⁴². De cette distinction dépend celle entre concepts réels, relevant des catégories, et concepts objectifs : l'être au sens du vrai est compris comme un concept objectif, l'expression ne signifiant rien d'autre que quelque chose qui n'a de réalité que dans l'entendement ou l'esprit⁴³. Le « est » du jugement relève en ce sens de l'être au sens du vrai :

[T]oute chose de la pensée, c'est-à-dire tout ce qui, existant objectivement dans notre esprit, peut devenir le sujet d'un énoncé affirmatif vrai, appartiendra [à l'être au sens du vrai]. Rien de ce que nous formons dans notre esprit n'est à ce point dénué de réalité qu'il faille l'exclure totalement du domaine de l'être au sens du vrai [...]⁴⁴.

Ce que Brentano reprend ici d'Aristote, la distinction entre le réel et l'objectif, est une première version de la distinction qu'on retrouvera dans la *Psychologie* de 1874 entre le réel et l'intentionnel, puis de celle présente dans les derniers écrits de Brentano entre le réel et l'irréel. Il s'agit naturellement d'une distinction ontologique, mais on doit toutefois souligner que la séparation entre être mental et être réel suit celle entre, respectivement, la théorie de la connaissance et la psychologie d'une part, puis la métaphysique d'autre part. Dès ses premiers écrits et jusqu'à la fin de sa vie, Brentano a voulu tenir distincts les domaines de recherche de la métaphysique et de la théorie de la connaissance, dont la tâche incombe à la psychologie. En ce sens, l'être objectif identifié dès la thèse de 1862 ne doit pas être considéré comme une sorte d'existence diminuée vis-à-vis de l'être selon les catégories, mais plutôt comme une façon de caractériser l'objet d'étude de la psychologie : les actes mentaux et leur contenu.

41. Cf. Brentano (1862).

42. *Ibid.*, p. 14.

43. *Ibid.*, p. 82.

44. Cf. Brentano (1862), p. 37. Traduction française modifiée de Brentano (1992), p. 49. Brentano ne nie pas qu'Aristote admet différents sens de la vérité ou de la fausseté, mais en préconisant les exposés du quatrième livre de la *Métaphysique* d'Aristote (1012b8), il donne préséance à la thèse selon laquelle le vrai n'est rien d'autre qu'une affirmation et le faux une négation. Cf. Brentano (1862), p. 21 ; (1992), p. 37.

Cinq ans plus tard, dans sa thèse d'habilitation, cette opposition entre le réel et l'objectif n'a pas fondamentalement changé, et elle est encore à comprendre dans le même sens que celui exposé en 1862 :

Nous employons ici l'expression « objectif » [...] dans le sens que les aristotéliens du Moyen Âge lui ont adjoint (l'« objectif » scolastique) et qui permet une caractérisation très courte et précise de la doctrine d'Aristote. Matériellement, comme propriété physique, le froid est dans ce qui est froid; *comme objet, c'est-à-dire en tant que ce qui est senti, le froid est dans celui qui ressent le froid*⁴⁵.

Autrement dit, la froideur est *matériellement* dans ce qui est froid : elle est *dans* le bloc de glace ; mais *objectivement* elle est *dans* celui qui ressent le froid. La distinction matériel/objectif (que Brentano thématise aussi parfois par réel/objectif, réel/intentionnel, ou plus tard par réel/irréal) s'applique naturellement aussi sur le plan des relations : la ressemblance structurelle entre les prédicats «...est matériellement dans_» et «...est objectivement dans_» est trompeuse, car la relation d'inclusion dans le premier cas est une relation réelle, dans le second une relation « modifiée » ou « objective ».

On retrouve aussi cette conception dans les leçons professées par Brentano à cette époque. La question de la substance et de sa nature relève pour Brentano de la métaphysique et de l'être au sens matériel et propre (*sachlich Seiendes*), ce n'est pas là une question qui intéresse le logicien ou le psychologue. Plusieurs passages des leçons de métaphysique de Würzburg datées de 1867 attestent de cette distinction. Citons seulement les deux suivants :

Avant tout, il est clair que nous devons distinguer deux êtres (*Seiendes*), desquels Aristote a déjà spécifié les significations en distinguant entre l'*on es alethes* et l'*on eo tes dianoias*. L'être est d'abord employé au sens du vrai [comme caractérisation de l'assentiment], [expression de l'affirmation], [c'est-à-dire comme moyen de caractériser que quelque chose est vrai], puis ensuite au sens de l'être concret (*sachlich*), donc dans sa signification logique et réelle⁴⁶.

L'être au sens du vrai, poursuit Brentano

n'est pas en fait l'objet de la métaphysique, car celle-ci n'a pas à traiter de ce qui se trouve spécifiquement dans notre esprit. Elle doit plutôt traiter de toutes les choses en général et en connaître les causes [le logicien et en partie le psychologue en parle *ex professo*]⁴⁷.

45. Brentano (1867), p. 82.

46. Brentano M96, p. 31948. Cité selon Antonelli (2001), p. 255 : « Vor allem ist es klar, dass wir ein zweifaches Seiendes unterscheiden muessen, dessen Bedeutungen schon Aristoteles gesondert hat, indem er das on es aletes von dem on eo tes dianoias schied. Das Seiende wird gebraucht einmal <als Bezeichnung der Zustimmung>, <Ausdruck der Bejahung> im Sinne des Wahren (d.h. als Bezeichnung dafür, dass etwas wahr sei>, dann im Sinne des Sachlichen Seienden, also in einer logischen und realen Bedeutung ». Pour d'autres passages, cf. *Ibid.*, p. 254.

47. *Ibid.* (cité selon Antonelli (2001), p. 259 : « ist nicht eigentlich Gegenstand der Metaphysik, denn diese hat ja nicht von etwas was speciell in unserm Geiste ist, sondern im Allge-

La période de maturité ne fait pas exception à cette opposition entre l'objectif et le réel, comme on peut le voir dans les textes en annexe de Brentano (1911). On peut voir dans ces textes non seulement que Brentano maintient toujours la distinction entre contenus de jugement et contenus de représentation, mais surtout que l'être des contenus de pensée est toujours conçu comme un être impropre :

[C]'est notamment à propos de l'activité psychique qui se manifeste dans le jugement qu'on distingue l'objet et le contenu du jugement. Dans un jugement tel que « Il n'y a pas de centaures », le centaure serait l'objet, mais le contenu du jugement serait l'inexistence de ce centaure. Quand on dit que ce contenu est dans l'agent psychique, on fait un nouvel emploi impropre du terme « être » ; si l'on veut garder à ce terme son véritable sens, il faut dire, ce qui revient au même, qu'un agent psychique est actuellement en train de nier un centaure⁴⁸.

Voici donc ce que nous considérons comme établi : l'être ou le non-être d'un centaure ne peuvent devenir objets au sens où pourrait le devenir le centaure lui-même ; seuls peuvent devenir objets le sujet qui affirme et celui qui nie le centaure, auquel cas le centaure devient également objet selon un certain *modus obliquus*⁴⁹.

En ce sens, la distinction entre l'être au sens du vrai (l'être objectif) et l'être réel est maintenue même après le tournant réiste. Ce qui change après ce tournant, c'est que des façons de parler comme « Anne a présentement pour contenu de jugement l'inexistence d'un centaure » sont systématiquement traduites par « Anne est présentement en train de nier un centaure ». Mais l'être des contenus de jugement est toujours considéré comme un être au sens impropre. À mon avis, cette distinction entre ce qui est objectif (ou impropre, intentionnel, vrai, etc.) et ce qui est réel (ou propre, concret, etc.) délimite ce qui est du ressort de la psychologie et ce qui est du ressort de la métaphysique. Si on garde à l'esprit que la métaphysique est fondée par la psychologie selon Brentano, on peut alors comprendre comment Brentano peut distinguer ontologiquement entre l'acte et le contenu : dans les termes de l'ontologie monocatégorielle réiste par exemple, l'acte appartient toujours à la sous-classe des entités étendues uniquement temporellement, alors que ce qui est appelé « improprement » le contenu peut appartenir soit à la même sous-classe, soit à la sous-classe des entités étendues spatiotemporellement (les corps). Dans les termes de l'ontologie des *irrealia*, l'acte est l'accident d'une substance (le sujet pensant), et le contenu est une partie non réelle de cet accident. Si cette distinction est une distinction ontologique, elle est toutefois possible uniquement sur la base de la psychologie.

meinen von allen Dingen zu handeln und sie aus ihren Gruenden zu erkennen. <Der Logiker und zum Theil der Psychologe sprechen ex professo von ihm> ».

48. Brentano (2008), p. 159 ; (1944), p. 284.

49. Brentano (2008), p. 162 ; (1944), p. 286.

6. Remarques finales

Ce que j'ai voulu proposer ici, c'est en quelque sorte un diagnostic de remplacement de celui de Morscher sur l'introduction des états de choses dans la philosophie autrichienne. En introduisant des contenus de jugement, Brentano ne visait pas à garantir l'objectivité des propriétés logiques ou l'indépendance ontologique de la vérité ou de la fausseté. L'introduction des contenus de jugement chez Brentano découle de sa théorie des jugements existentiels, une théorie basée d'une part sur une thèse empiriste quant à l'origine des concepts — même le concept d'existence découle de la réflexion sur des actes de jugement concrets —, et d'autre part sur une conception de la vérité en termes d'évidence.

Naturellement, cette motivation empiriste et psychologique de l'introduction des contenus de jugement n'exclut pas que, partant de cette motivation psychologique, on puisse apporter *en plus* des justifications ontologiques à la distinction entre l'acte, le contenu et l'objet des représentations et des jugements. C'est ce que j'ai voulu illustrer en discutant des motivations et des arguments qui soutiennent la distinction entre le contenu et l'objet des représentations chez Twardowski. Mais comme on l'a vu, Brentano ne peut s'accorder avec les arguments employés par Twardowski.

Néanmoins, la nature des contenus de jugement Brentanien reste problématique. Comme on l'a vu, la distinction entre contenu de représentation et contenu de jugement fonctionne dans le cas des jugements existentiels affirmatifs vrais : la représentation de A et le jugement énoncé par « A est » ont, selon la théorie Brentanienne, des contenus différents, et seul le jugement, et non la représentation, a un objet. Mais dans le cas des jugements existentiels négatifs vrais, qui est le cas problématique, c'est le contenu de la représentation qui agit comme objet du jugement. Bref, pour maintenir les distinctions que nous avons présentées dans la section 4, Brentano est forcé de donner aux contenus un rôle ontologique dans le cas des jugements existentiels négatifs vrais. Toutefois, comme je l'ai suggéré, je crois qu'il est plus charitable de voir le cas des jugements existentiels négatifs vrais comme un cas d'exception de la théorie de Brentano plutôt que comme un cas paradigmatique. Les nombreux et différents efforts qu'il a livrés au cours de sa carrière afin de pallier ce problème me semblent plaider en faveur de cette interprétation. En effet, il a envisagé dans les années 1880 que ces jugements soient tout simplement dénués d'objet ; à peu près au même moment, mais aussi plus tard, il a proposé la thèse que c'est le nom du contenu qui agit comme *suppositum* pour l'objet du jugement négatif vrai et non comme objet⁵⁰. Et dans le dernier paragraphe de la dernière citation, il propose de réduire toutes les expressions dénotant un contenu à des expressions déno-

50. Le nom du contenu étant alors pris au sens d'un *onoma aoriston*, une fiction du langage, cf. Brentano (2008), p. 417 ; (1944), p. 290. Hillebrand (1891), p. 98, se basant sur les cours de logique de Brentano des années 1880, va exactement dans ce même sens.

tant des agents produisant des actes mentaux. Des stratégies de ce genre font généralement partie de l'arsenal des nominalistes. C'est pourquoi il me semble que l'introduction du concept d'état de choses dans la philosophie autrichienne témoigne des interrelations fécondes entre les positions réalistes et nominalistes⁵¹.

Références bibliographiques

- Antonelli, Mauro. *Seiendes, Bewußtsein und Intentionalität im Frühwerk Franz Brentanos*, Freiburg, Alber, 2001.
- Benoist, Jocelyn. *Représentations sans objets. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Bergmann, Hugo. *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, Halle, Niemeyer, 1908.
- Betti, Arianna. « Propositions et états de choses chez Twardowski », in *Dialogue*, vol. 46, 2005, p. 469-492.
- Bolzano, Bernard. *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung (en 4 tomes), 1837.
- Brentano, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung, 1862.
- . *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Franz Kirchheim, 1867.
- . *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1911 (reproduit dans Brentano, 2008).
- . *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig, Meiner, 1930.
- . *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944. (Réédition revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008). Trad. fr. de Brentano, 2008.
- Brentano, Franz. *Die Lehre vom richtigen Urteil*, Bern, Francke Verlag, 1956.
- . *Grundzüge der Ästhetik*, Bern, Francke Verlag, 1959.
- . *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Meiner, 1982.
- . *Aristote. Les diverses acceptions de l'être*, Paris, Vrin, 1992 (2^e édition 2005, trad. fr. de Brentano, 1862).
- . *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (M. Antonelli dir.), Francfort, Ontos Verlag, 2008.
- . *Schriften zur Sinnespsychologie* (W. Baumgartner, dir.), Francfort, Ontos Verlag, 2009.
- . Manuscrits inédits catégorisés selon le catalogue de Mayer-Hillebrand, 1951. EL 81 *Fragmente*; M 96 *Ontologie (Metaphysik)*.
- Cavallin, Jens. *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, Dordrecht, Kluwer, 1997.
- Chrudzimski, Arkadiusz. *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 2001.
- . « Die Intentionalitätstheorie Anton Marty's », in *Grazer Philosophische Studien*, vol. 62, 2001a, p. 175-214.

51. Je remercie Claude Panaccio et Kevin Mulligan pour leurs remarques sur une première version de ce texte, ainsi que Denis Fisette pour ses commentaires. Cet article a bénéficié du soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH).

- . «Die Theorie der Intentionalität Meinongs», in *Dialectica*, vol. 55 n° 2, 2001b, p. 119-143.
- . «Von Brentano zu Ingarden. Die phänomenologische Bedeutungslehre» in *Husserl Studies*, vol. 18, n° 3, 2002, p. 185-208.
- Chrudzimski, Arkadiusz et Barry Smith. «Brentano's Ontology: from Conceptualism to Reism», in D. Jacquette (dir.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 197-219.
- Fisette, Denis et Guillaume Fréchette. «Le legs de Brentano», in Denis Fisette et Guillaume Fréchette (dir.), *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 13-160.
- Fréchette, Guillaume. *Gegenstandslose Vorstellungen. Bolzano und seine Kritiker*, Sankt-Augustin, Academia, 2010.
- Hickerson, Ryan. «Getting the Quasi-Picture: Twardowskian Representationalism and Husserl's Argument Against It», in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 43, n° 4, 2005, p. 461-480.
- Hillebrand, Franz. *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*, Vienne, Hölder, 1891.
- Höfler, Alois et Alexius Meinong. *Philosophische Propädeutik, Theil 1: Logik*, Vienne, Tempsky, 1890.
- Höfler, Alois. «Sind wir Psychologen?», in *Atti del V Congresso Internazionale di Psicologia tenuto in Roma dal 26 al 30 Aprile 1905*, Rome, Forzani, 1905, p. 188-193.
- Husserl, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen, erster Band*, Halle, Pfeffer, 1891 (rééd. La Haye, Martinus Nijhoff, 1970).
- . 1900. *Logische Untersuchungen Band 1. Prolegomena zur reinen Logik. Text der ersten und zweiten Auflage*, La Haye, Martinus Nijhoff [1975].
- . «Husserls Abhandlung 'Intentionale Gegenstände'» (K. Schuhmann, dir.), in *Brentano Studien*, vol. 3, 1990, p. 142-176.
- Jacquette, Dale. «The Origins of Gegenstandstheorie: Immanent and Transcendent Intentional Objects in Brentano, Twardowski, and Meinong» in *Brentano Studien*, vol. 3, 1990, p. 177-202.
- . «Brentano's Concept of Intentionality», in D. Jacquette (dir.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 98-130.
- Kastil, Alfred. *Studien zur neueren Erkenntnistheorie*, Halle, Max Niemeyer, 1909.
- . *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Bern, Francke Verlag, 1951.
- Kraus, Oskar. «Brentanos Scheidung von deskriptiver und genetischer Psychologie und sein Verhältnis zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie», in Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band* (O. Kraus, dir.), Leipzig, Meiner, 1924, p. xvii-xxiii.
- . «Anmerkungen des Herausgebers», in Brentano, Franz, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig, Meiner, 1930, p. 165-220.
- . *Werttheorien. Geschichte und Kritik*, Vienne, Rohrer, 1937.
- Marty, Anton. «Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie. Zweiter Artikel», in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 8, 1884, p. 161-192. Reproduit dans Marty, Anton, *Gesam-*

- melte Schriften, vol. II/1, *Schriften zur deskriptiven Psychologie und Sprachphilosophie* (J. Eisenmeier, dir.), Halle, Niemeyer, 1918, p. 36-62.
- . «Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie. Dritter Artikel», in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 8, 1884a, p. 292-340. Reproduit dans Anton Marty, *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, *Schriften zur deskriptiven Psychologie und Sprachphilosophie* (J. Eisenmeier, dir.), Halle, Niemeyer, 1918, p. 62-101.
- . *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Band I*, Halle, Max Niemeyer, 1908.
- Mayer-Hillebrand, Franziska. *Verzeichnis der Manuskripte Franz Brentanos*, Typoscript, Harvard, Houghton Library, 1951.
- . «Franz Brentanos ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 13, n° 2, 1959, p. 316-339.
- Meinong, Alexius. «Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung» in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 21, 1899, p. 182-272.
- . *Über Annahmen* (2^e édition augmentée), Leipzig, Barth, 1910.
- . «Sur les objets d'ordre supérieur et leur rapport à la perception interne», in D. Fiset et G. Fréchette (dir.), *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 261-342 (trad. fr. de Meinong [1899]).
- Morscher, Edgar. «Propositions and States of Affairs in Austrian Philosophy before Wittgenstein», in Nyíri, J.-C. (dir.), *Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der österreichischen Philosophie*, Vienne, Hölder, 1986, p. 75-85.
- Mulligan, Kevin, Peter Simons, et Barry Smith. «Truth-Makers», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 44, 1984, p. 287-321.
- Mulligan, Kevin. «'Wie die Sachen sich zueinander verhalten'. Inside and Outside the *Tractatus*», *Theoria*, vol. 5, n° 2, 1985, p. 145-174.
- . «Judgings: Their Parts and Counterparts», in *Topoi*, vol. 6 n° 1 (supplément n° 2 intitulé *La scuola di Brentano*), 1988, p. 117-144.
- . «Post-Continental Philosophy: Nosological Notes», in *Stanford French Review* (numéro spécial intitulé *Philosophy and the Analytic-Continental Divide*, P. Engel, dir.) vol. 17, n° 2-3, 1993, p. 133-150.
- . «How Perception Fixes Reference», in Axel Burri (dir.), *Sprache und Denken. Language and Thought*, Berlin, Walter de Gruyter, 1997, p. 122-138.
- . «Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie: de Bolzano à Brentano à Bennett et Barnes», in J.-M. Vienne (dir.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997, 1997a, p. 61-103.
- . «Exactitude et bavardage. Gloses pour une opposition paradigmatique dans la philosophie autrichienne», in *Philosophiques*, vol. 26, n° 2, 1999, p. 177-201.
- . «C'était quoi la philosophie analytique?», in K. O. Apel, J. Barnes et al. (dir.), *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, p. 332-366.
- . «De la philosophie autrichienne et de sa place», in J.P. Cometti et K. Mulligan (dir.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*, Paris, Vrin, 2001, p. 825.
- Reinach, Adolf. *Sämtliche Werke*, deux volumes, Munich, Philosophia, 1989.
- Rojszczak, Artur et Barry Smith. «Truthmakers, Truthbearers and the Objectivity of Truth», in J. Hintikka, T. Czarnecki, K. Kijania-Placek, T. Placek, A. Rojszczak

- (dir.), *Philosophy and Logic. In Search of the Polish Tradition*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 229-268.
- Srzednicki, Jan. *Franz Brentano's Analysis of Truth*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965.
- Smith, Barry. *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court, 1994.
- Stumpf, Karl. *Tonpsychologie. Zweiter Band*, Leipzig, Hirzel, 1890.
- . « Erscheinungen und psychische Funktionen », *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abhandlungen*, vol. IV, 3-40, Berlin, Reimer, 1906.
- . « Phénomènes et fonctions psychiques », in Karl Stumpf, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, introduction et traduction de D. Fisette, Paris, Vrin, 2006, p. 133-167 (trad. fr. de Stumpf, 1906).
- . « Autobiographie », in Karl Stumpf, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, introduction et traduction de D. Fisette, Paris, Vrin, 2006a, p. 255-307.
- Tănăsescu, Ion. « 'Der Vorstellungsgegenstand'. Zu Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos », in *Brentano Studien*, vol. 8, 1998, p. 53-66.
- Twardowski, Kazimierz. 1894. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Vienne, Hölder (réimpression Munich, Philosophia, 1982).
- . « Funktionen und Gebilde », in *Conceptus*, vol. 29, n° 75, 1996, p. 157-196.
- . « Fonctions et formations. Quelques remarques aux confins de la psychologie, de la grammaire et de la logique », in Denis Fisette et Guillaume Fréchette (dir.), *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 343-384 (trad. fr. de Twardowski [1996]).
- Utz, Emil. *Die Funktionsfreude im ästhetischen Verhalten*, Halle, Niemeyer, 1911.
- Werle, Josef M. *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*, Amsterdam, Rodopi, 1989.

Précis de *Les philosophies du néo-darwinisme* (2009)

Richard G. Delisle

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005726ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005726ar>

[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

Delisle, R. G. (2011). Précis de *Les philosophies du néo-darwinisme* (2009). *Philosophiques*, 38 (1), 263–265. <https://doi.org/10.7202/1005726ar>

Disputatio

Précis de *Les philosophies du néo-darwinisme* (2009)

RICHARD G. DELISLE

Université de Lethbridge
richard.delisle@uleth.ca

C'est un grand honneur que d'être appelé à répondre aux commentaires de chercheurs aussi éminents en matière de darwinisme que Daniel Becquemont, Barbara Continenza et Michel Morange. Ce feu croisé de réflexions soulève un débat passionnant et stimulant, témoin d'un champ d'investigation vigoureux que sont les études darwiniennes et évolutionnistes.

Mon ouvrage *Les philosophies du néo-darwinisme: Conceptions divergentes sur l'homme et le sens de l'évolution* (Paris, Presses universitaires de France, 2009), tente de revoir la signification de l'épisode charnière de la Synthèse moderne en biologie de l'évolution entre les années 1930 et 1960, afin d'expressément ouvrir une réflexion philosophique beaucoup plus large sur l'ensemble du développement du darwinisme jusqu'à aujourd'hui. Trop souvent, notre pensée au sujet du darwinisme s'inscrit dans une conception linéaire de son développement historique et théorique: la période fondatrice de *L'origine des espèces* (1859) de Charles Darwin; l'éclipse relative des études darwiniennes lors du premier tiers du xx^e siècle; le renouveau de ces études à la suite de la rencontre de la théorie de la sélection naturelle et de la génétique des populations à partir des années 1930, d'où la constitution de la Synthèse moderne. Cette lecture linéaire, me semble-t-il, constitue une véritable camisole de force excluant des darwiniens des portions entières de leur œuvre qui ne doivent pas figurer dans la trame « officielle » du darwinisme. Faisant fi de cette linéarité, l'analyse que je propose de la Synthèse moderne restitue tout le pluralisme inhérent de la démarche des penseurs néo-darwiniens. Il s'agit d'une coupe transversale par-delà les divergences méthodologiques, conceptuelles, théoriques et métaphysiques afin de faire la démonstration que plusieurs fondateurs de la Synthèse moderne souscrivent à des évolutionnismes sortant largement des marques usuelles du néo-darwinisme.

C'est sans conteste que la parution de *L'origine des espèces* apporta à la conception évolutionniste du monde une crédibilité nouvelle en plus d'instituer, dans sa foulée, une impulsion renouvelée pour ce genre d'étude. Bien davantage que cela, le darwinisme contribuera à infléchir le programme de recherche transformiste en privilégiant une compréhension étiologique de l'évolution biologique. En positionnant le mécanisme de la sélection naturelle au cœur de la biologie de l'évolution, Darwin est devenu l'inspirateur d'un programme de recherche ayant en son centre la compréhension des causes évolutives. Il arrive même parfois que l'historiographie de la biologie

de l'évolution au ^{xx}e siècle en vienne à se résumer à l'histoire des diverses théories de l'évolution: néo-lamarckisme, orthogénèse, néo-darwinisme, théorie neutraliste de l'évolution, etc. D'aucuns diront même qu'une science de l'évolution digne de ce nom ne peut être qu'une science des mécanismes évolutifs.

Or cette conception ne recouvre que très partiellement la réalité historique, et ce, de l'aveu même de certains fondateurs du néo-darwinisme. En effet, pour autant que ces derniers soient de véritables promoteurs de la théorie de la sélection naturelle, il n'empêche qu'ils proposent des vues divergentes quant à la place que devrait occuper les mécanismes évolutifs dans la quête transformiste. Pour dire les choses simplement, la conception traditionnelle d'un néo-darwinisme centré autour des mécanismes évolutifs est incapable de rendre compte du pluralisme à la source de ce mouvement. Il semble donc légitime de se demander si cette conception étroite du néo-darwinisme n'est pas davantage le sous-produit d'un certain type d'analyse historique, sociologique et philosophique. La thèse principale que je cherche à étoffer dans cette étude peut se résumer ainsi: *le néo-darwinisme ne semble pas constituer un mouvement à partir duquel tous les néo-darwiniens émergent, mais représente plutôt un lieu de rencontre où tous y puisent des mécanismes évolutifs afin de les insérer dans des cadres épistémologico-métaphysiques incommensurables*, ce dernier terme étant compris dans le sens où l'entend Thomas S. Kuhn. Cinq contributeurs à la constitution de la Synthèse moderne sont d'une grande utilité pour étayer cette thèse: Julian Sorell Huxley, Theodosius Dobzhansky, Bernhard Rensch, George Gaylord Simpson et Ernst Mayr.

On se souviendra que les années 1930 et 1940 ont vu naître une théorie de l'évolution sous l'appellation de Synthèse moderne. Cette théorie est synthétique par deux de ses caractéristiques complémentaires: 1) toutes les manifestations phénoménologiques relatives à l'évolution biologique dans le temps et l'espace puisent à un fondement théorique commun: la production de petites variations aléatoires au niveau génétique, variations qui sont par la suite orientées suivant un processus de tri effectué par la sélection naturelle; 2) de nombreuses disciplines scientifiques dont la génétique, la zoologie, la paléontologie, la biogéographie, l'éthologie, etc., alimentent une large base observationnelle commune à la théorie de l'évolution; si chacune d'elles révèle un aspect particulier de la réalité évolutive, celui-ci doit être, en principe, cohérent avec le fondement explicatif commun.

Les néo-darwiniens nous concernant ici ont contribué à cette synthèse en biologie de l'évolution: l'embryologiste et l'éthologiste Julian Huxley fait, dans *Evolution: The Modern Synthesis* (1942), la promotion d'un rapprochement entre les multiples disciplines des sciences biologiques; le généticien Theodosius Dobzhansky conceptualise, dans *Genetics and the Origin of Species* (1937), les rapports entre la sélection naturelle et la génétique des populations; le morphologiste Bernhard Rensch postule, dans *Neuere Probleme der Abstammungslehre: Die transspezifische Evolution* (1947), une

adéquation entre la microévolution et la macroévolution, soit entre les processus évolutifs des niveaux inférieurs de la taxinomie et les manifestations évolutives des niveaux supérieurs; le paléontologiste George Simpson tente, dans *Tempo and Mode in Evolution* (1944), l'harmonisation des données de la paléontologie avec les mécanismes néo-darwiniens; enfin, le zoologiste Ernst Mayr entend combler, dans *Systematics and the Origin of Species* (1942), le vide conceptuel existant entre les processus génétiques du changement au sein d'une même population et la division des populations en une multitude d'entités évolutives distinctes et de niveaux hiérarchiques différents.

Or, malgré l'effort collectif que ces auteurs déploient à l'élaboration du néo-darwinisme, il n'empêche que ceux-ci ne souscrivent pas tous à la même vision du transformisme. Il est en effet possible de les inscrire au sein de trois cadres épistémologico-métaphysiques aux enjeux divergents, cadres puisant à des sources historiques et épistémologiques remarquablement variées. Cinq enjeux particulièrement significatifs au sein de la mouvance néo-darwinienne sont dignes de mention: 1) l'opposition dans la prédominance des épistémologies employées: descriptive/synthétique, monisme ontologique, ou étiologique; 2) l'opposition dans la reconnaissance d'une directionnalité évolutive forte; 3) l'opposition dans l'ampleur du champ d'application de l'évolutionnisme: cosmique ou biologique; 4) l'opposition quant à la nature du processus évolutif dans la temporalité: en devenir, cyclique, ou en stagnation; 5) l'opposition dans l'attitude que l'homme devrait adopter face au processus évolutif: qu'il contribue activement à sa poursuite en le dirigeant dans le futur; qu'il adopte une attitude contemplative et sereine puisqu'il n'y peut rien changer; ou qu'il assume le simple rôle de protecteur de l'environnement et des autres formes de vie.

Il peut sembler surprenant que certains membres fondateurs du néo-darwinisme aient entretenu des oppositions aussi fondamentales sur l'ensemble de ces questions, et encore davantage qu'ils aient eu l'idée de les soulever explicitement. Notre surprise provient du fait qu'une certaine conception du néo-darwinisme est appliquée rétrospectivement à ces auteurs. C'est ainsi qu'une sélection des éléments préalablement jugés pertinents à cette conception est effectuée parmi leurs travaux, érigeant par le fait même une unité ou une homogénéité de vue qui ne correspond aucunement à la réalité historique. Comme je le suggère dans la conclusion de cette étude, la révolution darwinienne s'inscrit dans une mouvance intellectuelle aux implications encore plus amples: la révolution transformiste. Certains penseurs voudront contribuer à l'érection du néo-darwinisme tout en essayant de tirer toutes les implications découlant de cette révolution transformiste. J'avance l'idée que le pluralisme originel du néo-darwinisme témoigne d'un transformisme se trouvant encore au stade pré-paradigmatique de son développement scientifique. La révolution darwinienne, me semble-t-il, demeurera incomplète aussi longtemps que la révolution transformiste le restera.

Commentaire sur Delisle. Les philosophies du néo-darwinisme

Daniel Becquemont

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005727ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005727ar>

[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

Becquemont, D. (2011). Commentaire sur Delisle. Les philosophies du néo-darwinisme. *Philosophiques*, 38 (1), 267–272.
<https://doi.org/10.7202/1005727ar>

Commentaire sur Delisle.

Les philosophies du néo-darwinisme

DANIEL BECQUEMONT

Université de Lille III

becquemont@wanadoo.fr

Le livre de Richard Delisle, dense, touffu, fécond en l'ouverture qu'il nous présente, nous entraîne dans un domaine peu exploré jusqu'ici, celui de la pensée philosophique et métaphysique des plus illustres fondateurs du néo-darwinisme : Huxley, Dobzhansky, Rensch, Simpson, Mayr. Il ne s'agit pas seulement pour lui des métaphysiques séparables d'un « noyau » scientifique isolable, d'une « philosophie de savant » étrangère à leur production scientifique, mais d'un ensemble de thèses qui pénètrent, à divers niveaux, leur pensée. La place et le rôle attribués à la sélection naturelle, en effet, y varient selon des thèses étrangères à ce qu'une vision plus positiviste appelle « la science ». Alors, l'unité de vue selon laquelle on définit traditionnellement le néodarwinisme chancelle et ne concerne qu'une partie de la production de ces auteurs, oblitérant leur appartenance plus large à une « philosophie naturelle ».

Cela pose alors tout un ensemble de questions négligées par le néodarwinisme traditionnel : la directionalité évolutive est-elle forte ou faible ? Le processus évolutif est-il en devenir, étal, ou cyclique ? L'évolution concerne-t-elle strictement la biologie seule ou bien fait-elle partie d'un processus cosmique ? Comprendre le processus de l'évolution implique-t-il la vieille idée de se conformer au cours de la nature, de s'en détacher, ou bien de tirer une éthique, voire une politique, de l'observation de la nature ?

Thomas Huxley et Theodosius Dobzhansky, par exemple, croient encore profondément à une sorte de cosmos hiérarchisé tel qu'il se présentait à l'esprit avant même la révolution scientifique, regroupant la matière, la vie, l'homme. Ils préservent l'idée de sens, voire de finalité, et chez eux n'existe pas de rupture définitive entre le sujet observant et l'objet observé. L'homme est apte à observer le monde et à se comprendre lui-même comme indicateur de l'ordre et du sens de l'évolution cosmique. Bien sûr ils distinguent plusieurs niveaux ontologiques, anti-réductionnistes, où la psychologie ne se réduit pas à la biologie, ni la biologie à la physique, mais ils pensent que l'homme, sujet observant, doit intervenir dans le procès cosmique en devenir.

Chez Huxley, l'homme est un microcosme miroir du cosmos, affirme Richard Delisle, qui étudie minutieusement l'évolution de la pensée de Huxley sans séparer ses travaux sur la synthèse moderne et le progrès évolutionniste de sa philosophie cosmique et politique. Dobzhansky adhère encore à l'idée d'un arbre de vie, inscrit l'évolution dans une ascension

jusqu'à la figure ultime de l'homme, évolution en spirale s'ouvrant sur une complexité croissante, culminant avec l'intelligence et la culture proprement humaines. Dans cette optique, la découverte de Darwin s'inscrit dans une tradition évolutionniste qui le précédait. Mais il parle plus volontiers de déterminisme aux premiers stades de l'évolution, et d'émancipation graduelle avec le progrès de la complexité, une « évolution créatrice », selon les termes de Bergson repris par Dobzhansky. Richard Delisle décèle ainsi une contradiction dans ces thèses, entre une analyse très darwinienne dans la description des mécanismes de l'évolution d'une part, et d'autre part une évolution progressive orientée vers une fin dernière, entre une information génétique atomisée et une ontologie unitaire des « gene patterns », qui va vers la faculté de transmettre l'information par voie culturelle. Mais n'est-il pas possible de déceler des contradictions dans toute théorie scientifique ? Après tout, Newton lui-même fut longtemps accusé de réintroduire avec sa notion de gravité des « qualités occultes ».

La sélection naturelle semble alors se réduire à un principe dynamique parmi d'autres possibles, et Dobzhansky se réfère alors à Teilhard de Chardin. Richard Delisle insiste sur le fait que la chaîne des êtres, que Foucault par exemple voit rompue dans l'épistémè du tout début du XIX^e siècle, persiste chez les premiers fondateurs du néodarwinisme, ainsi qu'une conception de l'arbre de vie plus lamarckienne que darwinienne, comme une somme de lignées orientées, les catégories demeurant des branches d'un arbre ancestral, reprenant en somme la définition par A. O. Lovejoy de l'évolutionnisme pré-darwinien comme chaîne des êtres transformée en ascenseur. La « chaîne des êtres » n'a-t-elle pas été transformée au début du XIX^e siècle, et forme-t-elle une ligne continue depuis sa lointaine origine ?

Chez Rensch, l'aspect spencérien paraît encore plus évident. La plupart de ses « lois » s'appuient sur la directionnalité de l'évolution du vivant, ou tentent de la démontrer. Sont distingués chez lui en ligne descendante à partir de l'homme les facultés de raisonnement des grands singes et des carnivores, la faculté de formuler des conclusions non verbales, la faculté de jugements non verbaux, la faculté de former des images mentales (invertébrés inférieurs), enfin la pure sensation-réaction des protozoaires. Spencer et Haeckel ne sont pas loin. Rensch oppose de plus un ordre biologique et une loi évolutive, cette dernière pourvue d'une ontologie substantielle possédant son propre dynamisme interne, une cohabitation que Delisle trouve particulièrement « ruineuse ». Mais pour Rensch le développement demeure un ensemble de possibilités déjà inscrites dans le passé, une sorte de développement épigénétique que Delisle compare aux philosophes ioniens et particulièrement à Anaximandre, dans un univers où se manifestent ici et là une pulsion ontologique, la succession éternelle d'un flux d'éléments primordiaux, et pour l'homme une soumission à l'ordre cosmique, que Rensch lui-même rapproche de l'hindouisme plus que de la philosophie des Ioniens. Serait-il possible de pousser plus en avant ces

analogies avec les Ioniens? S'agit-il d'une inspiration véritable chez Rensch?

À une épistémologie du néodarwinisme qu'il qualifie de pré-paradigmatique, Richard Delisle oppose une épistémologie plus classique, qu'il appelle souvent « esprit de la révolution scientifique », qu'il fait remonter la plupart du temps à Newton, parfois au développement de l'établissement des canons de l'induction au XIX^e siècle et à une sorte de positivisme. Il semble la plupart du temps s'agir pour Delisle d'un paradigme opératoire depuis Newton jusqu'à nos jours; ne s'agit-il pas d'un cadre épistémologique qui est plus clairement celui de la physique, et n'est-il pas normal, après tout, que l'épistémologie, ou les épistémologies, de la biologie ne parviennent pas à se constituer selon les critères de la physique? Le débat, somme toute, remonte à Darwin lui-même, qui ne s'est pas si aisément glissé dans « l'esprit de la révolution scientifique » et dans l'épistémologie physicienne de son époque (cf. David Hull, *Darwin and his critics*).

Cette révolution scientifique est caractérisée, selon les critères d'Alexandre Koyré repris par Richard Delisle, par l'homogénéité d'univers soumis en tous ses lieux à des lois universelles, quantifiables, dans un monde de la quantité et de l'objectivité, auxquels on pourrait ajouter un monde de la positivité des faits. Il implique le rejet des idées de valeur, de perfection, de sens, une dévalorisation de l'Être. Il implique observation des faits, induction, réduction des faits à une règle générale et déduction d'un ensemble de conclusion selon Thomas Reid, ou Herschel, induction, généralisations (le degré de généralité correspondant à une série de développements, lois ou axiomes ramenés à leurs conséquences les plus lointaines, et enfin prédiction). Cette épistémologie « issue de la révolution scientifique » est prolongée selon Richard Delisle (conformément à l'opinion de nombreux spécialistes de Darwin, mais pas tous) par Darwin lui-même. L'une de mes questions à Richard Delisle est la suivante: si de nombreux spécialistes de Darwin considèrent que celui-ci s'insère effectivement dans les canons de ce qu'on appelait alors la méthode inductive, ce que Darwin lui-même revendiquait, d'autres ont plutôt mis l'accent sur une certaine rupture de la théorie darwinienne avec l'épistémologie de la révolution scientifique, en ce qui concerne la prédiction, la nature du « fait scientifique » et le rôle de l'analogie. Le rapport sélection naturelle/sélection artificielle obéit-il aux canons de la méthode axiomatique-déductive, est-il de l'ordre du fait ou d'une analogie qui s'inscrit difficilement dans le cadre de ce que Richard Delisle appelle « esprit de la révolution scientifique »?

Ce n'est qu'avec le néodarwinisme que surgit selon lui une contradiction (l'une des questions que j'aimerais poser est « cette contradiction n'est-elle pas déjà présente, à l'état explicite ou implicite, avant même le néodarwinisme? ») D'une part, si la sélection naturelle est interprétée selon une version axiomatique, alors la sélection naturelle opère au niveau moléculaire, et les phénomènes vitaux sont réduits aux propriétés de la matière inerte (Hempel, Nagel, Ruse, Putnam, M. B. Williams). Mais, d'autre part,

si la sélection naturelle est une structure plus lâche et souple, exerçant son efficacité au niveau de l'individu et/ou des populations, se produit une sorte de convergence entre la biologie et l'histoire évolutive (Delisle dit « épistémologie narrative ») qui repose sur les propriétés émergentes associées aux entités biologiques, dans un processus évolutif ouvert et contingent (Kitcher).

Selon l'interprétation de Simpson et Mayr, la sélection naturelle est une explication assez ouverte pour échapper aux déterminations rigides des entités biologiques inférieures. Ils récusent donc la réduction du néodarwinisme à la théorie génétique moléculaire. Richard Delisle voit en eux les représentants d'une méthode axiomatique-déductive qui s'inscrit dans la logique de l'épistémologie newtonienne. Ils rejettent les causes finales, et leur actualisme les éloignent des trois auteurs précédemment étudiés. Mais, affirme alors Richard Delisle, aucune connaissance ne saurait être exonérée d'un certain fondement métaphysique. Mais alors, ne peut-on déceler chez tout biologiste une certaine métaphysique qui à un moment ou à l'autre entrerait en contradiction avec « l'esprit de la révolution scientifique » et la positivité des faits qu'il semble impliquer? Aussi Delisle voit-il deux tendances contradictoires: l'une, l'accroissement d'intelligence, l'autre, le rôle du hasard, tendances qui, dit-il, se ruinent l'une l'autre. Mais le souci des philosophes de déceler des contradictions et d'aspirer à une cohérence parfaite n'est-il pas dénaturant (voir p. 301)? Après tout, la science physique contemporaine admet certains niveaux d'incertitude et de contradictions comme partie inhérente de la théorie. Bien sûr, l'application stricte de la théorie de la sélection naturelle interdit de penser une tendance allant vers davantage d'intelligence, et il n'existe aucun fondement pour la naissance d'une forme supérieure comme l'homme. Mais quel homme sujet pensant saurait-il penser cette impasse (je préfère ce mot ici à « contradiction »). La philosophie de Delisle, ici, n'est-elle pas trop exigeante et ne demande-t-elle pas trop à la pensée humaine? Dire que c'est une pensée pré-paradigmatique n'est-il pas alors un acte de foi en un moment idéal et imaginaire où la biologie néodarwinienne se constituerait par la suite comme sans contradiction, comme un nouveau paradigme, analogue dans sa solidité à l'idéal newtonien... qui pourtant reposait sur la métaphysique de la religion naturelle?

Il y a à la fois signification et non-signification de l'homme dans le cosmos, certes. Mais qui peut répondre à un sujet comme « la place de l'homme dans l'univers »? N'est-ce pas en demander trop à la biologie?

Pour conclure ce livre touffu et passionnant, Richard Delisle affirme que la biologie ne peut s'insérer dans un schéma positiviste de développement successif des sciences, mais que la conception néodarwinienne n'épuise pas toutes les possibilités de l'évolution. Les fondateurs de la théorie synthétique ne sont pas d'accord sur l'objet même de leur recherche. Le néodarwinisme est une entité « régionale » qui est loin d'englober toutes les possibilités de l'évolution. C'est un lieu de rencontre où puiser des mécanismes évolutifs insérés par la suite dans des visions divergentes. Trop

d'éléments scientifiques manquent, trop d'épistémologies sont possibles. Même la proposition d'une évolution biologique sans sens ni direction forte est aussi une proposition métaphysique. Il propose de parler, pour la biologie, de métaphysique « naturelle » : paradigme pour Kuhn, programme de recherche pour Lakatos, traditions de recherche pour Laudan. Mais pourquoi plusieurs métaphysiques ne pourraient-elles cohabiter au sein d'une même théorie ? La physique contemporaine est, elle aussi, traversée de contradictions qui, elles-mêmes, reposent sur des bases différentes. Il semble ici que la philosophie défendue par Delisle aspire à une harmonie qui ne fut qu'en de très rares circonstances celle de la science en train de se faire (les polémiques de l'après Newton ne cessèrent jamais entièrement).

L'immaturité que Delisle prête au néodarwinisme s'exprime selon lui dans la diversité et la multiplication des métaphysiques : c'est ce que Kuhn appelle la période pré-paradigmatique. Les discussions sur les « problèmes en suspens » (l'expression est de Michel Morange) niveau de la sélection, écoles de systématique, biologie moléculaire, rythmes et modes évolutifs, modèles de spéciation, épigénèse, ontologie de l'espèce, sont d'une importance relative par rapport aux enjeux soulevés par les cadres épistémologiques différents de Huxley Dobzhansky, Rensch, Simpson, et Mayr. Delisle en conclut que la biologie de l'évolution en est encore à un stade pré-paradigmatique.

C'est que la révolution transformiste est constituée de deux trames principales (au sein desquelles Huxley, Dobzhansky, Rensch travaillent simultanément) : d'une part le programme de recherche darwinien, prolongé sous forme néodarwinienne, répondant aux exigences « de l'épistémologie générale issue de la révolution scientifique » auxquelles on ajoutera le positivisme logique, la philosophie analytique, dans un champ strictement local (la biologie) ; d'autre part la tradition de recherche cosmique, dont le champ d'application évolutionniste concerne tous les aspects de la matière, vivante ou non vivante. Elle peut accepter des penseurs évolutionnistes non darwiniens, Spencer, Cournot, Hæckel, Lloyd Morgan, ou même Teilhard de Chardin. Cette tradition est diffuse, non compacte, se déroule selon un rythme lent, plus spéculatif, moins opérationnel.

Laudan soutient que deux traditions de recherche ou plus peuvent s'amalgamer sans se nuire.

Peut-on alors isoler les travaux spécialisés de Huxley, Dobzhansky, Rensch, de leurs spéculations cosmiques évolutionnistes ? Richard Delisle soutient que le newtonianisme expliquait tout un ensemble de phénomènes variés, que la métaphysique newtonienne venait se superposer à la structure explicative physico-mathématique, qu'il était donc possible de séparer la mécanique céleste de la métaphysique, alors que cela n'est pas possible dans la pensée biologique des premiers néodarwiniens : on ne peut pas disjoindre leurs travaux spécialisés du cadre cosmique, car ils postulent une forte directionnalité.

Mes questions, outre celles posées au cours de ce résumé imparfait et incomplet d'un livre passionnant, porteront surtout sur ce dernier point :

Richard Delisle ne prête-t-il pas, dans un souci de mieux contraster la pensée « immature » du néodarwinisme, une trop grande cohérence à la physique, pratiquement assimilée à « l'esprit de la révolution scientifique » ? Ceci, depuis les débuts de la révolution scientifique jusqu'à nos jours ? S'agit-il d'un mode de présentation rhétorique pour mieux souligner la thèse centrale que la théorie de l'évolution en est encore à un stade « préparadigmatique » ? Chez Newton lui-même, comment séparer la mécanique céleste, le temps absolu et le temps des prophéties de l'Apocalypse, la métaphysique qui sous-tend son *Optique*, les écrits alchimiques ? Et de nos jours la physique n'admet-elle pas des oppositions (onde/corpuscule par exemple) irréductibles mais fécondes, et les physiciens ne sont-ils pas toujours à la recherche d'une théorie unifiant les grandes forces ? Ne pourrait-on, alors, également dans le cas de la physique, parler de stade pré-paradigmatique ? Le principe de la relativité, la loi d'indétermination, la mécanique quantique, ont de fait posé des questions métaphysiques du même ordre aux physiciens, dont les interrogations sur la nature de l'univers ont la même amplitude, et en dernière instance les mêmes bases que les contradictions de la biologie ?

On peut-être, au lieu de l'opposition entre une théorie « préparadigmatique » du néodarwinisme et l'esprit de la révolution scientifique, de parler d'un changement de paradigme en voie de constitution dans toutes les sciences de la nature, et de contradictions qui seraient fécondes dans leur non-résolution même ? Chercher les ressemblances plutôt que les différences ?

Commentaire sur Delisle. Les philosophies du néo-darwinisme

Barbara Continenza

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005728ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005728ar>

[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

Continenza, B. (2011). Commentaire sur Delisle. Les philosophies du néo-darwinisme. *Philosophiques*, 38 (1), 273–280.
<https://doi.org/10.7202/1005728ar>

Commentaire sur Delisle. Les philosophies du néo-darwinisme

BARBARA CONTINENZA

Università di Roma "Tor Vergata"
barbara.continenza@tele2.it

En 1969, l'embryologiste et généticien Conrad Hal Waddington, qu'il serait difficile de considérer comme un « orthodoxe » de la Synthèse, a publié un essai, « The Practical Consequences of Metaphysical Beliefs on a Biologist's Work: an Autobiographical Note » (« Les conséquences pratiques des croyances métaphysiques sur le travail d'un biologiste. Note autobiographique »), essai qu'il a republié en 1975 en ouverture à son testament intellectuel. Dans cet essai, Waddington critique ceux pour qui les considérations métaphysiques sont « de l'écume qui s'agite », puis qui « s'atténue et disparaît ». S'opposant à eux, il développe une théorie du rôle fondateur et heuristique des croyances métaphysiques dans le travail de l'homme de science.

J'aimerais affirmer que les croyances métaphysiques d'un homme de science ne sont pas de simples épiphénomènes, mais ont une influence sûre et certaine sur sa production [...]. Je suis presque certain que, beaucoup de mes deux cents publications sont nettement redevables de mes croyances métaphysiques ; cela, aussi bien en ce qui concerne les problèmes que je me suis fixé que la façon dont j'ai essayé de les résoudre (Waddington, 1969, p. 72).

En soutenant l'argument selon lequel « comme la poésie, la métaphysique peut être assimilée à travers des réseaux de communication autres que ceux d'une exposition rationnelle étendue » (*ibidem*), Waddington se réfère à la métaphysique de Whitehead, la philosophie du processus, des « occasions d'expérience », de la « concrescence », de la ligne de démarcation arbitraire, artificielle et conventionnelle entre le sujet menant l'expérience et celle-ci. D'après Waddington, s'ajouterait par la suite

des infusions de pensée se proclamant matérialistes, soit « raffinées » (dialectique) — qui avaient précédé Whitehead, et dont il me semblait avoir peu tenu compte —, soit « brut » au sens soutenu par Morgan et son école, pour qui le gène n'est pas seulement une construction logique fondée sur des rapports mendéliens [...], mais est simplement une masse informe de matière (*ivi*, p. 74).

Waddington précise qu'il n'a pas développé ses perspectives théoriques dans le but de montrer l'exactitude et la précision de celles-ci. Il se déclare même disposé à admettre que ces perspectives n'ont pas été aussi fructueuses que celle qui répond tout simplement à la question « que fait un gène individuel ? » (*ivi*, p. 81). Il explique cependant que cela ne l'empêche pas de continuer à percevoir cette perspective comme « celle qui fait face à des problèmes

plus importants, précisément parce que ces questions-là sont de large portée » (*ibidem*), ayant ainsi une influence décisive sur les directions prises par la connaissance scientifique.

Le tabou sur les rapports de la métaphysique et de la science est tombé depuis longtemps; l'hégémonie du néopositivisme aussi, avec son programme d'une conception scientifique du monde, programme édifié justement sur la référence polémique par rapport à l'inconsistance référentielle, vague sémantique et faiblesse logique de la métaphysique. Aujourd'hui, on reconnaît à la métaphysique un rôle considérable dans la théorie scientifique, l'idée étant aussi acceptée que la science ne peut se développer sans que des décisions rationnelles interviennent sur certaines questions qu'il n'est pas possible de résoudre seulement sur le terrain empirique (Boniolo, Vidali, 2003). Dans ce sens, le rôle attribué à la métaphysique peut de fait être plus ample.

Si j'ai voulu commencer par rappeler, peut-être un peu longuement, les réflexions de Waddington sur la métaphysique, ce n'est pas pour entrer dans une discussion sur leurs contenus spécifiques, et pas seulement parce qu'il s'agit d'une n^{ième} (?) métaphysique gravitant autour du noyau originaire de la Théorie synthétique (donc, demeurant à l'extérieur de celui-ci). Waddington, comme je l'ai dit, n'a pas été un orthodoxe, mais sans aucun doute il fut — et il le déclara lui-même — un « darwinien » (non pas un « néo-darwinien », dirais-je un « post-néo-darwinien », comme il s'est défini lui-même?). Mais j'ai effectué ce rappel parce qu'il me semble que cette sorte d'auto-analyse explicitement consciente, à travers laquelle il représente son enracinement métaphysique et le rôle que celui-ci a joué dans la recherche scientifique qu'il a menée avant l'apparition de la biologie moléculaire, a permis dans les derniers développements liés à ses théories une importante réévaluation qui pourrait se révéler apte à fournir des éléments de confrontation par rapport à l'analyse aiguë et approfondie de Delisle.

Creusant à l'intérieur même du noyau du « paradigme » évolutionniste du xx^e siècle, ou du « mouvement » — comme il tient lui-même à l'appeler —, et analysant la pensée et le rôle des diverses personnalités scientifiques qui ont développé la Synthèse, qui en ont été ses « architectes », Delisle met en lumière le niveau d'« incommensurabilité » que leurs métaphysiques cosmiques présentent tant entre elles que par rapport au néo-darwinisme. Il parvient ainsi à la conclusion que le néodarwinisme constituerait un paradigme « incomplet » et « immature » (Delisle, 2009, p. 384). Les tensions épistémologiques entre Huxley, Dobzhansky, Rensch et, dans une moindre mesure, Simpson, que Delisle documente au cours d'une analyse très détaillée des positions de chacun d'eux, représenteraient justement selon lui les preuves de leur difficulté à cohabiter dans le cadre du paradigme évolutionniste — paradigme qu'eux-mêmes ont contribué à édifier —, mais qui s'avère « étroit » dans la mesure où il se limite aux seuls mécanismes de l'évolution biologique, et donc particulièrement restreint par rapport à leurs visions

cosmologiques, lesquelles se diffusent sur l'ensemble des entités existantes, depuis la matière inerte, la vie et l'homme, et qui, d'après Delisle, seront « toujours à l'ordre du jour de la science, et ce, malgré le haut niveau de difficulté que représente un tel exercice » (*ivi*, p. 385).

À ce point, le néo-darwinisme « ne semble pas constituer un mouvement à partir duquel tous les néo-darwiniens émergent, mais représente plutôt un lieu de rencontre où tous y puisent des mécanismes évolutifs afin de les insérer dans des cadres épistémologico-métaphysiques quasi incommensurables — ce dernier terme étant pris au sens où l'entend Thomas S. Kuhn » (*ivi*, p. 10). La Théorie synthétique de l'évolution comporte ce que Delisle appelle une « métaphysique naturelle », d'après laquelle « la sphère organique est dépourvue de sens et de direction évolutive forte » (*ivi*, p. 380), et que selon lui seul Mayr semblerait incarner de façon réellement cohérente. Toute autre métaphysique qui s'en éloignerait de façon significative ne pourrait que créer des tensions. En effet, l'impossibilité de composer la multiplicité des métaphysiques représentées par leurs fondateurs mêmes témoignerait d'une condition compatible avec une phase préparadigmatique du « mouvement » évolutionniste. Selon Delisle, elle renverrait donc sa maturation effective à « un futur indéterminé » (*ivi*, p. 384).

En effet, même s'ils représentaient de véritables nœuds problématiques, tous les débats spécifiques qui ont suivi la phase constitutive du néo-darwinisme n'auraient, d'après Delisle, qu'une importance relative si on les compare aux problèmes soulevés « par l'opposition des trois cadres épistémologico-métaphysiques différents auxquels souscrivent Huxley, Dobzhansky, Rensch, Simpson et Mayr » (*ivi*, p. 385). Huxley, Dobzhansky et Rensch ont apporté des contributions scientifiques particulièrement importantes à la théorie synthétique de l'évolution, mais « les mécanismes néo-darwiniens occupent, dans l'économie de leur pensée, une place qui n'est pas si centrale qu'elle puisse apparaître exclusive » (*ivi*, p. 380), comme ce serait, au contraire, le cas dans la pensée de Mayr.

Après avoir pris en considération des solutions différentes, toutes peu satisfaisantes, pour lier des composantes si hétérogènes que les métaphysiques du devenir et des origines, les approches historiques et étiologiques, les conceptions cosmiques de l'évolution et celles exclusivement biologiques, Delisle arrive à la conclusion que le « mouvement » évolutionniste est incomplet et immature.

Revenons alors à Waddington, qui ne fut certes pas un architecte de la Synthèse, et qui fut au contraire marginalisé par les architectes de la Synthèse, même s'il ne le fut pas par tous de la même manière, justement à cause de ses théories — et peut-être de sa métaphysique — excentriques par rapport aux grandes lignes du programme de recherche qui s'était désormais constitué, et s'était « raidi », pour citer une expression efficace du paléontologue J. S. Gould.

Mais si le programme de la Synthèse fut un programme de recherche « étroit », ne pourrait-on pas soutenir qu'il le fut même au nom d'une praticabilité des programmes de recherche, ainsi que, comme historien et théoricien de la Synthèse, l'a mis en évidence Ernst Mayr, reconnaissant par exemple à Thomas Hunt Morgan, embryologiste de formation, le grand mérite d'avoir su mettre de côté, en pleine phase de l'éclipse du darwinisme et des débuts de la génétique, l'étude du développement du contexte de la recherche sur l'évolution, pour se consacrer exclusivement à l'étude de la transmission des caractères? C'est de ce choix — et des renoncements qu'il a comportés — que la biologie évolutionniste du xx^e siècle a émergé, en partie au moins. Les biologistes du développement n'auraient pas eu de part dans l'intégration de la génétique et de la théorie de l'évolutionnisme, et par conséquent n'auraient plus joué aucun rôle dans la formation de la Synthèse moderne (Mayr, Provine, 1980; Depew, Weber, 1995).

Pourtant, dès les années 1940, Waddington, pionnier dans ce domaine, entreprenait ses études sur l'expression génétique et sur la plasticité phénotypique, et, au cours des vingt années suivantes, le débat sur ces sujets fut très présent parmi les architectes de la Synthèse (Continenza, 2005; Huxley, 1942; Mayr, 1962, 1963, Simpson, 1953) bien que ce débat ait été souvent aplati par l'écho évidemment encore peu éloigné du lamarckisme et des attaques de mode orthogénique et téléologique contre la sélection naturelle.

En toute cohérence avec sa fonction de divinité tutélaire de la Synthèse, Mayr (1963), de son côté, sembla entreprendre une sorte de stratégie de normalisation par rapport à l'assimilation génétique de Waddington, la ramena sous l'égide de la sélection naturelle, et mit en garde contre le recours à des analogies trop étroites entre ontogénèse et philogénèse, qui, à travers la recherche de « types quasi-téléologiques » d'explication, auraient pu rouvrir la voie à une interprétation de mode téléologique, donc incorrecte, de l'évolution (Mayr, 1974). En 1982 encore, Mayr invitera à considérer comme des « boîtes noires » des problèmes aujourd'hui encore non expliqués.

Il ne fallut pas attendre longtemps pour voir les critiques de Waddington, ainsi que ses premières lignes de recherche, passer au devant de la scène: la nécessité de se concentrer sur les questions relatives au développement en tant qu'élément indispensable pour expliquer l'évolution, le rôle du phénotype et du comportement pour établir la direction de l'évolution, l'assimilation génétique, la canalisation, les « chreodes », en un mot, l'épigénétique. Tout cela a repris le devant de la scène plus ou moins à partir des années 1970.

Conrad Hal Waddington est probablement un des biologistes du milieu du xx^e siècle les plus fréquemment cités; non pas parce que, comme Francis Crick, il a été l'un des fondateurs de la nouvelle vision moléculaire des organismes, mais parce qu'il a, au contraire, anticipé les difficultés qu'une approche trop réductionniste des faits organismiques générerait, et a proposé quelques solutions qui sont explorées de nos jours (Morange, 2009, p. 195).

Waddington est devenu en effet non seulement l'une des références principales des critiques adressées sur plusieurs fronts contre l'orthodoxie synthétique, mais aussi l'inspirateur d'une recherche empirique renouvelée, et à ce point évidemment douée d'apports techniques, théoriques et conceptuels bien différents de ceux qui avaient accompagné la constitution de la Synthèse à partir des années 1930-1940.

De nouvelles techniques en biologie moléculaire — PCR, hybridation *in situ*, et sources de données informatiques — ont rendu la biologie du développement évolutionnaire. Mais le vin nouveau de la biologie moléculaire peut-il être mis dans les flacons conceptuels que Waddington a fabriqués ? Je dirais que tout ce que la biologie moléculaire a montré au cours de la dernière décennie correspond de façon particulièrement remarquable aux catégories établies par Waddington (Gilbert, 2000, p. 729).

Si, au moins dans une première phase, les critiques contre la Théorie synthétique, à partir de ces instances, ont été présentées comme de dures attaques contre son appareil explicatif et ses positions épistémologiques et méthodologiques, en en dénonçant les carences et les limites pour proposer de « nouvelles » Synthèses, il semble cependant que, rapidement, la tendance à se placer, pour ainsi dire, à l'extérieur du « paradigme » s'est plutôt transformée en une propension à élargir ou à intégrer celui-ci, sans pour autant renoncer à ouvrir des perspectives de recherche qui ont modifié de façon absolument considérable les scénarios scientifiques précédents.

Même si c'est dans le cadre de ces généralités, je me réfère par exemple aux développements récents sur le mode « évo-dévo » pour demeurer dans le tracé de certaines lignes programmatiques de Waddington. Tracé que, de son propre aveu, Waddington lui-même avait dessiné à la lumière de sa propre métaphysique de référence — elle-même clairement « incommensurable » par rapport au mouvement évolutionniste « étroit », et peut-être encore plus « incommensurable » par rapport à celui des architectes de la Synthèse (qui de toute façon n'empêcheront pas la pleine participation de ceux-ci dans le projet commun et interdisciplinaire, même limité à la recherche sur les mécanismes de cette évolution biologique que fut le néodarwinisme). Comme Waddington l'avait suggéré,

le futur de la théorie évolutionniste consisterait dans la formulation de moyens aptes à intégrer génétique de population et génétique de développement. Actuellement, de tels programmes sont en train de créer cette intégration (Raff, 1996 ; Wagner *et al.*, 1997), qui n'est autre chose que ce que Waddington a appelé « biologie diachronique », une intégration de génétique, d'évolution et de développement dans un tissu sans solution de continuité (Gilbert 2000, p. 735).

D'après Delisle, l'historiographie de la biologie du xx^e siècle fournirait des représentations très partielles de la réalité historique, suivant de façon servile cette imposition qui, à partir de *L'origine des espèces* a mené « à la

conception évolutionniste du monde une crédibilité nouvelle en plus d'instituer, dans sa foulée, une impulsion renouvelée pour ce genre d'études » (Delisle, 2009, p. 9), si bien que le darwinisme a influencé « le programme de recherche transformiste en privilégiant une compréhension étilogique de l'évolution biologique » (*ibidem*) et en perdant de vue le pluralisme à la source du néo-darwinisme.

Maintenant, pour conclure, comme l'écrit Morange, Waddington

n'est pas un lamarckien [...] mais il souligne le rôle de l'organisme dans son adaptation à l'environnement. Non seulement parce que l'organisme est capable d'adapter physiologiquement son fonctionnement et son comportement à cet environnement — donc, à rendre minimale l'action de la sélection naturelle —, mais aussi parce qu'il est capable de modifier l'environnement auquel il s'adapte — anticipation de la notion de construction de niche. En effet, Waddington regrettait que l'écologie ne connût pas un plus ample développement. Il pensait que la génétique de population avait exagéré le rôle du hasard dans l'évolution (Waddington, 1962a, 87). La complexité des régulations du contrôle cybernétique des systèmes vivants a rendu leur comportement et leur évolution « quasi-téléologiques ».

Toutes les considérations précédentes amenèrent Waddington à croire dans l'existence du progrès [...]. Quoi qu'il reconnût que l'adaptation est toujours locale, il était convaincu qu'un critère objectif de progrès était l'indépendance progressive des organismes par rapport à leur environnement, leur capacité d'être moins à la merci de celui-ci. Waddington insista sur le rôle de la culture humaine, forme d'héritage lamarckien. Sans développer une théorie évolutionniste de l'éthique, il situa néanmoins l'éthique dans le contexte de l'évolution humaine. Bien qu'il admît que les facultés humaines fussent peut-être limitées, il considéra que les facultés que nous possédons pour interagir avec notre environnement, et qui constituent la base de la science, ont probablement un degré d'efficacité considérable (Morange, 2009, p. 97).

Que de points de contact entre cette métaphysique et celles de Huxley, Dobzhansky, Rensch! Le progrès, la direction de l'évolution, l'éthique, le rôle de l'homme... L'argument est le suivant: la métaphysique de Waddington semblerait avoir constitué le fonds effectif d'un réel projet de recherche empirique et scientifique qui s'est concrétisé et intégré au noyau de la théorie de l'évolution, noyau par rapport auquel les métaphysiques des architectes de la Synthèse semblent en revanche être restées extérieures et presque incapables d'interagir en en constituant le véritable fonds euristique, car, comme l'affirme Delisle, il aurait représenté pour eux « un lieu de rencontre » où puiser des mécanismes évolutifs afin de les insérer dans leurs propres cadres épistémologico-métaphysiques. Waddington est une personnalité extrêmement complexe. On pourrait le voir comme une figure « de crête ». Le pied risque toujours de glisser de part ou d'autre. Lamarckien? Non... Mais darwinien? Oui... Mais néo-darwinien? Non... Mais post-néo-darwinien? Oui. C'est lui-même qui a frappé cette expression pour se

placer en même temps, si je puis dire, à l'intérieur et à l'extérieur. À l'intérieur et à l'extérieur de quoi ? D'un paradigme immature et incomplet, au sens de Kuhn ?

Dans la phase actuelle, amplement révisionniste, de la biologie évolutionniste du ^{xx}^e siècle, il est, dans une certaine mesure, inévitable et opportun, de réécrire l'histoire de la Synthèse, mais, comme l'écrit Gayon :

Le darwinisme a toujours été une théorie en crise. Peut-être n'y aura-t-il jamais de crise définitive. C'est ce qui le rend une tradition de recherche plutôt qu'un paradigme kuhnien. Les paradigmes kuhnien meurent, les traditions demeurent et se transmettent dans le mouvement de leur intégration dans de nouveaux patchworks, indéfiniment (Gayon, 1995, p. 10).

Bibliographie

- Boniolo, G. et P. Vidali. *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- Continenza, B. « Waddington tra neo-darwinismo e post-neo-darwinismo », in *L'evoluzione biologica e i grandi problemi della biologia, Genetica, epigenetica ed evoluzione*, XXI Seminario Accademia Nazionale dei Lincei, Bardi Editore, Roma, 2005, 143-173.
- Delisle, R. *Les philosophies du néo-darwinisme*, PUF, Paris, 2009.
- Depew, D. et B. H. Weber (eds.). *Darwinism Evolving, Systems Dynamics and the Genealogy of Natural Selection*, MIT Press, Cambridge (MA), London, 1995.
- Gayon, J. « Neo-Darwinism », in *Concepts, Theory and Rationality in the Biological Sciences*, G. Wolters, J. G. Lennox (eds.), Konstanz University Press and Pittsburgh University Press, Konstanz, 1995, 1-25.
- Gilbert, S. F. « Diachronical Biology Meets Evo-Devo : C. H. Waddington's Approach to Evolutionary Developmental Biology », *American Zoologist*, 40 (5), 2000, 729-737.
- Huxley, J. *Evolution. The Modern Synthesis*, Allen & Unwin, London, 1942.
- Mayr, E. « Accident or Design : the Paradox of Evolution », in *Evolution of Living Organisms*, Darwin Centenary Symposium of Royal Society of Victoria, Melbourne University Press, Melbourne, 1962, 1-14.
- . *Animal Species and Evolution*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963.
- . « The Multiple Meanings of Teleological », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 14, 1974, 91-117 (réédité in E. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London, 1988, 38-66).
- . *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.
- Mayr, E. et W. B. Provine. *The Evolutionary Synthesis : Perspectives on the Unification of Biology*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1980.
- Morange, M. « Conrad Waddington and *The Nature of Life* », *Journal of Biosciences*, 34 (2), 2009, 195-198.
- Raff, R. 1996. *The Shape of Life*, University of Chicago Press, Chicago.
- Simpson, G. G. *The Baldwin Effect*, *Evolution*, 7, 1953, 111-117.

- Waddington, C. H. « The Practical Consequences of Metaphysical Belief on a Biologist's Work. A Autobiographical Note », in *Towards a Theoretical Biology*, vol. 2: *Sketches*, C. H. Waddington (ed.), Edinburgh University Press, 1969, 72-81.
- . *The Evolution of an Evolutionist*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1975, 1-11.
- Wagner, G. P., G. Booth et H. Bagheri-Chaichian. « A Population Genetic Theory of Canalization », *Evolution*, 51, 1997, 329-347.

Commentaire sur Delisle. Les philosophies du néo-darwinisme

Michel Morange

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005729ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005729ar>

[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

Morange, M. (2011). Commentaire sur Delisle. Les philosophies du néo-darwinisme. *Philosophiques*, 38 (1), 281–284.
<https://doi.org/10.7202/1005729ar>

Commentaire sur Delisle.

Les philosophies du néo-darwinisme

MICHEL MORANGE

Ens et Université Paris 6
morange@biologie.ens.fr

Dans son ouvrage, Richard Delisle développe une étude minutieuse des épistémologies et des ontologies implicites dans le travail de cinq des principaux fondateurs de la théorie actuelle de l'évolution. Cette dernière, qui s'est progressivement imposée entre les années 1940 et 1960, est désignée par les termes de « Synthèse moderne ».

Le résultat de cette étude est étonnant, révélant la présence, chez les fondateurs de cette théorie, de visions bien différentes du consensus actuel qui ramène l'explication de l'ensemble des phénomènes évolutifs dans le monde vivant au mécanisme de variation/sélection.

À la lecture de Richard Delisle, la célèbre phrase de Theodosius Dobzhansky « Rien n'a de sens en biologie, si ce n'est au regard de l'évolution » prend un sens différent. Il ne s'agit pas seulement de constater que les êtres vivants sont le fruit d'une histoire évolutive, mais de faire comprendre que les caractéristiques des organismes ne peuvent être expliquées que par la place qu'ils occupent dans un processus évolutif qui a commencé dans le monde inanimé, et est encore appelé à se poursuivre.

L'ouvrage de Richard Delisle est utile, car il lutte contre cette « pensée unique » qui a gagné le champ des travaux sur l'évolution. La pluralité de points de vue a disparu aujourd'hui, en grande partie à cause de l'effet unificateur de la Synthèse moderne, et la vision « anhistorique », horizontale comme la désigne Richard Delisle, de Mayr s'est imposée.

Cette vision l'a emporté, non pas parce que les arguments de Huxley et de Dobzhansky en faveur d'une évolution orientée ont été réfutés, mais parce que, simplement, ils ont été « poussés sous le tapis ». Je souscris pleinement au point de vue de Richard Delisle, qui reflète celui de plusieurs des fondateurs de la Synthèse moderne : la description actuelle du mécanisme de variation/sélection n'est pas suffisante pour rendre compte de l'évolution des organismes en tant que phénomène global.

Comment aller au-delà, et enrichir la théorie actuelle de l'évolution ? Richard Delisle n'est pas très explicite, mais il semble privilégier l'élaboration d'un nouveau modèle d'évolution cosmique, mieux construit, moins flou que ceux d'Huxley et de Dobzhansky. Il fait remarquer que rien ne prouve que la science de demain privilégiera autant que celle d'aujourd'hui les mécanismes, et refusera toute place aux causes finales. La méthode scientifique est seulement définie par l'histoire, et elle s'est beaucoup transformée depuis la naissance de la science moderne.

Personnellement, j'ai beaucoup de mal cependant à voir comment une théorie de l'évolution cosmique viendrait expliquer l'évolution des formes vivantes. Parler d'un stade pré-paradigmatique pour la théorie actuelle de l'évolution me semble incorrect. Cette discordance d'opinions que Richard Delisle décrit dans les années 1940-1960 pourrait être plutôt interprétée comme caractéristique de la période révolutionnaire qui a précédé l'installation du paradigme de la Synthèse moderne. Parmi les évolutionnistes, les opinions divergentes sont devenues rares. S'il y a aujourd'hui débat, c'est entre les biologistes de l'évolution et les biologistes fonctionnalistes : ce qui est une explication suffisante pour les premiers — le schéma néo-darwinien — ne l'est pas pour les seconds.

L'autonomie du monde vivant, l'importance des mécanismes dans les explications biologiques, et la place mineure réservée aux lois, semblent être des acquis, auxquels il sera difficile de renoncer. Un abandon de la recherche des causes efficientes pour celle des causes finales me semble également bien peu probable ! L'observation des progrès « évidents » des organismes n'a guère de poids devant un mécanisme causal à la vertu explicative largement démontrée. Si la méthode scientifique évolue, ses transformations n'en sont pas pour autant réversibles ! Elles ne sont pas plus réversibles que celles des formes vivantes. L'abandon des causes finales me semble être un phénomène irréversible, de même que l'idée qu'il existe des schèmes explicatifs spécifiques du monde vivant est un acquis définitif. Je ne vois pas, dans l'hypothèse avancée par Richard Delisle, comment le basculement de la théorie actuelle de l'évolution vers une théorie de l'évolution cosmique pourrait s'opérer. Il y a, à l'heure actuelle, un écart infranchissable entre l'observation vague de tendances progressives dans l'évolution, et la possibilité de proposer des processus causaux pour les expliquer.

Si une transformation de la théorie évolutive est nécessaire, ce dont je suis autant convaincu que Richard Delisle, s'il est envisageable d'expliquer l'évolution des formes vivantes et non pas seulement, comme c'est le cas à l'heure actuelle, de rendre compte de la possibilité de cette évolution, ce changement ne pourra venir que d'un enrichissement des mécanismes à l'origine de l'évolution des formes vivantes, et non de leur abandon au profit d'une explication alternative de nature totalement différente.

Il me semble aussi évident que ces transformations n'impliqueront pas le retour à l'idée que l'évolution a un sens, mais permettront simplement un dessin plus précis des multiples orientations accessibles à l'évolution des organismes. Il s'agira de réinsuffler une dimension historique dans l'évolution du monde vivant, sans pour autant revenir à un déterminisme historique dépassé. La part de hasard et de contingence que le darwinisme a introduite dans l'évolution du monde vivant n'est pas près de disparaître.

Une caractéristique souvent peu discutée de la théorie actuelle de l'évolution est sa nature abstraite. Ce que nous entendons par là est que les mécanismes proposés sont indépendants de la nature des objets auxquels ils

s'appliquent. C'est un peu comme si un chimiste espérait expliquer les réactions qu'il observe en ignorant tout des atomes qui forment les molécules. Le mécanisme néo-darwinien demande à être enrichi par la prise en compte de « ce » sur quoi opère la variation/sélection. Cet enrichissement peut s'opérer à deux niveaux; d'abord, à celui de la variation, restée jusqu'à aujourd'hui le parent pauvre de la théorie darwinienne — au contraire du processus de sélection qui a reçu beaucoup plus d'attention. La nature précise des variations n'est pas indifférente pour comprendre l'action ultérieure de la sélection naturelle, même si elle n'oriente pas celle-ci dans une direction particulière. Une duplication de gène ou de génome n'ouvre pas le même champ des possibles que la variation ponctuelle d'une base dans la molécule d'ADN.

Le deuxième niveau est celui des relations entre les variations génétiques, et leurs effets sur l'organisme. Quand la Synthèse moderne fut développée, il était déjà bien connu que les gènes interagissaient entre eux, et que le phénotype n'était pas la somme des effets phénotypiques de chaque gène. Grâce aux résultats obtenus par la biologie moléculaire et la biologie cellulaire, la nature de ces interactions est aujourd'hui bien mieux connue, et la longue chaîne causale qui relie le génotype et le phénotype mieux décrite.

À ces deux niveaux, la transformation évolutive des organismes change en permanence les règles du jeu. En particulier, les relations entre les gènes et le phénotype ont pris des formes différentes, et nouvelles.

Il ne s'agit donc pas de renoncer à l'actualisme, et à la pérennité des mécanismes fondamentaux de l'évolution. Ce qui change, ce sont les « objets » sur lesquels jouent ces mécanismes. Ces objets sont eux-mêmes le produit de l'action de ces mécanismes, et leurs transformations en sont le résultat. Il s'agit d'une émergence diachronique.

En proposant que l'avenir de la théorie de l'évolution, et (peut-être) la résolution des conflits si bien décrits par Richard Delisle résident dans cette description précise, je ne suis pas très original. C'est déjà la voie dessinée par Marc Kirschner et John Gerhart¹. Surtout, c'est le choix, au moins implicite, que font beaucoup de chercheurs en tentant de rapprocher biologie évolutive et biologie fonctionnelle, en substituant au cadre jusqu'alors vide du mécanisme néo-darwinien les mécanismes précis de variation/sélection à l'origine des phénomènes évolutifs. Ces recherches peuvent porter sur des systèmes « naturels » — les travaux se concentrent aujourd'hui sur des phénomènes simples comme l'évolution des structures et des fonctions protéiques —, ou des systèmes « artificiels », comme dans les essais d'évolution expérimentale *in vitro*.

Il est difficile de savoir ce qui « sortira » de ce rapprochement. Les difficultés sont immenses, et les résultats resteront sans doute modestes encore longtemps. Je serais cependant prêt à parier, au vu des « surprises » qui ont

1. M. W. Kirschner and J. C. Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma* New Haven, Yale University Press, 2005.

déjà émergé de ces travaux², que croîtra rapidement l'idée qu'il reste encore beaucoup à découvrir, et donc à expliquer, concernant l'évolution des formes vivantes.

2. J. E. Barrick, D. S. Yu, S. H. Yoon, H. Jeong, T. K. Oh, D. Schneider, R. E. Lenski and J. Kim; F. « Genome Evolution and Adaptation in a Long-Term Experiment with *Escherichia coli* » *Nature* 461, 2009, 1243-1247.

Réponses à mes critiques

Richard G. Delisle

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005730ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005730ar>

[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

Delisle, R. G. (2011). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 38 (1), 285–303.

<https://doi.org/10.7202/1005730ar>

Réponses à mes critiques

RICHARD G. DELISLE

Université de Lethbridge
richard.delisle@uleth.ca

À la lumière des critiques émises par Daniel Becquemont, Barbara Continenza et Michel Morange, la discussion qui suit s'organise autour des axes principaux suivants : 1) la fondation du darwinisme dans ses rapports avec la physique newtonienne ; 2) la nature de l'entité de recherche darwinienne ; et 3) les rapports du darwinisme avec la révolution transformiste universelle. Du fait que l'une des thèses principales de l'ouvrage interpelle explicitement la notion kuhnienne de stage disciplinaire « pré-paradigmatique », l'ensemble de cette réflexion comporte pour toile de fond l'épistémologie historique.

Réponse au commentaire de Daniel Becquemont

La question de l'ancrage épistémologique des travaux de Charles Darwin a mobilisé par le passé beaucoup d'attention. Daniel Becquemont revient sur l'ensemble de cette problématique par le biais des rapports que le fondateur du darwinisme entretient à l'endroit de la révolution scientifique et des disciplines physiques. Celui-ci est concerné par la difficulté à établir la véritable place de Darwin dans l'historiographie à la suite d'interprétations divergentes. Pour ma part, j'avance que ces divergences de points de vue sont plus superficielles qu'il n'y paraît, permettant ainsi de contourner cet obstacle.

Charles Darwin et la révolution scientifique

De nombreux travaux portant sur les écrits de Charles Darwin ont mis en lumière ses choix épistémologiques, notamment les prescriptions méthodologiques auxquelles il tentait de s'astreindre afin d'élaborer la meilleure des sciences qui puisse se faire selon les canons de la science victorienne. Comme le relève justement Daniel Becquemont, les commentateurs modernes ne sont pas tous en parfait accord quant aux véritables réalisations épistémologiques de Darwin :

Si de nombreux spécialistes de Darwin considèrent que celui-ci s'insère effectivement dans les canons de ce qu'on appelait alors la méthode inductive, ce que Darwin lui-même revendiquait, d'autres ont plutôt mis l'accent sur une certaine rupture de la théorie darwinienne avec l'épistémologie de la révolution scientifique, en ce qui concerne la prédiction, la nature du « fait scientifique » et le rôle de l'analogie.

À mon sens, cette apparente opposition dans l'interprétation des réalisations darwiniennes n'entame aucunement ma thèse selon laquelle Darwin

et ses quelques véritables successeurs dont Simpson et Mayr se positionnent en prolongement de la révolution scientifique. Cette opposition, me semble-t-il, dissimule une unité plus fondamentale. Certes, certains choix issus de la phase initiale de la révolution scientifique lors des XVII^e et XVIII^e siècles, dont l'universalisme des lois, le réductionnisme physicaliste et le déterminisme étaient tout à fait inadaptés à la réalité « historique » et « contingente » de la biologie de l'évolution, une spécificité que Darwin a non seulement su reconnaître mais mettre en œuvre mieux que quiconque avant lui. Mais cela ne fait pas de Darwin et de ses émules des penseurs s'inscrivant à l'extérieur de cette tradition épistémologique puisque la révolution scientifique portait en son sein des choix ou des potentialités conceptuelles suffisamment « neutres » pouvant s'appliquer avec profit à la biologie de l'évolution. J'insisterai sur trois de ces choix uniquement :

- 1) L'actualisme ou une science établie sur la connaissance des mécanismes et des processus présentement en cours. Quoique la réalité évolutive comporte en elle-même une forte dimension historique — d'où la contribution significative de la paléontologie avant la publication de *L'origine des espèces* en 1859 et les soucis qu'elle causera à Darwin — c'est le propre de Darwin d'avoir ancré sa théorie dans une effectivité toute actuelle. Ce n'est pas par hasard si *L'origine des espèces* s'ouvre sur un chapitre portant sur la sélection artificielle, un processus pouvant être directement observé. Si les éleveurs parviennent à modifier les espèces en peu de temps, insiste-t-il, il nous suffit d'imaginer les effets d'une sélection naturelle qui, d'une part, possède à sa disposition des durées prolongées et, d'autre part, bénéficie d'une puissance d'action incomparable du fait qu'elle scrute les moindres variations des organismes à tout moment¹. Le noyau explicatif de la théorie darwinienne est entièrement fondé dans l'actualisme, les manifestations évolutives passées s'expliquant par la simple extrapolation des effets observés actuellement et dont l'ampleur se trouve amplifiée uniquement par la durée géologique et non par la modulation du mécanisme au cours du temps. C'est ainsi que Darwin répondait à la prescription du newtonianisme qui réclamait une science des « causes vraies » dont les deux composantes principales sont : a) la formulation de causes qui se doivent d'exister réellement et non pas être supposées exister en l'absence de preuves tangibles ; b) la formulation de causes suffisantes pouvant produire les effets postulés. Alors que l'analogie entre la sélection artificielle et la sélection naturelle répondait à la première exigence, l'argument extrapolationniste sur la durée géologique s'adressait à la deuxième.

1. Darwin, 1859, p. 61, 80, 82-84.

- 2) Une structure explicative compacte s'approchant de l'idéal axiomatique-déductif dont le pouvoir explicatif puisse s'étendre à de nombreux phénomènes. Le newtonianisme, rappelons-le, a été compris par les philosophes des XVIII^e et XIX^e siècles dont Thomas Reid, William Whewell et John Herschel comme étant élaboré, par exemple, selon la méthode de l'observation des orbites célestes (induction) menant à la postulation de la loi de la gravitation (généralisation), elle-même servant de base explicative à la prédiction d'autres phénomènes qui sont, en apparence seulement, d'une nature autre, dont la chute des corps et le cycle des marées (déduction). Souscrivant à cette méthode scientifique, Darwin expose dans les chapitres 1 et 2 de *L'origine des espèces* la partie inductive et sa généralisation dans l'analogie entre la sélection artificielle (observation) et la sélection naturelle (loi), suivie dans les chapitres 9 à 13 de l'explication de phénomènes aussi divers que ceux observés en paléontologie, en biogéographie, en morphologie, en embryologie, etc. Je ne défends pas ici l'idée que Darwin soit parvenu à sa théorie par la voie de la méthode inductive², mais simplement qu'il a eu le souci dans son œuvre maîtresse de présenter la structure inductivo-déductive de son argumentation. Certes, il est impossible pour Darwin de proposer une déduction de nature prédictive du fait même de la nature historique et contingente de l'évolution biologique, comme le remarque David Hull³. Mais c'est précisément là où Darwin innove en élargissant et en assouplissant les prescriptions épistémologiques du newtonianisme, indépendamment des incompréhensions de Whewell et Herschel à l'endroit de la nouvelle réalité de l'évolution.
- 3) Une ontologie corpusculaire s'opposant au holisme des entités supérieures. La révolution scientifique portait en elle un autre enseignement riche en valeur heuristique et conceptuelle pour Darwin. La physique et la chimie mécanistes allaient s'élaborer sur le principe de l'atomisme, soit la supposition que l'ensemble des phénomènes physico-chimiques trouve dans la relation de leurs entités constitutives les plus infimes et invisibles la cause ultime des manifestations phénoménologiques. Même Newton, qui pourtant s'affichait contre la postulation d'entités « hypothétiques » (spéculatives) — au sens critique de cette expression — reconnaissait que la science du microscopique en viendrait certainement à révéler la réalité atomique. Les atomes sont pour la physique et la chimie mécanistes ce que les organismes biologiques seront pour la biologie de Darwin. Dans les deux cas il s'agit d'un réductionnisme corpusculaire mais s'appliquant à des niveaux différents de la hiérarchie de la matière. Alors que les phénomènes

2. Becquemont, 2009, p. 12.

3. Hull, 1973, p. 32.

physico-chimiques de nature macroscopique se ramènent à des causalités microscopiques, de même les manifestations macroévolutives de la hiérarchie linnéenne se situant aux niveaux des genres, des familles, des ordres, des classes, des embranchements et des domaines, se ramènent à une efficace évolutive jouant uniquement sur les entités inférieures dont l'organisme individuel et l'espèce. Il est en effet remarquable, à la lecture de *L'origine des espèces*, de constater que Darwin applique l'action de la sélection naturelle uniquement à des entités se situant entre l'organisme individuel, la sous-espèce et l'espèce. Les réalités dites supérieures ne sont, pour Darwin, que des épiphénomènes d'une causalité agissant aux niveaux les plus inférieurs de la hiérarchie, et dont l'ampleur ne s'explique que par l'argument extrapolationniste dans la durée géologique.

On le voit, la théorie darwinienne puisera dans la révolution scientifique des enseignements épistémologiques dont l'utilisation sera véritablement constitutive. Seulement, il sera nécessaire pour Darwin d'en élargir les applications en souscrivant davantage à l'esprit qu'à la lettre de cette révolution.

Le darwinisme et le paradigme de la physique

La proximité décrite plus haut entre la physique et l'évolutionnisme de Charles Darwin pousse Daniel Becquemont à s'interroger sur la nature réelle de l'utilisation faite de ce rapprochement dans mon ouvrage :

Richard Delisle ne prête-t-il pas, dans un souci de mieux contraster la pensée « immature » du néodarwinisme, une trop grande cohérence à la physique, pratiquement assimilée à « l'esprit de la révolution scientifique » ? Ceci, depuis les débuts de la révolution scientifique jusqu'à nos jours ? S'agit-il d'un mode de présentation rhétorique pour mieux souligner la thèse centrale, que la théorie de l'évolution en est encore à un stade « préparadigmatique » ?

D'abord, comme nous l'avons vu, la théorie darwinienne est véritablement constitutive des prescriptions épistémologiques émanant de la Synthèse newtonienne. Loin d'être le fait de Darwin seul, l'idée de l'érection d'une véritable synthèse en biologie de l'évolution à l'image de la Synthèse newtonienne est reprise dans les années 1930 et 1940⁴, d'où l'appellation de « synthèse moderne de l'évolution » pour la qualifier. Sur le plan structurel comme sur le plan étiologique, les deux synthèses se présentent de la même manière : la théorie de la gravitation et la théorie de la sélection naturelle constituent un noyau explicatif rendant compte d'une foule de manifestations phénoménologiques, qu'il s'agisse de la révolution des planètes, des cycles des marées ou de la chute des corps, ou encore de la cladogenèse, de l'anagenèse ou de comportements adaptatifs. La notion d'un rapproche-

4. Smocovitis, 1996, p. 171.

ment entre la Synthèse newtonienne et la Synthèse moderne de l'évolution possède un véritablement fondement historique.

Le questionnement de Daniel Becquemont ouvre sur d'autres considérations plus subtiles encore. Que la physique ne constitue pas un champ d'investigation présentant une grande cohérence est un fait que j'accepte sans aucune autre forme de procès. Toutefois, la question des rapports des néo-darwiniens avec la physique se pose en d'autres termes : ceux-ci conçoivent le darwinisme comme un champ d'investigation centré exclusivement autour de la théorie sélective. Alors que l'ensemble du champ de la physique incarne une constellation de disciplines et de théories (physique quantique, physique relativiste, théorie du chaos, etc.), le darwinisme tel que conçu *dans l'esprit même des néo-darwiniens* ne présente aucune commune mesure avec le pluralisme inhérent de la physique. Voilà pourquoi ceux-ci procéderont plus volontiers à une association avec une physique newtonienne bien circonscrite, plus qu'avec une programmation de recherche diffuse que représente l'ensemble du champ physique.

Cette première précision nous amène sur le terrain de la rhétorique, celle dont font preuve certains néo-darwiniens à l'endroit de la théorie darwinienne. Si ceux-ci se montrent explicitement fidèles à l'endroit d'une Synthèse moderne d'inspiration toute darwinienne, il n'empêche qu'une analyse plus approfondie de leurs contributions évolutionnistes révèle l'étroitesse de ce cadre théorique pour accommoder leurs visions fort divergentes (cette idée sera développée plus avant ci-dessous)⁵. Il semble donc que l'allégeance darwinienne de nos auteurs soit plus de façade qu'il n'y paraît. C'est dans la foulée de ce constat que je reprends le concept kuhnien d'un darwinisme toujours à un stade pré-paradigmatique : période durant laquelle plusieurs métaphysiques rivalisent pour fonder le même champ disciplinaire, voire la même théorie⁶. Ici, je m'intéresse moins à la justesse de l'ensemble de l'épistémologie de Thomas Kuhn qu'à l'utilité de certains de ses concepts pour éclairer une opposition de vues parmi les évolutionnistes, et dont l'ampleur était tout simplement insoupçonnée. Dans ce contexte, il me semble légitime de soulever la question de la compatibilité ou de l'incommensurabilité de toutes ces visions évolutionnistes au cœur d'une théorie darwinienne traditionnellement comprise comme centrée autour d'une théorie sélective conceptuellement compacte. Daniel Becquemont a raison de parler de rhétorique, toutefois celle-ci est à débusquer non dans ma thèse mais dans les rapports que certains néo-darwiniens entretiennent à l'endroit de la théorie darwinienne elle-même.

Est-ce le rôle du philosophe de mettre en lumière ces tensions argumentatives internes ? Daniel Becquemont soulève les questions suivantes :

5. Voir aussi Delisle, 2011.

6. Kuhn, 1970, p. 11, 17-20, 23-24.

Mais le souci des philosophes de déceler des contradictions et d'aspirer à une cohérence parfaite n'est-il pas dénaturant ? [...] La philosophie de Delisle, ici, n'est-elle pas trop exigeante et ne demande-t-elle pas trop à la pensée humaine ? Dire que c'est une pensée pré-paradigmatique n'est-il pas alors un acte de foi en un moment idéal et imaginaire où la biologie néodarwinienne se constituerait par la suite comme sans contradiction comme un nouveau paradigme, analogue dans sa solidité à l'idéal newtonien... qui pourtant reposait sur la métaphysique de la religion naturelle ?

Quoique la philosophie soit, à raison ou à tort, parfois animée par un idéal normatif, l'esprit de l'ouvrage dont il est question ici ne répond aucunement à cet impératif. La question de l'incommensurabilité de plusieurs métaphysiques lors d'une phase pré-paradigmatique me semble importante, car potentiellement révélatrice d'une théorie darwinienne qui n'a pas une unique assise, et ce, malgré les choix de Darwin (et certains successeurs) de s'inspirer fortement de la Synthèse newtonienne. Le cas échéant, cela constituerait un puissant indicateur selon lequel la théorie sélective darwinienne est, conceptuellement parlant, suffisamment « neutre » pour être insérée dans des cadres interprétatifs différents. Ainsi, non seulement il serait historiquement faux de concevoir les études darwiniennes comme s'insérant au sein d'une seule tradition légitime de recherche, mais de plus le darwinisme serait moins prisonnier qu'il n'y paraît des choix de son fondateur puisqu'ouvert sur un avenir encore indéterminé. Les tentatives de fonder la théorie sélective darwinienne sur des cadres épistémologico-métaphysiques concurrents me semblent caractérisées par une difficile cohabitation, précisément parce que ceux-ci débouchent sur des implications évolutionnistes contradictoires, d'où la notion de leur incommensurabilité. Afin d'éviter certaines répétitions, des développements ultérieurs viendront étayer l'argumentation entamée ici.

Réponse au commentaire de Barbara Continenza

Les considérations autour du darwinisme débouchent souvent sur la question de sa nature intrinsèque. Grâce au commentaire de Barbara Continenza, la réflexion est d'emblée placée sur le terrain d'un darwinisme compris comme un programme de recherche, soit une entité conçue en perpétuelle transformation. Je suis très à l'aise avec cette caractérisation, quoique je propose pour ma part une variante de ce modèle de développement scientifique.

Le darwinisme : un programme de recherche au développement de plus en plus inclusif ?

S'appuyant sur les travaux du biologiste du développement, Conrad Waddington, à titre d'exemple, Barbara Continenza développe l'intéressante thèse avancée par Mayr selon laquelle le programme de recherche darwinien aurait la propriété de se faire de plus en plus inclusif alors qu'il se déploie

dans la durée: « Mais si le programme de la « synthèse » fut un programme de recherche “étroit”, ne pourrait-on pas soutenir qu’il le fut même au nom d’une praticabilité des programmes de recherche [...] » Selon cette thèse, certains enjeux scientifiques se présentent de manière trop précoce dans l’histoire d’un programme de recherche pour véritablement trouver une résolution à ce moment-là. Il est donc préférable de les laisser de côté afin de se concentrer sur les problèmes présentement solubles, avec l’espoir que ces enjeux difficiles trouveront éventuellement réponse dans une phase ultérieure du programme de recherche. Cette thèse se fait l’écho d’une des idées phares des « programmes méthodologiques de recherche » de Imre Lakatos: la protection du noyau théorique au cœur d’un programme de recherche dans le but d’éviter sa réfutation inutilement précoce. C’est ainsi que certains aspects de la biologie développementale proposés par Waddington, et jadis situés à l’extérieur du « paradigme », puisque problématiques, auraient été normalisés par leur incorporation au sein du programme de recherche darwinien, de la même manière que d’autres éléments du débat actuel portant sur l’« évo-dévo » seraient en voie de l’être.

La part véritablement originale de la thèse promue par Barbara Continenza tient à la dimension des rapports entre science et métaphysique qu’elle y ajoute. Non seulement une portion significative des vues scientifiques de Waddington ont fini par s’imposer, insiste-t-elle, mais l’inspiration ultime de ces mêmes éléments scientifiques est à puiser du côté de sa métaphysique, une métaphysique présentant des similitudes avec celles des fondateurs de la Synthèse moderne :

Que de points de contact entre cette métaphysique et celles de Huxley, Dobzhansky, Rensch ! Le progrès, la direction de l’évolution, l’éthique, le rôle de l’homme [...]. L’argument est le suivant: la métaphysique de Waddington semblerait avoir constitué le fonds effectif d’un réel projet de recherche empirique et scientifique qui est concrétisé et s’est intégré au noyau de la théorie de l’évolution [...].

Toutefois, il n’est pas clair que Barbara Continenza entende défendre l’idée que les métaphysiques de Huxley, Dobzhansky, Rensch seront éventuellement intégrées au darwinisme. Chose certaine, elle se fait la promotrice d’un programme de recherche darwinien aux capacités d’intégration, citant pour ce faire les mots de Jean Gayon: « [...] les traditions demeurent et se transmettent dans le mouvement de leur intégration dans de nouveaux patchworks, indéfiniment ».

La thèse de Barbara Continenza soulève une question capitale pour la compréhension de la nature du darwinisme: bien que nous admettions parfaitement avec elle que le mouvement darwinien possède une capacité bien réelle d’intégration des éléments extérieurs à lui-même dans la durée, cette capacité d’absorption est-elle illimitée? Dans l’éventualité d’une réponse positive, il faudrait concevoir la trame darwinienne comme essentiellement

linéaire: après la formulation initiale de la théorie sélective sur la base de variations organismiques a suivi la phase y intégrant les réalités génétiques, elle-même suivie par celle présentement en cours, occupée à intégrer la biologie développementale. Il faut le reconnaître, ce modèle linéaire est séduisant. Or la cohérence cognitive interne au darwinisme peut-elle se trouver menacée devant certains enjeux conceptuels, ontologiques et métaphysiques? Dans un ouvrage remarquable, *Darwinism Evolving* (1995), David Depew et Bruce Weber poussent l'idée de l'élasticité conceptuelle du darwinisme encore plus avant. Définissant le darwinisme comme une tradition de recherche ayant pour noyau le concept de la sélection naturelle, ces auteurs défendent que celle-ci a continuellement renouvelé, depuis Darwin, l'ontologie au cœur de la dynamique évolutive: d'abord par la dynamique newtonienne, ensuite par la dynamique boltzmannienne, et plus récemment par celle faisant appel aux systèmes complexes non linéaires. C'est ainsi que de très nombreux développements pertinents à l'évolutionnisme sont incorporés au sein du darwinisme, ceux tirés de la génétique des populations et moléculaire, de la biologie développementale et organismique, de la thermodynamique et des propriétés auto-organisatrices de la matière.

La cohabitation de tous ces enjeux épistémologiques — de méthodes, de concepts, de théories, d'ontologies — au sein d'un darwinisme que l'on veut de plus en plus généreux et intégré à tout moment me semble introduire de réelles tensions pour la cohérence et la cohésion du darwinisme. Nous savons ce qu'il est advenu de « la grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf » dans la fable de Jean de La Fontaine. Il semble que la thèse de Depew et Weber conçoive le développement du darwinisme comme essentiellement une affaire de substitution dans *l'ontologie du processus*, soit les changements successifs dans l'explication de la dynamique évolutive⁷. Or il me semble que ce parcours implique aussi le « (sur)chargement » du darwinisme, si l'on peut dire, l'entraînant sur le chemin de *l'ontologie de la matière* de plus en plus profonde: si Darwin applique la dynamique newtonienne aux variations organismiques, la phase boltzmannienne subséquente incorpore à cette dynamique évolutive les gènes et les molécules complexes, alors que l'étape actuelle interpelle la dynamique des systèmes complexes non linéaires dont le fondement est également pertinent pour l'étude de la matière dite « inerte » (les molécules simples). Le maintien ici d'une distinction entre l'ontologie du processus et l'ontologie de la matière me semble illusoire puisque ne pouvant simplement reposer sur un emprunt métaphorique ou une valeur heuristique. Si les réseaux génétiques présentent des complexités imprévues pouvant peut-être s'expliquer par la théorie du chaos⁸, c'est aussi parce qu'ils sont reliés d'une façon ou d'une autre aux processus sous-jacents de la matière inerte (voir aussi mes réponses aux commentaires de Michel

7. Depew et Weber, 1995, p. 2-4, 25-26, 29-30.

8. *Ibid.*, 3.

Morange). Certainement, l'émergence de réalités même nouvelles et imprévisibles aux niveaux supérieurs ne peut se faire au détriment complet des réalités inférieures, comme par une sorte de transcendance toute platonicienne. Après tout, les études évolutionnistes ne sont pas séparées en deux par un schisme comme c'est le cas pour la physique quantique (l'infiniment petit) et la physique relativiste (l'infiniment grand). Il est question ici d'une échelle relativement graduelle de la matière : organismes, gènes, molécules complexes et molécules simples. Il était à prévoir que la superposition de tous ces niveaux hiérarchiques ou ontologiques de la matière dans le darwinisme mènerait à de réels tensions et problèmes explicatifs. Le vieux problème concernant la nature de la trilogie disciplinaire biologie-chimie-physique me semble incontournable.

Pour ma part, je propose une interprétation alternative qui consiste à éviter la surenchère en faveur d'un darwinisme toujours plus inclusif. J'avance la thèse radicale suivante : il n'existe pas à proprement parler de paradigme ou de programme de recherche darwinien ; seule existe la théorie de la sélection naturelle originellement proposée par Charles Darwin et depuis intégrée aux divers programmes de recherche transformistes souvent concurrents — parfois complémentaires — évoluant en parallèle depuis le XIX^e siècle, notamment ceux fondés sur l'évolution cosmique (universelle), la biologie développementale, la thermodynamique, l'auto-organisation, etc. À l'exception des savants cherchant à développer la théorie de la sélection naturelle elle-même, l'essentiel de l'effort évolutionniste est tourné vers ces autres programmes de recherche au sein desquels l'intégration de la théorie sélective ne constitue qu'un élément parmi d'autres. Ainsi, le concept de la sélection naturelle *ne constitue pas* le noyau central autour duquel ces programmes de recherche sont élaborés. C'est donc sans surprise que l'on constate que la notion de sélection naturelle subit des modulations conceptuelles selon les programmes de recherche concurrents au sein desquels elle se trouve insérée : l'effort de cohérence et d'harmonisation est à cette condition. D'ailleurs, il serait faux de croire que seuls Darwin et ses successeurs directs ont le monopole de la bonne utilisation du concept de la sélection naturelle. Vu de cette perspective, le « darwinisme », qu'il ne faut pas confondre avec la théorie de la sélection naturelle, est davantage une vague appellation à l'appui d'une théorie sélective en évolution biologique plus que le siège unique d'un lieu où s'effectue une réflexion sur celle-ci. Peut-être devrait-on aller jusqu'au bout du raisonnement et suggérer que l'on banisse tout simplement l'étiquette de « darwinisme ».

Cette thèse radicale me semble avoir le mérite d'offrir une explication élégante à une situation tout à fait inattendue : le conflit entre plusieurs fondateurs de la Synthèse moderne et cette même théorie qu'ils tentent d'établir ! En effet, j'avance ailleurs l'idée que la Synthèse moderne s'est avérée être une sorte de piège théorique puisqu'elle ne convient pas parfaitement aux divers évolutionnismes en voie d'élaboration par ces fon-

dateurs⁹. Ainsi : Huxley s'est vu obligé de rester indifférent aux inconsistances se faisant jour entre sa vision cosmique de l'évolution et sa propre lecture des mécanismes néo-darwiniens ; Simpson n'a pu parvenir à harmoniser l'action de ces mêmes mécanismes avec les fortes directionalités qu'il a lui-même observées dans les annales de la vie ; Dobzhansky et Rensch ont dû distordre le concept de la sélection naturelle afin de lui faire jouer le rôle moteur directionnel que leurs visions cosmiques respectives exigeaient. En réalité, les fondateurs de la Synthèse moderne ont instrumentalisé la théorie de la sélection naturelle au profit de programmes de recherche concurrents faisant la promotion de visions évolutionnistes variablement fondées sur : 1) des épistémologies/métaphysiques du devenir ou des origines ; 2) des approches historiciste ou étiologique ; et 3) des conceptions cosmique ou biologique. Je crois qu'il n'est pas exagéré dans ces circonstances d'user de l'expression kuhnienne d'« incommensurable » pour qualifier les visions des fondateurs de la Synthèse moderne. Pour le dire ainsi, ces fondateurs sont moins darwiniens que l'on imagine, et la trame menant de Darwin à aujourd'hui est sinueuse. À mon sens, la notion d'une voie royale unique pour les études darwiniennes — le programme de recherche dit darwinien — me semble contreproductive pour la compréhension des études évolutionnistes tant générales que darwiniennes.

Ultimement, certes, il ne peut y avoir qu'une seule vraie théorie de l'évolution, qu'un seul programme de recherche véridique portant sur l'évolution. Seulement, le chemin complexe et difficile pour y parvenir requiert à ce stade-ci, me semble-t-il, l'existence de voies exploratoires multiples par l'intermédiaire de programmes de recherche parallèles. Peut-être l'un d'eux parviendra-t-il à triompher seul des autres, bien qu'il soit plus probable qu'une synthèse basée sur la *sélection* de certains éléments apparemment contradictoires émergera victorieuse. Dans cette éventualité, il est essentiel d'encourager l'établissement d'une réflexion multidisciplinaire et l'érection de ponts interdisciplinaires.

Réponse au commentaire de Michel Morange

Mon étude des fondateurs de la Synthèse moderne ne constitue pas formellement une entrée de ma part dans le débat théorique contemporain. Il serait faux de croire que je m'exprime par personnes interposées. Ma stratégie épistémologique — et c'en est une — est ailleurs : le pluralisme inhérent, trop longtemps méconnu chez certains fondateurs de la Synthèse moderne, est suffisamment révélateur et riche en enseignements pour éclairer une certaine étroitesse de vues se faisant jour chez les penseurs des générations postérieures. Le confinement des débats récents en biologie de l'évolution repose sur une base relativement consensuelle dont le fondement me semble

9. Delisle, 2011, p. 57.

être poreux, voire illusoire. Je m'inquiète d'une biologie de l'évolution fermée sur elle-même, forte de la certitude que les débats évolutionnistes n'ont de pertinence qu'en son sein propre. Cette attitude est pour le moins surprenante à l'ère où le principe unificateur le plus puissant est peut-être l'évolutionnisme universel tel qu'incarné dans la théorie du Big Bang.

Ce que j'ai trouvé chez les fondateurs de la Synthèse moderne, c'est une conscience aiguë d'une science véritablement universelle adaptée à l'ampleur que requiert la question de l'unification en marche des divers évolutionnismes (cosmologique, biologique, culturel). Cette conscience est accompagnée d'un pluralisme épistémologique non seulement sain mais tout simplement nécessaire face à la tâche colossale que constitue le chantier de l'évolutionnisme général. Le chemin parcouru à ce jour, me semble-t-il, n'est rien en regard de celui qui reste à parcourir. Ainsi, si je n'ai pas à souscrire à la *lettre* des travaux des fondateurs de la Synthèse moderne, c'est sans réserve aucune que j'embrasse *l'esprit* qui les animait. Cela dit, je ne reculerai pas devant mes obligations et répondrai à Michel Morange sur le terrain scientifique et épistémologique, d'autant que nous sommes tous deux motivés par l'idée d'un réquisitoire contre une certaine pensée unique en biologie de l'évolution. Toutefois, ma démarche s'inscrit moins dans la recherche de réponses que dans la création des conditions propices pour y accéder.

La Synthèse moderne : origine révolutionnaire et suite consensuelle ?

Plusieurs biologistes, historiens et philosophes s'accorderaient avec Michel Morange sur l'idée que le champ de la biologie de l'évolution se trouve aujourd'hui à un stade relativement consensuel de son développement. « Parmi les évolutionnistes, les opinions divergentes sont devenues rares », insiste-t-il. Cette thèse soulève une question cruciale : qu'est-il advenu des divergences épistémologiques, ontologiques, et métaphysiques incommensurables proposées par les fondateurs de la Synthèse moderne comme Julian Huxley, Theodosius Dobzhansky, Bernhard Rensch, George Simpson et Ernst Mayr, auteurs s'exprimant encore là-dessus dans les années 1970 ou 1980 (ils sont tous morts entre 1975 et 2005) ? Quoiqu'il reconnaisse que certains de ces points de vue aient été « poussés sous le tapis », Michel Morange semble privilégier la thèse que la Synthèse moderne a éventuellement produit un « effet unificateur », forgeant ainsi un socle théorique relativement consensuel. Pour ma part, je m'interroge sur la raison de la naissance soudaine de cet apparent consensus à la suite d'une période (1940-1960) que Michel Morange qualifie très justement de « révolutionnaire » — reprenant la terminologie kuhnienne — afin de marquer toute l'ampleur de la transition d'une période à l'autre.

En fait, cette transition si profonde me semble requérir une autre explication : la spécialisation, voire la surspécialisation, de la formation scientifique. Ici, on pourrait m'accuser de recourir à un subterfuge sociolo-

gique afin de contourner une question cognitive ou théorique. Or il n'en est rien. Les avancées de la science créent un impact tout à fait tangible sur la formation des chercheurs, à un point tel que la réussite se fait souvent de nos jours aux dépens de la formation généraliste. C'est ainsi que l'ensemble des questions concernant la biologie de l'évolution, croit-on, se résoudra par des biologistes de l'évolution avec la modeste participation des historiens et des philosophes de la « biologie », eux-mêmes pris dans le sillage de la spécialisation. Il faut le dire clairement, l'ampleur de la formation des fondateurs de la Synthèse moderne lors du premier tiers du ^{xx}e siècle est sans commune mesure avec celle des générations récentes. Croire que cette différence institutionnelle n'y est pour rien dans notre affaire me semble tout à fait illusoire. J'en veux pour preuve certains travaux récents aux implications évidentes pour la réflexion évolutionniste, et trop souvent laissés pour compte par les penseurs de la biologie de l'évolution: Wicken, *Evolution, Thermodynamics, and Information* (1987); Brooks et Wiley, *Evolution as Entropy* (1988); Goodwin, *How the Leopard Changed Its Spots* (1994); Kauffman, *At Home in the Universe* (1995). Ces travaux portent principalement sur l'implication des principes de la thermodynamique et de l'auto-organisation en évolution. Si je n'ai pas à souscrire à l'ensemble de ces thèses — ce n'est d'ailleurs pas le cas — il n'empêche que l'imperméabilité de la biologie de l'évolution à l'endroit de ces thèses est révélatrice de frontières qui tiennent davantage à la spécialisation qu'à l'impertinence de celles-ci pour la biologie. Et pourtant, c'est au cœur de cette autre littérature que se font jour les points de vue véritablement divergents sur l'évolutionnisme. La « pensée unique » en biologie de l'évolution, pour reprendre les mots de Michel Morange, me semble davantage être le produit de la surspécialisation que de l'effet unificateur de la Synthèse moderne.

L'évolution cosmique (universelle)

Les travaux énumérés ci-haut ancrent de fait l'évolutionnisme dans l'évolution cosmique. Or Michel Morange nous dit qu'il a « beaucoup de mal cependant à voir comment une théorie de l'évolution cosmique viendrait expliquer l'évolution des formes vivantes ». D'abord, il conviendrait peut-être d'écarter un obstacle verbal en remplaçant l'expression d'« évolution cosmique » par celle d'« évolution universelle » afin de dissiper tout malentendu concernant de possibles évocations mystiques. Parler d'évolution universelle, c'est tout simplement s'intéresser à l'évolution de la matière. Dans la mesure où, d'une part, la matière terrestre est très largement représentative des éléments échantillonnés ailleurs dans l'univers et, d'autre part, que le grand principe organisateur et unificateur en voie de s'imposer en cosmologie est celui de l'évolution elle-même (la théorie du Big Bang), il semble difficile d'échapper à la conclusion qu'il existe un lien quelconque entre matière inerte et matière organique. Certainement, l'impulsion donnée à l'origine du processus d'évolution biologique est partiellement tributaire du

processus d'organogenèse au sein de la matière dite « inerte ». On en veut pour preuve les vertus auto-organisatrices d'éléments inertes (les molécules simples) s'organisant spontanément en entités plus complexes. « *Order for free* », dira Stuart Kauffman¹⁰. Nul doute qu'il s'agit là d'une forme des plus primaires d'évolution; peut-être est-ce même abuser du terme. N'empêche qu'il n'est plus possible aujourd'hui d'opposer de manière absolue la sphère de la matière inorganique et celle de la matière organique.

Certes, cela soulève la délicate question des rapports entre les sciences physico-chimiques et les sciences biologiques sous la forme d'une double dichotomie: déterminisme/contingence; réductionnisme/holisme. L'époque d'une science physique toute conquérante imposant tant son déterminisme que son réductionnisme est révolue. D'abord parce que le holisme et la contingence ont depuis fait leur entrée au cœur des sciences physiques (la théorie du chaos), mais ensuite et surtout parce que la biologie de l'évolution a conquis de haute lutte la reconnaissance d'une réalité propre au niveau de la matière organique, qu'il s'agisse de la part de contingence exprimée dans les capricieuses ramifications de l'arbre de la vie ou encore de l'impossibilité de vider les questions de biologie organismique par le recours exclusif aux entités constituantes inférieures (réductionnisme épistémologique). Voilà pourquoi la notion d'« émergence » s'est imposée en biologie de l'évolution comme principe fondateur à ce niveau de la hiérarchie de la matière.

Cela dit, l'avenir de l'évolutionnisme va se jouer à mon avis dans la zone grise se situant à l'interface de l'inerte et de l'organique. D'ailleurs, parler d'interface est trompeur puisque cela donne une fausse impression de contact entre deux réalités. Or nous n'en sommes plus là depuis un moment. Il faudrait plutôt penser en termes d'épaisseur, soit de multiples niveaux d'intégration aux propriétés différentes et mal comprises, mais emboîtés les uns dans les autres au sein d'une sorte de continuum allant de la matière inerte à la matière organique. Dans un sens, la « boîte noire » de Charles Darwin n'est plus. C'est-à-dire que la génétique des populations des années 1920 et 1930 a répondu aux incertitudes et aux incompréhensions que Darwin soulevait sur la nature du processus de transmission du matériel génétique par-delà les générations. Et pourtant, la quête se poursuit dans une sorte de régression à l'infini de la source toujours plus ultime de l'information encodée et de ses propriétés d'expression et de transmission. Les tentatives assez récentes décrites par Michel Morange pour mieux saisir l'interaction entre la biologie fonctionnelle et la biologie évolutionnaire afin de comprendre « la longue chaîne causale qui relie le génotype et le phénotype¹¹ » s'inscrivent précisément dans cette démarche. Faut-il s'arrêter en si bon chemin? Je ne le crois pas. Une explication scientifique totale et une

10. Kauffman, 1995, p. 71.

11. Voir aussi Morange, 2011.

synthèse complète se doivent de s'enfoncer encore plus profondément dans la matière. C'est d'ailleurs l'objectif de la démarche si mal comprise de Bernhard Rensch, et que j'ai tenté de restituer. Aussi étrange que cela puisse paraître à nos esprits nourris de dichotomies, il semble bien que la contingence dans la matière organique ait trouvé le moyen d'émerger d'un déterminisme au cœur de la matière inerte. Parce que l'avenir est appelé à poursuivre la dissolution de l'apparente étanchéité de la cloison entre l'organique et l'inorganique, je vois mal comment l'évolution biologique et l'évolution universelle (cosmique) pourraient demeurer *totale*ment distinctes, tant dans l'ordre disciplinaire que dans l'ordre épistémologique. Reste ensuite à établir la véritable nature des similitudes et des différences.

Après réflexion, peut-être que mes vues ne diffèrent de celles de Michel Morange que par le regard que nous portons sur l'échéancier de la recherche : il me semble évident que des gains tangibles et durables viendront d'abord du côté de l'analyse des rapports entre la biologie fonctionnelle et la biologie évolutionnaire. Il faudra attendre plus longtemps les résultats concernant la compréhension de la matière plus profonde. Mais il ne faudrait pas confondre les limites de l'enquête immédiate avec les impossibilités de principe. C'est ainsi que certains penseurs plus hardis (ou impatients) ont déjà entamé une réflexion sur la sélection naturelle dans le cadre de la théorie du Big Bang : Smolin, *The Life of the Cosmos* (1997) ; Davis, *The 5th Miracle* (2000) ; Impey, *The Living Cosmos* (2007). N'en déplaise aux biologistes de l'évolution, l'objet d'étude qu'ils croient leur être exclusif s'en trouve déjà investi par des chercheurs venus d'ailleurs, notamment de la cosmologie. Afin d'éviter les abus de toutes sortes, il serait peut-être judicieux de s'en mêler. Voilà peut-être pourquoi plusieurs fondateurs de la Synthèse moderne avaient ressenti la nécessité d'occuper le terrain. Les absents ont toujours tort.

Causes efficientes et causes dites « finales » (actualisme et historicisme)

Nulle part ailleurs mes propos auront été plus mal compris que sur la question des causes dites « finales ». Michel Morange écrit : « [Delisle] fait remarquer que rien ne prouve que la science de demain privilégiera autant que celle d'aujourd'hui les mécanismes, et refusera toute place aux causes finales. » Non seulement mes travaux ne font aucunement la promotion des causes finales ou de la téléologie cosmique, mais il en est de même pour ceux de Huxley, Dobzhansky, Rensch, Simpson, et Mayr qui parlent de *directionnalité évolutive observée descriptivement*, ce qui n'est pas du tout la même chose. Je suis d'accord avec Michel Morange lorsqu'il dit que « l'abandon des causes finales me semble être un phénomène irréversible », et j'irais même plus loin en affirmant que la quête des causes finales ou téléologiques s'inscrit à l'extérieur d'une démarche proprement scientifique. La seule exception, fort circonscrite d'ailleurs, est celle des processus dits téléonomiques (dans la terminologie de Mayr), et qui sont communs dans la sphère du vivant pour des processus conçus pour l'atteinte d'un but comme la

migration saisonnière, la recherche de nourriture, la reproduction, le développement ontogénétique, etc. Puisque ces restrictions concernant la question des « causes finales » sont largement admises par la communauté scientifique, il est inutile d'insister davantage.

C'est ainsi que toute la question de l'opposition entre les causes efficientes et les causes incorrectement nommées « finales » se situe à un autre niveau d'explication et met en scène de véritables enjeux épistémologiques trop souvent négligés ou mal compris. Depuis le début de la révolution transformiste au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, la quête transformiste a été investie de deux manières différentes. Épistémologiquement parlant, deux approches — parfois en contradiction, parfois en complémentarité — ont été utilisées pour générer de la connaissance en évolution. Historiquement la plus ancienne, l'approche historiciste ou l'historicisme (entendu ici dans un autre sens que celui de Karl Popper) a cherché à étoffer l'évolution dans toute sa matérialité, dans toute son ampleur et sa réalité empirique : la série animale dans le présent, l'arbre de la vie dans les temps géologiques, le développement ontogénétique, les étapes de la cosmogenèse, etc. De manière générale, l'historicisme — plus descriptif qu'explicatif — révèle toute la dimension temporelle ou verticale de l'évolution. L'autre approche se détourne de la temporalité et du descriptif au profit des causes efficientes. Celle-ci est fondée dans l'actualisme, c'est-à-dire qu'il s'agit essentiellement de comprendre les mécanismes et les processus de l'évolution par l'étude de phénomènes actuels (ou horizontaux).

Parfois traitées de manière exclusive, ces deux approches sont aussi considérées simultanément par plusieurs penseurs comme cela est le cas chez les fondateurs de la Synthèse moderne. Et c'est de la confrontation des approches actualiste et historiciste que naissent souvent les difficultés les plus grandes pour les études évolutionnistes. En effet, il arrive parfois que leur rencontre soit brutale du fait qu'elles semblent mener à des résultats contradictoires. Par exemple, que faire si les causes efficientes darwiniennes (la théorie de la sélection naturelle) semblent indiquer l'importance du hasard et de la contingence dans le processus évolutif alors même qu'une interprétation donnée à l'arbre de la vie favorise une directionnalité suffisamment forte pour mettre en cause la prédominance de cette contingence ? La résolution empirique de cette question n'est pas mon propos ici ; seules les implications épistémologiques m'intéressent. Faut-il prioriser les causes efficientes au détriment d'une connaissance plus descriptive issue de l'historicisme, ou l'inverse ? Sur ce point précis, mon avis diverge de celui de Michel Morange qui écrit :

L'observation des progrès « évidents » des organismes n'a guère de poids devant un mécanisme causal à la vertu explicative largement démontrée [...] Il y a, à l'heure actuelle, un écart infranchissable entre l'observation vague de tendances progressives dans l'évolution, et la possibilité de proposer des processus causaux pour les expliquer.

Et pourtant, le néo-darwinisme des causes efficientes a reçu une leçon en règle de la part des paléontologistes Niles Eldredge et Stephen Jay Gould lors du débat portant sur la théorie des équilibres ponctués dans les années 1970 et 1980. Il a été démontré qu'une portion significative des archives fossiles avait enregistré des stagnations évolutives prolongées suivies de sauts brusques, et ce, contrairement à la prédiction de la théorie qui voulait que les transformations devaient se produire selon un processus essentiellement continu et graduel. L'espace me manque ici pour entrer dans les subtilités du débat. Mon propos est le suivant : la connaissance descriptive issue de l'approche historiciste (la paléontologie dans ce cas-ci) a clairement démontré lors de cet épisode son utilité foncière pour *corriger* des choix conceptuels et méthodologiques tirés de l'actualisme, notamment l'ontologie excessivement atomistique au cœur du néo-darwinisme et son réductionnisme négateur des réalités organismiques, choix issus d'une survalorisation de l'approche génétique (moléculaire ou populationnelle).

Parce que l'évolution est, par définition, un objet d'étude qui se déploie dans la temporalité — c'est même l'objet temporel par excellence —, il existera toujours un risque réel que l'étude des causes efficientes dans le moment présent puisse rester aveugle à des phénomènes dont les manifestations sont évanescences à cette échelle. Affirmer le contraire serait pousser la préséance de l'épistémologie actualiste sur l'épistémologie historiciste au-delà de sa véritable capacité de résolution des problèmes en évolution. Cela n'enlève rien à la puissance considérable de la connaissance des causes efficientes, surtout dans sa forme expérimentale puisque prédictible et reproductible. Mais la nature même de l'objet évolutionniste si furtif à l'actualité, et l'état incroyablement préliminaire de nos connaissances d'une synthèse évolutionniste véritablement universelle garantissent pour longtemps de beaux jours à l'historicisme. Selon moi, il est inutile de choisir entre ces deux épistémologies puisque leur complémentarité s'impose d'elle-même et, je dois ajouter, à égalité de force. Une fréquentation plus assidue des réalités empiriques propres à l'historicisme permettrait aux chercheurs de l'horizontalité (des causes efficientes) d'apprécier davantage les ressources étoffées propres à ces disciplines. Il nous faut simplement apprendre à vivre avec les tensions créatrices que génère la confrontation de ces deux épistémologies.

Une biologie de l'évolution au stade pré-paradigmatique

Au final, ce qui distingue fondamentalement la démarche de Michel Morange et la mienne semble tenir à la dimension variable que nous attribuons au terrain de jeu des évolutionnistes. C'est de manière tout à fait compréhensible qu'il écrit : « Parler d'un stade pré-paradigmatique pour la théorie actuelle de l'évolution me semble incorrect. » Il est vrai que, dans l'univers clos de la biologie de l'évolution, l'impression d'une théorie robuste et relativement consensuelle est bien réelle. Pour des raisons évoquées plus haut, je crois pour ma part qu'il est préférable de concevoir la révolution darwi-

nienne comme une partie intégrante d'une révolution aux implications universelles: la révolution transformiste, elle-même porteuse du projet d'une synthèse des divers évolutionnismes (cosmologique, biologique et culturel). Puisque cette dernière révolution scientifique n'en est qu'à ses premiers balbutiements, il ne me semble pas déraisonnable de parler d'une biologie de l'évolution au stade pré-paradigmatique du simple fait que certains de ses présumés acquis empiriques, conceptuels, et théoriques restent menacés par des découvertes extérieures à ce champ disciplinaire. C'est ainsi que la question d'échelle séparant moi-même et Michel Morange ouvre sur d'intéressants choix épistémologiques. Alors que ce dernier s'en tient à un champ d'investigation plus restreint caractérisé par de patientes et minutieuses études — et il existe une foule de bonnes raisons de faire ce choix —, j'opte pour ma part pour un champ d'investigation élargi guidé par le principe qu'un problème vu par le prisme d'une échelle plus restreinte trouve parfois une solution différente à une échelle plus large. C'est ainsi que je prédis que la quête des principes régissant l'organisation au sein des entités évolutives ne parviendra pas à recouvrir toute la réalité par un recours exclusif à la biologie moléculaire, à la biologie cellulaire, etc. Les découvertes au sein de ces disciplines biologiques devront tôt ou tard composer avec celles émanant de la physique et de la chimie, c'est-à-dire que les interprétations respectives devront être modifiées dès lors qu'elles seront confrontées. C'est la difficile négociation du passage de l'inorganique (déterminisme) à l'organique (contingence) auquel nous avons déjà fait allusion. Il me semble opportun ici de mentionner la vision de la science promue par Otto Neurath et décrite dans les mots de Richard Creath:

Il faudrait que chacun écoute l'autre puisque la preuve que chacun avance pourrait être sans pertinence et être rejetée. La pertinence est après tout une voie à double sens. La théorie physique peut expliquer les observations biologiques, mais ces dernières peuvent tout aussi aisément détruire une théorie physique ou faire pencher la balance en faveur d'une théorie physique ou d'une autre. Quoi qu'il en soit, l'unité ne peut pas être imposée *a priori*. Elle émerge uniquement dans la mesure où elle renforcerait les théories provenant des diverses disciplines. D'après moi, c'est le principe d'unité suscitée par la coopération mis de l'avant par Neurath¹².

Deux approches du progrès scientifique sont donc concevables: la simple addition des connaissances tirées d'une foule de champs disciplinaires, ou l'interaction des savoirs dans l'élaboration même de ces connaissances. Personnellement, je crois que le tout (la synthèse des connaissances) est plus que la somme de ses parties (l'addition des savoirs disciplinaires indépendants). C'est ce que l'on pourrait appeler un holisme épistémologique.

12. Creath, 1996, p. 168-169.

Bibliographie

- Becquemont, Daniel. *Charles Darwin, 1837-1839: Aux sources d'une découverte*, Paris, Kimé, 2009.
- Brooks, Daniel et Edward Wiley. *Evolution as Entropy: Toward a Unified Theory of Biology*, 2^e édition, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Creath, Richard. « The Unity of Science: Carnap, Neurath, and Beyond ». In P. Galison et D. J. Stump (dir.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 158-169.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species*, London, Murray, 1859.
- Davis, Paul. *The 5th Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life*, New York, Touchstone, 2000.
- Delisle, Richard. « What Was Really Synthesized During the Evolutionary Synthesis? A Historiographic Proposal ». In R. Delisle (dir.), *Defining Darwinism: One Hundred and Fifty Years of Debate*, special issue of *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 42, 2011, 50-59.
- . *Les philosophies du néo-darwinisme: Conceptions divergentes sur l'homme et le sens de l'évolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- Depew, David et Bruce Weber. *Darwinism Evolving: Systems Dynamics and the Genealogy of Natural Selection*, Cambridge, MIT Press, 1995.
- Dobzhansky, Theodosius. *Genetics and the Origin of Species*, New York, Columbia University Press, 1937.
- Eldredge, Niles. *Unfinished Synthesis: Biological Hierarchies and Modern Evolutionary Thought*, New York, Oxford University Press, 1985.
- Gayon, Jean. « Neo-Darwinism ». In G. Wolters G. et J. G. Lennox (dir.), *Concepts, Theory and Rationality in the Biological Sciences*, Konstanz, Konstanz University Press and Pittsburgh University Press, 1995, p. 1-25.
- Goodwin, Brian. *How the Leopard Changed Its Spots: The Evolution of Complexity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Gould, Stephen. « Is a New and General Theory of Evolution Emerging? », *Paleobiology* 6, 1980, 119-130.
- Hull, David. *Darwin and His Critics*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- Huxley, Julian. *Evolution: The Modern Synthesis*, New York, Harper & Brothers, 1942.
- Impey, Chris. *The Living Cosmos: Our Search for Life in the Universe*, New York, Random House, 2007.
- Kauffman, Stuart. *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2^e édition, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- Lakatos, Imre. « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes ». In I. Lakatos et A. Musgrave (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 91-196.
- Mayr, Ernst. *Systematics and the Origin of Species*, New York, Columbia University Press, 1942.
- . « Teleological and Teleonomic: A New Analysis ». In R. S. Cohen et M. W. Wartofsky (dir.), *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, Dordrecht, D. Reidel, 1974, p. 91-117.

- Morange, Michel. « What Will Result From the Interaction Between Functional and Evolutionary Biology ? ». In R. Delisle (dir.), *Defining Darwinism: One Hundred and Fifty Years of Debate*, special issue of *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 42, 2011, 69-74.
- Rensch, Bernhard. *Neuere Probleme der Abstammungslehre: Die transspezifische Evolution*, Stuttgart, Enke, 1947.
- Simpson, George. *Tempo and Mode in Evolution*, New York, Columbia University Press, 1944.
- Smocovitis, Vassiliki Betty. *Unifying Biology*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Smolin, Lee. *The Life of the Cosmos*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Wicken, Jeffrey. *Evolution, Information and Thermodynamics: Extending the Darwinian Program*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Relations de vérification

Étude critique de : E. J. Lowe et A. Rami (dir.), *Truth and Truth-Making*, Stocksfield, Acumen, 2009, 262 p.

Anne-Marie Boisvert

Les conférences Hugues Leblanc 2010
Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005731ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1005731ar>

[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

Boisvert, A.-M. (2011). Relations de vérification / Étude critique de : E. J. Lowe et A. Rami (dir.), *Truth and Truth-Making*, Stocksfield, Acumen, 2009, 262 p. *Philosophiques*, 38 (1), 305–330. <https://doi.org/10.7202/1005731ar>

Étude critique

Relations de vérification

Étude critique de: E. J. Lowe et A. Rami (dir.), *Truth and Truth-Making*, Stocksfield, Acumen, 2009, 262 p.

ANNE-MARIE BOISVERT

Université du Québec à Montréal

1. La vérification

L'intuition selon laquelle la vérité dépend de la réalité est une intuition puissante et tenace. Les questions surgissent cependant dès qu'on cherche à préciser les modalités de cette relation. En métaphysique contemporaine, les discussions sur ce thème se sont plus particulièrement centrées sur la notion de *vérification* depuis un certain nombre d'années déjà. Les vérificationnistes — David Armstrong en tête — entendent préserver l'intuition à la base de la conception correspondantiste de la vérité tout en évitant les écueils de cette dernière, notamment en ne s'encombrant pas du « dogme de la correspondance terme à terme » (voir Armstrong 2004c, p. 105). Ils soutiennent que la vérité d'un véripporteur (c'est-à-dire d'un énoncé ou, comme on l'admet plus généralement, d'une proposition) doit être *nécessitée* par l'existence d'*au moins une* entité dans le monde. La relation de vérification est ainsi conçue, dans sa version orthodoxe, comme une *relation existentielle interne*, dans laquelle l'existence d'un véripporteur et celle de son ou ses vérificateurs suffisent pour que ledit véripporteur soit vrai. En retour, la qualité de vérificateur conférée à une entité constitue selon les vérificationnistes une bonne raison d'admettre celle-ci dans notre ontologie. Répondre à la « question de la vérification » reviendrait donc à se prononcer sur l'ameublement du monde :

[P]ostuler certains vérificateurs pour certaines vérités, c'est admettre ces vérificateurs dans son ontologie (Armstrong, 2004b, p. 131).

En ce sens, la théorie de la vérification se pose en rivale du critère quinién de l'engagement ontologique limité aux référents des seules expressions en position de sujet¹. Mais, rétorquent les critiques du vérificationnisme, que quelque chose dans le monde « rende vraie » une vérité signifie-t-il obligatoi-

1. « Demander des vérificateurs peut être une meilleure question que celle de Quine », Armstrong 2010, p. 64. Armstrong parle à ce sujet de « justice ontologique » : « [à] mes yeux, le prédicat peut et doit régulièrement porter un engagement ontologique, et l'un des avantages que je vois à postuler des états de choses comme vérificateurs est que nombre de prédicats, au lieu de refléter une pure « idéologie » comme le dit Quine, s'appliquent en vertu des caractéristiques objectives des choses » (Armstrong 2004d, p. 133). Voir aussi Armstrong 1989, p. 9-10; Beebe et Dodd 2005, p. 2-3; Hochberg 2009, p. 158-161.

rement qu'il s'agisse de quelque *chose*? Car même s'il y a pour toute vérité un vérifacteur, « il ne s'ensuit pas que le vérifacteur en question *existe* » (Daly, 2005, p. 86, l'italique est de moi). Il peut s'agir d'entités meinongiennes (voir *ibid.*); ou encore, la vérité peut dépendre, non de l'existence des choses, mais de la manière dont sont les choses (non pas « *whether things are* », mais « *how things are* »²). Sans compter que la version maximaliste du principe de vérification, qui prétend étendre ledit principe à toutes les vérités, y compris les vérités nécessaires, générales et négatives, risque de conduire à l'admission d'entités fort baroques, telles que les faits négatifs ou disjonctifs³. Une stratégie a été d'abandonner le maximalisme. Il demeure que les vérificationnistes doivent au minimum fournir des vérifacteurs pour les propositions atomiques vraies de manière contingente⁴. Et cette stratégie ne satisfera pas ceux qui s'opposent à l'admission des faits *tout court* (des faits positifs), des états de choses, ou même des tropes, dans l'ontologie, parce qu'ils les considèrent de toute façon comme des entités superflues, produits de réifications indues. On pourrait même soutenir qu'une telle stratégie (celle de restreindre la portée du principe de vérification) revient en fait à fournir des munitions aux opposants de ce principe: si celui-ci ne doit pas s'appliquer à certaines vérités, telles les vérités négatives, pourquoi devrait-il valoir pour les vérités positives? « Par conséquent, ou bien le maximalisme est vrai, ou bien nous devons abandonner la théorie de la vérification dans son ensemble » (Cameron, 2010, p. 412).

L'autre problème majeur est celui de la nature de la relation de vérification en tant que telle: qu'est-ce au juste que cette relation de nécessitation? Comprise comme une implication classique, elle entraîne des conséquences qui trivialisent à outrance le principe en question (voir les critiques de Restall, 1996, sur lesquelles je reviendrai). D'ailleurs, la relation de vérification étant transcategorielle, l'analyse en termes d'implication serait incorrecte à proprement parler (voir Armstrong, 2004d, p. 130, et Armstrong, 2004b, p. 116). Pourrait-on tenter d'expliquer plus judicieusement cette relation en termes de fondation (*grounding*) (Rodriguez-Pereyra) ou de dépendance existentielle (Mulligan *et al*), d'essence (Mulligan, Lowe) ou d'intrinsicalité (Parsons)? Bref, les débats font rage, et la vérification constitue assurément un sujet chaud à l'heure actuelle en philosophie contemporaine. En témoigne la parution de nombreux articles et ouvrages, ainsi que celle de trois recueils majeurs consacrés à cette question: *Truthmakers: The Contemporary Debate* (2005), sous la direction de H. Beebe et J. Dodd, *Metaphysics and*

2. Voir en particulier les travaux de Lewis et de Dodd.

3. Ou encore le fameux état de choses totalisant d'Armstrong, que d'aucuns ont surnommé le « Porky the Pig fact » (« That's all folks »...) (voir Forrest et Khlentzos, 2000, p. 7).

4. « Les propositions atomiques vraies de manière contingente sont ce pour quoi il doit y avoir des vérifacteurs s'il y a bel et bien des vérifacteurs » (Simons et Melia, 2000, p. 66; voir aussi Rodriguez-Pereyra, 2005).

Truthmakers (2007), sous la direction de J.-M. Monnoyer et enfin, *Truth and Truth-Making* (2009), sous la direction d'E. J. Lowe et d'A. Rami, qui m'occupera plus particulièrement ici⁵.

2. Le recueil de Lowe et Rami

Le recueil de Lowe et Rami est divisé en deux parties. La première, intitulée « Setting the Stage », rassemble quelques articles devenus des « classiques » de la théorie de la vérification⁶, précédés d'un article panoramique et historique de Kevin Mulligan portant sur les origines du principe de vérification en tant que tel. La deuxième partie, intitulée « The Current Debate », propose des articles plus récents, dont quatre inédits, avec pour but de situer le lecteur au cœur des débats actuels concernant la vérification et la vérité. L'introduction fouillée et savante rédigée par Adolf Rami sert quant à elle à faire le pont entre les deux parties, en résumant bien les enjeux et les problèmes posés tant par la version orthodoxe de la théorie de la vérification que par ses diverses versions de rechange.

On a reproché au recueil de Lowe et Rami la chose suivante :

Le problème principal de cette anthologie est qu'elle se donne pour objectif d'être *à la fois* un livre de lecture de base sur la théorie de la vérification *et* une collection de nouveaux essais sur la théorie de la vérification, tout cela en deux cent soixante-deux pages. Elle n'accomplit bien aucun de ces buts en cherchant à les remplir tous les deux en même temps (Efird, 2009 ; voir aussi Dodd, 2010).

Certes, en tant qu'ouvrage introductif ou manuel, le recueil de Lowe et Rami est à la fois trop restreint et trop pointu. Ainsi, après avoir parcouru un certain nombre d'articles dans le domaine et acquis une certaine connaissance de la théorie de la vérification et de ses enjeux, on lira l'« introduction » de Rami comme un (excellent) récapitulatif, avec davantage de profit qu'avant. Et on peut s'interroger sur le choix et la présentation des articles de la première section : le texte de Mulligan, bien qu'intéressant, n'est pas un texte « majeur » de son auteur et demeure par ses considérations avant tout historiques en marge du débat actuel ; il aurait été intéressant de proposer à la place (étant donné la brièveté du recueil) un texte ou un extrait d'un ouvrage de Bigelow, par exemple, puisque la question de la survenance comme autre solution à la version orthodoxe de la vérification a été et

5. Mentionnons en outre l'excellent numéro de *Logique et analyse* consacré à la vérification (vol. 43, n° 169-170, 2000), malheureusement épuisé, ainsi que le recueil paru en 2004 sous la direction de J.-M. Monnoyer, *La structure du monde*, qui comporte toute une section sur cette question (avec des textes d'Armstrong, de Horwich et d'autres).

6. Ces articles sont : « Truth-Makers », de K. Mulligan, P. Simons et B. Smith (1984) ; « Truth-Makers, Entailment and Necessity », de G. Restall (1996) ; « Truth-Making and Difference-Making », de D. Lewis (2001) ; « The General Theory of Truth-Making », de D. M. Armstrong (chapitre 2 de son ouvrage *Truth and Truthmakers* (2004)).

continue d'être largement débattue. Les contributions de Restall, de Lewis et d'Armstrong au débat sur la vérification sont certes des incontournables, et leur inclusion dans le recueil est la bienvenue, d'autant plus que le texte de Restall est suivi d'une postface inédite. Mais pour un recueil censé « rassembler les articles les plus importants sur la vérification des trois dernières décennies » (*dixit* la quatrième de couverture), la sélection est plutôt mince. Et en ajoutant à cette sélection réduite de textes « classiques » une collection d'articles plus récents mais pas forcément inédits, le recueil donne à première vue une impression d'éparpillement en même temps que de redite par rapport aux recueils précédemment parus de Monnoyer, et de Beebee et Dodd (certains des textes réunis dans Lowe et Rami ayant déjà été publiés — ou republiés — dans l'un ou l'autre de ces recueils)⁷. En comparaison, ceux-ci paraissent davantage unifiés. Le premier rassemble en effet les communications présentées à l'occasion d'une conférence intitulée « Truths and Truthmakers: *Vingt ans après* »⁸ et organisée pour souligner deux dates marquantes dans l'histoire de la vérification : 1984, parution du texte de Mulligan, Simons et Smith déjà mentionné ; 2004, parution de l'ouvrage de David Armstrong, *Truth and Truthmakers*. Monnoyer profite de l'occasion pour republier pour la première fois depuis 1984 le texte de Mulligan, Simons et Smith (avant sa re-publication dans le recueil de Rami et Lowe, laquelle paraît du coup bien moins pertinente), en plus de présenter les nouvelles contributions au débat de Mulligan, de Simons et de Smith eux-mêmes qui ont poursuivi au cours des années, chacun de leur côté, leur réflexion sur la question de la vérification. En outre, Stefano Caputo offre dans le même recueil une critique pénétrante des thèses plus récentes de Mulligan et de Smith. Monnoyer (2007) bénéficie enfin de la contribution de David Armstrong, dont la présence à ce colloque a donné lieu à des échanges fructueux sur son ouvrage et ses thèses avec plusieurs participants, notamment Philipp Keller. Le recueil de Beebee et Dodd propose pour sa part une excellente introduction (rédigée par ses deux directeurs) sans doute moins minutieusement détaillée que celle de Rami, mais qui réussit à résumer les principaux enjeux à la base du débat de manière brève et claire en même temps qu'enga-

7. Les textes inédits dans Lowe et Rami se résument donc, *stricto sensu*, à l'introduction de Rami, aux textes de David, Hochberg et Parsons, et aux postfaces de Restall et Rodriguez-Pereyra. Le texte de Horwich, présenté comme inédit, est en fait déjà paru en 2008 dans *Midwest Studies in Philosophy*, XXXII, p. 258-273 (notons également qu'une première version de ce texte est parue en français dans Monnoyer 2004, dans le cadre d'un échange très intéressant entre Armstrong et Horwich). Le texte de Mulligan a paru en allemand en 2006. Le texte de Lowe, enfin, présenté également comme inédit, est peu ou prou le même texte que celui inclus dans Monnoyer (2007) sous le titre « Truthmaking as Essential Dependence » (ou en constitue à tout le moins une nouvelle version fort semblable).

8. Conférence qui s'est tenue à l'Université d'Aix-en-Provence du 9 au 11 décembre 2004.

geante. Les articles — tous inédits⁹ — y sont en outre uniformément d'une excellente teneur.

Cela étant dit, le recueil de Lowe et Rami présente un intérêt majeur, celui d'être composé principalement d'articles abordant la question de la nature de la relation de vérification en tant que telle sans la reformuler et la réduire, par montée sémantique, à une relation d'implication entre propositions comme le font Beebee et Dodd¹⁰. Car, comme le remarque John Heil : « [l]es vérificateurs des énoncés, quel que soit le niveau de ceux-ci, sont des manières d'être du monde du premier ordre » (« *truth-makers for statements at whatever level are first-order ways the world is* »), et il ne sert à rien de laisser une proposition jouer le rôle d'un vérificateur par procuration (« *go proxy for* »), puisque cela ne fait que déplacer le problème (voir Heil, 2000, p. 236 et p. 234 ; voir aussi Fumerton, 2006). Le défi principal qui se pose aux vérificationnistes, au-delà des problèmes spécifiques posés par le maximalisme, est *d'abord* de réussir à rendre compte de manière satisfaisante de la relation de vérification en tant que relation de nécessité *transcatégorielle* (voir Rami, 2009, p. 24, et Caputo, 2007, p. 276). On pourra ainsi lire Lowe et Rami comme un débat sur cette question¹¹, entre, d'une part, les critiques du vérificationnisme (David Lewis et surtout Paul Horwich¹²), et d'autre part, ses défenseurs (Kevin Mulligan, Peter Simons, Barry Smith et David Armstrong (bien entendu), E. J. Lowe et Gonzalo Rodriguez-Pereyra). À ce sujet, les contributions de Greg Restall et de Marian David ne doivent pas être oubliées, car elles apportent un éclairage ciblé sur le débat (sur les rapports entre vérification et implication logique pour le premier, vérification et correspondance pour le second) permettant de commencer à mieux cerner la nature de la relation en question, ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. La présente étude prendra donc la forme d'une enquête, au cours de laquelle je suivrai ce fil thématique en particulier. Il est évident que, ce faisant, de nombreux développements intéressants sur des questions importantes devront être laissés de côté, ainsi que certains textes moins pertinents pour la question dont j'ai choisi de m'occuper¹³.

9. Issus, pour la plupart, d'une conférence qui a eu lieu en 2002, à l'Université de Manchester.

10. La relation de vérification devenant sous leur plume : « (VF) Nécessairement, si <p> est vraie, alors il y a au moins une entité *a* telle que <*a* existe> implique que <<p> est vraie> » (Beebee et Dodd 2005, p. 2).

11. Remarquons en passant que le recueil s'intitule *Truth and Truth-Making* (plutôt que *Truth and Truthmakers*, comme chez Armstrong), ce qui met effectivement l'accent sur la relation de vérification en tant que telle.

12. Il faudrait ajouter ici les noms de Julian Dodd et Jennifer Hornsby, absents du recueil, mais auxquels (en plus de Lewis) Rodriguez-Pereyra répond dans ses articles.

13. Celui de Josh Parsons, ou celui de Herbert Hochberg (au demeurant remarquable), par exemple.

3. «Setting the Stage»

Il faudrait, pour retracer l'histoire de la vérification, remonter jusqu'à Aristote (voir Mulligan *et al*, 1984). Plus récemment, on a pu retrouver des considérations de cet ordre chez certains philosophes de la première moitié du vingtième siècle, entre autres Russell en Angleterre (avec sa notion de « vérifieur » [*verifier*]), ou Pfänder en Allemagne (voir Mulligan *et al*, 1984, Mulligan, 2009, Armstrong, 2004a). Armstrong a par ailleurs raconté à maintes reprises les circonstances dans lesquelles C. B. Martin a introduit la notion de *vérification* en tant que telle à la fin des années cinquante comme argument contre le phénoménalisme (voir entre autres Armstrong, 2004a, p. 1-3 et 2010, p. 61), et comment, ce faisant, Martin s'est trouvé à l'origine d'un courant très vivace au sein de ce que l'on a appelé le réalisme australien en métaphysique. Mulligan *et al* se sont inspirés pour leur part de certaines conceptions de Husserl, Russell et Wittgenstein pour proposer une notion similaire dans leur fameux texte de 1984. Leur but était de renouer avec l'investigation de l'ontologie de la vérité entreprise par ces auteurs afin de fournir, par-delà le « tournant sémantique » de Tarski et le déflationnisme, une « élucidation de la relation basique de vérité elle-même » (voir Mulligan *et al* (1984) dans L & R, p. 60) sous la forme d'une « théorie correspondantiste philosophiquement non neutre » (*ibid.*) susceptible de compléter la théorie purement sémantique de Tarski. Or une telle théorie exige pour son établissement l'« examen direct » du lien entre véripporteurs, le « matériel de la logique »¹⁴, et vérifacteurs, qui sont « dans le monde, ce en vertu de quoi les phrases ou les propositions sont vraies » (*ibid.*, p. 60).

Mulligan *et al* consacrent une bonne partie de leur texte à présenter et à examiner l'hypothèse selon laquelle une classe d'entités, les « moments »¹⁵, seraient les mieux habilitées à jouer le rôle de vérifacteurs — sans aller toutefois jusqu'à soutenir que tous les vérifacteurs seraient des moments (ainsi, pour certains véripporteurs spéciaux, tels que les énoncés d'existence ou d'identité, les trois auteurs envisagent l'hypothèse d'admettre également les choses elles-mêmes en tant que vérifacteurs). « Un moment est un objet existentiellement dépendant ou non auto-suffisant, c'est-à-dire un objet « spatio-temporel » qui est d'une nature telle qu'il ne peut pas exister seul, mais requiert l'existence d'[au moins, voir *ibid.*, p. 64] un autre objet [appelé « fondement » (« *fondament* »), voir *ibid.*, p. 64] en dehors de lui-même » (*ibid.*, p. 61-62), dont il dépend pour son existence de manière *essentielle* (*ibid.*, p. 64). Ces objets sont des particuliers, par exemple « la blancheur de

14. Notons que chez Mulligan *et al*, les véripporteurs sont des phrases (atomiques) plutôt que des propositions.

15. Terme emprunté à Husserl (voir *ibid.*, p. 64). Le terme « trope » est plus généralement utilisé (y compris par Mulligan, Simons et Smith dans leurs textes ultérieurs).

Socrate » (voulant dire *cette* blancheur de Socrate à tel moment précis)¹⁶. Les biconditionnels tarskiens de la forme :

Ce cube est blanc » si et seulement si ce cube est blanc¹⁷.

seront donc reformulés comme suit :

Si « ce cube est blanc » est vrai, alors cela est vrai en vertu de l'« être blanc » (de la blancheur) de ce cube, et si aucune blancheur de cette sorte n'existe, alors « ce cube est blanc » est faux (*ibid.*, p. 66).

Selon les trois auteurs, le gros avantage des moments est qu'ils sont, comme les choses elles-mêmes, des objets susceptibles d'être rencontrés et perçus, et donc plus fermement ancrés dans notre ontologie et notre épistémologie que certaines entités spéciales non objectuelles postulées par d'autres théoriciens pour jouer le rôle de vérificateurs, comme les états de choses ou les faits (voir *ibid.*, p. 70-74). L'autre avantage des moments est qu'ils constituent pour les phrases atomiques prédicatives des vérificateurs plus fins et mieux ciblés que les seuls objets indépendants¹⁸, d'une manière plus naturellement en accord avec la perception réelle des agents (voir la discussion intéressante sur cette question, p. 72-74). Cet argument est important pour les trois auteurs, car leur but, exposé très clairement à la fin du texte, est de « développer une théorie de la relation de vérification qui fasse uniquement appel à des objets fermement en lien avec notre expérience quotidienne et scientifique. Car c'est dans une telle expérience, et non dans les modèles abstraits de la sémantique logique, que se situent les origines de la connaissance de la vérité et de la fausseté » (*ibid.*, p. 84). D'où leur critique de l'isomorphisme wittgensteinien. Ils soutiennent ainsi le principe de « l'hétérogénéité de la logique et de l'ontologie » (*ibid.*, p. 77) :

[l]a structure des objets qui rendent une phrase vraie n'est pas [...] quelque chose qui peut être dégagé de la phrase elle-même par des moyens purement logiques (*ibid.*, p. 74).

C'est pourquoi la nominalisation, si elle peut nous mettre sur la voie en nous permettant de dégager les vérificateurs de nombreuses phrases

16. La classe des moments englobe par ailleurs un bon nombre d'autres sortes d'entités : les frontières, les configurations et les reconfigurations « qui nécessitent un médium » comme un sourire dans un visage, un nœud dans une corde, « et plus généralement, tous les événements, les actions, les processus, les états et les conditions impliquant essentiellement des choses matérielles » (*ibid.*, p. 62-63).

17. Notons que le « biconditionnel tarskien » utilisé ici comme exemple par Mulligan *et al* réfère à un objet en particulier (« ce cube »), lui-même fondement d'un trope plutôt que d'un universel — et non pas à quelque chose de général (comme « la neige » chez Tarski). Comme tel, il s'inscrit dans le cadre de ce qu'on pourrait décrire comme une théorie particulariste de la vérité.

18. Ou encore des objets considérés en tant qu'ils tombent sous tels ou tels prédicats ou exemplifient tels ou tels universaux.

simples, ne doit pas être considérée comme une méthode infaillible, ni surtout comme une élucidation substantielle de la relation de vérifaction (voir *ibid.*, p. 66).

Mulligan *et al* proposent à la fin de leur texte l'ébauche d'une théorie formelle de ladite relation. Deux types de contraintes pèsent sur cette théorie : celles posées d'une part par les exigences d'une sémantique réaliste, et d'autre part, par le « principe de l'hétérogénéité de la logique et de l'ontologie » déjà mentionné :

[n]ous partirons par conséquent du principe que les relations (ontologiques) entre vérifacteurs — avec au premier chef les relations de partie et de tout — sont distinctes des relations logiques entre propositions ou phrases (*ibid.*, p. 77).

La formalisation permet effectivement à Mulligan *et al.* de préciser de manière intéressante les rapports de partie à tout entre vérifacteurs. Mais si le premier principe de la vérifaction (« ce qui est rendu vrai est vrai »¹⁹) semble acceptable (dans la mesure du moins où l'on accepte la relation de vérifaction en tant que telle comme relation transcatégorielle), *quid* de la validité du principe inverse ? Selon les auteurs la première version de ce principe ($p \exists a. a \models p$) est problématique parce qu'il implique l'existence d'un seul vérifacteur. Mais sa généralisation à $p \rightarrow \exists \Gamma. \Gamma \models p$ ne l'est pas moins. Car on peut s'interroger dans un cas comme dans l'autre sur l'usage que font les auteurs du symbole de l'implication logique entre un véripporteur et l'existence de son ou de ses vérifacteurs. C'est une chose de dire qu'une ou des entités rendent un véripporteur vrai ; c'en est une autre d'affirmer qu'un véripporteur vrai *implique logiquement* l'existence d'une ou de plusieurs entités qui le rendent vrai. Peut-on soutenir un tel principe sans retomber dans l'erreur consistant à soumettre l'ontologie à la logique ? Et n'est-ce pas la raison pour laquelle l'admission d'un tel principe (maximaliste) conduit à des problèmes, en particulier celui posé par les véripporteurs négatifs ? D'ailleurs Mulligan *et al.* seront forcés de renoncer à ce principe dans son entière généralité, comme l'exprime $p \leftrightarrow \exists \Gamma. \Gamma \models p$.

J'ai déjà touché un mot des critiques de Greg Restall. Celui-ci a examiné dans son influent article de 1996 les « propriétés plus sombres » (Restall, 1996, p. 89), dans le contexte de la vérifaction, de l'implication classiquement comprise comme une implication stricte (selon laquelle il est nécessaire que *B* soit vrai si *A* est vrai). Il faut dire qu'il était d'usage, avant la parution de l'article en question, de comprendre la relation de nécessitation entre vérifacteur et véripporteur comme une implication de cette sorte, puisque, comme le souligne Restall, ladite relation « relie implication et

19. C'est-à-dire : $a \models p. \rightarrow p$, et, dans les cas où le vérifacteur n'est pas un seul objet *a* mais une pluralité d'objets, symbolisée par une lettre grecque majuscule : $\Gamma \models p. \rightarrow p$.

nécessité» (Restall, 1996, p. 89)²⁰. Or la thèse d'implication classique conduit, non seulement à soutenir que toute vérité *nécessaire* est rendue vraie par n'importe quel vérificateur, mais, conjointe avec la thèse de disjonction (selon laquelle *s* est un vérificateur pour *A* ou *B* si et seulement si *s* est un vérificateur pour *A* ou si *s* est un vérificateur pour *B*), elle a pour conséquence que tout vérificateur rend vraie toute vérité *tout court*.

Restall tente de pallier ces défauts en suggérant d'analyser la vérification en termes d'implication pertinente plutôt que classique²¹. Mais cette suggestion ne vaut que si l'on continue à comprendre la relation de vérification comme une relation d'implication, ce que justement elle n'est pas. Dire que « *A* implique réellement *B* si et seulement si, dans tout monde *W*, tout vérificateur de *A* est un vérificateur de *B* » (Restall, 1996, p. 95) permet certes de limiter le nombre des vérificateurs de *A* à ceux de *B* (et ainsi d'empêcher que tout vérificateur sans restriction rende vraie toute vérité), mais ne nous apprend rien sur ce qui fait que ces vérificateurs-là *sont* ceux de *A* et de *B*. On se retrouve dans une situation où c'est la vérification qui sert à élucider et à spécifier la relation d'implication pertinente, plutôt que le contraire²². Dans sa postface de 2009 (dans laquelle il s'emploie à « sauver » la thèse de disjonction contre les objections de Read (2000) à travers l'examen d'un problème qui a trait aux futurs contingents²³), Restall mentionne en passant la « connexion » qu'il devrait y avoir entre un objet (ou une circonstance) *a* et une proposition *<p>* pour que *a* rende *<p>* vraie autrement que « faiblement », c'est-à-dire au sens de l'implication classique (selon laquelle *<p>* est *inévitabile* pour *a* si et seulement si dans tout monde où *a* existe, *<p>* est vraie) (voir Restall, 2009, p. 101²⁴). Mais qu'est-ce au juste que cette

20. Ainsi (*s* étant un objet quelconque du monde et *A* une vérité) « pour tout *A*, *s* est un vérificateur de *A* si et seulement si *s* existe, et il est impossible que *s* existe sans *A* » (Restall, 1996, p. 89).

21. Conformément à une suggestion au demeurant assez vague de Bigelow, selon laquelle « chaque fois que quelque chose est vrai, il doit y avoir quelque chose dont l'existence implique *de manière appropriée* que cela est vrai » (Bigelow, 1988, p. 126, l'italique est de moi).

22. Comme l'admet d'ailleurs Restall dans la note 12 de son texte : « la tâche ici est de montrer que même les partisans les plus ardents des doctrines classiques peuvent comprendre l'implication pertinente, par le biais de modèles de mondes composés de vérificateurs » (Restall, 1996, p. 97, note 12).

23. Notons qu'il y a une erreur de transcription dans le recueil de Lowe et Rami. La formule (*B*) p. 99 doit se lire : « (*s* + *r*) $\forall p$ and (*s* + *r*) $\forall q$ ». Voir le même texte (p. 2) sur le site de Greg Restall : [en ligne : <http://consequently.org/papers/ten2008.pdf>].

Le signe $\models$, qui veut dire « rend vrai(e) que », a été introduit par Mulligan, Simons et Smith, 1984 (voir, p. 77). Restall l'interprète comme « est un vérificateur pour » (voir Restall, 1996, p. 89). Armstrong utilise pour sa part le signe $\rightarrow$ (voir Armstrong, 2004b, p. 120).

24. Restall fait une remarque similaire qui résume bien sa position dans un article paru antérieurement : « [L]a vérification est une relation entre objets, d'une part, et assertions, d'autre part. Un objet rend une assertion vraie seulement quand l'existence de l'objet *implique* la vérité de l'assertion. Dans « Truthmakers, Entailment and Necessity », j'ai soutenu que cette implication devait être interprétée comme une implication *pertinente*. Cela veut dire que pour que *A*

« connexion », qui seule pourrait assurer que la relation de vérification soit « forte » ou « robuste » (au sens de l'implication pertinente)? Restall fait allusion un peu plus bas à l'importance que prend ici la manière dont l'objet (ou l'événement) est constitué, une variation dans la constitution pouvant faire que ce qui rende en fin de compte $\langle p \rangle$ vraie robustement ou pertinemment diffère selon les cas, et donc que ce ne serait pas la seule existence de l'objet ou de l'événement qui serait en cause (bien que cette existence soit nécessaire chez Restall pour la vérification robuste), mais en outre quelque chose de plus *localisé* dans la constitution de l'objet ou de l'événement *pris en tant que tout*, comme par exemple la victoire d'un coureur à la fin d'une course. Cette indication pourrait constituer une piste. Mais Restall n'en dit pas plus dans l'article en question. Rappelons (très brièvement) que dans l'ontologie de Restall (voir Restall, 2000, article dans lequel il propose un modèle formel de la vérification), les vérificateurs sont des parties (appelées « régions ») d'un monde. Celui-ci est figuré sous la forme d'un plan euclidien grillagé infini dans toutes les directions. Les carrés composant cette grille peuvent être habités ou inhabités. Une région est une portion de la grille comportant un certain nombre de carrés (habités et/ou inhabités). Ces régions sont ordonnées par inclusion suivant une contrainte fondamentale, celle de la condition d'hérédité:

si r est contenue dans s alors tout ce que r rend vrai est aussi rendu vrai par s . La vérité *s'étend* à mesure que les régions s'étendent (Restall, 2000, p. 216).

Cette condition règle la vérification *faible*. L'idée sera donc de restreindre de manière appropriée la vérité (robuste) à une région²⁵:

Premièrement, nous voulons que les mondes rendent $A \Rightarrow B$ vraie seulement quand toute région dans laquelle A est vrai est une région où B est vrai. C'est ce qui fera de $\Rightarrow$ une implication *pertinente*. Deuxièmement, nous voudrions permettre aux régions d'être en quelque sorte plus *discriminantes* que les mondes lorsqu'elles rendent les implications vraies. Les régions peuvent être, de façon appropriée, *locales* (*ibid.*, p. 223).

Pour atteindre ce but, Restall introduit la notion de restriction (des régions à des sous-régions):

Étant donné les régions s et r , la restriction de s à l'étendue de r est la région $s|_r$, c'est-à-dire la sous-région de s correspondant uniquement à l'étendue de r (*ibid.*, p. 223).

$\Rightarrow B$ soit valide, il doit (au minimum) y avoir une *connexion* quelconque entre A et B . Une implication n'est pas donnée *simplement* parce que le conséquent B est nécessaire, ou parce que l'antécédent A est impossible » (Restall, 2000, p. 212).

25. Ce qui n'est pas sans rappeler la notion de « vérificateur minimal » mise de l'avant notamment par Armstrong: un vérificateur minimal pour p est un vérificateur qui ne contient aucune partie propre qui serait également un vérificateur pour p . Le vérificateur maximal est le monde.

L'implication pertinente se définira dès lors comme suit :

$A \Rightarrow B$ est vrai à r seulement quand, [dans toute région s] où A est vrai, B est vrai à la restriction de cette région à r (*ibid.*, p. 224).

L'existence sera également définie de manière *relative* :

Relativement à r , [la région] s existe (ou est actuelle) seulement quand s est une partie de la région r [autrement dit, $s \subseteq r$, et dans ce cas, $s/_r = s$ et $'/_s = s$]. [...] Si s existe relativement à r , alors s existe relativement à n'importe quelle région plus large (*ibid.*, p. 217).

Par conséquent, la vérification *robuste* s'exprimera comme suit :

Relativement à r , s rend A vraie (avec succès) seulement quand s est une partie de r [autrement dit, quand s existe], et [quand] s rend effectivement A vraie [autrement dit, quand A vaut (« holds ») dans s] » (*ibid.*, p. 225).

On peut toutefois se demander si, dans le cadre d'une ontologie aussi atomisée (dans laquelle les objets (et les événements) ne sont que des *régions*, elles-mêmes sous-divisées en régions, etc., comme semble-t-il autant d'éléments indépendants), la relation de vérification s'en trouve véritablement éclairée, particulièrement pour les propositions prédicatives contingentes. Même si la co-validité de A et de B relativement à une région était plus à même d'assurer la pertinence de la relation d'implication entre eux deux que leur seule co-validité relativement à un ou des mondes, qu'est-ce qui *fait* que A « vaut » dans s ? Nous nous retrouvons face au problème de l'« implication transcategorielle », toujours pas réglé. Au final, la connexion promise paraît n'être qu'un « mapping » plus fin « entre régions [ou sous-régions] et phrases » (voir *ibid.*, p. 216). L'analyse de la relation de vérification en termes d'implication (même « pertinente ») échoue puisque l'implication en question ne joue à proprement parler qu'entre propositions (entre A et B) ; alors que la vérification en tant que telle résulte, au mieux, de ce qu'on pourrait décrire comme une sorte de survenance *régionale*, étant donné la validité de A dans s d'une part, et l'existence de s relativement à r d'autre part, ce qui ne constitue pas, à mon sens, une explication suffisante de la relation entre les deux²⁶. Et comme John Heil le fait observer :

[s]i nous savons seulement que les A surviennent sur les B , nous savons seulement que les A co-varient avec les B . Il est possible qu'il en soit ainsi parce que les A sont des B , par exemple, ou parce que les B *causent* les A (ou parce que les A et les B ont une cause commune), ou parce que les A sont *composés* de B . À moins que nous ne soyons en mesure de jeter quelque lumière sur ce qui fonde l'invocation à la survenance, celle-ci ne fait guère que reformuler le principe de vérification (Heil, 2000, p. 236).

26. On peut certes imaginer (Restall demeurant silencieux à ce sujet) que A soit « à propos » de s . Mais une remarque aussi vague ne jette pas beaucoup de lumière sur le lien spécifique entre véripporteur et vérificateur nécessité par la relation de vérification.

Au contraire de Restall, David Armstrong insiste dans sa présentation de la théorie « générale » de la vérification pour distinguer d'emblée clairement la relation de vérification de la relation d'implication, ce qu'il ne faisait pas auparavant. Il est d'ailleurs probable que la lecture (entre autres) de l'article de Restall paru en 1996 ne soit pas étrangère à cette clarification. Mais comme le remarque Horwich, « invoquer des notions restreintes de « nécessité* » et d'« implication* », [...] est, bien entendu, simplement reconnaître le problème; cela ne constitue pas même le début d'une solution » (voir Horwich 2008, p. 199, note 10). Ainsi, selon Armstrong, la relation de vérification :

- 1) est transcatégorielle, s'établissant entre une vérité (une proposition vraie) et une portion de réalité, c'est-à-dire une entité ou des entités existant de manière indépendante dans le monde, et dont l'existence « rend » cette vérité vraie;
- 2) n'est pas une relation causale: « « rendre » n'est bien évidemment pas entendu ici au sens causal. La meilleure formulation de ce terme semble être fournie par la phrase « en vertu de ». C'est en vertu de cette réalité indépendante que la proposition est vraie » (Armstrong, 2004b, p. 116);
- 3) est une relation de nécessité absolue ou « métaphysique » (voir Armstrong, 2004d, dans MO 2004, p. 136): si le vérificateur existe, alors la proposition est vraie. L'argument d'Armstrong est le suivant: si un vérificateur T d'une proposition p pouvait exister sans que p soit vrai, alors il faudrait bien envisager que des conditions supplémentaires soient ajoutées pour que p soit vrai — soit une entité supplémentaire U (et alors le vérificateur de p serait $T+U$), soit une proposition supplémentaire q (et alors le vérificateur de p serait celui de q). Moralité: nous arriverons toujours en fin de compte à identifier un vérificateur qui nécessite la vérité de p . Cette conclusion vaut si l'on accepte — comme Armstrong — la thèse du maximalisme (pas de vérité sans vérificateur), une thèse qu'Armstrong réaffirme tout en admettant ne pas avoir d'argument direct à présenter en sa faveur (voir Armstrong, 2004b, p. 117).
- 4) Et cette nécessité, justement dans la mesure où elle est transcatégorielle, ne peut *pas* être une implication, quelque forme qu'elle puisse prendre, puisque les « termes d'une implication doivent être des propositions » (voir Armstrong, 2004b, p. 116).

Notons qu'Armstrong considère que l'expression « en vertu de » constitue la « meilleure formulation » et non pas la « meilleure explication » de la relation de vérification. Cette formulation permet simplement de bien marquer le fait que la relation en question *n'est pas* une relation causale. L'« explication » (si on veut) vient plus tard dans la section, quand Arms-

trong spécifie que, pour être une relation de nécessitation, la relation de vérifaction doit être une relation *interne* (voir Armstrong, 2004b, p. 119, section 3.3 et p. 133, note 3), c'est-à-dire une relation nécessitée étant donné ses termes mêmes. Étant donné a) tel objet réel, et b) telle proposition²⁷, dans cet ordre, « alors la relation de vérifaction (ou de falsifaction) est automatiquement déterminée, fixée, nécessitée » (*ibid.*, p. 119). Armstrong insiste bien sur le fait qu'une telle relation n'est pas une entité supplémentaire: puisqu'elle est interne, la relation *survient nécessairement*, dans chaque cas, sur ses termes — ce qui constitue selon lui un « repas gratuit » au plan ontologique. Comme le résume bien Marian David:

la doctrine du repas ontologique gratuit d'Armstrong est basée sur sa notion de survenance: une entité Y survient sur une entité X si et seulement s'il est impossible que X existe et que Y n'existe pas, c'est-à-dire si et seulement si X implique ontologiquement Y, c'est-à-dire si et seulement si l'existence de X nécessite l'existence de Y (David, 2005, p. 146).

4. Survenance et/ou correspondance?

Remarquons tout de suite qu'Armstrong parle lui aussi de « survenance » (il le fait explicitement dans Armstrong, 2010, p. 65). Certes, il s'agit d'une survenance *locale*, « en termes de vérifacteurs individuels pour des vérités individuelles » (Armstrong, 2004b, p. 118); et si la relation de vérifaction survient sur ses termes, c'est en vertu (sans doute) de la *correspondance* entre les termes en question (Armstrong n'est pas plus explicite). Alors que la survenance au sens de Bigelow (et de Lewis) est une survenance *globale* (sur la population des mondes et/ou, pour le second, la manière dont ceux-ci sont arrangés²⁸) de la vérité sur l'être qui ne fait (surtout) pas appel à la notion de correspondance²⁹. Et c'est ici que se situe la difficulté pour la position d'Armstrong. Autrement dit, Marian David a raison de voir un problème chez Armstrong dans sa tentative de concilier déflationnisme et correspondance (voir David, 2005, p. 146-149) — ce qui n'est pas la même chose que le désir d'*enrichir* la théorie tarskienne par une théorie de la vérité-correspondance, comme cherchent à le faire Mulligan *et al* (voir *supra*). Avec sa doctrine du « repas ontologique gratuit », Armstrong semble en effet soutenir, à la fois, que les entités survenantes (c'est-à-dire, en l'occurrence, la relation de vérifaction) importent et n'importent pas ontologi-

27. Pour Armstrong, les véripporteurs sont des propositions, mais des propositions situées dans le monde, et non pas dans un quelconque ciel platonicien. Elles sont les « objets intentionnels » des pensées, des croyances et des énoncés. Certes, les vérifacteurs ne peuvent pas nécessiter des pensées, des croyances ou des énoncés en tant que tels; ce qu'ils nécessitent sont des propositions, c'est-à-dire des « objets intentionnels *possibles* » (voir Armstrong, 2004b, p. 124-125).

28. Voir Lewis, 2001a, p. 112, section 4.

29. Voir Lewis, 2001b.

quement, et que la vérité (qui elle-même survient sur la relation en question) est et n'est pas une propriété authentique (c'est-à-dire un universel, selon Armstrong) (voir David, 2005).

Lewis a sur la question un tout autre point de vue. Il adhère sans ambiguïté à la conception déflationniste, selon laquelle parler de vérité est une manière d'abréviation pour l'énumération potentiellement infinie de biconditionnels du type « « p » est vrai(e)³⁰ ssi p ». Ainsi, (pour reprendre un des exemples préférés de Lewis) dire que « les cochons volent » est vrai, c'est simplement dire que les cochons volent. Il n'est par conséquent nul besoin de théories substantielles telles que la théorie de la vérité-correspondance, avec leurs thèses générales sur la nature de la vérité. Non que ces théories soient incompatibles avec la conception déflationniste : car, puisque celle-ci dit « tout ce qu'il y a à dire » sur la vérité, les théories « substantielles » portent en fait sur tout autre chose que la *vérité*, par exemple sur le vol des cochons — en somme, sur les conditions d'existence ou la manière d'être de choses quelconques dans des mondes quelconques³¹. Ainsi, si l'idée à la base des théories correspondantistes (et notamment du vérificationnisme) selon laquelle la vérité dépend du monde, semble néanmoins intéressante à Lewis, il s'autorise — étant donné que le principe de vérification s'applique, dans le cas des propositions contingentes³², de manière contrefactuelle — à reformuler ledit principe de manière à exprimer cette « dépendance » strictement en termes de différence entre mondes possibles. Selon Lewis, par conséquent, dire que l'existence d'un vérificateur nécessite (la vérité d')une proposition contingente, c'est dire que dans tout monde où le vérificateur en question existe, alors la proposition est vraie. Ainsi, le principe de vérification devient :

(VF) Pour toute proposition *P* et tout monde *W*, si *P* est vraie dans *W*, [alors] il existe quelque chose *T* dans le monde *W* tel que pour tout monde *V*, si *T* existe dans *V*, alors *P* est vraie dans *V*.

Ce qui implique logiquement que :

pour tous mondes *W* et *V*, si une proposition *P* est vraie dans *W* mais pas dans *V*, alors quelque chose *T* existe dans *W* mais pas dans *V* (*ibid.*, p. 106)

Le principe de vérification peut dès lors être transformé en un principe plus faible de survenance à la Bigelow (voir *ibid.*, p. 110), celui de la « différenciation »³³ entre mondes. Dans la version lewisienne de ce principe,

30. Selon qu'il s'agisse d'un énoncé ou d'une proposition.

31. Pour une critique de la manière assez cavalière dont Lewis (2001b) rejette plus particulièrement la théorie correspondantiste en tant que théorie substantielle de la vérité, voir David 2004. Dans le présent article, Lewis rejette *toutes* les théories substantielles.

32. Car le principe de vérification s'applique de manière triviale, comme on l'a vu, aux propositions nécessaires (voir Restall, 1996).

33. Si je puis me permettre cette expression barbare pour traduire « difference-making » !

ladite différence se marque, soit en termes d'existence ou d'absence de quelque chose dans un monde et pas dans un autre, soit en termes de possession, par une chose, d'une propriété, ou encore de l'entretien d'une relation entre deux choses dans un monde et pas dans un autre. Le principe de vérification est donc reformulé par Lewis comme suit :

(VF=) Pour toute proposition *P* et tous mondes *W* et *V*, si *P* est vraie dans *W* mais pas dans *V*, alors ou bien il y a quelque chose qui existe dans un des mondes mais pas dans l'autre, ou bien un *n*-tuple³⁴ de choses entretient une relation fondamentale dans un des mondes mais pas dans l'autre (*ibid.*, p. 112).

Dans une telle conception, nul besoin d'entités supplémentaires comme les états de choses, les faits négatifs ou généraux, etc., pour servir de vérificateurs. Nul besoin non plus de se prononcer sur le poids ontologique de la vérité qui *survient* ainsi sur l'être ou sur les manières d'être ; car, conformément à la doctrine déflationniste, la vérité n'est ici qu'une manière de « faire une histoire courte ». Dire que « la rose est rouge » est vrai [sous-entendu : de manière contingente dans le monde actuel (par exemple)], est une manière simple et commode de dire que la rose instancie le rouge dans ce monde-ci mais qu'il serait possible qu'elle ne l'instancie pas dans tel ou tel autre monde où elle pourrait par exemple être blanche. Ce faisant, la relation de vérification proprement dite disparaît. Lewis parle bien à un certain moment « d'implication » (seulement en ce qui concerne les propositions nécessaires, voir *ibid.*, p. 104), mais autrement toute mention de ce terme, de même que toute référence à une quelconque nécessité, sont évacuées au profit d'une simple co-variance entre l'être et la vérité d'un monde à un autre : une « vérification », somme toute, sans vérificateurs ni (relation de) vérification.

Cette manière de reformuler le principe de vérification a été critiquée, notamment par Armstrong (voir Armstrong, 2004b, p. 118) et Rodriguez-Pereyra (voir Rodriguez-Pereyra, 2005, p. 228-229). Pour l'un comme pour l'autre, la reformulation de la vérification en termes de survenance à la Bigelow ou à la Lewis n'est pas fausse, elle est incomplète. Selon Armstrong, une telle conception ne rend pas justice à l'intuition à la base du principe de vérification, qui commande une approche parcellaire [*piecemeal*]³⁵ et particulière concernant la vérité — des véripporteurs individuels, pour des vérificateurs individuels (même s'il ne s'agit plus d'une correspondance terme à terme) — dont le but est (si possible) l'identification, pour chaque véripporteur, de son vérificateur *minimal*. De même, Rodriguez-Pereyra insiste sur le fait que la relation de vérification n'est pas réductible à la survenance, bien

34. Lewis précise que les 1-tuples sont équivalents aux choses elles-mêmes, ce qui permet de couvrir les cas où la différence d'un monde à l'autre a trait aux propriétés intrinsèques d'une chose (*ibid.*, p. 112).

35. voir Armstrong, 2004b, p. 118.

que la seconde s'ensuive de la première. Son argument principal est que la survenance est une relation symétrique, alors que la vérification est une relation asymétrique (la vérité étant fondée dans la réalité, mais non le contraire).

L'opposition Armstrong-Lewis est mieux comprise si on la replace dans un contexte plus large, qui est celui de l'admission ou du rejet de connexions qu'il faut bien appeler nécessaires. Car, comme l'a bien vu David Lewis: « demander des vérificateurs, *c'est* demander des connexions nécessaires, purement et simplement » (Lewis, 1998, p. 219).

Ces connexions sont :

- 1) les connexions entre véripporteurs et vérificateurs dans la relation de vérification, du moment qu'elle est conçue comme une relation de nécessité ;
- 2) les connexions au sein même des entités postulées pour jouer le rôle de vérificateurs (comme les états de choses)³⁶ — lesquelles connexions doivent, en fin de compte, être considérées peu ou prou comme nécessaires, ne serait-ce qu'*a posteriori*, parce que la nécessité en jeu dans la relation de vérification est elle-même fonction de la « nécessité » de ces connexions. Lewis a d'ailleurs remarqué — avec justesse — un conflit chez Armstrong entre combinatorialisme (entendu comme théorie combinatoire de la possibilité) et vérification³⁷. Ce conflit est sous-jacent au conflit signalé par Marian David entre déflationnisme et correspondance chez Armstrong (voir *supra*).

Les critiques du vérificationnisme (comme Lewis, et à sa suite, Hornsby et Dodd) :

- 1) adhèrent au principe humien de recombinaison, selon lequel n'importe quelle chose peut coexister avec n'importe quelle autre, pourvu du moins qu'elles occupent des positions spatio-temporelles distinctes » (Lewis, 1986, p. 88) et à la doctrine de la « survenance humienne », que Lewis définit comme suit :

toute la vérité à propos d'un monde comme le nôtre survient sur la distribution spatio-temporelle des qualités locales (1986, p. ix-xvi). [...] [T]oute la vérité contingente survient simplement sur la structure de co-instantiation, peu importe les « crochets » particuliers auxquels sont suspendus les liens et les relations (Lewis 1994, p. 473-474).

36. Ou alors, connexions sous forme de dépendance entre fondement et moments, substance et tropes, ou encore au sein d'un faisceau de tropes ou d'universaux.

37. Voir Lewis, 1998, p. 220. Voir aussi Kistler, 2004.

- 2) conçoivent la vérité en termes de survenance globale, d'une manière qui s'oppose à la conception parcellaire des vérificationnistes;
- 3) reprochent aux vérificationnistes d'enfreindre l'interdit humien des connexions nécessaires.

Notons en outre que le clivage entre les vérificationnistes et leurs critiques se marque sur le plan de l'engagement ontologique chez les uns et chez les autres. Les vérificationnistes s'engagent à l'existence d'entités composées et complexes (par exemple les états de choses), alors que leurs adversaires prétendent limiter leur ontologie (comme le préconisait Quine) aux seules choses matérielles. Dans une telle ontologie, les propriétés se réduisent à marquer de « simples différences qualitatives » entre les mondes (Dodd, 2002, p. 80), ou entre différents (ré)arrangements dans le monde.

Les vérificationnistes (en particulier Simons³⁸) ont pu rétorquer à leurs critiques qu'une conception à la Mulligan *et al.* selon laquelle les vérificateurs sont des entités *dépendantes*, ne contrevient pas à la survenance humienne. Armstrong soutiendra un argument similaire au sujet des connexions (nécessaires) entre les particuliers et les universaux dans les états de choses: étant donné que les particuliers et les universaux composant les états de choses sont partiellement identiques (voir Armstrong, 2004e), l'interdiction humienne des connexions nécessaires *entre entités distinctes* n'est pas transgressée. Grâce à cette notion d'identité partielle³⁹, Armstrong peut ainsi sauter le pas et finalement reconnaître que « les particuliers possèdent leurs propriétés de manière nécessaire », ce qui lui permet de fonder la relation de vérification sur des bases plus solides, en même temps que de couper court au reproche de Lewis mentionné ci-dessus (selon lequel il y aurait, chez Armstrong, conflit entre combinatorialisme et principe de vérification). Mais n'anticipons pas⁴⁰. Le fait est que dans « The General Theory of Truth-making », le texte d'Armstrong qui nous occupe ici, la relation de vérification présentée en termes de survenance locale ne s'en trouve pas beaucoup plus éclairée que dans sa présentation (ou plutôt, sa reformulation) en termes de survenance globale.

5. « The Current Debate »

La troisième partie du recueil de Lowe et Rami propose un échantillon intéressant des discussions plus récentes sur la nature et la justification de la relation de vérification. Deux articles, notamment, sont dignes d'attention,

38. Voir par exemple Simons, 1994 et 2000.

39. Inspirée par une suggestion de Baxter, 2001.

40. Ce n'est pas ici le lieu pour exposer en détail ce changement de cap important chez Armstrong, et ses conséquences sur sa métaphysique. Pour une discussion de ces questions, voir certaines remarques de E. J. Lowe (Lowe, 2009, p. 210-211); voir aussi Svennerlind, 2005, et Armstrong, 2007.

parce qu'ils permettent de poursuivre et d'approfondir le débat amorcé dans la partie précédente : celui de Rodriguez-Pereyra (paru d'abord dans Beebe et Dodd, 2005) qui critique la conception lewisienne, suivi d'une postface inédite dans laquelle il répond aux critiques de Jennifer Hornsby⁴¹ ; celui de Horwich, qui critique plus particulièrement la conception armstrongienne (mais aussi, plus généralement, la théorie de la vérification sous toutes ses formes), et auquel Armstrong lui-même a répondu (dans sa première version en français) dans Monnoyer, 2004. Marian David examine quant à lui l'idée reçue selon laquelle le principe de vérification serait une version améliorée de la théorie de la vérité-correspondance et que la seconde impliquerait le premier, mais pas l'inverse. David s'interroge sur le bien-fondé de cette présupposition, ne serait-ce que parce que la correspondance est une relation symétrique alors que la vérification est supposément une relation asymétrique (ou plutôt, non symétrique, comme le soutient plutôt David). L'article de Lowe, enfin, vaut largement le détour, car il met de l'avant une conception différente de la relation de vérification selon laquelle la nécessité est explicitée en termes d'essence.

Rodriguez-Pereyra se donne pour tâche de montrer, *contra* Lewis *et al.*, que la thèse selon laquelle la vérité est fondée dans la réalité nous engage à la thèse selon laquelle les propositions vraies sont rendues vraies par des *entités* (Rodriguez-Pereyra, 2005, p. 232), et non pas simplement par la manière dont sont les choses :

Pas de vérification sans vérificateurs est mon slogan. [...] mon seul but ici est de défendre la thèse selon laquelle, si une proposition est rendue vraie par quelque chose, elle est rendue vraie par quelque *chose* (*ibid.*, p. 227).

Selon Rodriguez-Pereyra, ces entités seraient des faits (ou des états de choses, ce qui revient, semble-t-il, à la même chose pour lui, voir note 2), mais il n'entend pas argumenter dans le présent texte en faveur d'un type d'entités plutôt qu'un autre. Il accepte également sans discuter les propositions comme véripporteurs⁴². Son but est de défendre le principe de vérification pour au moins une classe de propositions synthétiques vraies. La question à laquelle Rodriguez-Pereyra se doit de répondre est la suivante :

Peut-on vraiment maintenir que la vérité est déterminée par la réalité sans maintenir qu'il y a des vérificateurs ? En d'autres termes, peut-on vraiment maintenir que la proposition que la rose est rouge est rendue vraie par la manière dont sont les choses, et non pas par l'existence des choses ? (*ibid.*, p. 232).

Rodriguez-Pereyra a recours à deux arguments : 1) l'argument que j'appellerai l'argument de la nécessité de la réification (*ibid.*, p. 232-234) ; et

41. N.B. Le texte de Hornsby est également paru dans Beebe et Dodd, 2005.

42. Notons toutefois que ce sont des phrases qui sont appelées à jouer ce rôle dans son ouvrage d'orientation « nominaliste » de 2002.

2) l'argument selon lequel la vérité *est* fondée dans des entités, et ce, parce que : a) la fondation (*grounding*) est une relation ; et b) les relations relient entre elles des entités (*ibid.*, p. 234-239).

Voyons d'abord le premier argument. L'idée qui sous-tend cet argument est que, non seulement la vérité est fondée dans la réalité, mais que des vérités différentes sont fondées dans différentes *portions* de la réalité, ou différents aspects (*features*) de la réalité, et donc, que « des vérités différentes portant sur la même matière sont déterminées par des aspects différents de la matière en question » (*ibid.*, p. 233). Car la rose peut être rouge ou blanche dans différents mondes possibles ; mais elle peut être aussi, dans le même monde, à la fois rouge, parfumée, veloutée, etc., bref, elle peut présenter divers aspects, posséder (ou instancier) diverses propriétés, être de plusieurs manières (*ways*). Celles-ci peuvent être distinguées, ce qui veut dire qu'elles peuvent être identifiées, comptées et faire l'objet d'une quantification (*ibid.*, p. 233). Mais alors :

si on peut identifier, compter et quantifier sur des manières, alors les manières existent. Autrement dit, les manières, qui sont des vérificateurs, existent. Nous en revenons par conséquent [au principe de vérification], lequel affirme que les propositions vraies sont rendues vraies par des entités, et implique que la vérité survient sur l'existence des choses (*ibid.*, p. 233).

La réification de ces différents aspects est donc nécessaire, selon Rodriguez-Pereyra, car seule elle peut permettre de rendre compte de la vérité de chaque proposition particulière. Soutenir simplement que la vérité des propositions à propos d'une chose dépend de (survient sur) *la* manière (*how*) dont la chose est, ne permet pas d'individuer ce qui rend vrai chacune de ces propositions, chacune étant vraie *en vertu de la même* chose. Or cette même chose a *plusieurs* manières d'être.

Le deuxième argument est décomposé par Rodriguez-Pereyra en trois prémisses et une conclusion :

1. La vérité est fondée.
2. La fondation est une relation.
3. Les relations relient entre elles des entités.
4. Par conséquent, la vérité est fondée dans des entités (*ibid.*, p. 234).

Selon Rodriguez-Pereyra, les prémisses (1) et (3) sont indéniables. À peu près tout le monde s'entend sur (1), c'est-à-dire sur le fait que la vérité est fondée dans la réalité. Quant à (3), elle exprime le fait que, tout comme les propriétés qui sont possédées ou instanciées obligatoirement par des entités, les relations s'établissent obligatoirement entre des entités (*ibid.*, p. 234). Par conséquent, si l'on entend nier la conclusion (4) de l'argument, il faut s'attaquer à la prémisse (2). Rodriguez-Pereyra entreprend de prouver la validité de (2) en réfutant successivement six autres manières de concevoir la fondation autrement que comme une relation (*ibid.*, p. 235-239). Je mentionnerai simplement la discussion concernant la descente sémantique telle

que proposée par Quine, dans laquelle la fonction du prédicat de vérité n'est pas l'attribution d'une propriété, mais simplement la décitation. La descente sémantique autorise à passer du discours sur les phrases (ou les propositions) au discours sur les choses. Mais la descente sémantique n'explique pas que la vérité d'une proposition soit fonction de la réalité. C'est parce que la proposition que la rose est rouge est vraie parce que la rose est rouge qu'il est possible — du moment que la rose est rouge — d'appliquer légitimement le procédé de la décitation, pas le contraire. Autrement dit, être autorisé à passer du discours sur les phrases (ou les propositions) au discours sur les choses n'explique pas que la vérité du discours soit fonction des choses.

Rodriguez-Pereyra soutient que si la fondation est une relation, alors elle est une relation asymétrique (nous avons déjà vu cela) et que la vérité est une « propriété relationnelle des propositions » (*ibid.*, p. 235), qui s'applique en vertu d'une relation entre ce à quoi cette propriété s'applique (c'est-à-dire une proposition) et quelque chose d'autre (c'est-à-dire l'entité sur laquelle porte la proposition en question). Si la fondation est une relation, la vérité est fondée dans des entités, et, selon Rodriguez-Pereyra :

on ne peut échapper aux vérificateurs une fois admis le fait que la vérité requiert une fondation. Il n'est pas possible de maintenir que la vérité est fondée dans la manière dont sont les choses sans maintenir que la vérité est fondée dans l'existence des choses. Par conséquent, [le principe de vérification] et l'idée que les vérités ont des vérificateurs sont légitimés (*ibid.*, p. 239).

En ce qui concerne le premier argument de Rodriguez-Pereyra, Jennifer Hornsby critique la réification à l'origine des vérificateurs, qui est annoncée (et en quelque sorte dictée) selon elle par la nominalisation en jeu dans des expressions comme : « *the rose's being red* ». Rodriguez-Pereyra se défend dans sa postface d'avoir voulu faire dépendre l'ontologie du langage. Le point ici — au-delà de la question de la nominalisation — est de savoir s'il est ou non possible de rendre compte du fait que la vérité soit fondée dans la réalité sans accepter que la fondation soit une relation qui relie des entités (voir Beebe et Dodd, 2005, p. 8-9). Selon Hornsby, il est possible de *concevoir*, en pensant à la vérité de <la rose est rouge>, une proposition qui soit distincte de la rose et qui suffise à établir l'asymétrie exigée par Rodriguez-Pereyra sans multiplier indûment les entités. De même qu'il est possible d'expliquer en termes d'instanciation que la rose puisse être à la fois rouge et légère, ou rouge sans être légère, sans pour autant réifier les manières d'être de la rose. Nous retrouvons ici une conception similaire à celle de Lewis.

Un point plus intéressant (car ces questions n'ont pas été examinées dans la partie précédente) est celui que Jennifer Hornsby soulève en notant que Rodriguez-Pereyra parle indifféremment de la vérité des propositions comme étant *fondée dans la réalité*, *déterminée* ou *expliquée* par la réalité, comme étant *telle en vertu de la réalité*, ou *parce que la réalité est telle ou*

telle. Hornsby relève ces « équivalences approximatives » et en questionne les implications dans la première partie de son texte (voir Hornsby, 2005, p. 35; Rami fait un reproche similaire dans son introduction [voir Rami, 2009, p. 23]). Rodriguez-Pereyra nie qu'il fait une équivalence entre détermination et explication, les faits concernant la seconde dépendant de ceux concernant la première, mais reconnaît qu'il n'a peut-être pas été suffisamment clair à ce sujet (voir Rodriguez-Pereyra, 2009, p. 242-243).

En ce qui concerne le deuxième argument de Rodriguez-Pereyra, enfin, un problème à mon sens est que ledit argument laisse entendre, si les entités en question sont conçues comme indépendantes⁴³, que la relation de fondation pourrait être une relation externe plutôt qu'interne, contrevenant au principe humien si elle est néanmoins considérée comme une relation nécessaire, et posant problème pour la vérification si elle n'est pas considérée comme une relation nécessaire. Selon Rodriguez-Pereyra, la thèse selon laquelle la vérité serait déterminée par la réalité est en elle-même une idée très modeste: « c'est simplement l'idée selon laquelle la vérité d'un véripporteur est déterminée par ce sur quoi elle porte (« *its subject matter* »), ou un de ses aspects » (Rodriguez-Pereyra, 2005, p. 231). Cette conception peut se révéler problématique si le véripporteur n'est pas une proposition.

La question du rapport entre détermination et explication est examinée par Horwich dans son article, dans une perspective qui inverse le rapport de dépendance entre les deux. Lowe vise quant à lui à fournir une explication de la nature du rapport entre véripporteurs et « ce sur quoi ils portent » d'une part, et vérificateurs d'autre part, dans une perspective (voisine de celle de Kit Fine) qui inverse le rapport de dépendance entre nécessité et essence.

Horwich commence par réfuter l'idée qu'une théorie vérificationniste révèle la *nature* de la vérité et justifie ce faisant l'intuition selon laquelle cette nature réside dans la *correspondance* de la vérité avec la réalité. Car la version la plus simple de la théorie vérificationniste impliquerait qu'à chaque proposition vraie corresponde un fait qui lui soit spécifique. Ainsi, la proposition *que Mars est rouge ou vert* serait rendue vraie par le fait disjonctif que Mars est rouge ou vert. Mais les vérificationnistes eux-mêmes reconnaissent que l'admission de tels faits disjonctifs (comme aussi les faits négatifs, généraux, etc.) pose problème. C'est pourquoi ils ont proposé différentes versions de la théorie afin d'expliquer la vérification sans trop d'extravagances ontologiques. Ces différentes versions, reposant chacune sur divers principes complexes et privilégiant chacune tel ou tel type d'entités ou de faits plus ou moins artificiels, ont toutefois pour résultat que la *nature* de la vérité qu'elles révèlent est loin d'être simple. Il est clair, fait observer Horwich, qu'un locuteur ordinaire ne conçoit pas la vérité en ces termes. Il vaut mieux

43. Et on pourrait le croire, si l'on se reporte à la conception nominaliste de Rodriguez-Pereyra selon laquelle les véripporteurs seraient des phrases.

considérer par conséquent qu'une théorie vérificationniste présuppose la compréhension du concept de vérité, plutôt qu'elle ne la fournit. Horwich en conclut que nous sommes libres d'interpréter une théorie de la vérité telle que la théorie vérificationniste en faisant appel à la conception de la vérité la plus simple qui soit, à savoir la conception déflationniste. Selon cette conception (comme on l'a vu à propos de Lewis), la vérité n'est pas une propriété; le concept de vérité est un simple outil de généralisation, permettant de reformuler sous forme de thèse générale un nombre potentiellement infini d'énoncés. L'utilisation de cet « outil » n'implique pas que les énoncés qu'il sert à formuler soient à *propos de* la vérité. Par conséquent, selon Horwich, le « véritable contenu d'une théorie vérificationniste » (en tant que prétendue théorie de la vérité) réside en fait dans des affirmations de la forme « *p* en vertu de *x* ». L'introduction de la notion de vérité vient après. Ainsi, on peut remplacer « *p* » par « *<p>* est vraie » pour obtenir « *<p>* est vraie en vertu de *x* », ou, autrement dit, « *<p>* est rendue vraie par *x* ». On peut ensuite généraliser pour obtenir le principe de base de la vérification, selon lequel « toute proposition (ou encore plus généralement, tout véripporteur) est rendu(e) vrai(e) par quelque chose » (voir Horwich, 2008, p. 189). C'est pourquoi la théorie de la vérification n'est pas une théorie de la *vérité*; mais de plus, la théorie de la vérification ne fournit même pas une contribution valable au plan métaphysique, contrairement à ce que soutient notamment Armstrong. La thèse fondamentale de Horwich est que rien ne *rend* vrai (ou, plus généralement, ne *rend F*) quoi que ce soit. Ainsi, dans le schéma « *p* en vertu de *x* », « en vertu de » doit s'analyser en termes d'explication (« parce que ») et non pas en termes de nécessité (d'une chose (ou d'une propriété d'une chose) par une autre): « *<p>* est vraie parce que *p* », *p* étant déduit (expliqué) à partir de lois physiques et de telles ou telles conditions initiales. Ensuite seulement l'existence du *fait que p* peut être expliquée, à partir de *p*. En bref, « ce n'est pas à cause du fait que [*because of the fact that*]⁴⁴ Mars est rouge (ou [à cause de] l'état de rougeur de Mars [*the state of Mars being red*]) que Mars est rouge. Au contraire, c'est parce que Mars est rouge qu'un tel fait existe (et qu'un tel état est actuel) » (*ibid.*, p. 193). Selon Horwich, donc, « [l]es faits [...] ne peuvent pas être fondamentaux du point de vue explicatif » (Horwich, 2004, p. 126). En ce sens, l'existence n'est pas basique (voir Horwich, 2008, p. 198).

Ce à quoi Armstrong rétorque: « [u]ne telle substitution du concept épistémologique d'explication à celui de vérificateur laisse dans l'obscurité presque complète ce que [Horwich] pense de l'ontologie de la situation » (Armstrong 2004e, p. 135). En effet, d'autant plus que la critique que fait Horwich de la théorie de la vérification est censée valoir, comme celui-ci le

44. Horwich peut se permettre d'utiliser le même terme (« *because* »), ce qui est plus difficile en français.

répète à plusieurs reprises, pour les véripporteurs autres que les propositions et pour les vérifacteurs autres que les faits.

Pour E. J. Lowe, il est clair que, pour être vraie, une proposition doit être « rendue vraie » par quelque chose (un ou des vérifacteurs); qu'un véripporteur est vrai « en vertu de » son ou ses vérifacteurs; et qu'il s'agit là d'une « relation d'explication *métaphysique* (je souligne) » (Lowe, 2009, p. 201-202). En d'autres termes, la vérifaction doit être, du même coup, une explication de la manière dont une proposition vraie « en vient à être vraie » (*ibid.*, p. 202).

Lowe part d'un constat: l'analyse de la relation de vérifaction en termes de nécessité est — comme on l'a vu ci-dessus — « incapable de discriminer suffisamment finement entre les vérifacteurs de propositions différentes » (*ibid.*, p. 201). Il s'ensuit que l'expression « en vertu de » demeure inanalysée.

Lowe poursuit par une remarque: les prédicats ontologiques formels, tels que « est un trope », « est un particulier concret », « existe », « est identique à » et « est vrai », expriment des propriétés ontologiques formelles. De telles propriétés ne sont pas des « éléments de l'être », mais « contribuent à la nature de la réalité », dans sa manière d'être (*ibid.*, p. 202). Les règles d'application de ces prédicats diffèrent de celles des prédicats empiriques ou descriptifs ordinaires: un prédicat ontologique formel s'applique à une entité « *en vertu de son identité* », c'est-à-dire « *en vertu de ce qu'est cette entité* », bref, « en vertu de son *essence* » (voir *ibid.*, p. 206). Or il peut faire partie de l'essence d'une entité qu'elle dépende pour son identité ou pour son existence, de l'identité ou de l'existence d'autres entités. Aussi un trope (ou un mode, pour user de la terminologie de Lowe) dépend-il, tant pour son identité que pour son existence, de l'identité et de l'existence de la substance individuelle ou du particulier concret qui le possède. Un universel ne dépend pas essentiellement, pour son *identité*, de tel ou tel mode particulier qui l'instancie; mais il dépend essentiellement, pour son *existence*, de ses instanciations (car dans l'ontologie de Lowe, il n'y a que des universaux immanents, instanciés par des modes, qui font ainsi office de médiateurs entre les universaux et les substances).

La dépendance essentielle n'est cependant pas le seul type de dépendance métaphysique: il y a également la « simple » dépendance nécessaire. Et c'est là, selon Lowe, tout le problème de la théorie de la vérifaction orthodoxe: elle fait appel à la dépendance nécessaire plutôt qu'à la dépendance essentielle. Or un être nécessaire (comme le nombre sept, en supposant que les nombres existent et soient effectivement nécessaires) nécessite en tant que tel l'existence de n'importe quelle entité (par exemple, une pomme), bien que cette pomme ne dépende assurément pas de manière *essentielle*, pour son existence, du nombre sept. De manière analogue, « nous devrions dire qu'une proposition dépend nécessairement pour sa *vérité* d'une certaine entité seulement dans le cas où il est métaphysiquement nécessaire que la

proposition soit vraie seulement si l'entité en question existe » (*ibid.*, p. 208). Mais alors, « la proposition que cette pomme est ronde dépend *nécessairement* pour sa *vérité* de [l'existence] du nombre sept » (*ibid.*, p. 208), ce qui est évidemment contre-intuitif (voir Restall, 1996).

La solution de Lowe — on l'aura deviné — est de faire appel à la notion de dépendance essentielle, et de définir un vérificateur pour une proposition comme « une chose telle que *cela fasse partie de l'essence de cette proposition d'être vraie si cette chose existe* » (*ibid.*, p. 209). Mais qu'est-ce à dire ? Comment détermine-t-on que quelque chose *fait* partie de l'essence de quoi que ce soit ? Dans le cas d'une proposition, il s'agirait, pour Lowe, de l'entité ou des entités sur lesquelles celle-ci « porterait essentiellement » et dont elle dépendrait essentiellement pour son identité (et par suite, de l'existence desquelles elle dépendrait essentiellement pour son existence) (voir p. 213)⁴⁵. Mais comment s'assurer que l'essence telle qu'on la détermine est bien l'essence telle qu'elle est ? Et *quid* des autres types de véripporteurs, comme les phrases ou les énoncés (puisque Lowe affirme que ce qu'il dit des propositions vaut également pour eux (voir *ibid.*, p. 201)) : peut-on dire d'eux aussi qu'ils portent de manière essentielle sur ce dont ils portent ?

Quoi qu'il en soit, Lowe a le mérite de chercher à proposer une analyse plus fine du rapport entre véripporteurs et vérificateurs. De plus, l'ajout des modes dans son ontologie lui permet de fournir une réponse au problème de la possibilité des vérités prédicatives contingentes et d'éviter de faire de toute prédication vraie une prédication nécessaire (car les modes — qui tiennent lieu de relations entre substances et universaux — sont des êtres contingents)⁴⁶.

Au final, et malgré les réserves formulées au début de cette étude, le recueil de Lowe et Rami s'avère d'une lecture stimulante par la richesse, la profondeur et la diversité des points de vue rassemblés. Quiconque s'intéresse à la question de la vérification, et plus généralement aux questions touchant la théorie de la vérité, l'engagement ontologique, la dépendance métaphysique, pour ne mentionner que celles-là, tirera profit de cet ouvrage⁴⁷.

45. Quoi qu'il en soit, Lowe doit nuancer sa définition du vérificateur, car le vérificateur d'une proposition n'est pas toujours ce sur quoi elle porte : par exemple, la proposition que la pomme est rouge porte essentiellement, selon Lowe, sur la substance individuelle « pomme » et l'universel « rouge », mais le vérificateur de cette proposition est le *mode* de la rougeur de cette pomme. Cependant, *ce* mode aurait pu être un autre mode. Il n'entre donc pas dans l'essence de la proposition d'être rendue vraie par l'existence de *ce* mode (qui aurait pu ou pourrait ne pas exister bien que la proposition, elle, existe), mais, plus modestement, par l'existence d'*un* mode de ce type (voir *ibid.*, p. 212-215). Il semble que la définition essentialiste de la vérification ne permette pas de discriminer aussi finement que souhaité.

46. Voir le passage extrêmement intéressant dans lequel Lowe critique le recours aux faits comme vérificateurs, et en particulier la conception armstrongienne (*ibid.*, p. 210-212).

47. Merci à Claude Panaccio pour sa lecture attentive.

Bibliographie

- Armstrong, D. M. (2004a). *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- . (2004b). « The General Theory of Truth-Making », chapitre deux de *Truth and Truthmakers*, dans Lowe et Rami, 2009, p. 115-133.
- . (2004c). « Vérités et vérifacteurs », dans Monnoyer, 2004, p. 101-114.
- . (2004d). « Défense de la théorie des vérifacteurs. Une réponse à Paul Horwich », dans Monnoyer, 2004, p. 129-140.
- . (2004e). « Particulars Have Their Properties of Necessity », Pufendorf Lectures, [en ligne : http://www.pufendorf.se/2004_lecture_3.html].
- . (2007). « Revisions and Quiddities », [en ligne : http://eprints.nottingham.ac.uk/718/1/Revisions_and_quiddities.pdf].
- . (2010). *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Baxter, D. L. M. (2001). « Instantiation as Partial Identity », *Australasian Journal of Philosophy*, 79, p. 449-464.
- Beebe, H. et J. Dodd (dir.). (2005). *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Oxford, Oxford University Press.
- . (2005). « Introduction », dans Beebe et Dodd, 2005, p. 1-16.
- Caputo, S. (2007). « Truth-Making: What It Is Not and What It Could Be », dans Monnoyer, 2007, p. 275-311.
- Daly, C. (2005). « So Where's the Explanation? », dans Beebe et Dodd, 2005, p. 85-103.
- David, M. (2004). « Don't Forget About the Correspondence Theory of Truth », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 82, n° 1, p. 42-47.
- . (2005). « Armstrong on Truth-Making », dans Beebe et Dodd, 2005, p. 141-159.
- . (2009). « Truth-Making and Correspondence », dans Lowe et Rami, 2009, p. 137-157.
- Dodd, J. (2002). « Is Truth Supervenient on Being? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 102, n° 1, p. 69-86.
- . (2010). « Truth and Truth-Making », *Analysis*, vol. 70, n° 3, p. 567-571.
- Efrd, D. (2009). « Truth and Truth-Making », *Notre Dame Philosophical Reviews*, [en ligne : <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=17066>].
- Forrest, P. et D. Khlentzos (dir.) (2000). « Special Issue: Truth Maker and Its Variants », *Logique et analyse*, vol. 43, n° 169-170.
- . (2000). « Introduction: Truth Maker and Its Variants », dans Forrest et Khlentzos, 2000, p. 3-15.
- Heil, J. (2000). « Truth Making and Entailment », dans Forrest et Khlentzos, 2000, p. 231-242.
- Hochberg, H. (2009). « Facts and Relations: The Matter of Ontology and of Truth-Making », dans Lowe et Rami, 2009, p. 158-184.
- Hornsby, J. (2005). « Truth Without Truthmaking Entities », dans Beebe et Dodd, 2005, p. 33-47.
- Horwich, P. (2004). « Une critique de la théorie des vérifacteurs », dans Monnoyer, 2004, p. 115-127.
- . (2008). « Being and Truth », dans Lowe et Rami, 2009, p. 185-200.
- Kistler, M. (2004). « Le combinatorialisme et le réalisme nomologique sont-ils compatibles? », dans Monnoyer, 2004, p. 199-221.

- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- . (1994). « Humean Supervenience Debugged », *Mind*, New Series, vol. 103, n° 412, p. 473-490.
- . (1998). « A World of Truthmakers ? », dans *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 215-220.
- . (2001a). « Truth-Making and Difference-Making », dans Lowe et Rami, 2009, p. 102-114.
- . (2001b). « Forget About the « Correspondence Theory of Truth » », *Analysis*, vol. 61, n° 272, p. 275-280.
- Lowe, E. J. et A. Rami (dir.) (2009). *Truth and Truth-Making*, Stocksfield, Acumen.
- Lowe, E. J. (2007) « Truthmaking as Essential Dependence », dans Monnoyer, 2007, p. 237-259.
- . (2009) « An Essentialist Approach to Truth-Making », dans Lowe et Rami, 2009, p. 201-216.
- Monnoyer, J.-M. (dir.) (2004). *La structure du monde, objets, propriétés, états de choses : renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*, Paris, Vrin.
- . (dir.) (2007). *Metaphysics and Truthmakers*, Frankfurt, Ontos.
- Mulligan, K., P. Simons et B. Smith (1984). « Truthmakers », dans Lowe et Rami, 2009, p. 59-86.
- Mulligan, K. (2009). « Truth and the Truth-Maker Principle in 1921 », dans Lowe et Rami, 2009, p. 39-58.
- Rami, A. (2009). « Introduction: Truth and Truth-Making », dans Lowe et Rami, 2009, p. 1-36.
- Restall, G. (1996). « Truth-Makers, Entailment and Necessity », dans Lowe et Rami, 2009, p. 87-97.
- . (2000). « Modelling Truthmaking », dans Forrest et Khlentzos, 2000, p. 211-230.
- . (2009). « Postscript to « Truth-Makers, Entailment and Necessity » », dans Lowe et Rami, 2009, p. 98-101.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2002). *Resemblance Nominalism: A Solution to the Problem of Universals*, Oxford, Clarendon Press.
- . (2005). « Why Truthmakers », dans Lowe et Rami, 2009, p. 227-241.
- . (2009). « Postscript to « Why Truth-Makers » », dans Lowe et Rami, 2009, p. 242-250.
- Simons, P. (1994). « Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, n° 3, p. 553-575.
- . (2000). « Identity Through Time and Trope Bundles », *Topoi*, 19, p. 147-155.
- Simons, P. et J. Melia (2000). « Continuants and Occurrents », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 74, p. 59-75 et 77-92.
- Svennerlind, C. (2005). « Armstrong On Instantiation As Partial Identity », *Kapten Nemos Kolumbarium, Philosophical communications, web series*, n° 33.

Armstrong, David M. *Les Universaux. Une introduction partisane*, trad. de l'anglais par Stéphane Dunand, Bruno Langlet et Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Les éditions d'Ithaque, coll. « Science et Métaphysique », 2010, 208 p.

Ghislain Guigon

Les conférences Hugues Leblanc 2010
Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005732ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1005732ar>

[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

Guigon, G. (2011). Compte rendu de [Armstrong, David M. *Les Universaux. Une introduction partisane*, trad. de l'anglais par Stéphane Dunand, Bruno Langlet et Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Les éditions d'Ithaque, coll. « Science et Métaphysique », 2010, 208 p.] *Philosophiques*, 38 (1), 331–336.
<https://doi.org/10.7202/1005732ar>

Comptes rendus

Armstrong, David M. *Les Universaux. Une introduction partisane*, trad. de l'anglais par Stéphane Dunand, Bruno Langlet et Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Les éditions d'Ithaque, coll. «Science et Métaphysique», 2010, 208 p.

Ce livre de David M. Armstrong, destiné aux enseignants et aux étudiants, est sans doute la meilleure introduction aux débats contemporains sur le *problème des universaux* par un auteur qui a joué un rôle primordial dans le renouvellement de ces débats et le regain d'intérêt de la communauté philosophique pour ce thème classique. La traduction française de ce classique de la métaphysique analytique par Stéphane Dunand, Bruno Langlet et Jean-Maurice Monnoyer respecte fidèlement le style clair et lucide de l'auteur.

La structure de l'ouvrage est la suivante. Le premier chapitre est une brève introduction au problème des universaux dans laquelle Armstrong critique les formes dites « extrêmes » du nominalisme : celles qui n'admettent pas de division objective entre des classes *naturelles* de particuliers et des classes de particuliers qui ne sont pas naturelles. Ce chapitre introductif est suivi de deux chapitres critiques portant chacun sur une version du nominalisme austère « modéré » : le nominalisme des classes naturelles (chapitre 2) et le nominalisme de la ressemblance (chapitre 3). Les deux chapitres suivants sont consacrés à des variétés du réalisme des universaux : le chapitre 4 discute et critique la conception des particuliers comme faisceaux d'universaux attribuée à Bertrand Russell ; dans le chapitre 5, Armstrong expose, après avoir critiqué une conception *platonicienne* du réalisme des universaux, sa conception des universaux comme manières d'être des particuliers. Le chapitre 6, qui précède un récapitulatif final, est consacré à la théorie des tropes, forme libérale du nominalisme, qu'Armstrong rejette.

Le livre d'Armstrong est suivi en annexe de deux articles récents de l'auteur qui fournissent une réelle valeur ajoutée à l'édition en français par rapport à l'édition originale en anglais. Le premier de ces articles, « Quatre disputes sur les propriétés », prend une perspective plus générale sur la métaphysique des propriétés. L'apport principal de cet article est selon moi la discussion portant sur le débat entre les conceptions catégoriques des propriétés et les conceptions des propriétés comme pouvoirs ou dispositions. Ce débat, qui est aujourd'hui l'un des plus vivants en métaphysique des propriétés, est en effet absent de l'introduction d'Armstrong et méritait d'être intégré à l'ouvrage. Le second article en annexe, « Les particuliers ont leurs propriétés par nécessité », montre judicieusement en quoi le réalisme d'Armstrong a évolué ces dernières années. Dans cet article, Armstrong pré-

sente une conception provocante et stimulante de l'*instanciation* des universaux par les particuliers comme *identité partielle* entre un universel et un particulier — sur laquelle je reviendrai plus bas.

Des particuliers numériquement distincts semblent appartenir à un même type. « Le » et « le » sont deux occurrences du même type de mot (p. 13-14); différentes particules appartiennent au type des électrons; Bucéphale et Rossinante sont des chevaux, etc. Le problème des universaux nous est posé par le fait que des choses numériquement distinctes semblent avoir quelque chose en commun, semblent appartenir à un même type. Y répondre, c'est donc, selon Armstrong (chapitre 1), prendre une position philosophique à propos de cette apparente *communauté* de type par des choses distinctes: est-elle authentique et objective? Et comment en rendre compte? L'introduction d'Armstrong se concentre sur des solutions qui répondent positivement à la première de ces questions: la communauté de type par des particuliers distincts est authentique et objective (voir en particulier la page 27 du chapitre 1). On peut reprocher ce parti pris d'emblée réaliste, car il existe des solutions anti-réalistes au problème des universaux qui mériteraient d'être présentées dans une introduction au problème¹. Les forces en présence admettant toutes que des particuliers distincts peuvent objectivement appartenir à un *même* type, la discussion se concentre sur l'analyse à donner à ce « même »: parlons-nous ici d'identité au sens strict?

Selon Armstrong les universaux ne font pas partie du problème, mais de la solution. Des électrons distincts *semblent* avoir quelque chose en commun parce qu'ils *ont* réellement quelque chose qui leur est commun, qui leur est identique: une ou plusieurs propriétés universelles. La position d'Armstrong est essentiellement présentée dans le chapitre 5 du livre et est développée dans l'article « Les particuliers ont leurs propriétés par nécessité », en annexe.

Armstrong conçoit les particuliers comme des entités « structurées » (chapitre 2, p. 53), c'est-à-dire comme possédant des propriétés. Cette conception est motivée par le rejet des formes austères de nominalisme que sont le nominalisme des classes (chapitre 1), le nominalisme des classes naturelles (chapitre 2) et le nominalisme de la ressemblance (chapitre 3) selon lesquelles les particuliers sont « amorphes ». Je reviendrai sur certaines raisons de l'opposition d'Armstrong à ces formes de nominalisme par la suite. Les particuliers étant conçus comme structurés, les propriétés qu'ils possèdent peuvent soit être des universaux qu'ils partagent au sens strict (chapitres 4 et 5) soit des propriétés particulières, dites « tropes », qui leur sont spécifiques mais sont exactement similaires (chapitre 6), la ressemblance exacte des tropes jouant le rôle de *tofu* nominaliste à l'identité des universaux à travers leurs instances.

1. Voir en particulier Barry Taylor « Natural Properties in Metaphysics », *Mind* 102/405 (janvier 1993), p. 81-100.

Les propriétés étant admises, nous pouvons ou bien concevoir les particuliers comme n'étant réellement rien de plus que des structures ou « faisceaux » de propriétés compréhensibles, ou bien concevoir les propriétés comme des attributs d'un particulier qui leur est distinct. Si les propriétés sont conçues comme des universaux, alors la première option est, selon Armstrong, insatisfaisante (chapitre 5). Le rejet par Armstrong de la théorie des faisceaux associée à un réalisme des universaux est principalement motivé par son opposition au principe d'identité des indiscernables. Ce principe étant rejeté, il pourrait y avoir des particuliers numériquement distincts partageant toutes et seulement leurs propriétés. Or, si les particuliers ne sont que des faisceaux d'universaux, nous devrions conclure que les indiscernables sont identiques, car ils ne sont rien d'autre que des structures identiques d'universaux numériquement identiques.

Une théorie des faisceaux qui conçoit les propriétés comme des tropes ne souffre pas du même défaut puisque les indiscernables se révèlent être, selon cette théorie, des structures de propriétés numériquement distinctes bien qu'exactement similaires. Cependant, Armstrong préfère une théorie des tropes qui conçoit les tropes comme des attributs de particuliers à une théorie des particuliers comme faisceaux de tropes. L'argument avancé par Armstrong est que les tropes ne sont pas « taillés pour être les substances du monde » (chapitre 6, p. 137). En effet, les substances sont conçues comme des entités susceptibles d'avoir une existence indépendante (chapitre 4, p. 91-92), tandis que les tropes, dans un faisceau, ne peuvent exister indépendamment des autres tropes du faisceau : il n'y a pas de tropes flottants. Cet argument d'Armstrong est néanmoins peu convaincant. Armstrong a sûrement raison de penser que les tropes ne sont pas taillés pour jouer le rôle des substances ainsi définies, mais de cela il suit seulement qu'il n'y a pas de substance (au sens défini) selon la théorie des faisceaux : le monde est un monde d'entités dépendantes. Aussi vénérable que soit la catégorie des substances, rien n'indique en effet qu'une métaphysique viable ne puisse s'en dispenser.

Armstrong conçoit les particuliers comme structurés, avec des propriétés qui sont des attributs « immanents » des particuliers. Ainsi, il admet un principe d'instanciation des universaux selon lequel il ne peut y avoir d'universaux non instanciés : il n'y a pas de ciel platonicien où les universaux attendraient que des particuliers y accrochent leur grappin d'instanciation (chapitre 5, p. 95-102). Il n'y a pas non plus de particuliers « nus », de particuliers n'instanciant aucune propriété (chapitre 5, p. 114-115). Ainsi, le monde est un « monde d'états de choses », de particuliers instanciant des propriétés, ces dernières étant conçues comme universelles. La solution au problème des universaux défendue par Armstrong est donc que des particuliers sont d'un même type en vertu du fait qu'ilsinstancient un même — au sens strict d'identité — universel.

D'après Armstrong, le problème principal auquel fait face sa théorie est l'explication des ressemblances entre propriétés. La théorie explique pourquoi des particuliers se ressemblent (parce qu'ils partagent un ou plusieurs universaux), mais différentes propriétés semblent elles-mêmes appartenir à des types communs et se ressembler. Pourquoi le vermillon est-il plus similaire au carmin qu'au bleu ciel? Pourquoi les différentes charges électriques appartiennent-elles à un même type de propriétés auquel n'appartiennent pas les propriétés que sont la masse et la couleur? Ce problème conduit Armstrong à concevoir les universaux similaires comme des universaux structuraux, c'est-à-dire des universaux qui sont des structures complexes d'universaux, tels qu'ils partagent un ou plusieurs éléments de leur structure. Mais comme la littérature récente l'a montré, cette solution est intenable, et le problème de la ressemblance des universaux semble inextricable².

Un autre problème de la théorie d'Armstrong telle qu'elle apparaît dans le livre concerne la relation d'instanciation dont l'aspect ésotérique semble difficile à éliminer. Le domaine des relations se divise en deux catégories : les relations *internes* qui sont telles que, certains termes étant dotés de certaines natures, ces relations obtiennent nécessairement entre ces termes et les relations *externes* dont l'obtention entre des termes n'est pas uniquement déterminée par la nature de ces termes (chapitre 3, p. 59-60). Mais l'instanciation n'est d'aucune de ces deux catégories. Le réaliste ne peut admettre qu'elle est externe sans tomber sous le coup de la « régression de Bradley » ; mais elle n'est pas non plus interne, si l'instanciation d'un universel par un particulier est, dans le cas des propriétés accidentelles du moins, un lien contingent (chapitre 5, p. 129-132). L'ontologie d'Armstrong devient richement fournie à un niveau quasi inacceptable : elle contient des particuliers, des universaux, et ce lien magique d'instanciation qui n'entre dans aucune de ces catégories.

Une autre difficulté de la théorie d'Armstrong relative à l'instanciation a à voir avec l'une de ses objections contre le nominalisme de la ressemblance. La relation de ressemblance a certaines propriétés formelles : elle est réflexive, symétrique et non transitive. D'après Armstrong, le nominaliste de la ressemblance, puisqu'il prend celle-ci comme un primitif inanalysable, ne peut expliquer pourquoi la ressemblance a ces propriétés. Cela constitue, selon lui, un défaut important de cette forme de nominalisme puisque les théories rivales peuvent expliquer les propriétés de la ressemblance (chapitre 3, p. 55-59³). Mais que dire de l'instanciation? L'instanciation d'un

2. Voir le livre de John Heil, *D'un point de vue ontologique*, traduction de l'anglais par Dominique Berlioz et François Loth, à paraître aussi aux Éditions d'Ithaque en avril 2011, sections 14.5 et 14.6; et l'excellent article de Maya Eddon, « Armstrong on Quantities and Resemblance », *Philosophical Studies* 136/3 (2007), p. 385-404.

3. Pour une réponse, voir Gonzalo Rodríguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism: A Solution to the Problem of Universals* (Oxford, Clarendon Press, 2002), p. 69-79.

universel par un particulier est irréflexive, asymétrique et intransitive. Le réaliste des universaux peut-il expliquer pourquoi l'instanciation a ces propriétés ? Il semble que la réponse doit être négative. Dans ce cas, l'objection d'Armstrong contre le nominalisme de la ressemblance frappe avec la même force la théorie qu'il défend.⁴

Armstrong tente de répondre à ces objections à propos de l'instanciation dans l'article « Les particuliers ont leurs propriétés par nécessité », judicieusement proposé en annexe. Dans cet article, il présente une nouvelle conception de l'instanciation d'un universel par un particulier. Selon cette conception, l'instanciation d'un universel par un particulier dans un état de chose, par exemple l'état de chose *a* étant *F*, doit être conçue comme une *identité partielle* entre le particulier *a* et l'universel *F* (p. 187). Ainsi conçue, l'instanciation est telle que l'universel instancié est une partie du particulier (*ibid.*) qui l'instancie, tout comme le particulier est une partie de l'universel qu'il instancie. Le particulier *a* et l'universel *F* instancié par *a* sont des entités qui, au sens strict, se chevauchent du fait qu'elles ont une partie commune : l'état de chose *a* étant *F*. L'avantage de cette modification est que l'identité et le chevauchement méréologique n'ont rien de mystérieux : ce sont des relations formelles *internes*, totalement déterminées par la nature de leurs termes. Bien sûr, nous devons encore admettre comme axiomes les propriétés formelles de l'identité partielle : il s'agit d'une relation réflexive, symétrique et non transitive. Mais ceux-ci sont des axiomes de la logique et de la méréologie que toute métaphysique semble devoir admettre.

Reste un certain nombre de problèmes. Manifestement, l'identité partielle a des propriétés formelles fort différentes de celles accordées au départ à l'instanciation : d'une relation irréflexive, asymétrique et intransitive, l'instanciation devient, s'il s'agit vraiment d'identité partielle, une relation réflexive, symétrique et non transitive. Un tel changement ne peut être sans conséquence pour la théorie. L'une de ces conséquences est la suivante. Armstrong admet que, si l'instanciation d'un universel par un particulier est conçue comme de l'identité partielle, alors les particuliers ont leurs propriétés par nécessité. Cela est dû au fait que l'identité partielle est une relation interne et que le particulier et l'universel sont des sortes de tous méréologiques. Si vous enlevez une partie *x* à un tout *y*, alors, selon la méréologie extensionnelle, *y* cesse d'exister ; l'existence d'un tout étant déterminé par celle de ses parties. Ainsi, si l'universel *F* est une partie du particulier *a*, il n'est pas possible que *a* existe sans instancier *F* (p. 188). Cela semble être une couleuvre difficile à avaler si nous tenons à la distinction

4 Pour une autre réponse de ce type « *Tu quoque!* » aux objections d'Armstrong, voir David K. Lewis, « Une nouvelle tâche pour une théorie des universaux », traduction de l'anglais par Ghislain Guigon, *Concepts et catégories*, Numéro spécial des Cahiers philosophiques de Strasbourg 17 (2004), p. 345-404, en particulier p. 359-365.

entre propriétés contingentes et propriétés essentielles d'un particulier. Mais Armstrong a le gosier large et l'avale.

La couleuvre semble trop grosse lorsqu'on se souvient de l'un des arguments d'Armstrong contre le nominalisme des classes naturelles qu'il estime fatal contre cette théorie: l'argument de Wolterstorff (chapitre 2, p. 41-42). Selon le nominalisme des classes naturelles, deux particuliers appartiennent à un même type en vertu de leur appartenance à une même classe naturelle. Les conditions d'identité des classes sont telles que l'identité d'une classe est déterminée par ses membres: des classes sont distinctes si et seulement si elles ont des membres distincts. Rossinante et Rucio (le mulet de Sancho Panza) appartiennent au type des équidés. Supposez que Rossinante vienne à mourir dans l'un des combats épiques de Don Quichotte, alors Rossinante, n'existant plus, n'est plus un membre de la classe naturelle des équidés. Nous avons donc affaire à une classe différente des équidés, ce qui implique que le type des équidés est différent et donc que la nature de Rucio a changé. Cela semble inacceptable. Parallèlement, les conditions d'identité des tous ne sont pas très différentes de celles des classes: changez une partie du tout, et vous obtenez un tout différent. Supposez donc que Rucio soit au départ un mulet bien nourri de 400 kg. Selon la conception de l'instanciation comme identité partielle, les universaux «*être un mulet*» et «*avoir une masse de 400 kg*» ont une partie commune: Rucio. Supposez maintenant que Rucio, amaigri par ses aventures, ne pèse plus que 300 kg. Dans ce cas, le Rucio de 400 kg est un particulier numériquement distinct du Rucio de 300 kg puisque les particuliers ont leurs propriétés par nécessité. Mais alors, puisque l'universel «*être un mulet*» est lui-même partiellement identique aux particuliers qui l'instancient, un changement dans ses parties implique logiquement que l'universel «*être un mulet*» soit différent. Ainsi, affamer un mulet suffit à engendrer un nouveau type d'équidés, cela semble tout à fait inacceptable.

Bien qu'Armstrong prenne parti pour le réalisme des universaux dans cette introduction, l'ouvrage, essentiellement argumentatif, est plus militant que partisan. À la lecture du livre, le sentiment qui domine est qu'Armstrong nous propose un réalisme des universaux faute de mieux: c'est parce que les théories rivales sont insatisfaisantes qu'il faut se tourner vers un réalisme des universaux. Certains lecteurs seront convaincus par les arguments d'Armstrong, et alors l'ouvrage ouvre la voie à des recherches intéressantes sur la ressemblance des universaux et la nature de l'instanciation. D'autres seront renforcés dans leur incrédulité à l'égard du réalisme des universaux à la lecture de ce livre. Dans ce cas, les critiques d'Armstrong contre les nominalismes offrent un formidable programme de recherche. Dans tous les cas, ce livre est une référence essentielle pour tous ceux et celles que les débats abstraits de métaphysique ne rebutent pas.

GHISLAIN GUIGON

Université de Genève

Charrak, André. *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2009, 176 p.

Vincent Guillin

Les conférences Hugues Leblanc 2010
Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005733ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1005733ar>

[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

Guillin, V. (2011). Compte rendu de [Charrak, André. *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2009, 176 p.] *Philosophiques*, 38 (1), 337–340. <https://doi.org/10.7202/1005733ar>

Charrak, André. *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2009, 176 p.

Avec *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e siècle*, André Charrak poursuit un itinéraire intellectuel qui, livre après livre, contribue à nous faire redécouvrir, en parcourant plus souvent les chemins de traverse d'une curiosité érudite que les voies royales d'une histoire des idées convenue, certains aspects de l'histoire de la philosophie classique et des Lumières aujourd'hui oubliés ou négligés. Faisant suite à une enquête sur les fondements de la théorie de l'harmonie (*Raison et perception. Fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*; Paris, Vrin, 2001), à une analyse sur la réforme empiriste de la métaphysique opérée par Condillac (*Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*; Paris, Vrin, 2003), et à une étude sur la question de la modalité des lois de la nature dans l'empirisme des Lumières (*Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle. La philosophie seconde des Lumières*; Paris, Vrin, 2006), l'ouvrage dont il est ici rendu compte propose une perspective originale sur la tradition empiriste moderne qui, en s'appuyant sur ou en approfondissant explicitement certaines des orientations et des thèses antérieurement développées par l'auteur, en restitue à la fois la fécondité spéculative et la spécificité historique.

Originale, cette perspective l'est d'abord par les auteurs qu'elle aborde. Si, avec Locke, on part bien d'un empiriste au pedigree irréprochable, André Charrak nous montre comment la thématique de la réflexion — comprise comme perception des opérations que l'esprit opère sur les idées reçues par les sens —, qui apparaît dans *l'Essai concernant l'entendement humain*, va être reprise et travaillée par une tradition empiriste « franco-berlinoise » à la lumière des critiques leibniziennes. C'est à partir de cette problématisation que les différentes virtualités gnoséologiques et métaphysiques dont la thématization lockéenne de la réflexion était riche vont s'actualiser dans la pensée de Condillac ou de Rousseau. De la même manière, André Charrak, dans la deuxième partie de son ouvrage, montre comment la tentative empiriste de produire une architectonique des savoirs constitués (en réduisant les connaissances humaines à leurs supposés fondements dans l'expérience sensible) va se trouver confrontée à l'épineuse question du statut à accorder aux vérités mathématiques et à l'apodicticité que ces dernières semblent conférer aux lois de la mécanique rationnelle. C'est la prise en considération de ces problèmes qui va conduire D'Alembert et Maupertuis à reconnaître la spécificité des connaissances scientifiques et à essayer de proposer une reconstruction empiriste de leur constitution et de leur développement. Ainsi, et comme le lecteur s'en rendra vite compte, on aborde ici des auteurs qui, même si leur empirisme n'est pas contesté, comme Condillac, sont souvent les oubliés de l'histoire de cette tradition, ou des philosophes, comme Rousseau, dont la pensée s'élabore dans un dialogue critique avec l'empirisme.

Pour le dire autrement, il y a bien une tradition empiriste continentale qui, tout en trouvant aussi dans Locke une de ses sources, a emprunté des voies différentes de celles de l'empirisme britannique classique.

Ces voies, et c'est là une autre originalité du travail d'André Charrak, sont très finement identifiées au moyen d'une approche qui articule élégamment recours à une doxographie des problèmes philosophiques et pratiques d'une analyse philologique qui en piste les modes de propagation effectifs dans la communauté savante. C'est ainsi que se trouve justifiée la thèse, jadis avancée par Cassirer à titre heuristique mais sans étayage textuel véritable, selon laquelle l'irruption et la diffusion dans le champ philosophique de la thématique de la réflexion, loin que d'être une conséquence du primat accordé au *cogito* dans la démarche cartésienne, trouvent leur origine dans le complexe d'idées formé par la découverte lockéenne du pouvoir propre de l'esprit à se connaître lui-même, et par les critiques adressées par Leibniz à cette « histoire naturelle de l'âme » qui se contentait à tort, selon lui, du phénomène psychologique alors qu'elle pourrait bien ouvrir la voie à une connaissance de la substance spirituelle et dont la tentative de retracer la genèse de nos idées était incapable de rendre raison de notre expérience de la nécessité. C'est bien cette lecture leibnizienne, nous montre — textes à l'appui — André Charrak, qui va faire surgir de l'indétermination de la position lockéenne les virtualités dont elle était grosse et qui, au travers d'un itinéraire passant, entre autres, par Wolff, Des Maizeaux, Helvétius et Quesnay, va aboutir à deux postures opposées mais qui se veulent aussi bien l'une que l'autre une réponse à cette même question « des limites qu'une enquête sur l'entendement humain doit assigner à la réflexion » (38). D'une part, avec Condillac, une radicalisation de cet « empirisme de la genèse » qui, poussant un cran plus loin le geste propre au *way of ideas* lockéen, va réduire toutes les opérations de l'âme (y compris la réflexion) à la seule sensation, ce qui du même coup fait s'évanouir la dimension d'activité propre à l'esprit, dont Leibniz tirait argument pour défendre sa position, et qui transforme la métaphysique en pure théorie de la connaissance. D'autre part, avec Rousseau, dont l'analyse psychologique entend poursuivre tout en la corrigeant celle de Condillac et qui ne s'effraye pas des conclusions ontologiques qu'on en pourrait tirer, une reconnaissance de la réflexion comme preuve de l'activité irréductible de l'esprit et dans laquelle on trouve « une révélation métaphysique irrécusable de la liberté de l'âme et, partant, de sa spiritualité » (82). On rejoint là encore une intuition de Cassirer qui interprétait le déploiement de la pensée de Rousseau comme « retour, qui lui est tout personnel, de Condillac à Leibniz », mais que la démonstration lumineuse d'André Charrak permet dorénavant de « caractériser comme une réception [qui], loin d'être personnelle à Rousseau, spécifie l'empirisme franco-berlinois au siècle des Lumières » (87).

Une autre spécificité de cet empirisme franco-berlinois mise en évidence dans la seconde partie de l'ouvrage est le rapport spécifique qu'il

entretient aux sciences positives. Comme nous l'avons évoqué précédemment, la thématique de la réflexion telle qu'elle se cristallise dans le bloc Locke-Leibniz soulève des questions relatives non seulement à la noèse (celle du statut de la réflexion comme opération), mais aussi aux noèmes, en particulier à ces « vérités de raison » mathématiques et scientifiques que leur universalité et leur nécessité semblent distinguer si nettement des « vérités de fait ». C'est ce second aspect de la critique leibnizienne que va reprendre à son compte l'empirisme continental en s'interrogeant sur la nature des propositions caractéristiques des savoirs constitués et sur les structures théoriques auxquelles elles appartiennent, à la différence de son homologue britannique qui s'intéressera surtout aux idées générales et abstraites. Ici encore, André Charrak expose avec une grande clarté la tension existant, à l'intérieur même de la branche continentale de la tradition empiriste, entre une adhésion de principe au projet de réduire les constructions scientifiques à leur fondement supposé dans la sensation et les réserves exprimées à l'égard des résultats atteints par les genèses effectivement tentées. Figure exemplaire de ce que l'on pourra tenir, en fonction de ses inclinations philosophiques, pour de la confusion conceptuelle ou de la vigilance critique, D'Alembert, qui, tout en accordant formellement que les idées mathématiques viennent de l'expérience, récuse les tentatives du théoricien de l'harmonie Rameau (dont l'importance cruciale pour la compréhension du projet réductionniste condillacien est à fort juste titre soulignée) ou du géomètre Clairaut pour reconduire les connaissances mathématiques à leur origine sensible.

Cette réticence de l'empirisme à pousser jusqu'à son terme son programme réductionniste, André Charrak s'emploie à nous convaincre qu'elle n'est pas la manifestation d'un quelconque scepticisme à l'égard de la connaissance scientifique, mais que, bien au contraire, elle ouvre la voie à une analyse empiriste originale, non plus des idées, mais des théories constituées, de leurs rapports et du rôle spécifique qu'y jouent les mathématiques. Prenant acte de l'effectuation de l'idéal classique de la *mathesis universalis* dans la réécriture algorithmique de la mécanique rationnelle newtonienne, les empiristes des Lumières vont dorénavant tenter de penser le fait de la mise en ordre des corpus *scientifiques* par l'outil mathématique, non plus sur le mode de la subalternation aristotélicienne ou de la science unitaire cartésienne, mais comme *application* de la rationalité mathématique à différents ordres de phénomènes, dont l'histoire ne se réduit plus à celle d'un esprit mais incorpore aussi celles des principes mis en œuvre. Cet « empirisme de la constitution », qui prolonge ou accompagne l'« empirisme de la genèse », on en trouve une bonne illustration dans *l'Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu donnée dans l'« Essai de cosmologie »* (1756) de Maupertuis. Tout en sacrifiant à la tentative d'expliquer génétiquement la certitude mathématique au moyen d'une analyse psychologique, Maupertuis va en effet offrir dans cet écrit une « histoire *raisonnée* de l'éta-

blissement des règles du choc», qui, passant en revue les contributions successives de Descartes, Newton, Leibniz et Huygens, s'interroge sur la manière dont la nécessité apodictique des mathématiques « peut se communiquer entièrement à la mécanique, par le biais d'une application sans reste de la géométrie au phénomène du mouvement, dans laquelle on n'aurait à postuler aucune propriété extrinsèque au concept mathématique des corps » (146-147). C'est ce questionnement, conduit historiquement, sur « la connexion des sciences au plan de leurs fondements rationnels et des concepts qu'elles manipulent effectivement » (132) qui définit et singularise, nous dit André Charrak, la position de l'empirisme franco-berlinois en philosophie de la connaissance.

L'espace nous manque pour rendre justice à maintes analyses développées dans l'ouvrage, au premier rang desquelles l'examen très serré de l'hypothèse foucaldienne du lien entre *mathesis* et genèse qui conduit l'auteur à mettre en garde contre les dangers d'un usage non critique du concept d'*épistémè* en histoire de la philosophie. Qu'on nous permette seulement de conclure en saluant le souci constant qui l'anime de situer l'empirisme dans le fil d'une histoire qui ne le réduise pas à trouver son sens et son achèvement dans une « apothéose » kantienne et qui permet à André Charrak d'en restituer la diversité, l'originalité et la fécondité.

VINCENT GUILLIN

Université du Québec à Montréal

Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 623 p.

Le livre de Maria Rosa Antognazza est une contribution accomplie non seulement aux études leibniziennes, mais également à l'histoire intellectuelle moderne en général. Son succès principal est à trouver dans sa manière de relever le défi le plus intimidant des études leibniziennes : l'immense diversité, parfois démesurée, des intérêts intellectuels de Leibniz qui, jusqu'à récemment, avait « disloqué et divisé » (p. 3) le corpus leibnizien aux yeux des spécialistes, sans compter qu'elle obscurcissait notre image de l'homme derrière l'œuvre. En se basant sur le corpus toujours croissant d'études choisissant une cohérence à la fois temporelle et thématique dans l'œuvre leibnizienne, et notamment sur l'ouvrage de Christia Mercer (*Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, 2001), la combinaison adroite par Antognazza de récits historiques fluides et d'analyses textuelles pertinentes vient satisfaire le besoin d'une analyse globale — particulièrement nécessaire pour les lecteurs anglophones —, de la vie et de l'œuvre du savant allemand itinérant.

Dans son introduction, Antognazza souligne les quatre thèses méthodologiques qui guident son analyse. D'abord, loin d'être réduites à des pré-

Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz : An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 623 p.

Cameron Brown

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005734ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005734ar>

[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

Brown, C. (2011). Compte rendu de [Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz : An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 623 p.] *Philosophiques*, 38 (1), 340–343. <https://doi.org/10.7202/1005734ar>

blissement des règles du choc», qui, passant en revue les contributions successives de Descartes, Newton, Leibniz et Huygens, s'interroge sur la manière dont la nécessité apodictique des mathématiques « peut se communiquer entièrement à la mécanique, par le biais d'une application sans reste de la géométrie au phénomène du mouvement, dans laquelle on n'aurait à postuler aucune propriété extrinsèque au concept mathématique des corps » (146-147). C'est ce questionnement, conduit historiquement, sur « la connexion des sciences au plan de leurs fondements rationnels et des concepts qu'elles manipulent effectivement » (132) qui définit et singularise, nous dit André Charrak, la position de l'empirisme franco-berlinois en philosophie de la connaissance.

L'espace nous manque pour rendre justice à maintes analyses développées dans l'ouvrage, au premier rang desquelles l'examen très serré de l'hypothèse foucaldienne du lien entre *mathesis* et genèse qui conduit l'auteur à mettre en garde contre les dangers d'un usage non critique du concept d'*épistémè* en histoire de la philosophie. Qu'on nous permette seulement de conclure en saluant le souci constant qui l'anime de situer l'empirisme dans le fil d'une histoire qui ne le réduise pas à trouver son sens et son achèvement dans une « apothéose » kantienne et qui permet à André Charrak d'en restituer la diversité, l'originalité et la fécondité.

VINCENT GUILLIN

Université du Québec à Montréal

Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 623 p.

Le livre de Maria Rosa Antognazza est une contribution accomplie non seulement aux études leibniziennes, mais également à l'histoire intellectuelle moderne en général. Son succès principal est à trouver dans sa manière de relever le défi le plus intimidant des études leibniziennes : l'immense diversité, parfois démesurée, des intérêts intellectuels de Leibniz qui, jusqu'à récemment, avait « disloqué et divisé » (p. 3) le corpus leibnizien aux yeux des spécialistes, sans compter qu'elle obscurcissait notre image de l'homme derrière l'œuvre. En se basant sur le corpus toujours croissant d'études choisissant une cohérence à la fois temporelle et thématique dans l'œuvre leibnizienne, et notamment sur l'ouvrage de Christia Mercer (*Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, 2001), la combinaison adroite par Antognazza de récits historiques fluides et d'analyses textuelles pertinentes vient satisfaire le besoin d'une analyse globale — particulièrement nécessaire pour les lecteurs anglophones —, de la vie et de l'œuvre du savant allemand itinérant.

Dans son introduction, Antognazza souligne les quatre thèses méthodologiques qui guident son analyse. D'abord, loin d'être réduites à des pré-

occupations pratiques ou théoriques, la vie et l'œuvre de Leibniz doivent être abordées comme un tout. Pour ce faire, Antognazza a esquisé avec soin les influences réciproques entre la pensée de Leibniz et ses circonstances concrètes. Ensuite, les divers intérêts, tant théoriques que pratiques, poursuivis par Leibniz sont tous traités heuristiquement en tant qu'ils sont unifiés par quelques principes de base, comme autant d'efforts contribuant à la gloire de Dieu et à l'amélioration de l'humanité. Les *Demonstrationes Catholicae* que projetait Leibniz, par exemple, « bien qu'elles n'aient jamais été réalisées dans leur entièreté et qu'elles changent de forme et de description selon différentes périodes, fournissent en quelque sorte un fil d'Ariane pour ceux qui souhaitent reconstruire l'unité sous-jacente à l'odyssée intellectuelle labyrinthique de Leibniz » (p. 90). Bien qu'elle semble parfois prendre grand soin d'affirmer cette unité programmatique, Antognazza s'efforce de s'en remettre à Leibniz lui-même qui a rarement manqué une occasion de promouvoir sa cause ou d'absorber un nouveau schème dans sa vision architectonique. En troisième lieu, on doit montrer que Leibniz s'était engagé envers ses principes de base à un stade très primitif de son développement intellectuel et qu'il n'y renoncera pas par la suite.

Le premier chapitre de l'ouvrage offre un portrait fascinant d'un jeune précoce se familiarisant rapidement avec la topographie intellectuelle allant de la période classique à la période moderne en lisant insatiablement les ouvrages de la bibliothèque érudite de son père. C'est dès ces premières lectures que Leibniz conçut pour la première fois, entre autres, la possibilité de construire une encyclopédie des sciences en général. Quatrièmement, les intentions programmatiques de Leibniz — tout particulièrement eu égard à l'œcuménisme ecclésiastique et au fédéralisme paneuropéen — font de lui un produit net de son environnement: l'effritement intellectuel, politique et théologique du Saint Empire romain germanique de la fin du xvii^e siècle. Ce point de vue est considéré comme un correctif vis-à-vis de la tendance à faire de Leibniz un grand philosophe ayant eu le malheur de languir dans l'arrière-pays européen. Le fait que ces thèses se supportent mutuellement est un signe de leur aptitude à satisfaire la tâche leibnizienne de restaurer l'unité dans la multiplicité.

Certains critiques de l'ouvrage discuté ici ont reproché aux thèses méthodologiques d'Antognazza de faire des « affirmations vagues et réservées », particulièrement ceux qui postulent des axiomes ou engagements de base à l'intérieur du projet intellectuel global de Leibniz¹. La critique consiste en ceci qu'en mettant trop d'emphasis sur une continuité doctrinale robuste mais pourtant mal définie Antognazza sacrifie du coup une compréhension du caractère unique des textes individuels de Leibniz et de leurs préoccupations et contextes très spécifiques. Prenons par exemple le *De Usu et Necessitate Demonstrationum Immortalitatis Animae* de 1671, dans lequel

1. [En ligne: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=15446>].

Leibniz se collette avec le mystère chrétien de la résurrection de la chair en proposant une substance corporelle activée par un principe quasi-spirituel interne, immatériel et indestructible, guidant les corps matériels dans le cours de leur développement, en déplaçant ultimement le fardeau de la résurrection actuelle vers le domaine de la métaphysique, de façon à ce que les corps ressuscitent seulement dans leur forme spirituelle. Selon la critique mentionnée, cette proposition pourrait être vue ou bien comme particulièrement similaire aux théories qui postulaient une certaine qualité occulte pour rendre compte de la croissance biologique, notamment celle des natures plastiques de Ralph Cudworth, ou bien comme contenant implicitement les germes de la conception monadologique tardive de la substance chez Leibniz. Toutefois, étant donné que la théorie monadologique tardive est considérablement différente de cette première conception de la substance corporelle, le choix d'Antognazza pour la deuxième interprétation est considéré comme vague et erroné. Si on met de côté le fait que Leibniz n'a pas lu Cudworth avant 1689, le problème de cette critique est que les deux interprétations n'en sont pas moins mutuellement exclusives, et donc la méthode d'Antognazza n'empêche pas de souligner les emprunts de Leibniz à ses contemporains (et les influences qu'il a subies d'eux) afin de préserver la continuité doctrinale. En effet, le relevé dressé par Antognazza est enrichi d'épisodes dans lesquels des critiques précises ont forcé Leibniz à se coller avec les points fondamentaux de ses différentes théories, comme lorsque le théologien jésuite René-Joseph Tournemine s'opposa à la doctrine de l'harmonie préétablie de Leibniz sur la base du fait qu'elle n'expliquait pas mieux l'union métaphysique entre le corps et l'âme que ne le faisait la théorie occasionnaliste à laquelle la conception de Leibniz était en partie censée s'opposer. Ce qui conduisit Leibniz à tenter d'appliquer la notion de *vinculum substantiale* à sa théorie des monades comme un type de lien métaphysique plus durable (p. 476-479). Ainsi, les continuités qu'Antognazza fait ressortir ne sont pas statiques : elle n'affirme pas que la théorie tardive était implicitement présente à l'esprit de Leibniz dans les années 1670, mais elle tente plutôt de montrer que ce sont des changements dynamiques sujets à des révisions fréquentes.

Un léger problème de l'ouvrage se trouve dans le fait qu'il y a souvent une disparité frustrante dans l'attention accordée à différents textes et correspondances, et ce, tout particulièrement dans les chapitres traitant de la période tardive de Leibniz. Par exemple, malgré le fait qu'elle prétend « ne pas trop s'attarder sur la présentation des textes bien connus » (p. 11), Antognazza consacre quand même douze pages (p. 406-418) au traitement des *Nouveaux essais* et à l'essai d'échange épistolaire de Leibniz avec Locke, alors que son échange avec le professeur flamand Burchard de Volder, indiscutablement aussi important, n'est traité que dans deux paragraphes seulement (p. 422-425). Et il est encore plus malheureux de voir Antognazza n'accorder qu'une seule phrase pour souligner le fait que Leibniz et Nicolaas

Hartsoeker ont discuté de « problèmes de physique » et de l'existence des atomes (p. 474), même si elle inclut ce dernier à juste titre parmi les correspondants de la période de maturité de Leibniz qui méritent une « mention particulière ». En faisant de telles omissions, Antognazza doit cependant être louée de n'avoir pas suivi les mêmes pratiques historiographiques que Leibniz, dont l'histoire des Guelfes ne s'est jamais émancipée de la pile de manuscrits sur son bureau.

En plus de notes de chapitre copieuses et d'une bibliographie détaillée de la littérature primaire et secondaire, l'ouvrage d'Antognazza comprend une table chronologique des événements importants dans la vie de Leibniz et un appendice contenant « la description par Leibniz de sa propre apparence physique, de ses habitudes et de son tempérament » (p. 557), avec la même description par Johann Georg Eckhart. Il comprend également un arbre généalogique de la famille d'Hanovre et deux cartes géographiques, une de l'Europe centrale et une autre des duchés de la Basse-Saxe du vivant de Leibniz.

Indépendamment de la position qu'on peut prendre dans les débats autour de l'érudition leibnizienne — ce que Antognazza a louablement évité —, *Leibniz* ajoutera décidément de la couleur et de la texture à notre appréciation du savant allemand. C'est une lecture recommandable aux étudiants qui s'intéressent non seulement à Leibniz mais aussi à l'ensemble de la philosophie du xvii^e siècle.

CAMERON BROWN

Université Concordia

Schulthess, Daniel. *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009, 291 p.

Le problème de la réalité des corps occupe une place centrale dans la pensée leibnizienne. D'une part, Leibniz s'accorde avec plusieurs philosophes de son époque pour affirmer que la science, en particulier la physique, doit exprimer les déterminations corporelles de manière mécanique: il s'agit d'expliquer la nature des corps depuis les propriétés de grandeur, de figure et de mouvement. Mais d'autre part, Leibniz défend une deuxième thèse qui le démarque de ses contemporains: l'essence des corps ne saurait se réduire à des déterminations mécaniques, puisque celles-ci relèvent de l'ordre des phénomènes. Les phénomènes physiques ne sont donc pas des propriétés ontologiques primitives, mais trouvent leur fondement dans des unités substantielles. Contre Descartes, Leibniz soutient que le corps, s'il est considéré comme *res extensa*, n'est pas une substance, mais plutôt une réalité phénoménale de degré ontologique second. L'une des difficultés de la position leibnizienne consiste dès lors à évaluer la nature métaphysique des phénomènes par rapport aux substances simples ou monades.

Schulthess, Daniel. *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009, 291 p.

Christian Leduc

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005735ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005735ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leduc, C. (2011). Compte rendu de [Schulthess, Daniel. *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009, 291 p.] *Philosophiques*, 38 (1), 343–348.
<https://doi.org/10.7202/1005735ar>

Hartsoeker ont discuté de « problèmes de physique » et de l'existence des atomes (p. 474), même si elle inclut ce dernier à juste titre parmi les correspondants de la période de maturité de Leibniz qui méritent une « mention particulière ». En faisant de telles omissions, Antognazza doit cependant être louée de n'avoir pas suivi les mêmes pratiques historiographiques que Leibniz, dont l'histoire des Guelfes ne s'est jamais émancipée de la pile de manuscrits sur son bureau.

En plus de notes de chapitre copieuses et d'une bibliographie détaillée de la littérature primaire et secondaire, l'ouvrage d'Antognazza comprend une table chronologique des événements importants dans la vie de Leibniz et un appendice contenant « la description par Leibniz de sa propre apparence physique, de ses habitudes et de son tempérament » (p. 557), avec la même description par Johann Georg Eckhart. Il comprend également un arbre généalogique de la famille d'Hanovre et deux cartes géographiques, une de l'Europe centrale et une autre des duchés de la Basse-Saxe du vivant de Leibniz.

Indépendamment de la position qu'on peut prendre dans les débats autour de l'érudition leibnizienne — ce que Antognazza a louablement évité —, *Leibniz* ajoutera décidément de la couleur et de la texture à notre appréciation du savant allemand. C'est une lecture recommandable aux étudiants qui s'intéressent non seulement à Leibniz mais aussi à l'ensemble de la philosophie du xvii^e siècle.

CAMERON BROWN

Université Concordia

Schulthess, Daniel. *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009, 291 p.

Le problème de la réalité des corps occupe une place centrale dans la pensée leibnizienne. D'une part, Leibniz s'accorde avec plusieurs philosophes de son époque pour affirmer que la science, en particulier la physique, doit exprimer les déterminations corporelles de manière mécanique: il s'agit d'expliquer la nature des corps depuis les propriétés de grandeur, de figure et de mouvement. Mais d'autre part, Leibniz défend une deuxième thèse qui le démarque de ses contemporains: l'essence des corps ne saurait se réduire à des déterminations mécaniques, puisque celles-ci relèvent de l'ordre des phénomènes. Les phénomènes physiques ne sont donc pas des propriétés ontologiques primitives, mais trouvent leur fondement dans des unités substantielles. Contre Descartes, Leibniz soutient que le corps, s'il est considéré comme *res extensa*, n'est pas une substance, mais plutôt une réalité phénoménale de degré ontologique second. L'une des difficultés de la position leibnizienne consiste dès lors à évaluer la nature métaphysique des phénomènes par rapport aux substances simples ou monades.

Daniel Schulthess analyse ces aspects de la philosophie leibnizienne dans *Leibniz et l'invention des phénomènes*. Plus précisément, il s'intéresse à trois questions principales : quelle est la nature des phénomènes ou apparences dans l'ontologie leibnizienne ? Comment fonder les réalités phénoménales sur une métaphysique constituée pour l'essentiel de substances simples et immatérielles ? Et de quelle façon peut-on retrouver les apparences à partir des acquis de la métaphysique leibnizienne de la substance ? Il s'agit surtout de montrer comment le corps se comprend chez Leibniz dans une théorie des apparences. L'originalité de la doctrine leibnizienne résiderait en fait dans l'élaboration d'une science des phénomènes (36-39). Avant Kant, Leibniz serait l'un des premiers philosophes à proposer des renversements conceptuels rendant possible un traitement scientifique des phénomènes.

La première partie de l'ouvrage est consacrée au statut ontologique des apparences. L'un des aspects importants concerne le lien entre l'apparence et l'imagination : la nature de l'*ens apparens* se caractériserait pour Leibniz en ce qu'il est l'objet de l'imagination. Ce qui est commun à tous les phénomènes, de l'arc-en-ciel à l'idéalité mathématique, c'est qu'ils trouvent leur fondement notionnel dans l'imagination (54-56). Le domaine des phénomènes est donc particulièrement étendu chez Leibniz : il inclut non seulement ce qui relève de la perception externe, en particulier les qualités sensibles, mais aussi l'ensemble des propriétés géométriques. Les figures et les grandeurs, par exemple, sont des déterminations phénoménales perçues dans l'imagination. En ce sens, Leibniz se distinguerait grandement de Descartes parce qu'il stipule que les instruments mathématiques s'appliquent à des contenus phénoménaux, et non à des concepts purement rationnels. Certes, la raison est déterminante pour concevoir les idéalités formelles, mais, dans ce contexte, elle opère depuis les données de l'imagination (58-59).

Pour détailler l'ontologie leibnizienne des phénomènes, Schulthess propose la distinction entre l'apparence première et l'apparence seconde. Cette dichotomie, qu'on ne trouve pas chez Leibniz, permettrait de lever certaines ambiguïtés terminologiques : d'un côté, l'apparence désignerait la façon dont les propriétés des choses sont perçues dans l'esprit. Suivant ce premier sens, apparaître signifierait essentiellement percevoir ; l'ensemble des perceptions d'une substance pensante seraient ainsi pour la plupart des apparences premières (64). De l'autre, il s'agirait de l'apparence comprise en tant que fabrication cognitive. L'arc-en-ciel et le rêve constitueraient des apparences secondes (66). Le but premier de cette distinction consiste à montrer que l'*ens apparens* est soit manifestation, soit imitation de la réalité : dans le premier cas, l'apparence s'articule autour d'un système général des phénomènes en ce que toutes les perceptions se rapportent à un invariant qu'est l'ordre des choses dans l'univers. Les sciences mathématiques et physiques ont donc pour objet les apparences premières. Dans le deuxième cas, on se situe plutôt dans le domaine du paraître d'où découlent les chimères et les illusions de l'esprit (72-74). Il s'agit d'imiter, et non de repré-

senter la réalité. L'auteur conclut le chapitre en identifiant les conditions générales de l'apparence : on constate en particulier que l'apparence est le résultat d'une agrégation ou d'une conjonction de l'imagination. Par exemple, la représentation d'un tas de pierres tire son origine d'une composition cognitive, c'est pourquoi elle n'exprime pas une véritable unité méta-physique, mais seulement une agrégation phénoménale (75-76).

Dans le chapitre suivant, l'auteur décrit ce qu'il nomme la sémantique leibnizienne des apparences. Le problème principal est celui de l'origine cognitive de l'apparence seconde. Deux possibilités sont évoquées pour expliquer la formation des apparences de second genre : d'une part, on attribuerait un prédicat à un sujet qui en est dépourvu. Il s'agit alors d'une illusion, car le sujet ne possède pas la propriété qu'on lui confère. Les exemples les plus connus sont ceux de perceptions qui déforment l'ordre des choses : une tour carrée qui, au loin, nous paraît ronde, ou un bâton plongé dans l'eau qui nous semble brisé. D'autre part, on attribuerait un prédicat à un sujet inexistant. On a ici plutôt affaire à une hallucination : s'imaginer, par exemple, des objets qui n'existent pas lors d'un *delirium tremens* constitue une hallucination (83). Le rêve se range également de ce côté parce qu'il donne l'impression que les objets perçus existent véritablement. L'auteur explique aussi pourquoi Leibniz refuse d'évaluer la valeur de vérité des apparences à partir d'une clause strictement correspondantiste : ce ne serait pas seulement la correspondance à l'objet externe qui marquerait la séparation entre les deux types, mais encore le caractère public et commun des premiers par rapport aux seconds. Les apparences premières font l'objet de descriptions objectives parce qu'elles peuvent être perçues par plusieurs (89).

L'auteur conclut cette partie en examinant la question des preuves de l'existence des corps. Pour Leibniz, il ne s'agirait pas de démontrer s'il existe des corps au-delà des apparences — comme Descartes le proposa —, mais bien si certaines apparences sont de vraies entités réelles (96). En fait, Leibniz dédramatiserait largement la problématique cartésienne : il faut surtout montrer que les phénomènes sont ordonnés de manière à ce qu'on puisse les expliquer adéquatement. D'ailleurs, l'hypothèse selon laquelle les phénomènes congruents ne seraient qu'un songe bien ordonné ne pose pas à Leibniz une difficulté majeure, car la question est surtout d'énoncer l'ordre d'expression propre au domaine phénoménal des corps (104).

La deuxième partie de l'ouvrage porte sur la relation entre corps et substance. Ici, Schulthess s'intéresse à un problème abondamment discuté dans la littérature secondaire. D'abord, l'auteur explique pourquoi Leibniz rejette la définition cartésienne du corps comme substance étendue. Ce rejet reposerait dans un premier temps sur les implications du principe métaphysique de changement. Comme le stipule la tradition depuis Aristote, la substance est un être capable de changements, c'est-à-dire de modifications. Pour Leibniz, le corps n'est pas substance, car il est sujet au changement de manière continue (115). Le principe d'identité du changement ne se trouve

donc pas dans le corps, dont les parties se modifient à travers un flux continu, mais dans une substance qui se situe au-delà du corps phénoménal. Selon Leibniz, on ne saurait qualifier le corps de substance pour une deuxième raison : pour qu'un être soit substantiel, il faut que la cause des modifications de la substance soit intrinsèque. Or les changements du corps sont de nature extrinsèque, puisqu'ils résultent d'interactions avec les autres corps. La véritable substance se manifeste par une relation de dépendance générique à ses propres accidents, tandis que les accidents ou changements corporels se rapportent nécessairement aux déterminations phénoménales des corps environnants (119-122).

Les chapitres VI et VII traitent des attributs substantiels de simplicité et d'activité. Schulthess examine d'abord l'argument principal qui autorise Leibniz à postuler la simplicité des monades. On trouve notamment cet argument dans la *Monadologie* : puisqu'il existe des composés, il faut qu'il existe des substances simples qui les composent. Le rapport entre le simple et le composé se répercute évidemment sur la question du corps. Si le corps n'est pas une substance simple, il est quand même une réalité composée, une apparence première, dont il faut rendre compte, notamment dans une théorie du corps organique (142). Ensuite, l'auteur analyse la notion d'activité ou de force inhérente à la substance. Pour Leibniz, la détermination première des choses n'est ni l'étendue ni le mouvement, mais bien la force primitive. Leibniz tirerait deux conséquences de cette thèse : premièrement, la notion de mouvement, prise de manière strictement mécanique, est relative. Pour définir le mouvement réel des choses, il faut retrouver le principe de force qui le rend possible (153); deuxièmement, les propriétés géométriques ne sont pas adéquates pour expliquer l'essence des corps. L'ordre mécanique des phénomènes se fonde en définitive sur l'ordre téléologique des réalités substantielles (157). L'auteur conclut cette partie par un examen de l'attribut d'étendue. Le point principal est, encore une fois, le refus leibnizien de définir l'essence du corps par l'étendue. En fait, l'étendue et les autres propriétés géométriques sont reléguées au domaine de l'idéalité phénoménale, niveau relatif et second de réalité par comparaison avec celui des monades (171).

La dernière partie aborde la question de la production des apparences. Le problème est complexe puisqu'il s'agit de montrer l'ancrage des phénomènes dans l'ontologie monadique. Même si aucune solution simple et explicite ne se trouve dans le corpus leibnizien, l'auteur propose néanmoins de formuler une reconstruction qui demeure leibnizienne d'esprit (178-179). La thèse centrale consiste à dire que la production des phénomènes prend sa source dans l'imagination. Voici ce qu'il affirme : « [L]'imagination *agrège* en une unité d'apparence ce qui est en réalité infiniment dans l'objet de la perception. Ainsi se produit l'étendue comme ordre, seulement dissociable de la réalité par abstraction. L'ordre lui-même est relationnel, et les relations ont un caractère idéal » (184). En d'autres termes, l'imagination est cette

faculté qui permet de ramener la diversité des choses, fondée sur l'ordre métaphysique des substances, en des unités phénoménales. L'imagination exprimerait des quantités continues et idéelles afin d'unifier cognitivement la multiplicité des substances. Par la suite, Schulthess se penche sur le problème de la détermination concrète des corps étendus : si l'imagination parvient à se représenter l'idéalité continue des choses par abstraction, il faut aussi expliquer comment se manifeste le corps matériel de façon particulière (191). La solution se trouverait dans la notion de diffusion : le corps étendu se diffuse dans un sujet particulier, lequel tire son origine d'une réalité substantielle première (197-198). Autrement dit, l'étendue, comme prédicat, est toujours actualisée dans un corps particulier, dont la nature concrète se fonde sur les entités monadiques.

Les derniers chapitres portent sur les qualités sensibles. Tout le problème réside dans la manière dont les qualités sensibles expriment une certaine similitude avec les choses réelles. L'argumentation leibnizienne consisterait, d'une part, à réfuter la thèse de l'arbitraire des qualités sensibles (209-211), et, d'autre part, à montrer qu'elles énoncent, selon des rapports d'expression, des similitudes réelles (212-216). Une analyse de la théorie leibnizienne des perceptions confuses vient conclure cette partie : les relations d'expression, tant dans les contextes extensionnels qu'intentionnels, expliquent, pour Leibniz, comment les perceptions sensibles sont de véritables représentations des choses (231-234). Même si la relation entre les qualités sensibles et les phénomènes réels est épistémologiquement insaisissable, elle demeure tout à fait intelligible du point de vue ontologique, grâce à la théorie de la ressemblance expressive (236).

Un bilan général est finalement tiré de ces nombreuses analyses : l'auteur fait remarquer qu'il est souvent difficile de déterminer le statut ontologique des apparences dans la philosophie leibnizienne. Leibniz hésite souvent à trancher la question ou se sert d'un mode hypothétique d'explication. L'approche de Schulthess tente en fait de comprendre l'ambivalence des affirmations leibniziennes depuis une théorie des propositions réductives : l'utilisation par Leibniz de formules réductives permettrait de résister à un mode catégorique d'explication qui est, selon l'auteur, inadéquat pour aborder la multiplicité des problèmes relatifs de la réalité des phénomènes (259-260).

L'ouvrage de Schulthess constitue selon nous une contribution intéressante aux études leibniziennes pour deux raisons principales : d'abord il traite du problème des phénomènes d'une perspective plutôt originale. Par exemple, l'analyse des types d'apparence, en particulier l'illusion et l'hallucination, est rarement abordée dans la littérature secondaire. Ensuite, l'auteur n'hésite pas à proposer des thèses interprétatives qui jettent un regard nouveau sur ces questions. Les reconstructions permettent de reconsidérer, souvent avec succès, certains aspects de la métaphysique leibnizienne. Cependant, plusieurs analyses s'éloignent, à notre avis, du texte leibnizien et

mènent par moments à des interprétations partiellement incorrectes. Prenons deux exemples : au cinquième chapitre, l'auteur nous dit que « le corps change trop pour garantir la permanence de la substance » (115), ce qui ne semble pas être l'argument de Leibniz, même dans les extraits cités. Le problème est d'expliquer la permanence de la substance malgré ses modifications, qu'elle soit spirituelle ou corporelle. Le corps change continuellement, certes, mais il en est de même de l'âme à travers ses perceptions. La question n'est pas tant pour Leibniz le caractère changeant du corps étendu que son manque d'unité et sa passivité. Le deuxième exemple se trouve au neuvième chapitre, où l'auteur tente de faire un rapprochement entre le point substantiel et le point mathématique. Leibniz soutiendrait dans certains passages que « le principe de diversification et de multiplication des substances simples se prête surtout à une explication géométrique » (183-184). Or cette tentative de mettre en relation l'ordre métaphysique avec l'ordre phénoménal est contredite par de nombreux textes cités plus loin (189). Selon Leibniz, il semble plutôt qu'on doive éviter d'interpréter le point métaphysique de manière géométrique, puisqu'on l'assimilerait à des déterminations phénoménales. Aussi, certaines distinctions proposées par l'auteur nous semblent par endroits peu justifiées. Par exemple, pourquoi avoir fait la distinction entre les apparences premières et secondes ? Non seulement cette opposition terminologique ne se trouve pas dans le corpus leibnizien, mais il s'avère qu'elle recoupe la distinction, faite par Leibniz, entre les simples phénomènes ou apparences et les *phenomena bene fundata*. Il aurait probablement été préférable d'utiliser cette dernière différenciation, puisqu'on la rencontre bel et bien chez Leibniz. Il nous a également paru étonnant que la notion de matière ne soit à peu près pas examinée : s'il est possible de considérer le corps en tant que substance, ce que beaucoup de commentateurs croient, c'est qu'il est constitué de matière qui explique son caractère passif. Par conséquent, une étude portant sur le statut ontologique des corps aurait dû, à notre avis, comporter des analyses sur la notion leibnizienne de matière. Malgré ces quelques réserves, l'étude de Schulthess demeure sans conteste une tentative féconde et souvent réussie pour rendre compte du problème de la réalité des phénomènes. On y trouve des analyses stimulantes et novatrices qui aident à cibler certains aspects difficiles de la métaphysique leibnizienne des corps.

CHRISTIAN LEDUC

Université d'Heidelberg

Schnell, Alexander. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble, Jérôme Millon, collection *Krisis*, 2009, 232 p.

Manuel Roy

Les conférences Hugues Leblanc 2010
Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005736ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1005736ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roy, M. (2011). Compte rendu de [Schnell, Alexander. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble, Jérôme Millon, collection *Krisis*, 2009, 232 p.] *Philosophiques*, 38 (1), 349–354.
<https://doi.org/10.7202/1005736ar>

Schnell, Alexander. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble, Jérôme Millon, collection *Krisis*, 2009, 232 p.

Avant tout spécialiste de la phénoménologie allemande et française ainsi que de Heidegger, Alexander Schnell s'intéresse depuis de nombreuses années à l'idéalisme allemand, et en particulier aux pensées de Fichte et de Schelling, notamment en vue de mettre en lumière les liens d'affiliation qui existent entre l'idéalisme transcendantal et la phénoménologie¹.

Dans son avant-dernier ouvrage, *Réflexion et Spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, paru en 2009 chez Jérôme Millon, Schnell aborde la question de la différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. S'il est nécessaire d'étudier à nouveau cette question initialement soulevée par Hegel en 1801 et déjà beaucoup débattue depuis, estime Schnell, c'est que le débat sur ce point s'est jusqu'à maintenant essentiellement déroulé dans l'ombre de la pensée de ce dernier et n'a fait que reproduire son jugement. Bien que Schnell ne prenne pas lui-même la peine d'expliquer en quel sens, il me paraît nécessaire, afin de mieux comprendre l'intention de ce dernier, de dire quelques mots à ce sujet.

Hegel, on le sait, s'est pour la première fois prononcé publiquement sur cette question dans la *Differenzschrift*, à une époque où Schelling passait encore généralement pour un simple porte-parole de Fichte. Une lecture attentive des œuvres de Fichte et de Schelling, expliquait alors Hegel dans ce texte, révèle que l'élève a dépassé le maître. En quel sens ?

Pour Fichte comme pour Schelling, il s'agit de mener à son terme la philosophie, conçue comme amour du savoir. Mais le savoir est conscience de l'identité de la représentation et de la réalité, du sujet et de l'objet. Acheter la philosophie, c'est donc découvrir une voie d'accès à la conscience de cette identité.

Or Fichte, juge Hegel, ne parvient pas vraiment à cette conscience. Certes, la doctrine fichtéenne part de l'intuition intellectuelle dans laquelle le sujet est immédiatement saisi comme identique à l'objet. Cependant, cette intuition dans la perspective fichtéenne s'oppose à la conscience d'objet, avec laquelle elle doit être conciliée. La question de Fichte, dans la doctrine de la science, est alors la suivante : comment la conscience de l'identité du sujet et de l'objet peut-elle cohabiter avec la conscience de leur différence ? Avec cette question, juge Hegel, la spéculation, c'est-à-dire l'activité réflexive de l'intelligence, qui au départ se posait elle-même comme absolue, « *s'abandonne, elle abandonne son principe et ne revient pas en lui*² ». Fichte conclut

1. Son dernier ouvrage, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande* (Paris, PUF, 2010), explore ces liens d'affiliation de manière détaillée.

2. Hegel, *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986, p. 102.

en effet, selon Hegel, que, puisqu'il y a conscience de la différence du sujet et de l'objet, la conscience ou l'affirmation de leur identité n'est pas d'ordre théorique, mais *pratique*. L'intelligence, dans la perspective fichtéenne, ne pose l'identité du sujet et de l'objet que parce que cette identité est exigée à titre de postulat de la conscience morale. En dernière analyse, donc, la conscience de l'identité du sujet et de l'objet n'est pas la conscience de ce qui *est*, mais de ce qui *doit être* (de ce qu'il me faut supposer comme étant) si je dois pouvoir m'affirmer comme être moral. Quant à la possibilité de la conscience de la réalité *effective* de cet état de chose, elle est renvoyée à l'infinie. Aussi Hegel caractérise-t-il l'idéalisme de Fichte comme *subjectif*, parce que l'affirmation fichtéenne de l'identité du sujet de l'objet repose exclusivement sur une nécessité morale dont la validité objective ne peut en aucun cas être confirmée.

Dans la perspective schellingienne, au contraire, note Hegel, la conscience de l'identité du sujet et de l'objet n'est pas opposée à la conscience de leur différence. Mais parce que Schelling admet en principe l'identité effective du sujet et de l'objet, saisie dans l'intuition intellectuelle, il en conclut que la pensée de leur différence est identique à la pensée de leur identité. C'est cette synthèse que le système schellingien vise à produire. C'est pourquoi la *philosophie transcendante*, qui s'emploie à déduire la pensée de la différence du sujet et de l'objet à partir de la pensée de leur identité, doit être complétée dans la perspective schellingienne par une *philosophie de la nature* visant à faire ressortir le contraire, à savoir que la pensée de l'identité du sujet et de l'objet est impliquée dans la pensée de leur opposition. Autrement dit, Schelling soutient qu'on peut tout aussi bien penser la conscience subjective comme un accident de l'objet que la conscience objective comme un accident du sujet. C'est la raison pour laquelle l'apport de la doctrine schellingienne est caractérisé par Hegel comme *idéalisme objectif*, parce que Schelling développe une conséquence de l'idéalisme qui demeure occultée chez Fichte, à savoir qu'on ne saurait poser le principe de la matière dans l'intelligence sans poser également par le fait même le principe de l'intelligence dans la matière.

On voit comment cette compréhension de l'opposition Fichte/Schelling ouvre la voie à l'idéalisme absolu de Hegel, qui vient simplement synthétiser ces deux systèmes concurrents. En effet, Hegel est d'accord avec Schelling pour dire que la réalité finie constitue la manifestation de l'infini, que « *tout phénomène partiel* », comme l'écrit Bernard Gilson, « *réintégré à sa place dans l'absolu, présente les caractères de l'absolu* », ce qui « *rend possible l'intuition du présent éternel dans le présent qui change*³ ». Néanmoins, il nie avec Fichte la possibilité de l'intuition intellectuelle comme conscience pure de l'identité du sujet et de l'objet. Si tout être humain, pour

3. Bernard Gilson, « Présentation », in Hegel, *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986, p. 58.

Hegel comme pour Fichte, tend à cette aperception de l'infini dans le fini, il ne l'atteint pas toujours, et lorsqu'il l'atteint il ne l'atteint jamais absolument : il demeure toujours un être humain. Comme l'écrit encore une fois B. Gilson : « *l'idée humaine de Dieu [...], pour Hegel, reste celle d'un objet [...] qui ne devient jamais sujet, car le sujet ne peut jamais s'y reconnaître lui-même*⁴ ».

Or c'est avec cette interprétation hégélienne de Fichte et de Schelling, que d'aucuns ont qualifié d'« *auto-congratatoire*⁵ », que Schnell entend rompre dans son étude : « “*L'idéalisme allemand*”, déclare-t-il, *ne désigne pas la philosophie allemande post-kantienne en tant qu'elle culminerait dans le système hégélien, mais renvoie à différents systèmes — les plus connus d'entre eux étant ceux de Fichte, Schelling et Hegel — qui ne sont pas dans un rapport hiérarchique* (4^e de couv.). » Autrement dit, Schnell cherche à briser la conception dialectique de l'histoire de la pensée développée par Hegel, en vertu de laquelle les différents systèmes philosophiques, et en l'occurrence ceux de Fichte et de Schelling, doivent apparaître comme les divers moments, rationnellement nécessaires et s'articulant les uns par rapport aux autres selon la logique d'un dialogue assurant un progrès constant, de l'effort déployé par l'esprit dans le but de prendre conscience de ce qu'il est essentiellement. Car, selon Schnell, aussi paradoxal que cela puisse paraître, il n'y a pour ainsi dire pas de dialogue entre Fichte et Schelling. Ou alors il s'agit d'un dialogue de sourd : Schelling ne vient pas simplement corriger et améliorer la doctrine fichtéenne, mais les pensées de Fichte et de Schelling représentent des « *options philosophiques différentes, tellement différentes qu'elles exigent un choix* (222) ». Et un choix qui, selon Schnell, n'est pas de nature rationnelle : « *Il ne s'agit pas, entre Fichte et Schelling, d'une opposition que l'on pourrait éventuellement trancher rationnellement, en usant “d'arguments”, mais d'un rapport différent vis-à-vis du RÉEL* (222). » Bref, il n'y a pas de vérité *une* vers laquelle on progresserait à travers la réflexion de l'un, puis de l'autre ; les positions exprimées par Fichte et Schelling ne sont pas susceptibles d'être synthétisées dans une doctrine plus englobante. Ni rapport ni continuité d'aucune sorte n'existent entre les philosophies de Fichte et de Schelling, mais plutôt rupture complète. Comprendre avec Schnell qu'« *il est temps d'étudier les textes clés de Fichte et de Schelling pour eux-mêmes et non pas comme moments subordonnés du système hégélien* (4^e de couv.) », c'est donc comprendre qu'il n'existe aucun terrain d'entente possible entre eux.

Ce diagnostic selon lequel les positions de Fichte et de Schelling, en dernière analyse, ne reposent pas sur des arguments — on en conviendra —, est assez étonnant en ce qui concerne des penseurs qui, plus qu'aucun autre

4. *Ibid.*, p. 68.

5. Voir par exemple Wayne M. Martin, *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, California, Stanford University Press, 1997, p. 11.

auparavant, ont prétendu ne reconnaître aucune autorité hormis celle de la raison, qui ont cru pouvoir résoudre scientifiquement le problème philosophique et déterminer, avec une rigueur comparable à celle avec laquelle on procède en mathématiques, le fondement de toute réalité. Une telle lecture apparaît malgré tout vraisemblable, si l'on admet avec Schnell que « *le point nodal de la querelle [...] entre Fichte et Schelling (avant Hegel) [...] se situe au niveau de la compréhension, de l'interprétation et de la réappropriation, par ces deux penseurs, de la philosophie transcendante héritée de Kant* », et « *en particulier de la notion même de transcendantal (15)* ». Cerner ce qui unit et divise les deux philosophes, affirme Schnell, suppose une compréhension de l'interprétation « *de la notion du transcendantal par laquelle ils s'inscrivent [...] dans la tradition kantienne (15)* ». Le conflit Fichte/Schelling reposerait alors en quelque sorte sur un simple malentendu, puisque, ayant compris différemment le problème soulevé par Kant, ceux-ci ne parleraient pas de la même chose.

Certes, la question de départ, superficiellement, chez Fichte et Schelling, paraît être la même. Il s'agit, explique Schnell, de la question des conditions de possibilité de la connaissance *a priori*. La question est de savoir ce qui fait d'une connaissance une connaissance, « *ce qui la fonde et ce qui la légitime (18)* ». Les deux penseurs se demandent dans quelle mesure une représentation peut être considérée comme conforme à la réalité, comme étant objective. Jusqu'ici, Schnell suit Hegel. Cependant, il soutient que la manière dont Fichte et Schelling, chacun de son côté, répondent à cette question permet de constater qu'ils la comprennent différemment (16).

Fichte, pour sa part, comprend le problème originairement soulevé par Kant dans les termes suivants : la possibilité d'une certitude absolue suppose un principe premier à partir duquel il soit possible de procéder dans la démonstration. Or, en tant que premier, ce principe ne peut évidemment pas être démontré. Cependant, il ne doit pas non plus s'agir d'une simple hypothèse, sans quoi les propositions fondées sur ce principe ne seraient pas nécessaires et seraient exclues du domaine du savoir (45-46). La question de la possibilité de la connaissance, du point de vue de Fichte, est alors celle de l'« *hypothéticité catégorique (37, 47)* », c'est-à-dire la question suivante : comment une proposition peut-elle être à la fois problématique et nécessaire (35) ? Ce problème, qui selon Schnell demeure le problème central de Fichte dans la totalité de l'œuvre, trouve également dans la perspective fichtéenne, dans la totalité de l'œuvre, une solution unique (21-22) : c'est l'impératif moral trouvant son expression dans le concept de *devoir* qui constitue pour Fichte la synthèse de ces deux aspects apparemment contradictoires. « *Fichte inscrit le pratique dans le théorique (48)*. » L'affirmation *So soll es sein* exprime que ce qui est simplement possible sur le plan théorique se trouve néanmoins admis comme certain pour des raisons morales. Le *soll* fait le pont entre l'*idéalité* et la *réalité* (47). Ainsi, le principe posé par Fichte au fondement de toute connaissance n'exprime pas ce qui *est* à proprement

parler, mais ce qui *doit être*, c'est-à-dire ce dont il est nécessaire d'admettre la réalité, d'un point de vue moral ou pratique.

Chez Schelling, en revanche, le problème kantien est interprété autrement. Selon lui, il ne s'agit pas simplement de savoir comment une proposition indémontrable — c'est-à-dire constituant elle-même son propre fondement — peut être par ailleurs nécessaire. Poser le problème dans ces termes, estime Schelling, c'est s'en tenir à la pure *forme* de la connaissance. Comme le dit Schnell : « *La différence fondamentale* [entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling] *concerne le reproche, que Schelling adresse à Fichte, d'après lequel la doctrine de la science serait purement formelle* (219). » La question des conditions de possibilité de la connaissance ne concerne pas simplement la nature du sentiment de nécessité qui accompagne certaines de nos représentations. Ce qui caractérise les représentations que nous appelons des *connaissances*, ce n'est pas seulement qu'elles s'imposent à nous avec nécessité, comme le croit Fichte. Mais dans la connaissance, la représentation, c'est-à-dire l'agir de l'intellect, est pensé comme étant à la fois identique et différent de ce qui est représenté. En effet, nous pensons la connaissance comme une *représentation adéquate* (116), c'est-à-dire comme la représentation de quelque chose qui n'est pas représentation, mais à quoi la représentation est tout à fait semblable. Et, selon Schelling, c'est de ce double mouvement d'identité et de différence qu'il s'agit de rendre compte. Pour citer Schnell encore une fois : « *Il ne s'agit [...] pas simplement de s'interroger sur la manière dont, en partant du Moi, ce même Moi peut rencontrer le Non-Moi. Schelling souligne bien plutôt un caractère du savoir qui n'a pas été considéré de façon suffisamment radicale, selon lui, dans la philosophie transcendante — notamment kantienne et fichtéenne — à savoir la coïncidence réciproque* (117). » C'est ce qui explique la cohabitation, chez Schelling, de deux systèmes : l'un — la philosophie transcendante — qui vise à démontrer comment ce qui, par essence, n'est que représentation, peut être pensé comme existant de manière autonome, indépendamment de toute faculté de connaître ; l'autre — la philosophie de la nature — qui vise à expliquer comment ce qui, par essence, échappe à la faculté de connaître, parvient tout de même à la représentation de soi (219-220).

Cette manière d'envisager l'opposition Fichte/Schelling est-elle juste ? On doit, à mon avis, convenir qu'elle est à tout le moins pertinente et défendable. Reste à savoir cependant si elle s'écarte vraiment, comme le prétend Schnell, de l'interprétation proposée par Hegel dans la *Differenzschrift*. En ce qui concerne la différence des systèmes de Fichte et Schelling considérés en eux-mêmes, Schnell, me semble-t-il, reprend à peu de choses près la lecture hégélienne : Fichte aurait posé en principe l'identité du sujet et de l'objet comme postulat pratique ; Schelling, l'identité effective du sujet et de l'objet. Schnell ne prend vraiment ses distances par rapport à Hegel qu'en ce qui concerne l'*origine* de cette différence, lorsqu'il affirme qu'elle vient d'une

compréhension différente du *transcendental*. Certes, Fichte et Schelling envisagent de manière distincte le problème hérité de Kant. Schnell l'a bien vu et, sur ce point, sa lecture est brillante. Mais cette différence de compréhension est-elle irréductible? Repose-t-elle simplement, comme le suggère Schnell, sur un choix existentiel s'effectuant sur le plan irrationnel? Ou n'est-il pas plutôt nécessaire d'admettre que cette différence de compréhension, à son tour, repose sur un *jugement* concernant la manière dont il convient d'envisager la notion de vérité? Schelling critique la conception fichtéenne de la vérité, qu'il ne juge que partiellement juste. Pourquoi ce jugement ne pourrait-il pas faire l'objet d'une discussion rationnelle et argumentée? Pourquoi devrait-il dépendre exclusivement, comme le soutient Schnell — paraphrasant le fameux mot de Fichte — « de l'homme que l'on est (222) » ?

MANUEL ROY

Université Humboldt Berlin

Lindberg, Susanna. *Heidegger contre Hegel. Les Irréconciliables*, Paris, L'Harmattan, 2010, 222 p.

Ce livre constitue sans conteste une des bonnes surprises de l'année 2010. L'auteure y réussit ni plus ni moins le coup double d'y éclairer Hegel par Heidegger, et Heidegger par Hegel. Grâce à une conception herméneutique novatrice du concept de dialogue mettant en jeu le conflit comme méthode philosophique, elle renouvelle tant le sens de l'existential du « *Dasein* » que celui de la finitude dans la dialectique.

La tâche à laquelle ce livre répond, à savoir mettre en dialogue Hegel et Heidegger, peut pourtant sembler peu originale. On ne compte plus les mises en relation de ces deux penseurs. Qui en douterait trouverait d'ailleurs dans l'ample bibliographie sur laquelle s'appuient les développements de cet ouvrage matière à se remettre en cause. Mais Susanna Lindberg évite avec brio les travers d'une stérile répétition des travaux déjà effectués en soumettant son sujet à une approche originale. Elle entend non seulement éviter de prendre parti pour l'un des philosophes au détriment de l'autre, mais aussi éviter de les comparer en adoptant un point de vue de surplomb. De telles démarches ou bien refuseraient le dialogue ou bien ne l'articuleraient qu'extérieurement. Contre ces démarches, il s'agit pour l'auteure de trouver les conditions d'un dialogue véritable entre les deux pensées en se faisant l'auxiliaire du dialogue qu'elles recèlent virtuellement. Ce qu'il importe de faire dialoguer, ce sont moins deux philosophes, qui d'ailleurs ne sont pas contemporains, que deux pensées. Pour ce faire, l'auteure réactive dans un premier temps chacune de ces pensées dans son nœud dialogique. En d'autres termes, elle montre comment chez Hegel et Heidegger s'envisage le dialogue. Loin d'un dialogique intersubjectif demandant la co-présence des parties en dia-

Lindberg, Susanna. *Heidegger contre Hegel. Les Irréconciliables*, Paris, L'Harmattan, 2010, 222 p.

Guillaume Lejeune

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005737ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005737ar>

[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

Lejeune, G. (2011). Compte rendu de [Lindberg, Susanna. *Heidegger contre Hegel. Les Irréconciliables*, Paris, L'Harmattan, 2010, 222 p.] *Philosophiques*, 38 (1), 354–357. <https://doi.org/10.7202/1005737ar>

compréhension différente du *transcendental*. Certes, Fichte et Schelling envisagent de manière distincte le problème hérité de Kant. Schnell l'a bien vu et, sur ce point, sa lecture est brillante. Mais cette différence de compréhension est-elle irréductible? Repose-t-elle simplement, comme le suggère Schnell, sur un choix existentiel s'effectuant sur le plan irrationnel? Ou n'est-il pas plutôt nécessaire d'admettre que cette différence de compréhension, à son tour, repose sur un *jugement* concernant la manière dont il convient d'envisager la notion de vérité? Schelling critique la conception fichtéenne de la vérité, qu'il ne juge que partiellement juste. Pourquoi ce jugement ne pourrait-il pas faire l'objet d'une discussion rationnelle et argumentée? Pourquoi devrait-il dépendre exclusivement, comme le soutient Schnell — paraphrasant le fameux mot de Fichte — « de l'homme que l'on est (222) » ?

MANUEL ROY

Université Humboldt Berlin

Lindberg, Susanna. *Heidegger contre Hegel. Les Irréconciliables*, Paris, L'Harmattan, 2010, 222 p.

Ce livre constitue sans conteste une des bonnes surprises de l'année 2010. L'auteure y réussit ni plus ni moins le coup double d'y éclairer Hegel par Heidegger, et Heidegger par Hegel. Grâce à une conception herméneutique novatrice du concept de dialogue mettant en jeu le conflit comme méthode philosophique, elle renouvelle tant le sens de l'existential du « *Dasein* » que celui de la finitude dans la dialectique.

La tâche à laquelle ce livre répond, à savoir mettre en dialogue Hegel et Heidegger, peut pourtant sembler peu originale. On ne compte plus les mises en relation de ces deux penseurs. Qui en douterait trouverait d'ailleurs dans l'ample bibliographie sur laquelle s'appuient les développements de cet ouvrage matière à se remettre en cause. Mais Susanna Lindberg évite avec brio les travers d'une stérile répétition des travaux déjà effectués en soumettant son sujet à une approche originale. Elle entend non seulement éviter de prendre parti pour l'un des philosophes au détriment de l'autre, mais aussi éviter de les comparer en adoptant un point de vue de surplomb. De telles démarches ou bien refuseraient le dialogue ou bien ne l'articuleraient qu'extérieurement. Contre ces démarches, il s'agit pour l'auteure de trouver les conditions d'un dialogue véritable entre les deux pensées en se faisant l'auxiliaire du dialogue qu'elles recèlent virtuellement. Ce qu'il importe de faire dialoguer, ce sont moins deux philosophes, qui d'ailleurs ne sont pas contemporains, que deux pensées. Pour ce faire, l'auteure réactive dans un premier temps chacune de ces pensées dans son nœud dialogique. En d'autres termes, elle montre comment chez Hegel et Heidegger s'envisage le dialogue. Loin d'un dialogique intersubjectif demandant la co-présence des parties en dia-

logue, comme c'est le cas dans les dialogues de Platon, la forme dialogique qui se retrouve chez eux serait celle d'un dialogue avec d'autres pensées dans le cadre d'une histoire de la philosophie. Chez ces philosophes, le dialogique prendrait donc moins la forme d'une quête intersubjective de la vérité que celle d'une inscription de la pensée dans la tradition.

La façon dont Hegel et Heidegger envisagent le dialogue avec la tradition et, par là, posent les conditions de leur dialogue constitue la première partie du livre (p. 19-89) que l'auteure place sous le signe d'un mélange d'amitié (*philia*) — où il s'agit de tirer parti de l'héritage que nous offre un penseur — et d'inimitié (*pólemos*) — dont la visée est de se démarquer, de souligner son originalité aux dépens du philosophe auquel on se confronte.

Susanna Lindberg montre en premier lieu comment Hegel, dans sa philosophie de l'histoire, s'intéresse aux pensées du passé pour en faire revivre ce qui intéresse son temps. Le dialogue revêtirait donc chez Hegel moins l'extériorité d'une controverse que le dialogue intérieur d'une pensée s'auto-développant dans sa réflexion historique.

Le dialogique chez Heidegger prendrait également une forme interne qui rappelle l'attitude hégélienne. Comme l'écrit l'auteure, « chacun désigne un rapport polémique avec le passé, dans lequel il n'y va pas de la connaissance des idées du passé, mais de la reconnaissance d'un "esprit" qui nous fait encore signe par delà le temps » (p. 82). L'attitude de Heidegger se distinguerait toutefois de celle de Hegel dans la mesure où ce serait moins la *philia* que le *pólemos* qui la dominerait. Selon Lindberg, Heidegger voit moins dans le passé l'héritage qui vient enrichir la pensée que le résidu dont il faut s'émanciper. Le rapport que Heidegger a à Hegel serait d'ailleurs exemplaire quant à cette attitude.

Heidegger n'a certes pas une lecture unique de Hegel, mais plusieurs, que l'on peut regrouper, à la suite de l'auteure, sous les termes de « dissociation clarificatrice » (die *abhebende Verdeutlichung*), « explication » (*Auseinandersetzung*) et « dialogue » (*Gespräch*). Le point commun de ces différentes caractérisations serait que ces lectures auraient moins pour effet d'explicitier la pensée hégélienne que de faire ressortir l'originalité de la pensée heideggérienne, au risque de méconnaître la pensée interrogée. La confrontation avec Hegel, que Heidegger envisage d'ailleurs sous le terme de « combat », semble quelque peu violente. Mais si la lettre est violée (Heidegger traduisant Hegel dans son propre langage), cela n'est pas sans fécondité, car, comme le montre l'auteure, cela permet de déconstruire la pensée en la traduisant dans un autre registre de significations et d'en révéler, de la sorte, les enjeux insensés.

Prenant cette attitude à la lettre, l'auteure entend d'ailleurs l'appliquer au dialogue entre ces deux irréconciliables que sont Hegel et Heidegger. Cette application — la traduction de la pensée de Hegel devant celle de Heidegger, et celle de Heidegger devant la pensée de Hegel — constitue la deuxième partie de son livre (p. 89-205).

Dans un premier temps, il s'agit pour l'auteure de montrer comment Hegel permet de déconstruire Heidegger et de problématiser la question de l'historialité que met en jeu sa conception du dialogique. En montrant comment, dans son rapport à Hegel, Heidegger laisse de côté, de façon à peu près systématique, la question de la reconnaissance, elle fait apparaître que l'analytique de l'« être-avec » reste « trop pauvre pour expliquer l'explication » (p. 142). Ce qui pousse l'être à dialoguer avec la tradition — dialogue dont l'enjeu est d'ouvrir le « *Dasein* » à son historicité — resterait ainsi insuffisamment expliqué chez Heidegger.

En analysant la philosophie de Hegel, l'auteure montre que celle-ci est à même de rendre compte de façon plus convaincante de l'origine de l'explication dans la mesure où, chez Hegel, le « *Dasein* » n'est pas « dérivativement » ses actes et ses rapports avec autrui, mais qu'il est originairement ses actes et ses rapports aux autres. Cette thèse, Lindberg l'appuie sur un commentaire du passage sur le pardon entre la conscience jugeante et la conscience agissante dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dont l'enjeu est de montrer que le fait que l'être hégélien se joue dans les actes qu'il pose entraîne le caractère constitutif de la reconnaissance, de l'explication avec autrui, là où la secondarité heideggérienne de l'acte engendre une relativisation de l'« être-avec », enclin à l'inauthenticité du « on ».

Reste que, si l'on suit Heidegger, en se retrouvant dans la reconnaissance transhistorique, la pensée donnerait à son explication constitutive une réponse définitive qui la clorait sur elle-même. En atteignant son but, la pensée abolirait ainsi le temps. Pour défendre sa position, Heidegger se réfère à la fin de la *Phénoménologie*, où Hegel parle d'une suppression du temps, et l'interprète au sens d'une « fin de l'histoire », qu'il entend comme une clôture de l'histoire. Si, comme le montre l'auteure, Heidegger se méprend sur le sens de la dialectique hégélienne, il met néanmoins à jour une question qu'il est intéressant de poser à Hegel : la question de la place de la finitude dans sa dialectique.

Si l'on fait répondre Hegel à cette question, il faut dire, avec l'auteure, que la dialectique hégélienne ne se constitue que dans et par la finitude. Le sens de la suppression du temps serait de rompre la linéarité de la succession des instants pour les réfléchir dans l'unité du sens. La question de la finitude dans la dialectique contribue ainsi à mettre en évidence le rôle actif du philosophe dont le travail n'est pas simplement celui d'une « gérante » qui recevrait les legs du passé, mais celui d'une perpétuelle transformation de l'héritage de la tradition. La philosophie étant un acte, elle ne serait que dans un dialogue constant avec le passé qui, par l'étrangement qu'il provoque, lui permettrait de se réfléchir, de répondre à l'exigence de se connaître soi-même. Il reste que la communauté que formerait ce dialogue « n'existe pas, n'étant possible que grâce au temps qui sépare les penseurs » (p. 176).

Si l'historialité de l'existence semblait problématique chez Heidegger par l'absence de fondation de l'explication du dialogue transhistorique, chez

Hegel, c'est l'existence de l'historialité qui apparaît problématique, car il n'est pas rendu compte de la distance qui sépare les penseurs, et cela apparaît précisément dans sa confrontation avec Heidegger. Comme le montre l'auteure, Hegel pense le dialogue sur le mode de la communauté politique, mais cela ne rend pas compte du temps qui sépare les protagonistes du dialogue transhistorique qu'est l'histoire de la philosophie. En envisageant le dialogue non pas comme lieu politique, mais comme site de la pensée, Heidegger serait plus à même de rendre compte de l'évènement (*Ereignis*) de la pensée. À la suite de Hölderlin mettant en avant la destination (*Geschick*) de la pensée, il s'attacherait à creuser l'écart en situant le lieu d'où l'autre fait signe. Comme l'écrit l'auteure, « la situation de l'autre permet [...] l'éclaircissement du site propre, et l'explication mesure l'écart historique des deux » (p. 196).

En définitive, si les deux penseurs partagent tout deux un même souci d'historialité, leur conflit permet de les problématiser et de les transformer au fur et à mesure de la confrontation. L'entre-deux dans lequel se positionne l'auteure est ainsi celui d'un dialogue dans lequel elle pense avec des « amis », des penseurs dont elle reconnaît le caractère vivant, « mais en ennemi plutôt qu'en partisan » (p. 204). Le conflit apparaît ainsi au cœur même de l'historialité, et plus généralement du dialogue philosophique, dont il constituerait le moteur. « *Heidegger contre Hegel. Les Irréconciliables* » constitue une illustration remarquable de cette thèse tant il ouvre des pistes de pensée intéressantes aussi bien pour les chercheurs heideggériens que pour les hégéliens, et plus généralement pour quiconque se veut ami de la sagesse.

GUILLAUME LEJEUNE

Université libre de Bruxelles

Giroux, Dalie, Lemieux, René, et Chénier, Pierre-Luc (dir.).

Contr'hommage pour Gilles Deleuze — Nouvelles lectures, nouvelles écritures, Québec, PUL, 2009.

Jamais auparavant un recueil consacré à Deleuze n'avait paru au Québec. L'initiative était donc louable, mais le résultat est malheureusement mitigé. Issu d'un colloque tenu à Trois-Rivières en 2007, ce collectif regroupe en effet douze contributions de valeur très inégale. Divisé en trois sections, le recueil veut ouvrir de nouvelles perspectives sur cette œuvre à la fois vaste, multiforme et d'une technicité élevée. Cependant, il souffre de deux handicaps. Le premier, c'est qu'on y trouve à la fois des chercheurs confirmés et des étudiants de deuxième et troisième cycles, de sorte que les niveaux se croisent sans toujours s'accorder. Le second, c'est que, afin d'ouvrir ces horizons inédits, seules quatre personnes travaillant en philosophie ont été conviées à participer. Les autres collaborations proviennent de domaines

Giroux, Dalie, Lemieux, René, et Chénier, Pierre-Luc (dir.).
*Contr'hommage pour Gilles Deleuze — Nouvelles lectures,
nouvelles écritures*, Québec, PUL, 2009

Jean-Claude Simard

Les conférences Hugues Leblanc 2010
Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005738ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1005738ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simard, J.-C. (2011). Compte rendu de [Giroux, Dalie, Lemieux, René, et Chénier, Pierre-Luc (dir.). *Contr'hommage pour Gilles Deleuze — Nouvelles lectures, nouvelles écritures*, Québec, PUL, 2009]. *Philosophiques*, 38 (1), 357–365.
<https://doi.org/10.7202/1005738ar>

Hegel, c'est l'existence de l'historialité qui apparaît problématique, car il n'est pas rendu compte de la distance qui sépare les penseurs, et cela apparaît précisément dans sa confrontation avec Heidegger. Comme le montre l'auteure, Hegel pense le dialogue sur le mode de la communauté politique, mais cela ne rend pas compte du temps qui sépare les protagonistes du dialogue transhistorique qu'est l'histoire de la philosophie. En envisageant le dialogue non pas comme lieu politique, mais comme site de la pensée, Heidegger serait plus à même de rendre compte de l'évènement (*Ereignis*) de la pensée. À la suite de Hölderlin mettant en avant la destination (*Geschick*) de la pensée, il s'attacherait à creuser l'écart en situant le lieu d'où l'autre fait signe. Comme l'écrit l'auteure, « la situation de l'autre permet [...] l'éclaircissement du site propre, et l'explication mesure l'écart historique des deux » (p. 196).

En définitive, si les deux penseurs partagent tout deux un même souci d'historialité, leur conflit permet de les problématiser et de les transformer au fur et à mesure de la confrontation. L'entre-deux dans lequel se positionne l'auteure est ainsi celui d'un dialogue dans lequel elle pense avec des « amis », des penseurs dont elle reconnaît le caractère vivant, « mais en ennemi plutôt qu'en partisan » (p. 204). Le conflit apparaît ainsi au cœur même de l'historialité, et plus généralement du dialogue philosophique, dont il constituerait le moteur. « *Heidegger contre Hegel. Les Irréconciliables* » constitue une illustration remarquable de cette thèse tant il ouvre des pistes de pensée intéressantes aussi bien pour les chercheurs heideggériens que pour les hégéliens, et plus généralement pour quiconque se veut ami de la sagesse.

GUILLAUME LEJEUNE

Université libre de Bruxelles

Giroux, Dalie, Lemieux, René, et Chénier, Pierre-Luc (dir.).

Contr'hommage pour Gilles Deleuze — Nouvelles lectures, nouvelles écritures, Québec, PUL, 2009.

Jamais auparavant un recueil consacré à Deleuze n'avait paru au Québec. L'initiative était donc louable, mais le résultat est malheureusement mitigé. Issu d'un colloque tenu à Trois-Rivières en 2007, ce collectif regroupe en effet douze contributions de valeur très inégale. Divisé en trois sections, le recueil veut ouvrir de nouvelles perspectives sur cette œuvre à la fois vaste, multiforme et d'une technicité élevée. Cependant, il souffre de deux handicaps. Le premier, c'est qu'on y trouve à la fois des chercheurs confirmés et des étudiants de deuxième et troisième cycles, de sorte que les niveaux se croisent sans toujours s'accorder. Le second, c'est que, afin d'ouvrir ces horizons inédits, seules quatre personnes travaillant en philosophie ont été conviées à participer. Les autres collaborations proviennent de domaines

variés : politique, études cinématographiques, arts visuels et création littéraire. Or l'œuvre de Deleuze propose un vocabulaire riche, elle développe des argumentations serrées et crée des concepts complexes, bref, elle constitue un massif d'un abord malaisé. Aussi, malgré un caractère parfois original, certaines contributions peinent-elles à s'élever à la hauteur de leur sujet. Ces deux limites sont parfaitement illustrées par le fait qu'aucune des têtes dirigeantes de l'ouvrage ne travaille en philosophie ; toutes trois sont issues du domaine politique, et une seule est enseignante (Université d'Ottawa), les deux autres étant des doctorants. Conscients du second écueil, les responsables de la publication ont voulu tabler sur la fécondité de la pensée deleuzienne. Aussi les deuxième et troisième sections du recueil cherchent-elles à montrer l'usage que l'on en peut faire dans divers domaines. Bref, au lieu de remonter à la source pour proposer de nouvelles interprétations de l'œuvre de Deleuze ou des angles originaux, comme dans la première partie, ces praticiens venus d'horizons divers ont plutôt privilégié ses prolongements en aval, ce qui est bien illustré par le choix du titre, le terme « contr'hommage » constituant, de la part de ces familiers de Deleuze, un clin d'œil volontaire au *Contr'un* de La Boétie, ami indéfectible de Montaigne. On a voulu, dit la préface, « *mettre à l'œuvre* Deleuze » (p. 14 ; italique dans le texte). Bref, nous sommes ici en présence d'un objet culturel intéressant et, en un sens, inédit, mais hybride à plus d'un titre.

Cela dit, ce pari présente tout de même des mérites certains et, parmi les textes notables du recueil, il faut tout d'abord souligner l'analyse solide d'Alain Beaulieu (« La pratique deleuzienne de l'histoire », p. 3-21), spécialiste reconnu de Deleuze, qui ouvre la première partie de l'ouvrage : « Lectures ». On sait que la philosophie entretient un rapport privilégié à sa propre histoire. Or, en ce domaine, l'approche de Deleuze est restée unique dans le monde européen. Il se penchait en effet, avec une rare pénétration, sur les systèmes philosophiques du passé, tout en en déplaçant subtilement l'architecture, afin de montrer leur parfaite actualité. Après avoir brièvement mis en lumière cette pratique très originale, Beaulieu aborde la conception deleuzienne de l'éducation, un domaine connexe encore en friche, et il montre comment elle refuse toute normalisation de la discipline, parce que Deleuze croit à une philosophie expérimentale, hors institution. La jonction entre histoire et éducation se réalise grâce à la « perspective microscopique » (p. 11-12), un rejet des usages macroscopiques de l'histoire de la philosophie, comme ceux de Heidegger, Derrida, Adorno ou Husserl. L'avenue empruntée par Deleuze mène à une philosophie transhistorique, inséparable d'une dramaturgie de l'histoire, par quoi il faut entendre une partition du champ historique entre héros de la pensée authentique (par exemple Nietzsche, Hume, Spinoza, Foucault), opposants (Hegel, Freud, Wittgenstein) et représentants d'une sorte d'affrontement amical (tout le courant phénoménologique). Bref, les différents penseurs de l'histoire de la philosophie assument, de ce point de vue, une fonction héroïque, antagonique ou

ludique (p. 16). C'est ce qui les rend intempestifs, comme voulait d'ailleurs le devenir la philosophie même de Deleuze.

Les deux études suivantes de la première partie se penchent sur des objets nettement plus circonscrits. Sjoerd Van Tuinen (« Pris dans une sorte de serpent. Le concept deleuzien de maniérisme entre Bacon et le baroque ») analyse la notion artistique de maniérisme à partir de deux ouvrages de Deleuze (*Francis Bacon — Logique de la sensation*, 1981¹ et *Le pli — Leibniz et le baroque*, 1988), tandis que, pour sa part, Erik Bordeleau (« La Chine et la ligne. Une étude de la référence chinoise dans *Mille plateaux* ») interroge la littérature et l'art chinois (entre autres les œuvres de Lu Xun) pour évaluer l'usage que, dans leur ouvrage à prétention historique, Deleuze et Guattari font de la référence à l'Empire du Milieu. En revanche, la quatrième et dernière étude de cette section, celle d'Andreas Krebs (« Le Corps sans Organes. Mobilisation pour une méthodologie d'observation sociale », p. 63-82), s'attaque à un concept fondamental chez Deleuze, réputé quoiqu'un brin mystérieux, le Corps sans Organes (symbolisé par CsO dans *Mille plateaux*). Avant d'aborder son étude de cette notion, qui a fait couler beaucoup d'encre, un petit rappel s'impose.

Emprunté à Artaud, le CsO figure en bonne place dans de nombreux ouvrages de Deleuze, écrits seul ou en collaboration avec Guattari. Plus profond que le corps vécu de la phénoménologie, c'est un « au-delà de l'organisme », une « limite du corps vécu »². C'est encore un « organisme sans parties », un corps intensif, sans surface, où se confondent intérieur et extérieur, contenant et contenu³. Pour Deleuze et Guattari, il s'agit d'un acquis essentiel de la schizo-analyse et, dans *L'anti-Edipe*, ils le mettent en relation avec le concept central de machine désirante. Le CsO se généralise ensuite, passant de l'expérience du corps schizophrénique — celle, par exemple, d'Artaud — au désir à l'état brut, précédant toute captation. Pour préciser davantage, disons enfin que, bien qu'il s'agisse d'une expérience-limite impersonnelle, le CsO n'est pas une forme de transcendance, mais un idéal d'immanence totale, une corporalité, si l'on peut dire, à l'état pur⁴.

1. Notons au passage que le système de renvois utilisé par Van Tuinen risque d'être un peu déroutant pour un non-initié. Ainsi, ou bien il utilise des reprises par une autre maison, sans mention de la publication initiale (le *Francis Bacon* de 1981, 2 vol., aux Éditions de la Différence, est remplacé par l'édition ultérieure de 2002, au Seuil), ou bien il fait appel à l'une ou l'autre des rééditions d'un même éditeur, mais sans l'indiquer (ainsi le *Différence et répétition* de 1968, aux PUF, est cité en bibliographie comme un ouvrage de 1997, tandis que *Logique du sens* est plutôt cité dans l'édition princeps de 1969). Ce flottement chronologique rend plusieurs passages de son texte difficilement compréhensibles, par exemple à la p. 32, n. 6, quand un commentateur analyse un ouvrage de Deleuze avant sa (supposée) parution...

2. Deleuze, *Francis Bacon*, *op. cit.*, p. 33.

3. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 106-108.

4. À ce propos, voir encore le chap. VI de *Mille Plateaux*, « Comment se faire un Corps sans Organes » (p. 185-204).

Cela dit, quel est, dans ce texte, l'objectif de Krebs ? Dans la foulée de plusieurs analystes anglo-saxons, qui ont assimilé divers éléments de la *French Theory* (Bennett, Holland, Massumi, etc.), il veut mettre au travail la pratique du CsO dans le domaine social. Pour ce faire, il analyse d'abord la façon dont, à partir du CsO et des flux vitaux, se constitue progressivement le sujet individuel. Pour Krebs, notons-le, le CsO est « la couche sur laquelle le désir s'enregistre » (p. 65). Après avoir ainsi rappelé la théorie de la constitution du sujet selon Deleuze et Guattari, il se demande pour quelle raison on voudrait se façonner un CsO. Sa réponse est simple : ce nouveau CsO n'est pas l'originel, mais une construction qui permettra de libérer le flux des désirs et d'échapper à certains codages sociaux pernicious, par exemple les préjugés envers les autochtones, les immigrants, les prestataires d'aide sociale, etc. En d'autres termes, la constitution du CsO « permet une dissolution du moi » (p. 71), étape cruciale dans une « éthique thérapeutique » (p. 73), laquelle constitue elle-même un palier vers « une théorie du changement social », issue des travaux de Deleuze et Guattari (p. 74). Cela acquis, Krebs propose ensuite le CsO comme technique d'observation empirique et d'intervention sociale, technique destinée à remplacer l'objectivité traditionnelle du chercheur, ou encore la séparation habituelle entre chercheur et objet de recherche. C'est là la partie la moins convaincante du texte, il faut bien le dire, et, dans les exemples offerts par l'auteur, on ne voit pas toujours très bien l'avantage qu'amènerait, pour la pratique sociale, la construction d'un CsO (à supposer, évidemment, que la chose soit possible, ce qui ne va pas du tout de soi). D'autant plus d'ailleurs que, pour exposer ensuite le résultat d'éventuelles recherches ainsi réalisées, à la place du traditionnel compte rendu scientifique, Krebs propose un style d'écriture qui, à la manière de Deleuze et Guattari, évacuerait la narration linéaire et le sujet fixe, détruisant par la même occasion « la distinction entre sujet et objet » (p. 81). Si ce type d'écriture éclatée, discontinue et rejetant toute perspective unique ou centrée convient parfaitement à des machines philosophiques subversives, comme *L'anti-Edipe* ou encore *Mille plateaux*, son utilisation pour de futurs rapports de recherche risque d'engendrer un certain scepticisme...

Avec le texte de Krebs se termine la première partie de l'ouvrage. La deuxième, « Écritures », propose un registre entièrement différent. Il s'agit en effet d'expérimenter, à partir de différents domaines, de nouvelles possibilités, ou, dans la terminologie deleuzienne, de proposer des lignes de fuite, des formes de déterritorialisation. Il se compose de quatre écrits très dissemblables, parmi lesquels on a l'agréable surprise de trouver un texte du très controversé écrivain de science-fiction cyberpunk, Maurice G. Dantec, d'origine française, mais résidant à Montréal, catholique confirmé⁵ et, selon

5. Comme il le rappelle dans son texte, Dantec s'est fait baptiser en 2004, à l'âge de 45 ans, « selon le rite apostolique et romain » (p. 151).

plusieurs commentateurs, réactionnaire impénitent⁶. À tout seigneur tout honneur, parlons d'abord de ce texte, « De la machine de 3^e espèce aux humains du 4^e type » (p. 147-158), qui clôt la deuxième partie de l'ouvrage. En tant que « praticien de la littérature », Dantec ne souhaite pas « écrire quelque exégèse que ce soit concernant Gilles Deleuze et son travail » (p. 147)⁷. Ce qui l'intéresse plutôt, c'est de témoigner de sa rencontre avec ce « grand philosophe de la *singularité* au xx^e siècle » (p. 148 ; italique de Dantec), découvert par hasard dès l'adolescence, et dont le fructueux apport fut réactivé lors d'une autre rencontre, celle de Richard Pinhas. Ce Pinhas, un temps professeur de philosophie à la Sorbonne, est considéré comme un pionnier du rock électronique français. Le titre de certains de ses albums révèle d'ailleurs sa familiarité avec l'œuvre de Deleuze, un ami dont il fut d'abord l'élève : *Rhizosphere* (1979), *De l'Un et du Multiple* (2002), etc. De 1999 à 2003, lui et Dantec, musicien dans une vie antérieure, ont collaboré au projet Schizotrope, au nom évocateur, dont sont issus trois albums d'hommage à Deleuze, Dantec lisant des textes du philosophe sur un fond musical assuré par le groupe. L'écrivain signale d'ailleurs que, dès 1971, Deleuze lui-même avait lu un texte de Nietzsche sur l'un des albums de Pinhas. Dépasant le « simple travail de citation référentielle », c'est ce métissage des genres et ces recherches croisées que Dantec appelle une « machine de 3^e espèce » (p. 152, 151), alors que chacun, ventriloque, répercute le matériau actif d'un interlocuteur. Dans la dernière partie du texte, Dantec invoque le surhomme de Nietzsche, puis la reprise d'une philosophie de l'événement chez Deleuze, et il appelle de ses vœux la venue du post-humain, qu'il baptise d'un nom fleurant la science-fiction : l'homme du 4^e type. Pour les directeurs de la publication, cet apport de Dantec, à la fois détonant et original, « résume à lui seul la problématique du contr'hommage » (p. 17-18), dont il traduit parfaitement l'esprit.

Dans la même veine, mais sous un mode différent, le texte expérimental de Claudine Vachon, « J'avance » (p. 111-125), explore librement les thématiques deleuziennes du désir et de l'errance. La facture de cette contribution n'est d'ailleurs pas sans rappeler *Glas*, de Derrida, car Vachon y juxtapose, sur deux pages en regard, poésie et récit, lesquels s'entrecroisent et entrent en résonance constante.

Pour sa part, Serge Cardinal, professeur au Département d'histoire de l'art et d'études cinématographiques de l'Université de Montréal, revient sur les deux tomes de la magistrale étude de Deleuze sur le cinéma, *Cinéma I — L'image-mouvement* (1983), et *Cinéma II — L'image-temps* (1985).

6. Une liste de ses lectures, mentionnée en p. 148, en donne d'ailleurs un indice assez probant : Bloy, Bernanos, Joseph de Maistre, etc.

7. Il ne pourra cependant résister à la tentation et, dans la dernière section de son essai, p. 153-158, il amorcera, lui aussi, une interprétation personnelle de certains concepts névralgiques de Deleuze.

Dans un texte dense et suggestif, « Donner de l'image contre de l'argent, donner du temps contre des images » (p. 127-145)⁸, il cherche à cerner, chez Deleuze, l'apport du cinéma à la philosophie. Dans un premier temps, il note que la pensée du philosophe repose sur deux grands principes : l'univocité de l'Être et l'universalité du devenir⁹. Selon lui, comme cette mise en mouvement de la pensée « tend à une ontologie "cinématographique" » (p. 128 ; c'est Cardinal qui souligne), il est assez normal que l'esthétique de Deleuze constitue une application étroite de sa philosophie générale. Et puisqu'il faut affirmer la vie, lors même que nous vivons dans un régime économique qui tend à la nier, il s'agit d'exténuer de l'intérieur le capitalisme. Appliqué au cinéma, cela signifie le pousser à la limite ou, en d'autres termes, donner de l'image contre de l'argent. Dans le volume 2 de son *opus magnum* sur le cinéma, Deleuze considère que le régime cinématographique moderne est déterminé, non plus par le mouvement, comme à son origine, mais par le temps. Et le concept qui, dès l'après-guerre, articule selon lui ce régime inédit, c'est l'image-cristal, diffraction du temps qui peut être parfaite (Ophüls), volontairement fêlée (Renoir), en gestation (Fellini) ou en décomposition (Visconti). Or, pour Cardinal, « c'est une nouvelle subjectivité nomade qui s'expérimente dans le cristal », celle « qui fait voir la démence du capital et en tire des possibilités de vie » (p. 134), celle aussi qui permet de donner du temps contre des images. C'est cette esthétique cinématographique, conçue comme « expérimentation éthique » (p. 138 *sq.*), qui intéresse Cardinal, et dont il cherche à tirer les conséquences.

Le dernier texte de cette deuxième partie, le plus long du recueil, s'intitule « Création et peuple : topologie du peuple manquant » (p. 85-110), et il est signé Pierre-Luc Chénier. En prenant comme point de départ un passage de *L'image-temps* sur le cinéma politique (p. 281-291), où est d'ailleurs évoqué le cas du Québec à travers l'œuvre de Perrault, l'auteur cherche à déterminer la façon dont, selon Deleuze, le langage et le cinéma peuvent favoriser l'affirmation d'un peuple minoritaire.

« Lecture », la troisième et dernière section de l'ouvrage, change à nouveau de registre. Composée de trois textes, elle examine la façon dont Deleuze lit un auteur comme Kafka (Dalie Giroux), de quelle façon on l'a reçu aux États-Unis (Sylvano Santini), ou enfin la façon de lire Deleuze lui-même (René Lemieux). Giroux (« "Tentation d'évasion hors de la sphère paternelle". Lecture et anarchie chez Gilles Deleuze », p. 177-190) analyse, dans son texte, les conditions facilitant la lecture politique d'une œuvre. Afin d'asseoir sa démonstration, elle prend à témoin le *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975), de Deleuze et Guattari. On sait que l'interprète le plus connu de Kafka est Max Brod, écrivain et journaliste tchèque, qui fut à

8. Une formule reprise directement de Deleuze (*Cinéma 2 — L'image-temps*, Minuit, p. 105).

9. C'est du moins ainsi que l'interprète Alberto Gualandi (*Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998), interprétation qu'endosse pleinement Cardinal.

la fois son ami et son exécuteur testamentaire. S'autorisant de cette intimité, il a inscrit toute l'œuvre de Kafka sous la figure du père. Luttant contre cette réduction familialiste, un thème chez eux récurrent depuis *L'anti-Cedipe*, Deleuze et Guattari soutiennent, dans leur ouvrage, ce qui n'est un paradoxe qu'en apparence : pour assurer une véritable lecture politique, il vaut parfois mieux *ne pas trop connaître* l'écrivain. S'interrogeant sur le bon usage d'un auteur, quel qu'il soit, Giroux abonde dans le même sens, et elle fait de cette méconnaissance une condition d'accès à l'œuvre, laquelle rend possible, chez « l'interprète-guerrier », une « justice herméneutique supérieure » (p. 178). On comprend évidemment que, pour interpréter selon ces lignes directrices, il faut distinguer soigneusement connaissance de *l'œuvre* et méconnaissance de *l'individu*, sans quoi un tel paradoxe (apparent) saperait ce *Contr'hommage* à la base...

Avec le texte suivant, « Pourquoi s'être rencontrés pour parler de Deleuze, pourquoi écrire maintenant sur son œuvre ? » (p. 161-175), on passe de la politique de l'interprétation à son éthique. René Lemieux veut, en effet, élucider l'éthique deleuzienne de la lecture, en prenant appui sur son interprétation de Spinoza. Sylvano Santini, enfin, dans un texte intitulé « L'appropriation pragmatique de Deleuze aux États-Unis, ou en finir avec la nécessaire banalité de l'hommage » (p. 191-212), analyse la réception de l'œuvre deleuzienne chez notre voisin américain¹⁰. Pour ce faire, il fait appel à une comparaison assez osée, l'hommage médiéval, plus précisément le lien de vassalité, dont il prétend retrouver les trois étapes dans la réception américaine de l'œuvre de Deleuze : la condition de l'hommage, sa représentation cérémoniale et son symbole. Malgré quelques lueurs passagères, disons que ce cadre comparatif, assez artificiel, ne convainc guère.

Aidé du doctorant Francis Lapointe, Lawrence Olivier, connu pour ses travaux en philosophie politique, nous propose, pour clore cet ouvrage composite, une postface intitulée : « Gilles Deleuze philosophe : un nom propre » (p. 213-229). Nos deux auteurs veulent « poser la question de la pensée » (p. 216) et, pour ce faire, s'interrogent sur ce qui fait de Deleuze, l'individu, un philosophe. À cette fin, ils veulent ressusciter le sens même du geste philosophique. Évoquant d'abord une formule de Foucault, ils soutiennent que « l'invitation à philosopher [implique] quelque chose comme une pratique du gouvernement de soi ». Sur le plan méthodologique, cela suppose un lien critique à l'actualité (p. 218). Dans un esprit très hégélien, ils ajoutent que « c'est la tâche de la philosophie que de dire la vérité [d'une] époque, de la conduire vers son humanité ». Deleuze peut-il nous y aider ? Oui, car il nous enseigne tout d'abord « que la réflexion philosophique doit se vivre, pas seulement s'apprendre par cœur » (p. 221). Il nous montre ensuite le chemin du nomadisme conceptuel, « une disposition à voyager sur de nouvelles scènes de la pensée » (p. 222). Ce qui implique que l'on accepte

10. C'était d'ailleurs le sujet de sa thèse de doctorat.

le présent comme « l'éternel "point de fuite" du sens » et le concept comme ce qui « "dit l'événement, non l'essence ou la chose" » (p. 223 ; les auteurs soulignent). Or, comme l'événement, cet incorporel, dit Deleuze, est unique, le concept qui veut en capter le sens doit être constamment rejoué, sinon il ne pourra « "rendre justice" à la splendeur de sa singularité » (p. 225 ; les auteurs soulignent). Même alors, il ne faut jamais oublier que le concept, qui cherche à combler l'écart entre signe et sens, « n'est [...] qu'une possibilité composée à partir d'un champ infini d'effets de sens possibles » (p. 227)¹¹.

Avant de terminer, il faut dire un mot des illustrations accompagnant la couverture de l'ouvrage, ainsi que les divers textes. Elles ont été réalisées par Martin tom Dieck, un bédéiste professionnel d'origine allemande, professeur à la Folkwang-Hochschule (Essen), lequel avait rendu hommage à Deleuze dans deux albums antérieurs : *Salut, Deleuze!* (2000) et, en 2001, *Les nouvelles aventures de l'incroyable Orphée (Le retour de Deleuze)*, tous deux produits en collaboration avec le journaliste et écrivain allemand Jens Balzer.

Au terme de notre petit périple, que retenir de ce contr'hommage et de ses trois niveaux superposés, « Offrande à un ami inconnu » (p. 14)? La nature hétérogène de l'ouvrage et son caractère hybride sont-ils compensés par la solidité des analyses et par l'originalité de l'ensemble? Selon nous, oui, mais pas totalement. Côté analyse, on retiendra surtout les contributions rigoureuses et éclairantes de Beaulieu, Cardinal, Giroux et Olivier-Lapointe, ainsi que celle de Dantec, pour son entrelacs référentiel et la pertinence du témoignage. Il s'agit d'additions valables au corpus interprétatif deleuzien, qui n'a cessé de s'enrichir depuis sa mort, en 1995. Évidemment, nous n'avons offert ici qu'un aperçu sommaire des travaux de ce recueil, qui ne leur rend certainement pas justice. Car, bien que les diverses contributions soient d'inégale valeur, ce collectif atteint malgré tout son but : manifester la fécondité de l'œuvre deleuzienne et son rayonnement dans tous les champs de la culture. Que ces domaines soient aussi multiples que variés ne doit pas surprendre : au bout du compte, Deleuze avait érigé le nomadisme en principe, et il pratiquait allègrement l'ouverture de nombreuses lignes de fuite. Aussi ne serait-ce sans doute pas trahir les trois sections de l'ouvrage que de les qualifier d'interprétations (I), de réceptions (III) et de disséminations (II), bref, d'y décrypter les divers niveaux du travail de l'œuvre. En ce sens, ce recueil est assez unique, et peut-être fallait-il le Québec pour le produire, cet État-charnière, ce pays en perpétuelle gestation, où se joignent génie théorique continental et pragmatisme anglo-saxon. Le résultat est multiple et un rien éclaté? Certes, mais il est assorti au pro-

11. Notons en terminant le survol de ce texte, à la fois tonique et éloquent, volontairement naïf au second degré, qu'il est vraiment dommage que de trop nombreuses coquilles le gâtent — cinq dans la seule page 226! Un travail éditorial plus soigné aurait dû faire disparaître ces scories agaçantes.

gramme deleuzien, qui préconisait l'expérimentation ouverte et récusait tout monopole du sens. Après tout, Dionysos a bien été démembré, et la dispersion contrôlée a aussi son charme.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Collège de Rimouski

Œuvres de Charles De Koninck, tome I, Philosophie de la nature et des sciences, vol. 1, Québec, PUL, 2009, 475 p.

Cette publication rend disponible une œuvre majeure de l'histoire de la pensée québécoise au xx^e siècle. En effet, en plus d'être le père de plusieurs chercheurs universitaires reconnus et d'avoir laissé son nom à un pavillon de l'Université Laval, Charles De Koninck fut un animateur important de la vie philosophique et intellectuelle du Québec. Les PUL comptent publier ses œuvres complètes, dont voici l'ouvrage inaugural.

On a ordonné les textes selon une logique thématique, et c'était justice d'ouvrir le tout par la philosophie des sciences et de la nature, champ de prédilection de l'auteur. Rappelons-le, c'est dans ce domaine qu'il enseigna; d'ailleurs, sa thèse de doctorat en philosophie (Louvain, 1934) portait sur les travaux de l'astrophysicien Eddington.

Ce volume regroupe neuf textes, échelonnés de 1936 à 1960. On y trouve d'abord deux ouvrages: *Le cosmos* (1936) et *L'univers creux* (1960, inédit en français), ainsi que l'« Introduction à l'étude de l'âme » de 1947, l'importante préface au *Précis de psychologie thomiste* de l'abbé Stanislas Cantin. On y a ajouté six articles: « Le problème de l'indéterminisme » (1937), « Mathématiques et philosophie » (1940), « Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ? » (1947), « Un paradoxe du devenir par contradiction » (1954), ainsi que « Le problème de l'évolution » et « La responsabilité morale du scientifique » (inédit), tous deux de 1950. L'ensemble est précédé d'un avant-propos de Thomas De Koninck, ainsi que d'une présentation d'Yves Larochelle, maître d'œuvre de ce premier volume, lequel a aussi traduit les deux textes anglais. Un index onomastique et une bibliographie des œuvres du philosophe consacrées aux sciences viennent clore le tout.

Moins étudié sans doute que Maritain et Gilson, De Koninck constitue pourtant un relais cardinal de la première moitié du dernier siècle. Évidemment, la facture de ces textes témoigne d'une époque révolue; l'auteur y conjugue en effet trois niveaux distincts: les développements scientifiques, l'hylémorphisme aristotélécien et la théologie catholique. Comme le dit Larochelle dans sa présentation, ce style trouve encore des adeptes à l'Uni-

* Je remercie l'évaluateur anonyme de *Philosophiques* pour ses commentaires sur la version initiale de cette recension.

Oeuvres de Charles De Koninck, tome I, Philosophie de la nature et des sciences, vol. 1, Québec, PUL, 2009, 475 p.

Jean-Claude Simard

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005739ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005739ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simard, J.-C. (2011). Compte rendu de [*Oeuvres de Charles De Koninck, tome I, Philosophie de la nature et des sciences, vol. 1, Québec, PUL, 2009, 475 p.*] *Philosophiques*, 38 (1), 365–372. <https://doi.org/10.7202/1005739ar>

gramme deleuzien, qui préconisait l'expérimentation ouverte et récusait tout monopole du sens. Après tout, Dionysos a bien été démembré, et la dispersion contrôlée a aussi son charme.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Collège de Rimouski

Œuvres de Charles De Koninck, tome I, Philosophie de la nature et des sciences, vol. 1, Québec, PUL, 2009, 475 p.

Cette publication rend disponible une œuvre majeure de l'histoire de la pensée québécoise au xx^e siècle. En effet, en plus d'être le père de plusieurs chercheurs universitaires reconnus et d'avoir laissé son nom à un pavillon de l'Université Laval, Charles De Koninck fut un animateur important de la vie philosophique et intellectuelle du Québec. Les PUL comptent publier ses œuvres complètes, dont voici l'ouvrage inaugural.

On a ordonné les textes selon une logique thématique, et c'était justice d'ouvrir le tout par la philosophie des sciences et de la nature, champ de prédilection de l'auteur. Rappelons-le, c'est dans ce domaine qu'il enseigna; d'ailleurs, sa thèse de doctorat en philosophie (Louvain, 1934) portait sur les travaux de l'astrophysicien Eddington.

Ce volume regroupe neuf textes, échelonnés de 1936 à 1960. On y trouve d'abord deux ouvrages: *Le cosmos* (1936) et *L'univers creux* (1960, inédit en français), ainsi que l'« Introduction à l'étude de l'âme » de 1947, l'importante préface au *Précis de psychologie thomiste* de l'abbé Stanislas Cantin. On y a ajouté six articles: « Le problème de l'indéterminisme » (1937), « Mathématiques et philosophie » (1940), « Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ? » (1947), « Un paradoxe du devenir par contradiction » (1954), ainsi que « Le problème de l'évolution » et « La responsabilité morale du scientifique » (inédit), tous deux de 1950. L'ensemble est précédé d'un avant-propos de Thomas De Koninck, ainsi que d'une présentation d'Yves Larochelle, maître d'œuvre de ce premier volume, lequel a aussi traduit les deux textes anglais. Un index onomastique et une bibliographie des œuvres du philosophe consacrées aux sciences viennent clore le tout.

Moins étudié sans doute que Maritain et Gilson, De Koninck constitue pourtant un relais cardinal de la première moitié du dernier siècle. Évidemment, la facture de ces textes témoigne d'une époque révolue; l'auteur y conjugue en effet trois niveaux distincts: les développements scientifiques, l'hylémorphisme aristotélécien et la théologie catholique. Comme le dit Larochelle dans sa présentation, ce style trouve encore des adeptes à l'Uni-

* Je remercie l'évaluateur anonyme de *Philosophiques* pour ses commentaires sur la version initiale de cette recension.

versité Laval, mais il constitue « une exception québécoise, voire continentale » (XXIV).

Cela dit, l'intérêt de ces textes se trouve ailleurs. D'une part, ils incitent à nuancer l'idée habituelle de Grande Noirceur. Au Québec, les années 30 constituent en effet une période d'ouverture internationale. À l'Université Laval, c'est la fondation de la Faculté des sciences (1937) et du Département de physique (1939). L'arrivée du philosophe d'origine belge s'inscrit dans le cadre de cette fenêtre ouverte sur le monde, que l'emprise duplessiste va ensuite chercher à refermer. D'ailleurs, De Koninck est sans doute le premier penseur francophone canadien (du moins d'adoption) qui ait ainsi rayonné hors de nos frontières. D'autre part, on prétend souvent que l'idée d'évolution biologique est alors rejetée au Québec, sauf par quelques esprits isolés, tel le frère Marie-Victorin. Il faut aussi tempérer cette perception. De Koninck est non seulement familier avec les travaux de Lamarck, Darwin, de Vries et von Bertalanffy, mais il soutient que « le philosophe qui nie la possibilité [...] d'une théorie évolutionniste nie l'essence même de la méthode scientifique » (84).

Abordons à présent le contenu lui-même. *Le cosmos*, texte le plus développé du recueil, veut offrir une philosophie de la nature en phase avec le siècle. La première partie, « Le point de vue scientifique » (3-25), installe le décor en rappelant quelques acquis majeurs de l'astrophysique, de la cosmologie et de l'évolutionnisme modernes. Plus étoffés, les quatorze chapitres de la deuxième partie (« Le point de vue philosophique », 26-117) dévoilent l'arrière-scène. On sait que, depuis Galilée, la méthode scientifique exclut les causes finales et la recherche de l'essence. Stigmatisant cette approche, De Koninck entend démontrer que, pour sa part, le philosophe ne saurait s'en passer. Selon lui, le but de l'évolution terrestre était de produire un corps digne d'abriter une âme supérieure, celui qu'appelle justement l'esprit humain (65-81). Cet anthropocentrisme clairement assumé affirme « l'impossibilité absolue d'un cosmos qui ne soit essentiellement ordonné à l'homme » (86, n. 76), de sorte que l'histoire de la vie, voire de l'univers même, aurait tendu vers notre espèce¹. Quoi qu'on pense de ces thèses, il faut en saluer l'envergure : incarnant l'homme dans la matière et dévoilant une causalité immanente au Cosmos, elles font paraître bien puéril l'occasionalisme des partisans du créationnisme ou du Dessein intelligent. Les quatre chapitres de la dernière partie, « Le point de vue théologique » (118-130), viennent coiffer ce finalisme en présentant le metteur en scène. De Koninck y propose une lecture pour le moins audacieuse de la cosmologie.

1. Sans doute parce que ses écrits autres que scientifiques étaient alors interdits de publication au Québec et que, pour le lire, on devait consulter des photocopies circulant sous le manteau, Teilhard n'est nulle part mentionné par De Koninck. Pourtant, plusieurs passages du texte, par exemple la section 12, p. 85-97, témoignent clairement de son influence et, à travers lui, de celle de Bergson, son inspirateur.

Il enjambe d'abord la théologie naturelle, selon lui limitée à l'intelligence humaine, pour faire appel à ce qu'il appelle la « Théologie sacrée ». Voyant en l'univers un vestige de la divinité, et en l'homme son image atténuée, cette voie interprétative prétend décrypter l'histoire du cosmos à la lumière des niveaux de la Trinité chrétienne... Malheureusement, cette troisième partie étant inachevée, nous ne connaissons jamais le détail de cette surprenante procession ontologique, déjà esquissée dans la deuxième partie de l'ouvrage (section 13, 98-109).

Mariant culture scientifique, philosophie scolastique et théologie, cet ouvrage de 1936 donne le ton du volume tout entier. De Koninck habille en effet les derniers résultats de la science de vêtements médiévaux, une opération qui laisse perplexe. Elle évoque ces films d'époque où des chevaliers en armure, maniant la lance et chevauchant leurs destriers, expriment, dans un langage contemporain, les préoccupations de l'heure. Le tout exhale un parfum suranné, comme ces pièces longtemps closes dont l'odeur, éveillant maints souvenirs enfouis, ébranle, de proche en proche, les diverses couches de la mémoire.

Le second texte, « Le problème de l'indéterminisme » (297-347), s'attaque aux résultats troublants de la physique quantique. De Koninck veut s'appuyer « sur la lettre de saint Thomas et de ses grands commentateurs » pour examiner « ces problèmes [...] nouveaux que [les] maîtres du passé ne pouvaient soupçonner » (298). Un rappel du déterminisme en mécanique classique l'amène à expliquer la teneur des célèbres relations d'incertitude dont, curieusement, il ne crédite pas Heisenberg. Il rejette ensuite le principe de causalité absolu pour défendre, avec Eddington, l'interprétation standard de la mécanique quantique. La deuxième partie de l'article aborde l'indéterminisme métaphysique. De Koninck y examine longuement la célèbre question aristotélicienne des futurs contingents (*De interpretatione*, chap. IX), ainsi que celle du hasard et de la nécessité (*Phys.* II, chap. 4-6). On le sait, ces questions difficiles avaient jeté les penseurs du Moyen-Âge, qui tenaient pour acquise l'existence d'un Être omniscient, dans des abîmes de perplexité. Après une discussion subtile, fidèle au thomisme, De Koninck conclut qu'il « faut distinguer [...] la contingence de la nature de la contingence du hasard » (332). Cela admis, on doit reconnaître « un certain jeu dans les limites de la nature » (338), auquel cas l'indéterminisme quantique devient tout à fait acceptable. Enfin, une brève troisième partie (341-347), de nature plus théologique, conclut en rappelant l'indétermination principielle de toute matière, nécessaire pour accueillir une réalité spirituelle telle l'âme humaine.

Cette « *philosophia perennis* » (235), celle du Prince des philosophes amendée par le Docteur Angélique, imprègne aussi les essais sur la biologie. « Le problème de l'évolution », un texte qui préfaçait le vol. II de *La doctrine de l'évolution*, de l'abbé Louis-Eugène Otis (Montréal, Fides), se contente d'en présenter le principe. Quoique très ambigu, nous le verrons, « Un para-

doxe du devenir par contradiction » (231-284) constitue par contre un texte de fond, sur lequel il convient de s'arrêter un moment. De Koninck y défend la notion de devenir, un des trois types de mouvement selon Aristote. Il critique d'abord sévèrement l'idée de changement comme processus de résolution des contradictoires, un concept inspiré de Hegel et repris par les marxistes. (Notons en passant que citer de copieux extraits de Lénine, comme il le fait ici, témoigne d'une ouverture d'esprit peu commune à l'époque.) De Koninck table plutôt sur le devenir comme processus de résolution des contraires, du moins pour l'acception habituelle du changement. Cependant, il adopte *in fine* la logique des contradictoires pour traiter l'épineux problème de la transsubstantiation, dont il propose une interprétation philosophique osée. À cette fin, il forge le concept de « devenir absolu » et entend réhabiliter la notion aristotélicienne de matière première (263-265).

Le lecteur qui aura suivi attentivement cette démonstration serrée courant sur cinquante pages sera évidemment déçu. Au terme de ces savants développements sur le temps, l'instant, le devenir, l'être et le non-être, il aurait souhaité quelque habile application à la question de l'évolution biologique ou un éclairage inédit sur de difficiles problèmes actuels. Au lieu de quoi il constate que ces trésors d'érudition et de finesse visaient l'élucidation de la transsubstantiation, un problème théologique qui, fût-il crucial pour le catholique, porte bien peu à conséquence pour le philosophe. *Philosophia ancilla theologiæ*!

« Mathématiques et philosophie » (133-140) constitue un plaidoyer en faveur des mathématiques, « la plus humaine des sciences ». Selon De Koninck, la recherche de sagesse ne saurait en effet se priver d'une « philosophie des mathématiques », sous peine de s'exercer dans le vide. Dans ce trop bref texte, il situe les mathématiques par rapport à divers domaines traditionnels, comme la philosophie de la nature ou la métaphysique. Retenons-en cette louable injonction : « On ne demande pas tant au philosophe de juger — les jugements n'ont pas fait défaut; on demande qu'avant de juger il sache de quoi il s'agit » (136). Cela dit, en raison de leur concision, certains passages sont malaisés à interpréter. À preuve : « Les philosophes des mathématiques contemporains professent soit un mathématisme de couleur platonicienne, soit un relativisme sophistique » (137). De Koninck évoque sans doute ici la célèbre question des fondements. Le « mathématisme de couleur platonicienne » désigne probablement les diverses formes de réalisme. Quant au « relativisme sophistique », prétend-il englober le formalisme (Hilbert), le logicisme (Russell) et l'intuitionnisme (Brouwer et Heyting)? Si oui, un tel laminage des positions philosophiques sur le statut des mathématiques est pour le moins extravagant. À moins que l'auteur ne s'en prenne aux travaux des philosophes professionnels, excluant les mathématiciens philosophes? Mais dans ce cas, qui vise-t-il, au juste? Malheureusement, on ne connaîtra sans doute jamais la réponse à ces questions...

« Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ? » (141-152) dissocie les sciences de la nature, attachées à des hypothèses provisoires, de la philosophie de la nature, moins assujettie au progrès des connaissances. De Koninck y défend en outre Aristote contre les interprétations hâtives en montrant qu'il savait parfaitement départager ces deux ordres de connaissance, qu'il fut le premier à caractériser clairement. Quant au texte suivant, « La responsabilité morale du scientifique » (351-358), il rappelle que le progrès des connaissances n'entraîne pas forcément un progrès moral, et que la vertu aristotélicienne de prudence demeure cardinale pour tous, qu'on soit ou non un scientifique.

La longue « Introduction à l'étude de l'âme » (155-231) présente et justifie les bases de la psychologie et de la gnoséologie thomistes. Fort de ce conceptualisme, De Koninck en profite pour égratigner au passage les points de départ philosophiques de Hegel (179) ou de Husserl, Bergson, Descartes et saint Augustin (165 *sq.*). Mais, parce qu'elle disjoint essences et matière, ses critiques les plus sévères s'adressent à la méthode platonicienne. Car le « mouvement de concrétion » doit expliquer l'âme de manière rigoureuse, donc par les causes, sans pour autant négliger l'être singulier. C'est ce double cheminement qui, dans sa tension, crée la connaissance véritable. L'on parvient ainsi à la définition de l'âme, objet de la « psychologie rationnelle » : « l'acte premier d'un corps naturel muni d'instruments » (195). De Koninck lie ensuite l'âme à l'intelligence, par le biais des facultés sensibles : « N'étant pas l'acte d'un organe, l'intelligence a sa concrétion dans l'âme » (201). De telles positions feront sourciller quiconque est familier avec la neurologie, mais, malheureusement, l'auteur demeure ici totalement muet sur le rôle potentiel du cerveau. La dernière section du texte (206-230) propose ce qu'on pourrait appeler une forme d'opérationnalisme, une position commode pour qui veut limiter la portée des résultats scientifiques, et préserver l'espace propre à la philosophie, la « science spéculative » (226).

L'univers creux, enfin, constitue une exception notable dans cet ensemble. Seul ouvrage achevé et écrit polémique, ce texte est selon nous le plus surprenant du volume. La première section, « Le monde des constructions symboliques, ou deux c'est un deux fois » (365-396), se penche sur le statut du nombre : l'auteur refuse d'y voir un simple symbole, par exemple une classe de classes comme Russell, bien qu'il reconnaisse là une optique utile pour le calcul. S'opposant à l'approche analytique, il défend plutôt le point de vue aristotélicien de l'abstraction à partir du concret : le « déni des termes analogiques, utilisés comme moyens d'expression intelligibles, signifie l'impossibilité de toute philosophie » (378, n. 17). Il rend « creuses² », c'est-à-dire purement opérationnelles et vides de sens, les mathématiques. Il faut en conséquence écarter la conception du nombre comme fiction com-

2. Comme le rappelle le traducteur, le terme anglais utilisé, *hollow*, fait directement référence au titre même de l'ouvrage.

mode, sans pour autant retomber dans les apories médiévales liées aux Universaux. De même, il convient de rejeter la notion cantorienne d'infini en acte, pour s'en tenir à l'infini en puissance d'Aristote³. La deuxième section, « La construction mentale et le test de l'expérience » (397-427), interroge le caractère vide des mathématiques, lorsque coupées de l'expérience. Pour étayer l'analyse, l'auteur examine des cas précis : l'utilisation de la Théorie algébrique des groupes, socle, on le sait, du futur modèle standard en physique des particules, les notions d'esprit, de mouvement, d'individu humain, etc. Il en profite pour défendre, contre Russell, la conception aristotélécienne du temps et de la substance, car les définitions opérationnelles de ces notions, les « nombres-mesures » de la science, n'en épuisent pas la signification. Quant à la Nature en soi, elle ne dévoilera sans doute jamais ses secrets, mais il faut tout de même l'interroger, car, dit-il dans une formule sévère, pratiquée par des hommes vides (*hollow men*), la philosophie contemporaine rend l'univers creux (*hollow*) lorsqu'elle persiste à éluder la question du sens (427)⁴. Après la physique mathématique, la troisième et dernière partie (428-457) aborde, à l'enseigne d'un titre percutant (« Le monde sans vie de la biologie »), l'univers du vivant. De Koninck y reproche à la science de traiter la notion de vie de l'extérieur, excluant toute définition véritable de ce terme, plutôt clair pour le sens commun. Le problème tiendrait au physicalisme cartésien, une approche mécaniste pourtant abandonnée, même en physique. Il en va de même pour le phénomène de l'évolution, ou pour des termes comme organe, organisme, etc. Considérons la main humaine : peut-on la comprendre sans faire appel à la finalité (442-444) ? De Koninck plaide donc en faveur de l'explication téléologique, tout en refusant l'étiquette anthropomorphiste. En d'autres termes, il voudrait que la biologie délaisse les modèles hérités de la physique, pour revenir à l'analogie aristotélécienne entre l'art et la nature (453 sq.). Ainsi, elle aussi serait moins vide (*hollow*). Dans un bref épilogue intitulé « Règlement de comptes avec les ordinateurs » (458-467), l'auteur s'attaque à l'intelligence artificielle, une forme de scientisme comparable, selon lui, au réductionnisme mathématique, physique ou biologique. S'appuyant sur une citation de Turing, il ridiculise ceux qui prétendent abolir la différence entre calcul mécanique et pensée humaine.

Au vu de ce premier volume, que penser du travail de Charles De Koninck ? Il mobilise le vocabulaire habituel de l'aristotélico-thomiste : puissance et acte, entéléchie, matière et forme, âme végétative, etc. Il crée d'ailleurs parfois des néologismes insolites, calqués sur le latin médiéval :

3. Signalons à ce propos un impair (de l'original ?) : aleph-zéro, le premier cardinal transfini de Cantor, est symbolisé par $\aleph_0$ et non par ∞_0 (p. 392).

4. Bien que la chose ne soit nulle part mentionnée dans le texte, on peut supposer que la métaphore de l'univers creux ainsi que la référence aux « hommes vides » est directement inspirée du poème de T. S. Eliot, *Hollow Men* (1925).

puissance cognoscitive (204), sens entitatif (207), détermination quidditative, etc. Cela dit, il connaît bien les philosophes d'allégeance anglo-saxonne, tels Russell, Wittgenstein, Ramsey ou Reichenbach, ce qui détonne dans le Québec francophone d'alors. De plus, il est au fait des résultats scientifiques de l'époque, qu'on parle physique quantique, astrophysique ou encore théorie de l'évolution, ce qui est tout à son honneur. Ses textes présentent en outre d'évidentes qualités formelles : cohérence et rigueur, subtilité, argumentations serrées. Constituent-ils pour autant une philosophie pertinente aujourd'hui ? On peut en douter pour au moins deux raisons de taille. Tout d'abord, De Koninck accepte sans problème le fait que certains textes du stagirite soient périmés. Ainsi, dit-il, la physique et la chimie modernes ont rendu caducs le *De Caelo* et le *De Generatione et Corruptione* (156). Cependant, ajoute-t-il dans une formule qui laisse songeur, une bonne partie de sa *Physique* est, malgré tout, « à l'abri du temps ». On se demande bien au nom de quoi. Par ailleurs, l'allégeance ultramontaine imprime profondément sa marque sur ses écrits, ce qui les rend trop souvent dogmatiques, un trait habituel des néoscolastiques. À sa décharge, notons cependant que deux qualités tempèrent son orthodoxie. D'abord, il examine longuement la méthode appropriée aux divers sujets qu'il aborde. Cette approche, inspirée de la *Critériologie* apologétique du cardinal Mercier, était devenue usuelle dans l'univers néothomiste, mais notre philosophe en fait un usage original. Ensuite, un accent particulier colore ses écrits. Il assortit en effet ses analyses de commentaires pénétrants de saint Thomas et d'Aristote, qu'il possède sur le bout des doigts, et dont il cite constamment les textes, soit en latin avec traduction pour le premier, soit en français pour le second. (Apparemment, il était moins à l'aise avec le grec qu'avec le latin.) Pourquoi revenir ainsi aux écrits originaux ? C'est que « l'argument d'autorité est en philosophie le plus débile » (292). Notons d'ailleurs que, souvent, il utilise les gloses perspicaces de saint Thomas pour éclairer des passages d'Aristote. Alors, thomisme ou aristotélisme ? Ni l'un ni l'autre et... les deux à la fois. Qu'est-ce à dire ? Sans verser dans la casuistique, on constate que, pour lui, la théologie thomiste corrige et accomplit Aristote. Tandis que du point de vue métaphysique, le thomisme représente seulement une interprétation privilégiée de l'aristotélisme.

Cela dit, De Koninck a cru sincèrement à la pertinence de ces deux penseurs pour la modernité. Malgré quelques fulgurances passagères, les neuf écrits de ce volume, assez disparates, ne convaincront guère le lecteur postmoderne du bien-fondé d'une telle thèse.

En terminant, il faut mentionner un sérieux irritant. Les coquilles pululent dans certains textes du volume, au point de gêner parfois la lecture. Pour amorcer une entreprise d'une telle importance, c'est vraiment regrettable, et ce handicap risque de limiter la diffusion internationale de l'ouvrage. Par ailleurs, les deux traductions inédites sont malheureusement grevées de maladresses et, il faut bien l'avouer, de navrantes fautes de gram-

maire. Espérons que les volumes à venir ne souffriront pas des mêmes tares et qu'on apportera les correctifs nécessaires. Cela s'impose d'autant plus que De Koninck a constitué, au Québec, un relais cardinal. C'est pourquoi, plus qu'un simple matériau à recenser, ses écrits constituent d'authentiques documents. Telles ces pierres milliaires, patinées par le temps ou cachées par la végétation, ils indiquent un chemin autrefois fréquenté. S'il a été abandonné depuis, si la modernité philosophique a frayé d'autres voies, l'historien des idées trouvera avantage à l'arpenter à nouveau. Car, comme le disait Fernand Dumont de notre passé intellectuel : « Tant que les écrits de Dessaulles ou de Laflèche nous apparaîtront comme des *niaiseries*, nous n'aurons rien compris. En cette matière, on se saisit que ce dont on a transgressé l'étrangeté, on n'appréhende que ce dont on s'est fait soi-même le sujet⁵. » L'orthodoxie néothomiste a puissamment marqué l'histoire du Québec. Ne serait-ce qu'à ce titre, elle doit s'inscrire, fût-ce à notre corps défendant, dans la mémoire collective.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Collège de Rimouski

Tilly, Charles. *Explaining Social Processes*, Boulder et Londres, Paradigm Publishers, 2008, 215 p.

À sa mort en 2008, le sociologue et historien américain Charles Tilly laissait derrière lui une œuvre d'une cinquantaine d'ouvrages. Docteur de Harvard en 1958, Tilly entama sa carrière à une époque où la sociologie américaine était dominée par l'influence de Talcott Parsons. Il prit rapidement ses distances avec ce dernier. Comme la plupart de ceux qui rejetèrent la sociologie parsonnienne, il en dénonçait la pauvreté historique, l'absence d'une perspective rigoureusement comparative et l'incapacité à rendre compte du changement social au-delà de l'*a priori* téléologique de la théorie de la modernisation. Bien que certaines contributions de Tilly appartiennent clairement au registre de l'histoire sociale (1964), c'est avec ses contributions à l'étude des répertoires de conflits politiques et à celle de la sociologie historique que Tilly laissa son empreinte sur les sciences sociales américaines. Depuis Parsons, peu de sociologues ont eu une telle influence sur le développement de la sociologie américaine.

Le nom de Tilly évoque davantage la discipline historique et sociologique que la philosophie ou la philosophie des sciences sociales. Dans ses écrits, la réflexion épistémologique est certainement moins omniprésente que chez un sociologue comme Pierre Bourdieu. Pourtant, les philosophes

5. « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *Le sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1995, p. 364; Dumont souligne.

Tilly, Charles. *Explaining Social Processes*, Boulder et Londres, Paradigm Publishers, 2008, 215 p.

Frédéric Guillaume Dufour

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005740ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005740ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dufour, F. G. (2011). Compte rendu de [Tilly, Charles. *Explaining Social Processes*, Boulder et Londres, Paradigm Publishers, 2008, 215 p.] *Philosophiques*, 38 (1), 372–377. <https://doi.org/10.7202/1005740ar>

maire. Espérons que les volumes à venir ne souffriront pas des mêmes tares et qu'on apportera les correctifs nécessaires. Cela s'impose d'autant plus que De Koninck a constitué, au Québec, un relais cardinal. C'est pourquoi, plus qu'un simple matériau à recenser, ses écrits constituent d'authentiques documents. Telles ces pierres milliaires, patinées par le temps ou cachées par la végétation, ils indiquent un chemin autrefois fréquenté. S'il a été abandonné depuis, si la modernité philosophique a frayé d'autres voies, l'historien des idées trouvera avantage à l'arpenter à nouveau. Car, comme le disait Fernand Dumont de notre passé intellectuel : « Tant que les écrits de Dessaulles ou de Laflèche nous apparaîtront comme des *niaiseries*, nous n'aurons rien compris. En cette matière, on se saisit que ce dont on a transgressé l'étrangeté, on n'appréhende que ce dont on s'est fait soi-même le sujet⁵. » L'orthodoxie néothomiste a puissamment marqué l'histoire du Québec. Ne serait-ce qu'à ce titre, elle doit s'inscrire, fût-ce à notre corps défendant, dans la mémoire collective.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Collège de Rimouski

Tilly, Charles. *Explaining Social Processes*, Boulder et Londres, Paradigm Publishers, 2008, 215 p.

À sa mort en 2008, le sociologue et historien américain Charles Tilly laissait derrière lui une œuvre d'une cinquantaine d'ouvrages. Docteur de Harvard en 1958, Tilly entama sa carrière à une époque où la sociologie américaine était dominée par l'influence de Talcott Parsons. Il prit rapidement ses distances avec ce dernier. Comme la plupart de ceux qui rejetèrent la sociologie parsonnienne, il en dénonçait la pauvreté historique, l'absence d'une perspective rigoureusement comparative et l'incapacité à rendre compte du changement social au-delà de l'*a priori* téléologique de la théorie de la modernisation. Bien que certaines contributions de Tilly appartiennent clairement au registre de l'histoire sociale (1964), c'est avec ses contributions à l'étude des répertoires de conflits politiques et à celle de la sociologie historique que Tilly laissa son empreinte sur les sciences sociales américaines. Depuis Parsons, peu de sociologues ont eu une telle influence sur le développement de la sociologie américaine.

Le nom de Tilly évoque davantage la discipline historique et sociologique que la philosophie ou la philosophie des sciences sociales. Dans ses écrits, la réflexion épistémologique est certainement moins omniprésente que chez un sociologue comme Pierre Bourdieu. Pourtant, les philosophes

5. « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *Le sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1995, p. 364; Dumont souligne.

des sciences sociales auraient tort de se détourner trop rapidement de son travail. *Explaining Social Processes* trace le portrait d'un travail de recherche parcouru par une sensibilité épistémologique essentielle à l'égard de la relation entre les sciences sociales et l'histoire. Une sensibilité qui a fait l'objet de réflexions systématiques à plusieurs occasions (1981, 1984) et qui apparaît dans le cadre de moments réflexifs dans plusieurs ouvrages empiriques. Cette même sensibilité parcourt cet ouvrage de Tilly. À la suite d'une introduction générale portant sur la question de la méthode et de l'explication en sciences sociales, la première partie de l'ouvrage regroupe des textes autour du rôle des concepts et des observations; la seconde aborde le rôle des explications et des comparaisons; et la troisième aborde la problématique de l'histoire dans l'analyse sociale. Enfin, un épilogue sert de conclusion. Seuls le premier chapitre et l'épilogue furent rédigés aux fins de cet ouvrage. Les autres textes, publiés entre 1992 et 2007, permettent de retracer les interventions de Tilly entre la publication de *Coercion, Capital, and European States ad. 990-1990* (1992) et *Democracy* (2007). Il s'agit d'une période prolifique, marquée notamment par la publication des ouvrages *European Revolutions. 1492-1992*; *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834* (1995); *Durable Inequality* (1998); *The Politics of Collective Violence* (2003); *Trust and Rule* (2005); *Identities, Boundaries, and Social Ties* (2005); et *Why?* (2006). Cette période fut influencée d'une part par la diffusion des approches postmodernes en sciences sociales et en histoire culturelle, mais surtout, par un important débat dans la sociologie américaine entre les tenants des théories du choix rationnel et ceux de la sociologie historique (Gould, 2007). La collection d'articles de *Explaining Social Processes* permet de suivre un itinéraire intellectuel imprégné de ces débats et de leurs répercussions sur les développements récents de l'histoire sociale et de la sociologie historique.

Tilly s'est fait le critique de trois mouvances en sciences sociales: les explications systémiques; les explications transhistoriques en termes de disposition et l'histoire narrative. Une partie importante de l'ouvrage *Explaining Social Processes* est consacrée à l'analyse, au développement et à la critique de ces types d'explications auxquelles Tilly préfère des explications en termes de transaction sociale ou de dynamique relationnelle.

Comme d'autres, Tilly rejette les explications systémiques où la logique de l'action est inférée de l'identification du rôle fonctionnel joué par une structure, un processus ou un agent dans un vaste système voué à l'auto-reproduction. Ces modèles souffrent généralement d'une incapacité à identifier et délimiter les limites des macro-entités que sont sensées être les civilisations (55-61), les systèmes, ou les sociétés (112). Tilly identifie également les limites des théories qui, du marxisme vulgaire à Parsons et Rostow, postulent une logique développementale linéaire (les fameux stades de développement). Au sein de ces théories, les événements historiques sont orchestrés par une marionnette qui, comme dans la première

thèse de Benjamin sur le concept d'histoire, est « conçue pour gagner à tout coup ». Tilly refuse également de suivre ceux pour qui la sociologie devrait consister en l'identification des dispositions d'un individu ou d'un groupe pré-social (18-19). Cela l'amène notamment à prendre ses distances avec les théories de l'action collective dont les micro-fondations reposent sur une ontologie néoclassique à partir de laquelle les actions individuelles et les conflits sociaux sont appréhendés d'abord en tant qu'actions stratégiques, plutôt qu'en tant que processus interactifs (49).

Cela dit, le parti pris historiciste de Tilly ne l'amène pas plus à défendre un retour à une histoire narrative, qui préférerait l'inductivisme naïf aux outils théoriques des sciences sociales, qu'un retour à un subjectivisme historique débouchant sur un relativisme cognitif (4-5 ; 39). Dans la foulée des travaux de Barrington Moore, Perry Anderson, Immanuel Wallerstein, Theda Skocpol, Douglass C. North et Reinhard Bendix, le travail socio-historique de Tilly a un aspect provocateur qui fait frémir des historiens. En effet, Tilly n'hésite pas à aborder de 500 à 1000 ans d'histoire en 250 pages. C'est que, pour l'auteur de ces fresques socio-historiques, l'étude sociologique des phénomènes historiques ne doit pas se contenter d'une forme narrative. Elle doit prendre un recul par rapport aux narratifs et identifier des mécanismes, ancrés dans l'histoire, dont les différentes combinaisons engendrent différents processus sociaux.

À partir des années 1990 et 2000, Tilly acquiert la conviction que le cloisonnement entre les différents sous-champs de la discipline sociologique a pour effet d'obscurcir le fait que des mécanismes sociaux communs y sont souvent à l'œuvre. Une conviction qui le mène à une importante collaboration avec Doug McAdam et Sidney Tarrow (2001), dans un ouvrage consacré à la théorie des conflits politiques et des mouvements sociaux. Passant en revue la littérature portant sur les mouvements sociaux, le nationalisme, l'identité, les réseaux de confiance, les inégalités sociales, la violence collective, les révolutions, l'urbanisation, les processus de démocratisation et de dé-démocratisation, Tilly répertorie les mécanismes sociaux communs qui sont à l'origine de tous ces phénomènes et dont la variation des combinaisons expliquerait celle des trajectoires sociales. Les positions épistémologiques qu'il développe à la fin de sa carrière le rapprochent de l'épistémologue des sciences, Mario Bunge, avec lequel il partage une conception du monde où l'étude des mécanismes occupe une place centrale. Adoptant une défense du réalisme relationnel, Tilly fait reposer la clé ontologique des sciences sociales non pas « dans les individus, les sociétés ou les groupes, mais dans les interactions entre des locations sociales » (123). L'identification, la clarification et la combinaison des mécanismes interactionnels entre ces locations jouent un rôle de premier plan dans *Explaining Social Processes*.

C'est dans la tradition de Marx, Simmel et Mead que Tilly voudrait voir la postérité le classer (30). C'est chez ces auteurs qu'il voit la plus

importante tradition d'explications transactionnelles et relationnelles. La spécificité de ces explications est « de prendre les interactions entre des sites sociaux comme leur point de départ, en traitant à la fois les événements à ces sites et les caractéristiques durables de ces sites comme le résultat d'interactions. Les explications transactionnelles deviennent relationnelles [...] lorsqu'elles mettent l'accent sur les caractéristiques persistantes de transactions entre des sites sociaux spécifiques » (27). Affirmer que le social prend forme à travers des interactions sociales dont la répétition crée des processus ou des « structures » plus ou moins denses est également une position qui vise à dépasser certaines platitudes à propos du caractère construit du monde social. Car il ne suffit pas d'affirmer *ad nauseam* le caractère construit du monde social, rappelle un Tilly désespéré par certaines interventions poststructuralistes. Il faut également développer des outils théoriques permettant de comprendre pourquoi certaines constructions se reproduisent, se transforment, s'adaptent ou se métamorphosent. Quels mécanismes sociaux, et quelles combinaisons de ceux-ci permettent les expériences sociales que sont, par exemple, les marqueurs de l'identité ? Dans quelle mesure la combinaison de mécanismes sociaux à une échelle locale engendre-t-elle des processus sociaux à une plus grande échelle ? C'est le type de questions que doit se poser la macro-sociologie afin de surmonter les limites que rencontre son échelle d'opération. En ce sens, les leçons que tire Tilly des critiques adressées par les théories du choix rationnel à la sociologie historique résident dans une concession et une contre-attaque. S'il est vrai que les approches macro-sociales doivent prendre au sérieux les problèmes ontologiques des unités dont elles postulaient l'existence avec trop d'assurance, cela ne doit pas être pour épouser une ontologie néoclassique qui n'est guère mieux armée pour rendre compte de la variation des mécanismes historiques et de leur sens, mais pour fixer dans le temps la causalité des mécanismes sociaux.

« Perçue seulement comme une science du présent ou, pire encore, de l'atemporel, la sociologie manque sa vocation de fixer la causalité dans le temps » (120). Cet énoncé résume assez bien la conception que Tilly se fait de la discipline sociologique. À propos de l'autre élément de cette équation, la discipline historique, Tilly affirme : « L'histoire rejoint les sciences sociales lorsque les arguments qui l'organisent deviennent explicites, falsifiables, et informés par la théorie » (40).

Dans la mesure où il est possible d'organiser intellectuellement l'ensemble de l'œuvre de Tilly, il faut y voir l'articulation de deux matrices de recherche. La première, d'ordre macro-sociologique, cherche à théoriser le développement du capitalisme et des États nationaux en Europe. On en trouve une formation grandiose dans l'ouvrage *Coercion, Capital, and European States ad. 990-1990*. La seconde matrice d'ordre méso-sociologique théorise les mécanismes de la formation et de la transformation des répertoires de contentions sociopolitiques. Ces deux matrices ne sont pas

indépendantes. Tilly défend que les répertoires de contentions sociopolitiques varient précisément au sein du développement et de l'articulation du capitalisme et du système d'États nationaux (10). Cette thèse socio-historique est intimement liée à une position épistémologie, selon laquelle, « personne [...] ne peut effectuer des recherches en sciences sociales efficacement sans déployer et tester simultanément deux corpus de théories interdépendants: une théorie qui incorpore des explications du phénomène investigué, et une autre théorie incorporant des explications du type de preuves (*evidence*) concernant ce phénomène » (47, voir aussi 19). Encore une fois, cette position épistémologique est directement liée aux recherches de Tilly. Commentant son étude sur les contentions politiques en Grande-Bretagne, il souligne que « les mêmes processus qui ont transformé les répertoires de contentieux politiques en Grande-Bretagne entre 1750 et 1830 ont transformé le type d'évidences accessibles pour l'étude de ces processus (19) ». La connaissance historique joue donc un rôle central ici dans la production métathéorique des catégories de régularités sociales, car sans une connaissance de celle-ci, le sociologue est condamné à formuler des lois transhistoriques qu'il plaque artificiellement à travers le temps. Or « le pouvoir de l'histoire, soutient Tilly, signifie que les processus sociaux suivent de fortes régularités, mais ne se répètent pas. Les régularités se situent sur le plan des mécanismes causaux, et non dans des structures récurrentes ou des séquences » (122).

L'ouvrage *Explaining Social Processes* est une collection de textes qui a parfois les allures d'un bilan ou d'un pronostic sur l'état de la sociologie historique, et sur celui de l'histoire sociale. Soyons clair, nous n'avons pas affaire ici à une synthèse ou à un *opus magnum* en épistémologie des sciences sociales. Pour être apprécié, cet ouvrage doit plutôt être envisagé comme un important témoignage des interventions à teneur épistémologique de l'un des plus importants sociologues et historiens américains des trente dernières années. Pour cette raison, il intéressera peut-être davantage l'historien des sciences sociales que le philosophe des sciences sociales. Ce serait cependant un important rendez-vous de manqué. Car il découle de cette approche interactionniste, d'une part, une théorie herméneutique du sens qui vise à « observer comment les gens construisent un sens publiquement accessible à travers des interactions sociales » (18), et, d'autre part, une importante défense d'un *réalisme relationnel* selon lequel les « transactions, les interactions, les liens sociaux, et les conversations constituent le cœur de la vie sociale » (7). Sur ces deux volets que sont la théorie du sens et l'ontologie des sciences sociales, Tilly s'avère être un riche interlocuteur, plus que les philosophes des sciences sociales. En 2004, il affirmait « pouvoir seulement revendiquer avoir fait une contribution méthodologique substantielle en sciences sociales dans un seul domaine: en ce qui a trait à l'invention, à l'amélioration, et à l'analyse de catalogues d'événements de différentes sortes de processus politiques, et notamment

des conflits politiques » (39). Il est peu probable que l'histoire de la discipline soit aussi modeste à l'égard des contributions de ce chercheur prolifique¹.

FRÉDÉRIC GUILLAUME DUFOR

Université du Québec à Montréal

1. Ouvrages cités : Gould, Roger V (dir.). *The Rational Choice Controversy in Historical Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 2007 ; McAdam, Doug, Sidney Tarrow et Charles Tilly. *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; Tilly, Charles. *The Vendée*, Cambridge, Harvard University Press, 1964 ; — *As Sociology Meets History*, New York, Academic Press, 1981 ; —, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York, Russel Sage Foundation Publications, 1984 ; —, *Coercion, Capital, and European States ad. 990-1990*, Cambridge, Blackwell, 1992 ; —, *European Revolutions, 1492-1992*, Cambridge, Blackwell, 1993 ; —, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*, Cambridge, Harvard University Press, 1995 ; —, *Durable Inequality*, Berkeley, California University Press, 1998 ; —, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 ; —, *Trust and Rule*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; —, *Identities, Boundaries, and Social Ties*, Boulder, Paradigm Publishers, 2005 ; —, *Why? What Happens when People Give Reasons... and Why*, Princeton, Princeton University Press, 2006 ; —, *Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Livres reçus (printemps 2011)

Les conférences Hugues Leblanc 2010

Volume 38, numéro 1, printemps 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005741ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005741ar>

[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

(2011). Livres reçus (printemps 2011). *Philosophiques*, 38 (1), 379–380.
<https://doi.org/10.7202/1005741ar>

Livres reçus (printemps 2011)

- Armstrong, David, *Les Universaux. Une introduction partisane*, trad. de l'anglais par Stéphane Dunand, Bruno Langlet et Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Ithaque, coll. « Science et Métaphysique », 2010, 208p.
- Bechtel, William et Robert C. Richardson, *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*, Cambridge, The MIT Press, 2010, 344 p.
- Biemel, Walter, *Écrits sur la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2009, 353p.
- Bonin, Pierre-Yves, *La justice internationale et la répartition des ressources naturelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection Mercure du Nord, 2010, 165p.
- Carrier-Lafleur, Thomas, *Une philosophie du 'temps à l'état pur'. L'autofiction chez Proust et Jutra*, Paris/Québec, Les Presses de l'Université Laval/Vrin, collection Zétésis, 215p.
- Chapuis-Schmitz, Delphine, *Le sens à l'épreuve de l'expérience*, Paris, Vrin, collection Analyse et philosophie, 2010, 244p.
- De Koninck, Thomas, *Philosophie de l'éducation pour l'avenir*, Québec, Presses de l'Université Laval, série Essais, 2010, 230p.
- Duchesneau, François, *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, collection Mathesis, 2010, 348p.
- Heil, John, *Du point de vue ontologique*, trad. fr. Dominique Berlioz et François Loth, Paris, Ithaque, coll. : « Science et métaphysique », 2011, 368p.
- Lagueux, Maurice, *Rationality and Explanation in Economics*, Routledge, New York, collection Routledge Frontiers of Political Economy, 2010, 275p.
- Leroux, Jean, *Une histoire comparée de la philosophie des sciences. Volume I: Aux sources du Cercle de Vienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection Logique de la science, 2010, 187p.
- Leroux, Jean, *Une histoire comparée de la philosophie des sciences. Volume II: L'empirisme logique en débat*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection Logique de la science, 2010, 187p.
- Morais, Marceline, *Le souverain bien et la fin dernière de la philosophie. Vers une interprétation téléologique de la philosophie kantienne*, Paris/Québec, Presses de l'Université Laval/Vrin, collection Zétésis, 2010, 286p.
- Morau, Denis, *Les voies du salut. Un essai philosophique*, Paris, Bayard, 419p.
- Navarro Pardin, Blanca et Vigneault, Luc, *Lire Daniel Innerarity. Clés pour le XXI^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, 53p.
- Peirce, Charles S., *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. Volume 8: 1890-1892*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, 824p.
- Portier, Sylvain, *Fichte, philosophe du non-moi. Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur?*, Paris, l'Harmattan, 2010, 164p.
- Reid, Thomas, *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme (1788)*, Paris, Vrin, collection Analyse et philosophie, traduction française par Gaël Kervoas et Éléonore Le Jallé, 2009, 397p.
- Roy, Jean-Michel, *Rhin et Danube. Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2010, 544p.

- Shayegan, Daryush, *Henry Corbin, penseur de l'islam spirituel*, Paris, Albin Michel, coll.: « Spiritualités », 2010, 428p.
- Schnell, Alexander, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, Collection *Krisis*, 2009, 232p.
- Seyler, Frédéric, 'Barbarie ou culture'. *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Éditions Kimé, 2010, 413p.
- Thagard, Paul, *The Brain and the Meaning of Life*, Cambridge, Princeton University Press, 2010, 292p.
- Tilly, Charles, *Explaining Social Processes*, Boulder et Londres, Paradigm Publishers, 2008, 213p.
- Varzi, Achille, *Ontologie*, trad. fr. Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Ithaque, coll.: « Science & métaphysique », 2010, 192p.
- Zagorin, Perez, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 2009, 176p.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte rendu ou d'étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte-rendu
ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Guillaume Fréchette
Philosophiques
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
c.p. 8888, succ. Centre-ville
Montréal, Qc
H3C 3P8
frechette.guillaume@uqam.ca