

# Le bras long du sens commun

## En guise de théorie de la méthode scientifique

Susan Haack

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008668ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008668ar>

[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

Haack, S. (2003). Le bras long du sens commun : en guise de théorie de la méthode scientifique. *Philosophiques*, 30 (2), 295–320.  
<https://doi.org/10.7202/008668ar>

# Le bras long du sens commun

## En guise de théorie de la méthode scientifique

SUSAN HAACK

University of Miami

s.haack@miami.edu

La méthode scientifique, dans la mesure où c'est une méthode, bouscule sans ménagement notre esprit, et tous les coups sont permis. (Percy Bridgman, « The Prospect for Intelligence », *Yale Review*. 1955)

Représentez-vous un scientifique comme quelqu'un qui travaille sur sa section dans une énorme grille de mots croisés: s'appuyant sur l'information dont il dispose, il devine la réponse, vérifiant encore et encore si celle-ci concorde avec l'indice et les entrées déjà complétées qui la croisent et si ces dernières concordent aussi avec leurs indices de même que les autres entrées, soupesant la probabilité que certaines de celles-ci soient erronées, puis essayant de nouvelles entrées à la lumière de celle-là, et ainsi de suite. La grille est en grande partie vide, mais beaucoup d'entrées sont déjà complétées, certaines à l'encre quasi indélébile, d'autres à l'encre ordinaire, d'autres encore au crayon plus ou moins appuyé, au point parfois de s'effacer. Certaines sont en anglais, d'autres en swahili, en flamand, en espéranto, etc., etc. Dans certaines sections, plusieurs longues entrées ont été écrites à l'encre d'une main ferme; ailleurs, il y en a peu ou pas. Certaines entrées ont été complétées des centaines d'années auparavant par des scientifiques morts depuis longtemps, d'autres la semaine dernière. À certaines époques, en certains lieux, sous peine de renvoi ou pire encore, seuls les mots du novlangue peuvent être utilisés; ailleurs, des pressions s'exercent pour que telles entrées soient remplies d'une certaine façon à l'exclusion d'une autre, ou pour qu'on se penche sur une section complètement vide plutôt que de travailler sur une partie plus facile et déjà partiellement remplie — ou pour qu'on ne travaille pas du tout sur certaines sections. Des équipes rivales se querellent au sujet de certaines entrées, les repassant au crayon ou même à l'encre puis gommant tout, peut-être dans une douzaine de langues et dans un délai déterminé. D'autres équipes coopèrent en vue de mettre au point une procédure pour débiter toutes les anagrammes d'un indice long comme un chapitre ou un appareil capable d'agrandir un indice si minuscule qu'il en est illisible, ou elles veulent lancer un appel aux équipes travaillant sur d'autres parties de la grille afin de voir si elles n'auraient pas quelque chose qui puisse être adapté ou pour demander si elles sont bien sûres qu'il faut mettre un « s » ici. Quelqu'un prétend avoir remarqué un détail dans tel ou tel indice que personne n'a

jamais vu; d'autres conçoivent des tests pour vérifier si celui-ci est un observateur particulièrement talentueux ou s'il imagine des choses; d'autres encore travaillent pour mettre au point des instruments afin d'y voir de plus près. De temps en temps, des accusations sont portées au sujet d'indices qu'on aurait altérés ou de cases qu'on aurait noircies. Parfois, on entend ceux qui travaillent sur une partie de la grille se plaindre que leur point de vue sur ce qui se fait ailleurs n'est pas pris en compte. Ici et là, une longue entrée, qui en croise de nombreuses autres, est effacée par un groupe de jeunes Turcs qui affirment avec insistance que cette partie de la grille doit être refaite, et en turc cette fois, naturellement; d'autres encore tentent, lettre à lettre, de voir si le gallois original ne pourrait pas être préservé... Je ne cherche pas ici à vous refiler une métaphore en guise d'argument. Mais je cherche à suggérer, par cette histoire de mots croisés, que la quête scientifique est plus brouillonne, moins méthodique que les vieux déférencialistes ne l'imaginent, et pourtant davantage contrainte par les éléments de preuve que ne le pensent les nouveaux cyniques.

L'analogie de la grille de mots croisés s'est révélée un guide utile pour les questions d'éléments de preuve, mais d'aucuns pourraient avoir le sentiment qu'eu égard aux questions de méthode, elle est manifestement inutile. Après tout, que dire de la « méthode » de résolution des grilles de mots croisés, sinon que vous devez faire un pari sur certaines entrées à la lumière de l'indice qui lui est associé, essayer de voir les autres entrées à la lumière de leurs indices et des entrées déjà complétées puis, lorsqu'une entrée qui semble par ailleurs plausible s'avère incompatible avec les autres, que vous ne devez pas y renoncer trop facilement ni vous y accrocher de façon trop obstinée? Et qu'est-ce que tout cela nous dit de la méthode « scientifique », sinon que vous devez faire une conjecture informée au sujet de l'explication d'un phénomène qui vous intéresse, puis voir comment elle résiste aux éléments de preuve dont vous disposez et à ceux sur lesquels vous pourriez mettre la main, puis, lorsque votre conjecture qui apparaît autrement plausible s'avère incompatible avec certains éléments de preuve, que vous ne devez pas y renoncer trop facilement ni vous y accrocher trop obstinément?

En effet, mais selon moi, l'analogie *est* utile. Elle nous guide vers la bonne conclusion: la « méthode scientifique » est quelque chose de moins formidable qu'il n'y paraît. La recherche scientifique appartient-elle à une autre catégorie que les autres types de recherches? Non. La recherche scientifique est en continuité avec la recherche empirique de tous les jours — c'est la même chose, mais à un degré supérieur. Y a-t-il un mode d'inférence ou une procédure de recherche auxquels tous les scientifiques et seulement eux ont recours? Non. Il y a seulement, d'une part, des modes d'inférence et des procédures utilisés par quiconque s'enquiert de ce qui est et, d'autre part, des techniques mathématiques, statistiques ou inférentielles spéciales, des instruments, des modèles spéciaux, etc., que l'on retrouve localement dans tel ou tel secteur de la science. Cela ébranle-t-il les

prétentions épistémologiques de la science ? Non ! Les sciences naturelles sont épistémologiquement distinctes, elles ont remporté des succès remarquables, entre autres, précisément, grâce aux appareils et techniques au moyen desquels elles ont élargi la portée des méthodes dont use la recherche de tous les jours.

Nonobstant cet usage honorifique mais agaçant de « science » et autres termes apparentés, ce ne sont pas tous les scientifiques et seulement eux qui sont de bons chercheurs. Et il n'y a pas de procédure distincte ou de mode d'inférence utilisé par tous les praticiens de la science et seulement eux qui garantisse des résultats sinon vrais, au moins approximativement ou probablement vrais, ou plus proches de la vérité, ou empiriquement plus adéquats — pas de « méthode scientifique », au sens où l'expression a souvent été comprise. La recherche en science est en continuité avec les autres types de recherches empiriques, mais les scientifiques ont conçu de nombreuses et diverses façons d'étendre et de raffiner les ressources auxquelles nous avons recours dans nos recherches empiriques de tous les jours.

Déjà dans *Evidence and Inquiry*, j'ai suggéré que les sciences, bien qu'épistémologiquement distinctes, ne sont pas privilégiées et « qu'il n'y a pas de raison de penser que [la science] soit en possession d'une méthode de recherche spéciale qui ne soit pas à la disposition des historiens, ou des détectives, ou du commun des mortels<sup>1</sup> » ; mais ces premiers et brefs efforts pour décrire la place des sciences naturelles au sein de la recherche empirique en général ont été poliment ignorés par la communauté des théoriciens de la science. Plus tard, je me suis souvenue de l'aphorisme de John Dewey selon lequel « la matière de et les procédures de la science sont issues des problèmes et des méthodes du sens commun<sup>2</sup> », ainsi que de l'ouvrage de James B. Conant, *Science and Common Sense*<sup>3</sup>. Puis, à ma surprise et à ma joie, j'ai trouvé cette remarque de Thomas Huxley disant que « l'homme de science utilise avec une exactitude scrupuleuse les méthodes que nous tous, par habitude et à chaque minute, utilisons sans y faire attention<sup>4</sup> ». Dans le même esprit, Albert Einstein a dit que « toute la

---

1. Susan Haack, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 137. Peu après, j'ai développé ces idées dans le texte intitulé « Puzzling Out Science », *Academic Questions*, Spring 1995, p. 20-31 (repris dans Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 90-103), et dans « Science as Social? Yes and No », *Feminism, Science, and Philosophy of Science* (sous la dir. de J. Nelson et L. Hankinson Nelson), Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 79-93 (repris dans *Manifesto of a Passionate Moderate*, p. 104-122).

2. John Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt, 1938, p. 66.

3. James B. Conant, *Science and Common Sense*, New Haven, Yale University Press, 1951.

4. Ma référence est J. W. Grove. *In Defence of Science. Science, Technology and Politics in Modern Society*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p. 13. Grove ne donne pas de référence exacte et j'ai été incapable de retrouver le passage en question.

science n'est rien de plus qu'un raffinement de la pensée de tous les jours<sup>5</sup> », Percy Bridgman qu'« il n'y a pas de méthode scientifique comme telle, [...] l'aspect le plus vital de la procédure scientifique consiste simplement à tirer le meilleur parti des ressources de son esprit<sup>6</sup> ». Quant à Gustav Bergman, il a décrit les sciences, en une formule qui sonne merveilleusement bien, comme le « bras long du sens commun<sup>7</sup> ». C'est dans cet esprit que je propose ici non pas une nouvelle théorie de la méthode scientifique, mais une exploration des contraintes pesant sur la recherche empirique quotidienne et des ressources qu'elle requiert, de la gamme étonnamment variée des voies et moyens que les sciences ont trouvés pour faire ce que fait la recherche de tous les jours « à un degré supérieur ».

### 1. « Rien d'autre qu'un raffinement de la pensée de tous les jours »

Il y a « beaucoup de chichis autour de la méthode scientifique », écrit Bridgman, mais, poursuit-il, on fait beaucoup de bruit pour rien<sup>8</sup>. L'affaire des scientifiques est de chercher des réponses vraies à leurs questions; ainsi, comme pour toutes les recherches empiriques sérieuses, il leur faut vérifier les éléments de preuve aussi exhaustivement que possible et tenter de réfréner toute inclination à prendre leurs désirs pour la réalité. En outre, ils doivent avoir recours à toutes les méthodes spécifiques ou techniques concevables en rapport avec l'objet d'étude et ce qui en est connu, méthodes et techniques susceptibles de les aider à trouver une réponse aux questions qui les préoccupent<sup>9</sup>. Jusqu'ici, tout va bien. Mais de manière générale, quels sont les standards et les ressources de la recherche empirique bien conduite? Qu'est-ce que la recherche empirique bien conduite exige de ceux qui s'y livrent? Et en quoi, exactement, la recherche scientifique est-elle une recherche empirique, mais « à un degré supérieur »?

La recherche, à la différence de la composition d'une symphonie, de la préparation d'un repas, de l'écriture d'un roman, d'une plaidoirie devant la Cour suprême, constitue une tentative pour découvrir une réponse vraie à une ou plusieurs questions, bien que parfois le dénouement ne soit pas une réponse, mais plutôt la prise de conscience que la question était en quelque sorte mal formulée et que, bien souvent, lorsqu'une réponse à une question a été trouvée, toute une flopée de nouvelles questions font soudain

5. Albert Einstein, « Physics and Reality », *The Journal of the Franklin Institute*, vol. 221, n° 3, 1936; repris dans *Ideas and Opinions of Albert Einstein* (sous la dir. de S. Bargmann), New York, Crown Publishers, p. 290.

6. Percy W. Bridgman, « New Vistas for Intelligence », *Physical Science and Human Values*, Princeton, Princeton University Press, 1947; repris dans *Reflections of a Physicist*, p. 554.

7. Gustav Bergmann, *Philosophy of Science*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 20.

8. Percy W. Bridgman, « On "Scientific Method" », *The Teaching Scientist*, décembre 1949; repris dans *Reflections of a Physicist*, p. 81.

9. *Ibid.*, p. 81-83.

surface. Il y a la recherche empirique et (du moins en apparence, mais ce n'est pas le lieu de s'aventurer dans des questions d'épistémologie des mathématiques et de la logique<sup>10</sup>) la recherche non empirique. La recherche empirique comprend tant les sciences naturelles, les sciences sociales, l'histoire, la recherche médico-légale, et ainsi de suite, que la recherche de tous les jours, quand vous vous demandez à quelle heure part votre avion, où acheter de la farine chappatie, comment imprimer en italique, ce que vous avez mangé qui vous a dérangé l'estomac, et ainsi de suite. Certaines recherches sont mieux menées que d'autres — de façon plus scrupuleuse, plus approfondie, plus imaginative, etc. — d'autres moins. Cela vaut pour tous les types de recherches, y compris la recherche scientifique.

Comme tous ceux qui font de la recherche empirique, les scientifiques veulent fournir une description qui soit vraie d'une certaine partie ou un certain aspect du monde. Toutes les descriptions vraies ne peuvent pas faire l'affaire, cependant; ainsi: « Ou bien le Big Bang est à l'origine de l'univers, ou bien il n'en est rien. » Il faut qu'une description ait de la substance, qu'elle soit significative, fournisse une véritable explication. Ce n'est pas une tâche facile. Tout ce qu'on a pour procéder, après tout, c'est ce qu'on voit, etc., et ce qu'on en comprend, etc. Parvenir à des conjectures explicatives plausibles peut pousser l'esprit humain jusqu'à sa limite; les éléments de preuve sont toujours incomplets et ramifiés, souvent potentiellement trompeurs et fréquemment ambigus; en obtenir davantage est un dur labeur et peut demander une ingéniosité considérable dans l'élaboration d'un dispositif expérimental. Et le succès n'est pas garanti, de sorte que la tentation de bâcler le travail est toujours là, comme celle de croire ce qu'on espère ou craint, ou ce qu'on pense que les commanditaires souhaitent entendre.

Bien que les théories scientifiques soient parfois étonnamment en porte-à-faux avec le sens commun, la recherche scientifique est en continuité avec la recherche empirique qui nous est la plus familière. Henry Harris imagine un peuple préhistorique qui tente de savoir si le fleuve qui coule à travers (ce que nous appelons) Oxford est le même que celui qui coule à travers Henley en faisant flotter des billots colorés dans le fleuve à partir d'Oxford et en demandant ensuite à des gens de leur connaissance à Henley s'ils les ont vus. Puis il décrit les efforts déployés par les physiologistes pour découvrir ce qui arrive à un grand nombre de lymphocytes qui passent de la lymphe au sang: un jour, J. L. Gowans a découvert, en les marquant avec des isotopes radioactifs, que les lymphocytes passent du sang à la lymphe pour retourner ensuite au sang<sup>11</sup>.

10. Voir Susan Haack, *Deviant Logic, Fuzzy Logic. Beyond the Formalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

11. Henry Harris, « Rationality in Science », *Scientific Explanation* (sous la dir. de A. F. Heath), Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 40-44.

Tous ceux qui font de la recherche empirique — les biologistes moléculaires et les musicologues, les entomologistes et les étymologistes, les sociologues et les théoriciens des cordes, les journalistes d'enquête et les immunologistes — font des conjectures informées sur une explication possible des phénomènes qui les intéressent, ils vérifient comment ces conjectures résistent aux éléments de preuve qu'ils ont déjà et à ceux sur lesquels ils mettent éventuellement la main; ils se servent alors de leur jugement pour déterminer s'ils vont conserver ces conjectures, les rejeter, les modifier, etc. Il leur faut de l'imagination pour songer à des explications potentielles plausibles de phénomènes problématiques, pour concevoir des façons d'obtenir les éléments de preuve dont ils ont besoin et pour anticiper les sources d'erreurs potentielles; du soin, de l'habileté et de la persévérance pour chercher des éléments de preuve pertinents que personne n'a encore trouvés ou identifier ceux que d'autres ont déjà trouvés; de l'honnêteté intellectuelle et une solide fibre morale pour résister à la tentation d'ignorer des données qui pourraient affecter leurs hypothèses ou à celle de manipuler des données incontournables mais défavorables; un raisonnement rigoureux pour discerner les conséquences de ces conjectures; un bon jugement pour soupeser les divers éléments de preuve sans être perturbés ni par leurs désirs, leurs craintes ou leurs espoirs d'obtenir une permanence ou de résoudre rapidement un cas, de plaire à un patron ou à un mentor ou devenir riches et célèbres.

Faire une conjecture informée («informée» étant ici le mot clé) requiert la capacité de tirer les bonnes inférences: cette conjecture implique nos connaissances d'arrière-fond, cette autre est consistante avec elles, cette autre encore ne l'est pas. La vérification de la compatibilité de notre conjecture avec les éléments de preuve exige la même capacité: ainsi, si l'hypothèse est vraie, il s'ensuit telle conséquence; l'hypothèse est confirmée jusqu'à un certain point quand on se rend compte que telle conséquence est réalisée; elle a de bonnes chances d'être fausse si telle autre ne l'est pas, etc. Ce que je veux souligner ici, ce n'est pas que les scientifiques ne font pas de telles inférences ni que la logique n'a rien à nous apprendre à ce propos, mais plutôt que les détectives, les journalistes d'enquête, les historiens et le commun des mortels font aussi de telles inférences; la logique ne peut pas à elle seule expliquer comment les sciences ont connu de tels succès (encore moins pourquoi il y a autant d'échecs). La quête des vieux déférencialistes d'une méthode scientifique — logique inductive de la découverte ou de la confirmation, conjecture et réfutation-par-*modus tollens* du déductivisme poppérien, applications répétées du théorème de Bayes ou quoi encore — se concentrait trop étroitement sur une partie seulement d'un portrait bien plus complexe.

Parmi les raisons qui expliquent le succès des sciences naturelles, il faudrait mentionner non pas précisément le hasard, mais le fait qu'il s'est trouvé quelques individus remarquables avec le tempérament et le talent

pour spéculer sur la manière dont le monde fonctionne, et suffisamment d'autres individus pour se pencher sur la grille de mots croisés et vérifier si les réponses concordaient, et ce, en des lieux et des époques où le climat social et intellectuel leur permettait de poursuivre leurs recherches et de communiquer leurs résultats. Cela suggère que c'est à partir de là que nous devrions chercher l'explication de l'apparition de la science moderne — pourquoi la science moderne est apparue au moment et à l'endroit où elle l'a fait, et non pas plus tôt ou ailleurs, l'expression qui vient à l'esprit étant celle de « masse critique ».

Une autre raison à ce succès réside dans la matière même des sciences naturelles, dans ce profond caractère d'interconnexion des phénomènes naturels. C'est peut-être ce que E. O. Wilson a en tête lorsqu'il suggère que la méthode de la science est le « réductionnisme », soit une investigation systématique de la composition des choses en composantes de plus en plus petites. Mais une telle analyse, pour importante qu'elle soit, n'est qu'une approche scientifique parmi bien d'autres. À mon sens, la signification épistémologique de ce caractère d'interconnexion des phénomènes naturels réside plutôt dans ce que chaque avancée de la compréhension en rend d'autres possibles.

La formule qui vient à l'esprit est : « Le succès appelle le succès. » Cela nous amène à considérer les nombreuses aides à la recherche de divers types conçues par les scientifiques, aides sur lesquelles je me vais principalement me concentrer dans ce qui va suivre. Pour les fins de l'exposition, j'aurai recours à une division rudimentaire en termes d'aides à l'imagination, d'aides aux sens, d'aides au raisonnement, d'aides à la mise en commun des données et à l'honnêteté intellectuelle — bien que, puisque celles-ci sont toutes liés aux visées de la recherche et aux capacités cognitives des chercheurs humains et à leurs limitations, elles soient en réalité intimement entrelacées.

## 2. Les aides scientifiques à la recherche

L'expression « aides » est empruntée à Francis Bacon, qui — en dépit de tous les espoirs mal avisés qu'il a fondés sur une logique de la découverte inductive et mécanique et de ce que, comme William Harvey l'a dit sans aménité, « il écrivait sur la science comme un chancelier » — voyait parfaitement juste lorsqu'il lançait des mises en garde contre le risque de désespérer trop vite que nos investigations puissent être couronnées de succès et insistait sur la nécessité de concevoir des moyens de surmonter nos limites sensorielles et cognitives et la fragilité de notre engagement à l'égard de la découverte<sup>12</sup>. Comme Bacon l'avait bien compris, nous, êtres humains, sommes des créatures faillibles, notre imagination, nos sens et nos capacités cognitives sont limités, notre intégrité intellectuelle, fragile ; la précipitation,

---

12. Francis Bacon, *The New Organon* (1620), aphorism 2.

le travail bâclé et la propension à prendre nos désirs pour des réalités nous viennent plus facilement que la difficile et exigeante voie de la recherche consciencieuse, créative et honnête. Néanmoins, nous *sommes* capables de mener des recherches bien conduites et de concevoir des moyens, même imparfaits et limités, de surmonter nos limites et faiblesses naturelles, d'arriver à prédire quand nos moyens imparfaits et faillibles de surmonter ces limites et faiblesses sont le plus susceptibles de faillir, ainsi que de concevoir des façons d'éviter ces embûches.

Les exigences sous-jacentes et les ressources communes à toute recherche empirique sont constantes, mais les aides scientifiques évoluent constamment. Bien que certaines traversent tout le champ des sciences et même en débordent, beaucoup sont localisées, propres à certains secteurs de la science. Elles reposent généralement sur des travaux scientifiques antérieurs, et lorsque ceux-ci sont solides, elles permettent à la science de se bâtir, de s'édifier sur ses succès. Bien sûr, lorsque les travaux antérieurs sur lesquels les aides reposent ne sont pas solides, les scientifiques peuvent être induits en erreur — comme il arrive quand on remplit une grille de mots croisés.

Les modèles, métaphores et analogies qui aident l'imagination des scientifiques ont incité certains nouveaux cyniques à assimiler la science à la littérature et d'autres à déplorer que les métaphores et analogies se reflétant dans le contenu des théories scientifiques soient socialement rétrogrades; les instruments d'observation qui ajoutent aux pouvoirs perceptifs des scientifiques ont nourri l'idée que l'observation dépend par trop de la théorie pour procurer une vérification des données empiriques qui soit authentiquement objective; les conditions artificielles en laboratoire parfois nécessaires pour tester des affirmations théoriques en ont conduit certains à affirmer que les théories scientifiques décrivent non pas le monde naturel, mais seulement une « réalité » créée par les scientifiques eux-mêmes; sur la base des aspects sociaux de la recherche scientifique, d'aucuns ont conçu la connaissance scientifique comme une construction sociale au service des intérêts des puissants. Et certains nouveaux cyniques soutiennent que le caractère local, évolutif des aides scientifiques révèle que les standards de la recherche bien conduite sont relatifs à un contexte ou à un paradigme.

Mais ce sont toutes là des réactions excessives. Il est vrai que, parce qu'il y a toujours un risque que les travaux antérieurs sur lesquels reposent tel ou tel instrument, telle ou telle technique se révèlent erronés, le risque d'erreur est toujours possible. Certes, en jugeant si le travail a été conduit de façon consciencieuse et avec soin, les scientifiques doivent se baser sur ce qu'ils croient savoir des données susceptibles d'être pertinentes, des sources potentielles d'erreurs expérimentales, et ainsi de suite. La recherche scientifique est, en d'autres mots, faillible; les jugements sur la qualité de la recherche scientifique, comme les jugements sur la valeur des données empiriques, sont affaire de perspective et ils dépendent des connaissances

d'arrière-fond. Mais il ne s'ensuit pas, contrairement à ce que Kuhn et d'autres semblent croire, qu'il faille en tirer des conclusions relativistes.

\*

Toute recherche, recherche scientifique comprise, demande de l'imagination. Comme l'a affirmé Charles S. Peirce : « Lorsqu'un homme désire ardemment connaître la vérité, son premier effort va consister à imaginer ce que cette vérité peut être. [...] il n'y a rien d'autre, après tout, que l'imagination qui puisse jamais lui donner l'idée de ce qu'est la vérité. » Mais à la différence d'un artiste ou d'un écrivain, un scientifique « rêve d'explications et de lois<sup>13</sup> » — explications et lois qui, lorsque ses efforts sont couronnés de succès, sont non pas imaginaires, telles des entités fictives, mais réelles.

Notre imagination, comme toutes nos facultés, est limitée ; par conséquent, parmi les aides sur lesquelles tablent les scientifiques, il y a les modèles, analogies et métaphores. Dans son livre *La Théorie physique*, paru en 1914, Pierre Duhem a opposé l'esprit de géométrie, abstrait, logique, systématique, caractéristique à son avis des physiciens du continent, et la pensée visuelle, imaginative caractéristique de la pensée anglaise, qu'il considérait comme une diversion par rapport à l'abstraction mathématique au cœur même de la physique. À propos du livre sur l'électrostatique d'Oliver Lodge, Duhem déplorait : « Nous croyions pénétrer dans la demeure paisible et bien ordonnée de la raison, mais nous voilà au beau milieu d'une manufacture. » Car il n'y a rien dans le livre que des « cordes tournant autour de poulies, s'enroulant autour de tambours, passant à travers des perles [et] des roues dentées engrenées les unes aux autres et entraînant des crochets<sup>14</sup> ». Je vois d'ici Duhem s'arracher les cheveux quand John Kendrew invite ses lecteurs à imaginer « un homme [...] agrandi jusqu'à la taille [...] du Royaume-Uni » et explique alors qu'« une seule cellule peut être aussi grande, peut-être, qu'une bâtisse d'usine. [...] À cette échelle, une molécule d'acide nucléique [...] serait plus mince qu'un seul filament d'ampoule électrique dans notre usine<sup>15</sup> ». De nos jours, les étudiants en biologie sont parfois invités à concevoir la cellule comme une cité complexe, où les mitochondries sont des centrales électriques, les appareils de Golgi des bureaux de poste, et ainsi de suite. À la différence de Duhem, cependant, je considère qu'opposer les mathématiques à la construction de modèles, l'analyse à l'analogie, la systématisation à la simulation, c'est créer de

13. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers* (texte établi par C. Hartshorn, P. Weiss et A. Burks), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931-1958, vol. I, § 46-8.

14. Pierre Duhem, *La Théorie physique : son objet, sa structure*, 1914 ; cité par Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Londres, Sheed and Ward, 1962, p. 1-2. (Faute d'avoir retrouvé la citation originale, ce passage, comme tous les autres tirés de l'ouvrage de Duhem, sont des retraductions de l'anglais. N.D.T.)

fausses dichotomies; les modèles, analogies et métaphores jouent un rôle important non pas seulement d'un point de vue pédagogique, mais aussi au niveau de la construction de théories, comme des aides à l'imagination.

« Les modèles, analogies et métaphores » forment une catégorie hétéroclite comprenant de tout, depuis les arrangements physiques concrets de billes, de boules ou de maquettes, etc., jusqu'aux métaphores maîtresses comme la « main invisible » dans la théorie des marchés d'Adam Smith; tous, cependant, comparent un phénomène moins familier ou accessible à un autre qui l'est davantage. L'un des rôles des modèles physiques, comme la série de maquettes de la molécule d'ADN de Watson et Crick, est d'aider visuellement l'imagination, permettant aux scientifiques d'appréhender la molécule, à l'instar du modèle, en trois dimensions. Et si certaines métaphores scientifiques sont plus décoratives que fonctionnelles, d'autres suggèrent des questions à investiguer, des directions à explorer. Bien entendu, une métaphore peut pousser différents scientifiques à regarder dans différentes directions; parfois, elle peut tirer la recherche vers ce qui se révèle une mauvaise direction.

Comme les critiques de la science se plaisent à le souligner, les métaphores et analogies que les scientifiques utilisent s'inspirent parfois de phénomènes sociaux familiers; ainsi la métaphore de la « molécule maîtresse », qu'Evelyn Fox Keller a enrôlée dans la cause féministe (à ce que je sache, cependant, cette idée n'a jamais, contrairement à ce qu'elle a suggéré, eu une grande influence en biologie moléculaire). Les métaphores scientifiques *peuvent* être cognitivement importantes, et elles *peuvent* aussi bien induire l'imagination en erreur que la guider dans des directions fructueuses. Mais le caractère fructueux ou non d'une métaphore ne dépend pas de la désirabilité ou non du phénomène social auquel elle fait appel; de telles considérations ne déterminent en rien si les notions de chaperons moléculaires (pour utiliser un exemple dont l'influence est réelle<sup>15</sup>), ou d'investissement parental, etc., ou quoi encore, nous conduiront vers des territoires fertiles ou pas.

\*

Toute recherche empirique dépend de l'expérience; mais si la recherche en sciences constitue « la même chose mais à un degré supérieur », on peut mentionner que c'est entre autres parce que l'expérience dont elle dépend,

15. John Kendrew, *The Thread of Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966, p. 20.

16. Voir Elizabeth Craig, « Chaperones, Molecular », *Molecular Biology and Biotechnology* (sous la dir. de A. Meyers), New York, VCH Publishers, 1995, p. 162-165: « Les chaperons moléculaires sont des protéines omniprésentes qui jouent un rôle capital dans le processus d'enveloppement des protéines et le déplacement des protéines à travers les membranes vers les organelles. »

loin de se passer de toute assistance, est rendue possible et médiatisée par des instruments de toutes sortes; elle n'est pas non plus invérifiée, mais est ouverte à l'examen rigoureux des autres membres de la communauté; et elle n'est pas laissée à la chance ou à quelques heureux hasards, mais elle est délibérée, contrainte, contrôlée.

Je commencerai par les instruments d'observation, des plus familiers, comme le microscope ou le télescope, aux plus sophistiqués et ésotériques, qui prolongent maintenant les pouvoirs sensoriels des scientifiques. Dans l'histoire de tels instruments, il n'y a sans doute pas de cas plus saisissant, qui fasse dire que «le succès appelle le succès», que celui de l'imagerie médicale. Wilhelm Roentgen a réalisé la première photographie aux rayons X en 1895 (en 1901, il recevait le tout premier prix Nobel). La première radiographie dentaire a été faite en 1896, le premier diagnostic basé sur les rayons X posé sur le champ de bataille en Abyssinie en 1897. Cette année-là, les rayons X ont été utilisés pour la première fois en cour. Dans les décennies qui ont suivi, on a assisté au développement de la théorie des rayons X — soit les très courtes ondes électromagnétiques, dont la longueur d'ondes est de 0,10 à 10 nanomètres. Entre 1919 et 1927, des milieux de contraste, d'abord l'air, puis les lipoides, puis l'iodure de sodium, puis le dioxyde de thorium, ont rendu les photographies aux rayons X plus informatives. Le tomographe, qui produit l'image d'une coupe interne du patient, a été introduit par Jean Keiffer dans les années 1930, la cristallographie par rayons X est apparue à la même époque. À partir des années 1970, des machines à imagerie beaucoup plus rapides ont été développées, et maintenant, avec la technologie sophistiquée des ordinateurs, nous avons le tomographe assisté par ordinateur (CAT), l'IRM, qui permet de faire disparaître les os et de révéler les tissus, le tomographe par émission de positrons, qui utilise des traceurs radioactifs, et des instruments pour détecter ces traces et créer des images, puis le tomographe EBT<sup>17</sup>.

La théorie à la base d'un instrument pourrait se révéler erronée, peut-être au point d'ébranler la confiance des scientifiques dans le fonctionnement de cet instrument; mais si la théorie est solidement justifiée, ce scénario, bien que possible, est peu probable. L'instrumentation dépend d'une théorie, mais ce qui explique le fonctionnement d'un instrument est rarement, sinon jamais, la théorie dont les conséquences sont testées par l'instrument, théorie que les observations tirées de l'instrument doit alors confirmer. Ainsi, les scientifiques se tournent vers l'optique pour rendre compte

17. Le CAT est un tomographe assisté par ordinateur (ou axial), l'IRM correspond à l'«imagerie par résonance magnétique» (le magnétisme est à l'IRM ce que les radiations sont aux rayons X); le PET au tomographe à émission de positrons et l'EBT au tomographe à faisceau d'électrons. Ma source est l'histoire de la technologie de l'imagerie médicale par Bettyann Holtzmann Kevles, *Naked to the Bone. Medical Imaging in the Twentieth Century*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997. Au sujet de l'EBT, voir Tara Parker-Pope, «New Tests Go Beyond Cholesterol to Find Heart-Disease Risks», *Wall Street Journal*, 22 juin 2001, p. B1.

du fonctionnement du microscope grâce auquel ils étudient la constitution des cellules, ou encore celui du télescope qui leur permet d'étudier le mouvement des étoiles. Il est vrai que les théories scientifiques s'entrecroisent, telles les entrées d'une grille de mots croisés, si bien que, par conséquent, la possibilité lointaine d'une dépendance mutuelle préjudiciable ne peut pas tout à fait, en principe, être écartée. Il est vrai aussi que, particulièrement dans les premiers temps, les scientifiques ont parfois eu besoin d'entrer dans les moindres détails pour persuader les autres de la fiabilité de leurs instruments. Certes, les scientifiques prennent parfois des artifices dus à leurs instruments pour des éléments de preuve en bonne et due forme (de l'avis de certains, c'est ce qui s'est produit dans le cas des preuves de vie bactérienne sur Mars). Mais rien de ceci ne signifie que les instruments ne se sont pas, en général, des aides véritables.

\*

Les chercheurs sérieux, dans quelque domaine que ce soit, s'engagent activement dans la quête de preuves : les historiens recherchent des documents, interrogent les survivants, et ainsi de suite ; les détectives suivent et observent les suspects, et ainsi de suite. Mais la recherche en sciences naturelles est souvent une recherche « à un degré supérieur », dans la mesure où elle implique souvent la manipulation des conditions qui vont rendre disponible tel ou tel élément de preuve. Les chercheurs scientifiques mettent toute leur ardeur à concevoir des expériences qui seront aussi informatives que possible, isolant précisément la variable qui les intéresse — comme lorsqu'on travaille sur les entrées croisant telle autre précisément là où les cases admettent des solutions différentes. Les expériences d'Oswald Avery en vue d'identifier la substance responsable de la « transformation bactérienne » fournissent un exemple frappant de la finesse et de la connaissance des faits qu'une bonne conception expérimentale requiert.

Chez des souris qui avaient reçu une injection d'une préparation de pneumocoques de type R vivants mais non virulents et de pneumocoques de type S morts mais virulents, Frederick Griffith a découvert des pneumocoques de type S vivants et virulents. Plus tard, des collaborateurs d'Avery ont découvert que les mêmes transformations bactériennes pouvaient être produites *in vitro*. Pour découvrir ce qui était responsable de celles-ci, Avery a d'abord élaboré un processus sophistiqué pour extraire le « principe de transformation », quel qu'il fût, soit moins d'une once sur vingt gallons de culture. Il a ensuite soumis cet extrait à des tests standards pour les protéines, avec des résultats négatifs, puis à des tests standards pour l'ADN, avec des résultats fortement positifs. Grâce à l'analyse chimique, il a découvert que l'extrait contenait le ratio azote-phosphore de 1,67/1 que l'on attend de l'ADN, mais pas des protéines. Puis, il a découvert que les enzymes reconnues pour dégrader les protéines ou l'ARN laissaient l'extrait intact, mais que celles reconnues pour dégrader l'ADN le détruisaient.

Ensuite, en ayant recours à des tests immunologiques, il a découvert que ni la protéine pneumococcale ni la capsule de polysaccharide n'étaient présents. Il a fait tourner un extrait de l'échantillon dans une centrifugeuse à très haute vitesse puis a découvert une structure de sédimentation correspondant à l'ADN du thymus du veau. Enfin, il a découvert que sous électrophorèse, les molécules de l'extrait demeuraient ensemble et se déplaçaient assez rapidement, à l'instar des acides nucléiques, et que le profil d'absorption des ultraviolets de l'extrait était le même que celui de l'ADN.

Dans une lettre à son frère, Avery écrivait : « La substance est hautement réactive et se conforme *très* étroitement aux valeurs théoriques de l'*acide désoxyribonucléique* pur [...] Qui aurait pu le deviner<sup>18</sup> ? » (En raison de l'influence de l'hypothèse des tetranucléotides, toutefois, il a pris soin d'indiquer en conclusion de l'article qu'il a publié qu'il n'excluait pas que le principe de transformation soit non pas l'ADN lui-même, mais une infime quantité de quelque chose d'autre absorbé par l'ADN.)

Songons maintenant à la multiplicité des moyens pris afin de s'assurer que les expériences et les observations ne sont pas contaminées, physiquement ou autrement, des plus banals, tels l'interdiction d'apporter de la nourriture dans le laboratoire où se déroulent des expériences biochimiques, les listes de vérifications pour s'assurer systématiquement du bon fonctionnement d'un équipement complexe et les formulaires standardisés sur lesquels les observations sont notées de façon à ce qu'aucun détail pertinent ne soit oublié, aux plus sophistiqués, comme le double aveugle, en passant par les plus difficiles, par exemple le choix des procédures d'échantillonnage les plus appropriés eu égard à la question en jeu, procédures qui pourraient biaiser les résultats.

Qu'il soit approprié de prendre telles précautions plutôt que telles autres — interdire la nourriture ou les animaux dans le labo, disons, mais pas les souliers et les stylos à bille — dépend de certains présupposés concernant le genre de choses susceptibles d'interférer. Il est concevable que ces présupposés soient erronés, et il est parfois très difficile de les découvrir. Ainsi, parmi les aspects de la manière dont l'expérimentateur conduit tel test psychologique ou les faits concernant l'expérimentateur lui-même, lesquels sont susceptibles d'affecter la réponse ? Lorsque je critique la conception d'une étude psychologique où les sujets ont été prévenus que le but des entrevues auxquelles ils participeraient était d'identifier leur « mode féminin de connaître », je tiens pour acquis que cette suggestion rend probable un éventuel biais des résultats<sup>19</sup>. On peut concevoir (à la

18. Ma référence est Horace Freeland Judson, *The Eighth Day of Creation. Makers of the Revolution in Biology*, New York, Simon and Schuster, 1979, p. 35-39.

19. Mary Field Belenky et coll., *Women's Ways of Knowing*, New York, Basic Books, 1986 ; Susan Haack, « Knowledge and Propaganda : Reflections of an Old Feminist », *Partisan Review*, vol. X n° 4, automne 1993, p. 556-563, repris dans *Manifesto of a Passionate Moderate*, p. 123-136, p. 125.

rigueur) que je sois dans l'erreur. Mais que les précautions prises ne soient pas infaillibles ne signifie pas qu'elles ne sont pas, de manière générale, de véritables aides.

Lorsque nous critiquons des recherches piètrement menées, nous pouvons déplorer que l'on n'ait pas fait d'efforts suffisants pour mettre la main sur des éléments de preuve pertinents; ainsi, d'un détective paresseux, on dira: « Il ne s'est même pas donné la peine de retracer la bonne pour lui demander ce qu'elle avait vu. » Ou nous pouvons déplorer que l'on n'ait pas pris suffisamment soin d'établir la valeur de certains éléments; d'un historien brouillon — et cette fois, le brouhaha soulevé par une lettre montrant prétendument que Marilyn Monroe a fait chanter le président Kennedy est un exemple réel<sup>20</sup> —, on dira: « Il a sauté à la conclusion que la lettre était authentique, ignorant le fait que l'adresse comporte un code postal et que du ruban correcteur a été utilisé alors que ni l'un ni l'autre n'existaient au moment où la lettre est censée avoir été écrite. » Et ainsi de suite.

Des reproches du même genre valent également pour la recherche scientifique; mais dans ce cas, nous déplorons, et à juste titre, que certaines précautions appropriées et spécifiques à un certain domaine n'aient pas été prises. Comme le remarque Bridgman, « [lorsque] le scientifique se risque à critiquer le travail de ses collègues scientifiques, comme il n'est pas rare de le faire, il ne base pas ces critiques sur de brillantes généralités concernant le non-respect de la "méthode scientifique", mais sa critique est spécifique, basée sur certains aspects de la situation particulière<sup>21</sup> ». Les critiques d'une étude établissant prétendument l'efficacité médicale de la prière, par exemple, ont objecté que celle-ci n'était pas complètement à la double-aveugle<sup>22</sup>; Maddox et compagnie ont fait la même objection concernant le travail du labo de Benveniste établissant prétendument l'efficacité des remèdes homéopathiques à haute dilution: « aucun effort substantiel n'a été fait pour exclure l'erreur systématique, y compris le biais de l'observateur », et « le phénomène décrit n'est pas reproductible au sens ordinaire du terme ». Il est toutefois assez intéressant de remarquer qu'une pensée très humienne sous-tend ces deux critiques: l'idée que des prières faites en faveur d'un patient mais à son insu puisse contribuer à sa guérison est étrangère à la science médicale; celle qu'une « solution » à ce point diluée qu'elle ne contient plus une seule molécule du supposé « soluté » agisse parce qu'elle laisse des traces dans la « mémoire » de l'eau est profondément

20. Evan Thomas, Mark Hosenball et Michael Isikoff, « The JFK-Marilyn Hoax », *Newsweek*, June 6<sup>th</sup>, 1997, p. 36-37.

21. Bridgman, « On "Scientific Method" », p. 81.

22. Irwin Tessman et Jack Tessman, « Efficacy of Prayer: A Critical Assessment of Claims », *Skeptical Inquirer*, March/April 2000, p. 31-33, critiquant R. C. Byrd, « Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in a Coronary Care Unit », *Southern Medical Journal*, 1988, n° 81, p. 826-828.

en désaccord avec toute la théorie chimique admise, au point qu'il y a beaucoup plus de chances que les découvertes alléguées soient le résultat d'erreurs expérimentales ou de méprises de la part de l'expérimentateur que d'authentiques découvertes<sup>23</sup>.

Investiguer notre prédisposition à l'erreur sous tel ou tel rapport nous rend plus aptes à comprendre quels résultats risquent d'être attribuables à des erreurs expérimentales ou à des erreurs d'autres types. Par exemple, la détection d'une fraude dans la recherche scientifique est souvent déclenchée par quelqu'un qui remarque que certains résultats sont « trop beaux pour être vrais », confirmant une hypothèse avec une netteté supérieure à celle que suggère ce que nous savons de la faillibilité humaine, ou de celle des instruments.

\*

En évoquant la conception des expériences et les précautions contre l'erreur expérimentale, j'ai déjà commencé à me hasarder dans le domaine des aides à intellect, mais jusqu'ici, j'ai à peine effleuré les nombreux raffinements et amplifications du raisonnement sur lesquels les sciences s'appuient.

Un des aspects les plus saisissants d'une grande partie de la recherche en sciences naturelles tient à son caractère mathématique. En effet, la naissance de la science moderne peut être attribuée à l'union des mathématiques et de la physique (anticipée par Archimède, sérieusement entreprise par Galilée, que Gillespie devait qualifier de meilleur élève d'Archimède, et perfectionnée avec Newton<sup>24</sup>). Il suffit de se rappeler qu'il n'y a pas si longtemps, le mot anglais *computer* référait non pas aux machines auxquelles Alan Turing ne pouvait que rêver, mais aux femmes employées pour calculer la trajectoire des pièces d'artillerie<sup>25</sup>, pour apprécier le rôle des mathématiques dans l'évolution des aides scientifiques : depuis le comptage au moyen d'entailles sur des bouts de bois ou de nœuds sur un bout de corde en passant par les chiffres romains puis arabes, jusqu'au calcul différentiel et intégral et maintenant l'ordinateur.

Déjà au moment de la découverte de la structure de l'ADN par Watson et Crick, le travail en biologie devenait presque aussi mathématique qu'en physique ou en chimie. De nos jours, les calculs compliqués sont

---

23. Jacques Benveniste et coll., « Human Basophil Degranulation Triggered by Very Dilute Antiserum Against IgE », *Nature*, n° 330, June 30<sup>th</sup>, 1998, p. 816-818 ; John Maddox et coll., « "High-Dilution" Experiments a Delusion », *Nature*, 1988, n° 334, p. 287-290 (les citations proviennent de la page 287).

24. Charles Coulson Gillespie, *The Edge of Objectivity. An Essay in the History of Scientific Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1960, p. 16, 144.

25. Voir Caroline Bird, *Enterprising Women*, New York, Mentor Books, W. W. Norton, 1976, p. 117.

faits beaucoup plus rapidement et beaucoup plus précisément par les ordinateurs que par les humains ; la presse nous informe du marathon de calcul étalé sur un mois au cours duquel les physiciens du Brookhaven National Laboratory ont calculé le moment angulaire anormal du muon et de la vaste opération de super-calcul grâce à laquelle Celera Genomics a produit sa carte du génome humain. À leur répertoire familial d'expériences *in vivo* (sur des créatures vivantes) et *in vitro* (dans des éprouvettes ou des vases de Petri), les biologistes ont maintenant ajouté les expériences *in silico*, c'est-à-dire simulées par ordinateur<sup>26</sup>.

Mais l'ordinateur est seulement l'exemple le plus évident d'une large catégorie d'« aides au raisonnement ». Les diverses techniques encore controversées de méta-analyse, qui combinent tout un ensemble d'études épidémiologiques ou autres pour en extraire plus d'information qu'aucune d'elles ne pourrait en produire seule, en sont un autre. Dans un article récent fascinant, par exemple, deux chercheurs danois ont analysé de nouveau les données concernant l'« effet placebo », dont l'existence a été tenue pour acquise depuis 1955, alors que Henry Beecher rapportait que 35 pour cent des patients étaient aidés par des placebos. Certains médecins ont maintenant recours aux placebos comme traitement, et certains chercheurs en médecine consacrent leur temps à comprendre comment l'effet placebo pourrait opérer. Mais si les docteurs Hrobjartsson et Gotzsche ont raison, cet effet supposé est largement mythique. À partir de 727 essais potentiellement admissibles, Hrobjartsson et Gotzsche ont réanalysé 114 études (impliquant en tout 7 500 patients atteints de 40 affections différentes) qu'ils ont jugées « bien conçues » ; les patients étaient divisés entre : 1) ceux qui recevaient des traitements médicaux réels ; 2) ceux qui recevaient un placebo ; 3) ceux qui ne recevaient rien du tout. À l'exception d'un effet léger au niveau de la réduction de la douleur, ils ont conclu qu'il y a peu de preuves que les placebos aient des effets cliniques significatifs<sup>27</sup>.

Ont-ils raison ? Il est trop tôt pour en être sûr. Mais le travail de ces scientifiques et les réactions d'autres scientifiques illustrent de façon frappante la finesse requise par de tels raffinements méta-analytiques du raisonnement et leur dépendance à l'endroit de la connaissance des faits. Hrobjartsson et Gotzsche critiquent les méthodes de recherche de Beecher en faisant valoir qu'elles ne pouvaient pas adéquatement distinguer les

26. George Johnson, « All Science is Computer Science », *New York Times*, March 25<sup>th</sup>, 2001, section 4, p. 1, 5.

27. Asbjorn Hrobjartsson et Peter Gotzsche, « Is the Placebo Powerless? An Analysis of Clinical Trials Comparing Placebo With No Treatment », *New England Journal of Medicine*, vol. 344, n° 21, May 24<sup>th</sup>, 2001, p. 1594-1602. Voir aussi John C. Bailar III, « The Powerful Placebo and the Wizard of Oz », *New England Journal of Medicine*, *ibid.*, p. 1630-1632 ; Gina Kolata, « Placebo Effect is More Myth Than Science, Study Says », *New York Times*, May 24<sup>th</sup>, 2001, p. A 20, et « Putting Your Faith in Science? », *New York Times*, May 27<sup>th</sup>, 2001, Section 4, p. 2.

effets des placebos du cours naturel des maladies, la régression à la moyenne et autres facteurs (par exemple l'automédication par les patients, la possibilité que certains « placebos » ne soient pas entièrement inactifs après tout). Mais ils ont aussi reconnu que leurs propres méthodes pouvaient avoir besoin de plus de raffinement, observant que divers types de biais pouvaient avoir affecté leurs propres découvertes, en ce qui concerne les résultats subjectivement rapportés, en particulier.

\*

Le caractère social de la recherche scientifique, qui est parfois vu comme une menace à ses prétentions épistémiques, serait mieux conçu comme un autre type d'aide faillible. Un grand nombre de tâches sont mieux effectuées si plusieurs personnes sont impliquées, mais le travail scientifique ne ressemble guère ni au catapultage de cent livres de petits pois — plus il y a de gens, plus cela se fait vite —, ni au transport d'un billot très lourd, qui peut être soulevé par plusieurs personnes mais non par une seule. Ce travail est complexe, intriqué et comporte de multiples facettes comme — eh oui ! — le travail sur une vaste grille de mots croisés.

La justification est affaire de degré ; les degrés de justification de théories rivales, qui plus est, ne seront pas nécessairement ordonnés de façon linéaire. Dans cette vaste zone grise où une attitude plus ou moins optimiste vis-à-vis d'une affirmation quelque-peu-mais-pas-totalement justifiée est raisonnable, il n'y a pas d'étape simple qui permette de passer des degrés de justification à des « règles d'acceptation et de rejet ». Une conjecture pour le moment plus ou moins développée pourrait valoir la peine d'être explorée bien qu'elle soit, jusqu'ici, non justifiée ; « la » meilleure façon de travailler consiste souvent à laisser différents membres de la communauté travailler de manières différentes.

Comme l'a observé Duhem, face à un problème non résolu, les sciences se trouvent souvent dans un état d'indécision entre des approches plus audacieuses et d'autres plus prudentes<sup>28</sup>. Certains d'entre nous sont prompts à gommer une entrée dans une grille de mots croisés lorsque les contraintes qu'elle impose sur les autres entrées commencent à nous gêner, d'autres sont plus lents à changer quelque chose. Si nous travaillions ensemble, je vous empêcherais peut-être de vous cramponner trop longtemps à une idée fixe, et vous m'empêcheriez peut-être de renoncer trop facilement à une idée prometteuse. Cela suggère que la recherche scientifique tend à mieux se porter lorsque la communauté comprend, comme c'est généralement le cas, certains individus prompts à se lancer dans des conjectures sur de nouvelles théories possibles lorsque les éléments de preuve commencent à desservir l'opinion reçue, et d'autres qui sont plus enclins à tenter de modifier avec patience ce dont ils disposent déjà.

---

28. Pierre Duhem, *La Théorie physique : son objet, sa structure*, p. 217.

Michael Polyani a déjà souligné ce point important : bien que la meilleure façon d'organiser une armée d'écosseurs de pois pourrait être de confier à une seule personne la direction des opérations, pour la recherche scientifique, ce serait inapproprié, en raison même de sa complexité, de même que ce le serait pour une équipe travaillant sur un puzzle géant<sup>29</sup> — ou, pour reprendre mon propre exemple, non le sien, sur une vaste grille de mots croisés. Comme Polyani l'a bien vu, il vaut mieux que différentes personnes, chacune avec son tempérament plus ou moins conservateur, ses forces et ses faiblesses, fassent ce qu'elles font le mieux. Parmi les nombreux et divers talents qui sont utiles en science, c'est l'extraordinaire créativité intellectuelle qui a permis aux héros de l'histoire des sciences de faire leurs étonnantes percées théoriques qui vient en premier lieu à l'esprit. Mais la liste est longue et diverse, comprenant entre autres ce don spécial pour discerner les motifs récurrents dans ce qu'ils voient qui échoit à certains scientifiques, comme, semble-t-il, le talent musical échoit à d'autres; l'ingéniosité dans la conception d'expériences ou dans l'invention d'instruments, de tests ou de modèles mathématiques; la simple patience dans le laborieux processus de la vérification et de la revérification.

C'est ici que les questions de communication, d'expertise et d'autorité deviennent notre point de mire. Si on ne veut pas dilapider ses forces en refaisant ce qui a déjà été fait, le travail de chacun doit être librement et convenablement mis à la disposition des autres. Et les scientifiques ont besoin, non seulement d'être en mesure de regarder par-dessus l'épaule des autres alors qu'ils travaillent, mais aussi de pouvoir se jucher sur les épaules de ceux qui sont passés avant eux, car il faudrait à chaque fois tout reprendre de zéro si on ne pouvait tenir les résultats précédents pour acquis. Les problèmes liés à la communication, à la transmission des résultats recoupent ceux relatifs à l'expertise et l'autorité. Des journaux encombrés d'articles écrits par des loufoques et des illuminés rendraient la recherche plus difficile, non pas plus facile. D'où le besoin d'avoir des moyens de distinguer le cinglé et l'incompétent du chercheur compétent — recommandations, évaluations par les pairs — de façon à s'assurer que ce que les journaux diffusent n'est pas de la camelote mais des travaux valables.

Comme les précautions prises contre la contamination dans les laboratoires et ainsi de suite, ces mécanismes sont faillibles. Des évaluateurs pas tout à fait honnêtes peuvent être tentés d'empêcher la publication des travaux de leurs rivaux; des évaluateurs pas tout à fait qualifiés peuvent manquer des connaissances préalables requises pour faire une évaluation juste; des évaluateurs sans imagination peuvent être incapables d'apprécier des idées vraiment innovatrices. Il y a, de plus, un spectre très large entre

---

29. Michael Polanyi, *The Republic of Science*, Chicago, Roosevelt University, 1962; aussi dans *Knowing and Being* (sous la dir. de M. Grene), Chicago, University of Chicago Press, 1969, p. 49-62.

la conjecture scientifique hétérodoxe mais créatrice, et la pathologiquement cinglée; une idée tordue ne se présente pas nécessairement avec la mention « désespérée », une idée créatrice et hétérodoxe avec la mention « prometteuse ». Ce qui fait qu'un travail est jugé valable ou pas doit dépendre de ce qui est tenu pour des faits connus. Ainsi, Martin Gardner écrit, estimant qu'Immanuel Velikovsky dépasse vraiment les bornes, que ses idées, « si elles étaient correctes, demanderaient qu'on récrive la physique, l'astronomie, la géologie et l'histoire de l'Antiquité<sup>30</sup> ». Ce qui est tenu pour des faits connus est parfois faux — l'œuvre de Darwin, après tout, a exigé que l'on récrive une grande partie de ce qu'on croyait savoir des fossiles —, ces jugements peuvent donc être erronés. Mais comme pour les précautions contre la contamination expérimentale dont il a été question plus tôt, que ces précautions soient faillibles ne signifie pas qu'elles ne sont pas, en général, de véritables aides.

Nous devons dépasser l'idée que « plusieurs mains allègent la tâche » pour en venir à comprendre que la recherche implique une division du travail d'un (ou plusieurs) genres des plus subtils; dépasser l'idée que la science est affaire de « confiance » pour en venir à mettre au jour le délicat équilibre entre, d'une part, la critique mutuelle et la vérification institutionnalisées et, d'autre part, l'autorité institutionnalisée des résultats bien justifiés auxquels est parvenue la meilleure recherche qui soit en sciences naturelles. Les scientifiques comptent sur la compétence et l'expertise de chacun; mais, comme notre choix de mots l'indique, la confiance et l'autorité impliquées ne sont pas l'apanage de certaines personnes ou même de certaines positions, mais des distinctions qui se méritent.

À cette image des scientifiques qui regardent par-dessus les épaules les uns des autres, ou qui se juchent sur les épaules de ceux qui les ont précédés, je dois ajouter, puisque la recherche dans les sciences peut être affaire de compétition autant que de coopération, que l'on voit parfois des scientifiques se frayer un chemin à coups de coudes. (Je fais de mon mieux, mais brosser le tableau complet exige vraiment les talents d'un Brueghel!) Bien que ce ne soit pas invariablement ou nécessairement le cas, la compétition entre personnes ou équipes rivales peut être productive: l'espoir de battre les autres types pour obtenir le prix Nobel peut donner lieu à des miracles d'efforts intellectuels; les tenants d'une approche ou d'une théorie sont motivés à traquer les éléments de preuve susceptibles d'être défavorables à leurs rivaux, éléments que ceux-ci sont tentés de négliger ou de minimiser. La compétition peut être conçue comme un autre exemple d'aide; non pas, comme le microscope, une aide aux sens limités des êtres humains, ni, comme une analogie bien choisie, une aide à nos imaginations limitées, mais une aide à notre énergie limitée et à notre fragile intégrité intellectuelle.

---

30. Martin Gardner, *Science. Good, Bad and Bogus*, Buffalo, Prometheus Books, 1986, p. 235.

Comme les autres, les aides sociales sont faillibles. Ainsi que le suggère le côté ouï-dire de la littérature scientifique sur l'effet placebo, avec ses couches sur couches de références croisées dans une multitude d'articles scientifiques qui remontent tous à l'unique étude insatisfaisante de Beecher, la confiance des scientifiques est parfois mal placée. La compétition peut mener à un gaspillage de ressources, même à la suppression d'un travail valable; la coopération peut prolonger une recherche inutile. Mais « faire l'impossible avec son propre esprit », c'est aussi tenter de comprendre dans quelles circonstances les instruments ou la pratique de citations sont susceptibles de nous égarer, dans quelles circonstances la compétition est susceptible de tourner au vinaigre et d'être contre-productive, dans quelles circonstances la coopération est susceptible de dégénérer en expansionnisme bureaucratique, en travail inutile ou en promotion mutuelle. Et si on peut comprendre cela, on peut concevoir des garde-fous — imparfaits et faillibles, comme toujours, mais néanmoins utiles — contre le manque de précautions.

\*

Les aides scientifiques sont souvent locales. (Un physicien n'a pas à se soucier, contrairement à un biochimiste, des animaux dans son laboratoire — en tout cas pas pour les mêmes raisons!) Néanmoins, la recherche scientifique et les autres genres de recherches sont désormais entrelacés de toutes sortes de manières, et les aides scientifiques sont aussi utilisées par d'autres. Les détectives comptent sur les techniques de la science médico-légale comme le typage du sang, les empreintes génétiques et le reste. Les historiens de l'Antiquité ont récemment commencé à se servir de techniques conçues pour la détection du cancer du sein pour déchiffrer les « cartes postales » de plomb que les soldats romains envoyaient chez eux<sup>31</sup>. D'autres historiens ont eu recours à l'analyse au neutron pour montrer que des morceaux de jaspe retrouvés sur un site dans le nord de Terre-Neuve contenaient des traces d'éléments présents seulement dans le jaspe du Groenland et d'Islande, confirmant ainsi la conjecture voulant que les Vikings auraient atteint l'Amérique du Nord un demi-millénaire avant Christophe Colomb<sup>32</sup>. General Motors se sert de techniques statistiques développées par les centres d'épidémiologie pour détecter des « épidémies » potentielles de défauts dans leurs voitures et camions<sup>33</sup>. Et ainsi de suite. À l'occasion, bien que ce soit moins fréquent, les scientifiques empruntent aux autres chercheurs, lorsque, par exemple, un arbre généalogique compilé par le père d'une personne souffrante apporte un indice

31. « Wish You Were Here », *Oxford Today*, vol. 10, n° 3, Trinity 1998, p. 40.

32. Sharon Begley, « The Ancient Mariners », *Newsweek*, April 3<sup>rd</sup>, 2000, p. 48-54, p. 54.

33. Gregory L. White, « GM Takes Advice From Disease Sleuths to Debug Cars », *Wall Street Journal*, April 8<sup>th</sup>, 1999, p. B4.

vital pour l'identification d'un défaut génétique responsable de la pancréatite héréditaire<sup>34</sup>.

### 3. Réévaluation de l'ancien différencialisme et du néo-cynisme

En retournant aux vieux différencialistes et aux nouveaux cyniques, un merveilleux poème pour enfants me revient à l'esprit, *Les aveugles et l'éléphant*. Un Hindou aveugle, avançant à tâtons à côté d'un éléphant, décrète qu'un éléphant « ressemble fort à un mur », un autre, s'emparant de sa queue, qu'un éléphant « ressemble fort à une corde », etc. :

Et ainsi des hommes de l'Hindoustan  
Ont discuté, fort et longtemps  
Chacun défendant sa propre opinion  
Se surpassant en entêtement et en conviction  
Bien que chacun eût *en partie* raison  
*Et que tous fussent dans l'erreur*<sup>35</sup>

Les vieux différencialistes ont, avec raison, tenu pour acquis que les sciences naturelles ont connu des succès éclatants. Mais ils se sont trompés dans la mesure où ils ont supposé que l'explication de ces succès reposait sur une méthode de recherche de nature étroitement logique ou quasi logique, propre à la science, qui garantissait sinon le succès, du moins le progrès. Les nouveaux cyniques sont à juste titre sceptiques vis-à-vis de l'existence de la « méthode scientifique », du moins au sens espéré ; et ils voient bien qu'en se concentrant de façon trop exclusive sur les aspects étroitement logiques de la science, on passe outre le fait que, quoi qu'elle puisse être par ailleurs, la science est une institution sociale. Mais ils ont tort lorsqu'ils concluent qu'il est illusoire de penser que la recherche scientifique est de quelque façon épistémologiquement éminente. Plutôt que d'insister davantage sur cette idée générale, permettez-moi de l'appliquer, à la lumière de la conception qui vient d'être décrite ici, à certains vieux débats concernant le problème de la démarcation et la distinction entre découverte et justification.

Pour les vieux différencialistes — pour les poppériens en particulier, mais aussi pour les positivistes, quoique de façon différente —, la distinction entre science et non-science était une préoccupation importante, confortant l'usage honorifique du mot « science » et le mythe d'une méthode scientifique caractéristiquement rationnelle et confortée par eux<sup>36</sup>. Mais si

34 Wendy Bounds, « One Family's Search for a Faulty Gene », *Wall Street Journal*, August 15<sup>th</sup>, 1996, p. B1, B7.

35. John Godfrey Saxe, « The Blind Men and the Elephant », *The Oxford Treasury of Children's Poems* (sous la de M. Harrison et Ch. Stuart-Clark), Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 116-117.

36. Bien sûr, le problème de démarcation remonte, sous une forme légèrement différente, à Platon et Aristote. Larry Laudan, « The Demise of the Demarcation Problem »,

les vieux déférencialistes se préoccupaient trop de la question de la démarcation, les nouveaux cyniques (qu'ils pensent que la science n'est qu'une grande et puissante institution sociale parmi d'autres, ou qu'une création de l'imagination parmi d'autres, pas essentiellement différente de la fiction) écartent trop facilement du revers de la main les prétentions épistémologiques des sciences. Considérant l'usage honorifique de la mention « scientifique » comme une nuisance, et sceptiques à l'endroit de la « méthode scientifique » au sens déférencialiste du terme, je ne suis pas portée à accorder au « problème de la démarcation » la même importance que certains vieux déférencialistes. Mais, considérant que le terme « science » désigne une fédération de genres de recherche épistémologiquement éminents, j'accorde aux enjeux épistémologiques une place bien plus centrale que les nouveaux cyniques.

La première chose à dire est que la « non-science » est une catégorie vaste et diverse, comprenant les nombreuses autres activités qui ne sont pas de l'ordre de la recherche, les diverses formes de pseudo-recherches, la recherche de caractère non empirique et la recherche empirique d'autres genres que la recherche scientifique; pour rendre les choses encore plus compliquées, il y a encore un tas de cas limites et hybrides. L'usage du terme « scientifique » et des termes apparentés pour vanter des recherches empiriques de tous ordres incite les scientifiques comme les profanes (et les juges — mais je ne vais pas me lancer dans des problèmes d'ordre légal ici<sup>37</sup>) à accuser la science piètrement conduite de ne pas être de la science du tout. Mais en fait de critique épistémique d'ordre général, « non scientifique » est aussi peu éclairant que qualifier de « scientifique » tout ce qu'on veut louer.

L'expression « pseudo-science », qui est censée référer aux activités se présentant comme des sciences mais qui n'en sont pas, mérite une attention particulière. Son caractère péjoratif dérive en partie de ce qu'on lui impute de fausses prétentions, mais aussi en partie des connotations honorifiques de « scientifique ». Écoutons Bridgman de nouveau: « [Le] scientifique à l'œuvre se soucie toujours beaucoup trop des détails importants pour vouloir perdre son temps à des généralités<sup>38</sup>. » À mes yeux aussi, au lieu de reprocher à un travail d'être « pseudo scientifique », il vaut toujours mieux spécifier ce qui, exactement, ne va pas: que ce n'est pas une recherche honnête ou sérieuse; qu'elle repose sur des présupposés mal étayés ou bien

---

*Physics, Philosophy, and Psychoanalysis* (sous la dir. de R. S. Cohen et L. Laudan), Dordrecht, Reidel, 1983, p. 11-27 (repris dans Michael Ruse, dir., *But is it Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, Buffalo, Prometheus Books, 1996, p. 337-350), est utile à la fois pour le versant historique et pour la problématique liée à ces questions.

37. Voir à ce sujet Susan Haack, « An Epistemologist in the Bramble Bush: At the Supreme Court With Mr. Joiner », *Journal of Health Politics, Policy and Law*, vol. 26, n° 2, avril 2001, p. 217-248.

38. Bridgeman, « On Scientific Method », p. 81.

trop vagues pour pouvoir être corroborés; qu'elle utilise un symbolisme mathématique, ou peut-être un appareillage en apparence très élaboré, purement décoratif; etc.

Lakatos s'inquiète de ce que « si Kuhn a raison, il n'y a pas de démarcation explicite entre science et pseudo-science, pas de distinction entre progrès scientifique et déclin intellectuel, il n'y a pas de standard objectif d'honnêteté intellectuelle [...] Quels critères peut-il alors offrir pour établir la démarcation entre progrès scientifique et dégénérescence intellectuelle<sup>39</sup> ? ». En quelques phrases seulement, Lakatos invoque simultanément la science, le progrès scientifique, l'honnêteté intellectuelle et la santé intellectuelle d'une culture — qui sont tous des concepts bien distincts, quoique interreliés de façon subtile et complexe. En particulier, être prêt à reconnaître des éléments de preuve négatifs n'est pas un critère de la science authentique; c'est une condition de l'honnêteté intellectuelle — pour les scientifiques comme pour les chercheurs de tous genres. Darwin écrit qu'il a toujours suivi « une règle d'or, à savoir que chaque fois qu'un fait publié, une nouvelle observation ou une pensée me tombait dessus, qui s'opposait à mes résultats généraux, d'en prendre note invariablement et tout de suite; car l'expérience m'a appris que ces faits et pensées étaient beaucoup plus susceptibles d'échapper à la mémoire que ceux qui sont favorables<sup>40</sup> », expérience qui est familière à quiconque — scientifique, historien, journaliste, ou même philosophe — s'est déjà engagé dans une recherche sérieuse.

Bien sûr, à certaines fins, il est parfois nécessaire de tracer une ligne rudimentaire entre la science et les autres choses. Une façon de faire pourrait consister à penser que les sciences diffèrent d'activités telles que la danse folklorique ou l'art de plaider en ce que ce sont des genres de recherche; qu'elles diffèrent d'autres genres de recherche empirique comme l'histoire ou l'érudition légale ou littéraire en vertu de leur sujet; et peut-être, qu'elles diffèrent de la théologie naturelle en vertu du genre d'explications qu'elles admettent. Aussi sommaire que cela puisse être, ce n'est pas un mauvais point de départ pour une explication de la manière dont, disons, la science diffère de la littérature ou de l'industrie du divertissement. Mais si nous voulons comprendre les aspects historiques de la science sociale, de la biologie évolutionniste ou de la cosmologie, tout en évitant d'assimiler la science à l'histoire, nous aurons besoin de quelque chose de plus subtil. Et si nous voulons comprendre comment le créationnisme diffère épistémologiquement de la cosmologie ou de la biologie évolutionniste, nous ferions mieux de nous concentrer directement sur des questions

---

39. Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programme* (sous la dir. de J. Worral et G. Currie), Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 4.

40. Charles Darwin, *Autobiography and Letters* (textes choisis par F. Darwin), New York, D. Appleton and Company, 1893, p. 45.

concernant les éléments de preuve et la justification, au lieu de faire tout un plat sur la question de savoir si le créationnisme est de la mauvaise science, ou pas de la science du tout.

Revenons à la distinction découverte/justification. Les déférencialistes anciens et modernes ont espéré confiner les aspects sociaux et psychologiques de la science au contexte de la découverte et se concentrer sur le joli, logique et bien ordonné contexte de la justification<sup>41</sup>. Mais les nouveaux cyniques, naturellement, contestent la légitimité de la distinction. Toute cette affaire a encouragé à la fois la tendance déférencialiste à simplifier indûment le processus de la recherche et l'empressement des cyniques à ignorer le rôle des éléments de preuve.

Le problème est moins qu'il n'y a *pas* de distinction à tirer du contraste entre la découverte et la justification, mais qu'il y en a beaucoup trop. Il y a certainement une différence entre la question de savoir comment on est venu à une théorie et celle de savoir ce que valent les éléments de preuve pertinents. Il y a certainement différentes étapes de la recherche : une théorie est conçue, développée, testée, raffinée, modifiée, présentée dans les revues, etc. Et il y a certainement une différence entre les questions d'ordre psychologique et social concernant la recherche scientifique et celles d'ordre épistémologique. Mais identifier le contexte de justification à l'étape de présentation de la recherche, comme Reichenbach, c'est risquer de confondre la question de la qualité des éléments de preuve et celle de savoir ce que fait un scientifique pour persuader ses collègues de la véracité de sa théorie. Et identifier le contexte de la découverte à la sphère du psychologique et du sociologique et le contexte de la justification à la sphère de la logique, comme Popper, c'est risquer de travestir le fait que parvenir à une hypothèse ne se fait généralement pas à l'aveuglette, mais implique des inférences, et que recueillir, partager et soupeser les éléments de preuve pertinents à l'évaluation d'une hypothèse est généralement une entreprise collective.

Comme pour le problème de la démarcation, je voudrais proposer de mettre l'accent ailleurs, cette fois sur le rôle de l'inférence dans le processus par lequel les scientifiques arrivent à des théories, et sur celui des interactions entre les scientifiques lorsqu'ils évaluent les éléments de preuve. Aucune règle d'inférence ne garantit une bonne conjecture, mais une bonne

---

41. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (d'abord paru en allemand en 1934), Londres, Hutchinson, 1959, chap. 1, § 2; Hans Reichenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1938, pp. 6-7. Paul Hoyningen-Huene, « Context of Discovery and Context of Justification », *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 18, n° 4, 1987, p. 501-515, présente une histoire de la distinction (dont une forme remonte au moins jusqu'à J. F. W. Herschel, *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, Londres, Longman, 1830-1831, p. 164); et une décomposition des différentes distinctions qu'il perçoit comme étant étroitement associées.

conjecture doit être compatible avec ce qui est déjà connu (et si possible l'impliquer). Songez à quel point les contraintes étaient fortes pour les solutions possibles au problème de la structure de l'ADN, étant donné le vaste réseau de croyances de fond sur lequel Crick et Watson s'appuyaient, et les photographies de Franklin de la forme B. Watson est tombé sur la nature exacte des paires de base « par un heureux hasard », rappelle Crick, mais on aurait pu y arriver par élimination, en testant systématiquement les paires suggérées par les règles de Chargaff<sup>42</sup>. Et, de même que quelque chose d'inférentiel est impliqué lorsque l'on aboutit à une conjecture plausible, de même quelque chose de social — l'interaction de membres plus ou moins conservateurs de la communauté scientifique pendant que les éléments de preuve nécessaires pour trancher entre une conjecture et ses rivales sont cherchés et triés — intervient dans le processus par lequel le résultat en vient éventuellement à être mentionné dans les ouvrages de référence ou bien rejeté.

#### 4. Et en conclusion

Commentant l'article récent du *New England Journal*, le docteur Clement McDonald, qui dix-huit ans plus tôt publiait un article remettant en question l'authenticité de l'effet placebo, observe que « ce qu'il y a de bien avec la science, c'est que tôt ou tard, la vérité sort au grand jour<sup>43</sup> ». Sans doute que ceci semble un peu naïf; néanmoins, de façon grossière, cette affirmation rend compte de quelque chose d'important. Le progrès a été réduit en lambeaux; toutefois, grâce aux sciences naturelles, nous en savons bien plus aujourd'hui sur le monde qu'il y a, disons, quatre cents ans.

Si l'histoire de l'ADN illustre ce qui fait la gloire de la science, la saga du météorite martien en illustre la décrépitude. 1996: les scientifiques suggèrent que les carbonates que le météorite dégage sont l'indice d'une vie bactérienne primitive sur Mars; 1997: d'autres scientifiques suggèrent des explications rivales à la présence de carbonates; 1998: d'autres proposent que ces traces bactériennes sont dues à une contamination terrestre; 1999: des photographies prises par satellite indiquent qu'il pourrait y avoir de l'eau sous le permafrost martien, et le vaisseau spatial Polar Lander est envoyé à la recherche de preuves supplémentaires; janvier 2000: on pense que le Lander a été perdu quand il s'est écrasé dans un canyon sur Mars; février 2000: on suppose que certains signaux mystérieux pourraient être émis par le Lander après tout; avril 2000: les chercheurs de la NASA

42. Francis Crick, *What Mad Pursuit. A Personal View of Scientific Discovery*, New York, Basic Books, 1988, p. 65-66; voir Paul E. Meehl, « Corroboration and Verisimilitude: Against Lakatos's "Sheer Leap of Faith" », *Minnesota Center for Philosophy of Science*, n° 90-01, 1990, 1-49, p. 27.

43. Kolata, « Putting Your Faith In Science? ».

pensent que le Lander s'est écrasé sur la surface gelée de Mars et s'est fracassé<sup>44</sup>. Malgré tout, je ne doute pas que la vérité sortira un jour.

Laissez-moi suggérer une réinterprétation amicale de l'observation de Lakatos selon laquelle « il n'y a pas de rationalité instantanée », et de la conception de l'histoire de la science comme étant « écrite par le côté gagnant » de Kuhn. Le progrès peut être modeste et avancer à petits pas, ou grand et révolutionnaire, ou n'importe où entre les deux. Il peut résulter d'un accident heureux voire d'une erreur féconde, comme il arrive lorsqu'un scientifique, par ignorance ou par confusion, formule une hypothèse incompatible avec ce qui est tenu pour un fait connu, mais n'en est pas un. À certaines époques et à certains endroits, la recherche scientifique stagne ou même régresse, et ce n'est qu'avec le recul qu'il devient clair que tel ou tel changement était progressif. Néanmoins, si j'ai raison, il n'y a rien de mystérieux à ce que, dans l'ensemble, et dans une perspective à long terme, la recherche en sciences naturelles *ait* progressé. Car elle repose sur des aides qui, bien que faillibles et imparfaites, tendent généralement à aider l'imagination, à étendre l'accès aux données empiriques, et à consolider le respect pour les données. Tous les pas n'iront pas dans la bonne direction, loin de là, mais dans la mesure où les aides réussissent, la tendance générale ira dans la direction d'un ancrage plus solide dans l'expérience et d'une intégration explicative plus grande.

---

44. Adam Rogers, « Come in, Mars », *Newsweek*, October 20<sup>th</sup>, 1996, p. 56-57; Sharon Begley et Adam Rogers, « War of the Worlds », *Newsweek*, February 10<sup>th</sup>, 1997, p. 56-58; « Meteorite — or Wrong? », *Newsweek*, January 26<sup>th</sup>, 1998, p. 8; John Noble Wilford, « 2 New Chemical Studies Show No Traces of Life on Mars », *New York Times*, January 16<sup>th</sup>, 1998, p. A22; Thomas Hayden, « A Message, But Still No Answer », *Newsweek*, December 6<sup>th</sup>, 1999, p. 60; « NASA Scientists seem close to confirming... », *Wall Street Journal*, December 19<sup>th</sup>, 1999, p. A1; « Did the Mars Lander Crash in a Grand Canyon? », *Newsweek*, January 17<sup>th</sup>, 2000, p. 57; William Broad, « Evidence Builds that Mars Lander is Source of Mystery Signal », *New York Times*, February 1<sup>st</sup>, 2000, p. A17; Andrew Murr, « Final Answer: It Crashed », *Newsweek*, April 10<sup>th</sup>, 2000.

## Philosophiques

philosophiques

# Machiavel

## Domination et liberté politique

Christian Nadeau

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008644ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008644ar>

[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

Nadeau, C. (2003). Machiavel : domination et liberté politique. *Philosophiques*, 30 (2), 321–351. <https://doi.org/10.7202/008644ar>

### Résumé de l'article

Cet article défend la thèse suivant laquelle le républicanisme de Machiavel doit être pensé dans le cadre théorique des *tumulti*, c'est-à-dire des conflits entre les grands — qui veulent dominer — et le peuple — qui veut être libre. Cela signifie d'abord que le républicanisme de Machiavel ne présuppose aucune conception compréhensive de la liberté politique ni de quelque vision du bien que ce soit. La valeur normative de la thèse du conflit tient en ce que les dissensions entre les groupes sociaux sont garants de la liberté politique et de la neutralité axiologique des institutions qui favoriseront cette liberté. Cela signifie ensuite, mais il s'agit en réalité de la même affirmation, que la pensée politique de Machiavel ne doit pas être interprétée en fonction des paramètres de l'*humanisme civique*, qui est une forme de néo-aristotélisme sur le plan politique et éthique et dont on associe trop souvent et trop facilement les thèses au républicanisme sous prétexte qu'il en est une des origines.

# Machiavel

## Domination et liberté politique<sup>1</sup>

CHRISTIAN NADEAU

Université de Montréal

christian.nadeau@umontreal.ca

**RÉSUMÉ.** — Cet article défend la thèse suivant laquelle le républicanisme de Machiavel doit être pensé dans le cadre théorique des *tumulti*, c'est-à-dire des conflits entre les grands — qui veulent dominer — et le peuple — qui veut être libre. Cela signifie d'abord que le républicanisme de Machiavel ne présuppose aucune conception compréhensive de la liberté politique ni de quelque vision du bien que ce soit. La valeur normative de la thèse du conflit tient en ce que les dissensions entre les groupes sociaux sont garants de la liberté politique et de la neutralité axiologique des institutions qui favoriseront cette liberté. Cela signifie ensuite, mais il s'agit en réalité de la même affirmation, que la pensée politique de Machiavel ne doit pas être interprétée en fonction des paramètres de l'*humanisme civique*, qui est une forme de néo-aristotélisme sur le plan politique et éthique et dont on associe trop souvent et trop facilement les thèses au républicanisme sous prétexte qu'il en est une des origines.

**ABSTRACT.** — This article defends the claim that Machiavelli's republicanism should be approached via the theoretical framework of *tumulti*, that is, the conflicts among the powerful "who want to dominate" and the people "who wants to be free". It means that Machiavelli's republicanism presupposes neither a comprehensive conception of political freedom, nor any vision of what the good is. The normative value of the conflict thesis lies in the fact that social dissent between the social groups secures the political freedom and the axiological neutrality of the institutions that promote this freedom. It means therefore — and it is in reality the same assertion — that Machiavelli's political thought should not be interpreted as related to some form of *civic humanism*, that is, a neo-Aristotelian conception of ethics and politics, and which we too easily associate with republicanism.

La conception traditionnelle de l'œuvre de Machiavel est proche de l'analyse proposée par Leo Strauss dans son ouvrage consacré au Florentin. L'auteur du *Prince*, selon Strauss, serait le penseur typique de la modernité, car il aurait rendu possible une véritable séparation entre le domaine de la loi naturelle ou de la morale et celui de la politique. Machiavel, dit Strauss, pense qu'aucune loi morale ne possède de validité inconditionnelle<sup>2</sup>. En

---

1. Je tiens à remercier ici Caroline Allard, Marie Gaille Nikodimov, Christian Lazzeri, Pierre-François Moreau, Martin Provencher, Jean-Fabien Spitz et Miguel Vatter pour leurs commentaires, M sur ce texte. Je remercie également les deux évaluateurs anonymes de la revue *Philosophiques* pour leurs commentaires. Une première version de ce texte a fait l'objet d'une conférence, en mai 2001, au département de philosophie de l'Université de Montréal,

outre, toujours selon Strauss, la situation politique de référence par excellence est chez Machiavel celle des cas extrêmes et des manières de réagir à de telles situations<sup>3</sup>. Cette lecture a favorisé une interprétation limitée aux arts de gouverner. Une autre interprétation incontournable est celle de John W. G. Pocock, qui, dans *Le Moment machiavélien*<sup>4</sup>, a montré pourquoi les *Discours sur la première décade de Tite-Live* est une œuvre fondamentale pour retracer les jalons historiques du républicanisme moderne. En ce sens, Machiavel serait d'abord et avant tout le penseur de l'autonomie politique ; les arts de gouverner n'auraient de valeur qu'en tant qu'ils empêchent la corruption des institutions, d'où l'importance d'une réflexion sur l'opposition entre *fortuna* et *virtù*, c'est-à-dire sur les contingences historiques favorisant la dégénérescence des États et sur les efforts pour contrecarrer celle-ci. Ces deux pôles interprétatifs correspondent en fait à deux entités théoriques fondamentales au sein du corpus machiavélien : les arts de gouverner ou la prudence des princes d'une part, la théorie de la liberté politique d'autre part<sup>5</sup>.

L'erreur commune aux interprètes de Machiavel qui voient en lui soit un penseur des arts de gouverner, soit un théoricien de la liberté politique précurseur du républicanisme moderne est de refuser de comprendre comment le *choc* entre ces deux entités théoriques est au centre même de sa doctrine politique de la liberté. L'erreur, en fait, est d'insister sur les arts de gouverner au détriment des thèses sur la liberté républicaine, ou encore d'insister sur cette dernière sans tenir compte de la première. Or, il n'est pas possible de penser la liberté politique chez Machiavel sans penser la confrontation entre la liberté du peuple, dont les conditions seraient exposées essentiellement dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, et les exercices de pouvoir ou la domination des grands, dont les principes seraient exposés surtout dans le *Prince*. En d'autres termes, une analyse complète de la liberté ne peut être faite dans la seule optique de la liberté républicaine, car l'exercice du pouvoir est aussi l'expression d'une liberté pour Machiavel, celle des grands.

L'objectif de Machiavel, selon moi, est double : produire une analyse adéquate de la rencontre conflictuelle entre les arts de gouverner *et* le désir de liberté du peuple pour ensuite en formaliser les règles en vue d'une

---

dans le cadre d'un stage d'études postdoctorales. Je remercie le FQRSC pour l'aide apportée à ma recherche.

2. Leo Strauss, 1958, p. 255.

3. Leo Strauss, 1954, p. 148-149.

4. John G. A. Pocock, 1997.

5. Voir Harvey C. Mansfield, 2001. Dans cet article, Mansfield s'attaque essentiellement aux thèses de Hans Baron, sur lesquelles s'appuie en partie Pocock. Voir Hans Baron, 1966. Pour une critique des thèses de Pocock et une lecture de Machiavel qui me semble sur plus d'un point correspondre à la mienne, voir aussi Marie Gaille-Nikodimov, 2001 et Thierry Ménissier, 2001. Je dois aussi beaucoup à l'article de Vickie B. Sullivan, 1992.

véritable communauté politique. On ne saurait donc réduire la valeur des éléments normatifs dans la pensée de Machiavel, et ceux-ci doivent être pris au sérieux. La question sera alors la suivante : à quel genre constitutionnel faut-il rattacher le type d'institutions proposées par Machiavel pour assurer la liberté politique ? Ma réponse sera qu'il n'existe à proprement parler aucun genre constitutionnel qui ne serait pas susceptible de tomber sous les critiques du Florentin. Si une constitution a pour premier rôle de stabiliser les rapports entre les membres de la communauté politique, alors les thèses normatives de Machiavel ne devraient pas être pensées dans un tel cadre. La stabilité de l'État est importante pour Machiavel, mais elle n'a pas de valeur en elle-même puisque, comme je l'expliquerai dans la dernière partie de ce texte, elle résulte des dissensions : la stabilité est donc tributaire de cela même qui la menace. Il s'agit bien sûr d'une proposition paradoxale. La valeur normative de la pensée de Machiavel en est-elle amoindrie ? Au contraire : d'une part, une telle pensée démontre la valeur politique des dissensions entre les groupes sociaux. D'autre part, elle s'attache à montrer que la volonté d'être libre n'est pas nécessairement une volonté de pouvoir. Elle peut être une volonté de ne pas subir un pouvoir. Or, il est malgré tout vrai que pour au moins une partie des individus qui composent une société donnée, l'affirmation de leur liberté s'exprime par une volonté de puissance. Il s'ensuit des rivalités qui, selon Machiavel, dynamisent les rapports sociaux. Il faut dès lors permettre, dans la mesure du possible, ces discordes et ces rivalités pour assurer aux communautés politiques leur liberté et pour garantir aux institutions une certaine pérennité.

À l'encontre de ce que l'on retrouve souvent en théorie politique contemporaine, Machiavel préfère discuter de l'ordre des possibles en politique en partant d'une étude des dissensions plutôt que de présupposer une hypothétique entente civile entre les individus. La valeur normative de la pensée politique de Machiavel est bien à trouver dans sa conception du *vivere civile* où prennent place ces dissensions. Ce *vivere civile* doit-il être interprété selon les paramètres de l'humanisme civique républicain, que celui-ci se présente sous la forme d'un néo-aristotélisme ou d'un néo-stoïcisme ? Voilà qui est loin d'être certain. Il n'est pas sûr non plus que les thèses machiavéliennes correspondent au modèle des théories « néo-romaines » telles que conceptualisées par Quentin Skinner<sup>6</sup>. Mais si on rend justice au rôle des discordes politiques dans la pensée politique de Machiavel, l'étude de son œuvre permettra peut-être de dévoiler un aspect moins connu de la tradition républicaine qu'on aurait tort de négliger pour penser la réactualisation de cette dernière. Mon étude demeure donc dans le paradigme du républicanisme, à condition de l'amender par l'idée machiavélienne qu'une des sources les plus importantes de la vitalité des

---

6. Quentin Skinner, 1997.

communautés politiques est à trouver dans les discordes au sein des sociétés. En situant les discordes et les tumultes au cœur de la pensée de Machiavel, c'est toute la lecture républicaine de celui-ci comme prolongement de la tradition de l'humanisme civique qui se trouve remise en cause. En effet, je crois important de distinguer, comme le fait Rawls dans *Libéralisme politique*, l'humanisme civique, d'inspiration aristotélicienne, du républicanisme<sup>7</sup>. C'est précisément parce qu'il ne présuppose aucune doctrine compréhensive, au sens de Rawls, que le républicanisme permet et encourage les dissensions qui s'expriment par une forme ou une autre de participation politique. La participation est alors encouragée pour la protection des libertés fondamentales, et non parce qu'elle est vue comme l'idéal d'une vie bonne. S'il n'existe pas de vision compréhensive du bien chez Machiavel, le bien commun ne saurait donc être réduit au seul bien de l'État, même si celui-ci est nécessaire. Le bien commun se comprendra davantage dans sa dimension privée, laquelle est visible dans les dissensions au sein des sociétés.

De manière générale, mon propos est donc ici de mettre en lumière le concept de liberté politique chez Machiavel. Par contre, une telle tâche suppose que soit analysée la valeur des *oppositions* entre l'expression de la liberté du peuple et le désir de domination des grands. Cette opposition permet de démarquer le républicanisme de Machiavel de l'humanisme civique. Toutefois, si ma lecture suggère nécessairement une neutralité morale de Machiavel par rapport à ce que chacun fait de sa liberté, je ne nie absolument pas que la liberté soit vue par l'auteur comme un bien fondamental, encore moins qu'elle soit conceptualisée en dehors de référents moraux. Ce sont précisément ces référents qui permettent de lire Machiavel sinon dans le cadre de l'humanisme civique, du moins dans le cadre de ce qu'il est convenu de nommer l'humanisme de la Renaissance. Je reviendrai sur ce point en conclusion lorsque je discuterai la notion de *dignitas hominis*.

Dans un premier temps, je résumerai les thèses de Machiavel au sujet des rapports conflictuels entre les détenteurs du pouvoir et le peuple, et ce, en fonction de la doctrine des humeurs (*umori*) chez Machiavel. Dans la deuxième partie, j'expliquerai pourquoi, pour les dominants, leur seule soif de domination n'est pas garante de la réalisation de leurs désirs. Pour dominer, il ne suffit pas de vouloir dominer, il faut aussi posséder les aptitudes nécessaires pour assouvir un tel désir. Dans la littérature politique de la Renaissance, on suppose que les passions de chacun peuvent être jugulées au profit de tous. Pour ce faire, les dirigeants reçoivent une éducation qui leur permettra de gouverner avec sagesse en vue du bien commun, ce qui leur assurera leur propre pouvoir. Le système des vertus chrétiennes,

---

7. John Rawls, 1995, p. 250-251. Rawls dit reprendre une distinction faite par Charles Taylor, 1995, p. 334-335.

tant cardinales (courage, justice, prudence et tempérance) que théologiques (foi, charité, espérance), est alors employé afin de construire le modèle du gouvernant parfait ou du prince idéal<sup>8</sup>. Selon cette tradition de pensée, les factions et les rébellions apparaissent rarement sous des règnes heureux, mais sont au contraire fréquentes sous des régimes tyranniques. Une telle thèse, classique dans la littérature des « miroirs des princes<sup>9</sup> » est également très présente chez Machiavel mais sous une forme très différente (*P.*, XVII et XIX et *D.*, I, XVI)<sup>10</sup>. Je ne m'intéresserai ici qu'à la prudence et à son rôle dans l'argumentaire machiavélien. Il importe toutefois de ne pas confondre domination et gouvernement. Je ne m'intéresserai aux techniques du gouvernement qu'en tant qu'elles nous disent quelque chose au sujet de la domination des grands.

Un troisième moment de mon étude sera d'analyser les arguments de Machiavel au sujet des manifestations de mécontentement du peuple contre les aspirations des grands. Machiavel analyse alors le concept de liberté politique en tant qu'il réfère aux désirs de liberté, et non aux désirs de domination. À l'encontre de la prudence, l'argument de la valeur du tumulte pour la défense de la liberté ne présuppose pas une rationalité des protagonistes de ce tumulte. Cet argument présuppose l'amour qu'a le peuple pour sa liberté et présume qu'il fera donc tout ce qu'il faut pour la conserver. C'est là que, pense Machiavel, réside la *virtù* du peuple. Il faut donc admettre que la liberté ne se défend pas seulement par la raison, mais aussi par les passions, car, dit Machiavel, « la nécessité vous contraint à de nombreuses choses auxquelles la raison ne vous pousse pas » (*D.*, I, VII, p. 203). Par contre, ce qui explique l'ardeur à poursuivre la fin qui est la sienne explique aussi, inversement, que le peuple agisse « passionnément » contre son propre intérêt. La crainte est une passion, mais elle peut empêcher les hommes de rechercher leur bien propre s'ils se sentent menacés en effectuant cette quête.

Enfin, et ce sera la dernière partie de cet article, si Machiavel présente les avantages du pouvoir populaire et du pouvoir des grands, il ne tranche en faveur de l'un ni de l'autre. Puisque, dans les deux cas, ce qui motive l'action politique est l'intérêt, il faut donc penser les institutions politiques en fonction de l'opposition entre le peuple et les grands. Cette opposition ne doit jamais se conclure par la victoire de l'une ou l'autre partie. Le rôle

8. Voir Jacques Krynen, 1981. Voir aussi Horst Dreitzel, 1991.

9. Voir Michel Senellart, 1995, p. 47-59.

10. Sauf exception, je cite tous les textes de Machiavel d'après la traduction française des *Œuvres* de Machiavel par Christian Bec, 1996. Pour *Le Prince*, j'ai également utilisé l'édition bilingue établie par C. Bec, 1987 et la nouvelle édition bilingue établie par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, 2000. Pour la suite du texte, à moins de références trop nombreuses, j'indiquerai directement dans le corps du texte les renvois à l'œuvre de Machiavel. *D*: *Discours sur la première décade de Tite-Liv*; *P*: *Le Prince*; *HF*: *Histoires florentines*.

de bonnes institutions seraient d'empêcher une telle chose. En effet, la prudence des grands est nécessaire à l'intérêt, tout comme le sont les désirs du peuple, car « un prince qui peut faire ce qu'il veut est un fou; un peuple qui peut faire ce qu'il désire est mal avisé (imprudent) » (*D.* I, LVIII)<sup>11</sup>. Prudence du prince et désirs du peuple se confrontent ainsi, mais ce qui pourrait être vu comme signe de désunion puis de dégénérescence civile est au contraire, dit Machiavel, une force motrice de la communauté politique. Toutefois, d'après nous, Machiavel ne propose pas ce qu'on pourrait nommer une « constitution mixte<sup>12</sup> », où les rapports antagoniques entre les parties doivent être apaisés dans l'intérêt général et afin de préserver la paix civile. J'essaierai ensuite de construire un pont entre histoire et théorie politique contemporaine, c'est-à-dire entre les thèses de Machiavel et les théories du pluralisme de Bruce Ackerman et celles du pluralisme radical. Cette dernière partie ne sera cependant pas développée outre mesure et devrait faire l'objet d'un travail ultérieur.

### I. La doctrine des *umori* : les grands et le peuple

Un des points de départ de la pensée politique de Machiavel est l'importance accordée aux humeurs (*umori*), ou passions. Ces dernières divisent la société en deux groupes : les grands — c'est-à-dire ceux dont les passions les poussent à vouloir dominer les autres — et le peuple, c'est-à-dire ceux dont les instincts les inclinent à rechercher la liberté à tout prix sans que cela les entraîne à vouloir dominer les autres à leur tour. Les premiers se définissent par leur appétit de domination; les seconds n'aspirent qu'à la liberté. Pour eux, vouloir être libres ne se traduit pas par une soif de pouvoir, mais par une résistance instinctive à toute tentative de domination sur leur personne et sur leurs biens. Ils ne veulent pas dominer; ils veulent ne pas être dominés. Cette thèse est un des leitmotiv de l'œuvre de Machiavel<sup>13</sup>.

Si tout État est fondé en vue d'assurer la liberté et la sécurité des citoyens, la question est alors de savoir à qui confier le pouvoir suprême. Faut-il le donner au peuple? Celui-ci n'en aura cure, puisque si ses instincts le poussent à se battre pour sa liberté, rien chez lui ne l'incline à vouloir diriger les affaires de l'État (*D.*, I, XVI et XVII). Faut-il le confier aux nobles ou à un prince? Là encore, si cette solution présente l'avantage d'être compatible avec l'inclination naturelle des grands, elle se heurte au problème de leur égoïsme : si les grands n'abandonnent pas les affaires de l'État, c'est parce que ce sont d'abord et avant tout *leurs* affaires. Dans les

11. [...] « e l'uno e l'altro ha vauto bisogno d'essere regolato dalle leggi; perché un principe che può fare ciò ch'ei vuole è pazzo; un popolo che può fare ciò che vuole non è savio »

12. Voir à ce sujet l'étude de James M. Blythe, 1992.

13. Voir *D.*, I,II-IV; I,VII; *HF*, II,XXVI; III,XV et IV,III.

deux cas — le pouvoir du prince ou son rejet par le peuple (rejet du principe même de la domination et rejet de la domination du prince) — la motivation principale de l'action est l'intérêt, car « les hommes ne font jamais le bien sinon par nécessité » (*D.*, I, III, 14). En d'autres termes, le seul bien possible est ce qui correspond à son intérêt propre.

Toutefois, Machiavel est très conscient que les passions des individus peuvent les conduire à agir contre leur propre intérêt. Au chapitre XIX du *Prince*, Machiavel explique pourquoi les empereurs doivent s'allier avec l'armée pour asseoir leur pouvoir. Une telle alliance offre ainsi à l'armée l'occasion de satisfaire en toute impunité son intérêt, ce qui la conduit à opprimer le peuple. Les crimes militaires sont ainsi couverts par l'autorité politique. Si plusieurs empereurs ont effectivement accepté un tel marché pour assurer leur pouvoir, la trop grande latitude qu'ils ont accordée à l'armée a fait de cette dernière une menace. En effet, dit Machiavel, bien peu d'empereurs ont su tenir tête à l'armée, car ils n'ont pas eu l'autorité morale pour pouvoir le faire, ce qui explique les factions et, en dernière instance, les assassinats des empereurs. Mais en tuant les empereurs, les soldats agissent contre leur intérêt, car leurs crimes ne sont alors plus couverts par une autorité légitime. Cet exemple sert à montrer que lorsque les passions contredisent la poursuite de l'intérêt, elles n'en sont pas moins liées aux intérêts au niveau des motivations. C'est précisément pour défendre les intérêts contre les passions que Machiavel imagine des lois prévenant les crimes de calomnie (*D.*, I, VIII) ou ceux de corruption (*D.*, I, XLIII), ou encore des techniques de gouvernement pour supprimer l'envie (*D.*, III, XXX).

On se retrouve donc devant deux types de problèmes. En premier lieu, on trouve les problèmes attachés à l'intérêt : d'abord, le peuple est politiquement passif lorsqu'il ne voit pas son intérêt dans la défense de l'État sauf lorsqu'il s'agit de résister à l'oppression ; ensuite, l'appétit insatiable des grands ou des détenteurs du pouvoir les conduit à préférer leur intérêt propre au bien collectif. En second lieu, et inversement, on trouve les problèmes liés à l'absence complète de rationalité des grands ou du peuple lorsque les passions l'emportent sur une conception claire des moyens à choisir pour satisfaire son intérêt. Soit, donc, l'intérêt mal dirigé ou l'absence d'intérêt peuvent conduire la communauté politique à sa perte, soit, au contraire, les passions peuvent contrevenir à la poursuite de l'intérêt, ce qui serait tout aussi nuisible à l'État.

Il reste à préciser encore une dernière chose avant de poursuivre. Machiavel rejette entièrement la thèse qui consiste à défendre l'intérêt public au détriment de l'intérêt privé parce que l'un serait une forme d'altruisme et l'autre une forme d'amour-propre, c'est-à-dire un péché. Si l'intérêt public doit être recherché, ce n'est pas pour cette raison. En effet, l'intérêt public,

chez Machiavel, fait partie de l'argumentaire de la *virtù* républicaine : il n'est très certainement pas inspiré de la *caritas* des chrétiens. Certes, l'intérêt public doit toujours l'emporter sur l'intérêt privé, mais c'est parce que le premier est la condition de l'autre. Aussi, le *vivere civile* ne suppose aucune forme d'altruisme naturel ni théologique, car l'union civile est l'instrument d'une recherche du bien individuel. Vouloir le bien d'autrui, ce n'est pas vouloir le bien des autres parce que c'est notre nature profonde ; il ne s'agit pas non plus d'une forme d'obéissance à la loi divine. Nous voulons le bien des autres parce qu'il est dans notre intérêt de le vouloir. Et plus l'intérêt de chacun sera favorisé, plus l'intérêt de tous sera grand et réciproquement. C'est pourquoi, dans une république bien ordonnée (*republica bene ordinata*), dit Machiavel, les hommes pensent « à l'envi aux avantages privés et publics qui croissent l'un et l'autre merveilleusement » (D., II, II, 15). Plus la république sera libre, plus elle sera florissante et offrira ainsi aux grands comme au peuple la satisfaction de leurs aspirations (D., I, II ; III, VIII), car tout peuple libre a deux buts indissociables, « l'un de s'agrandir, l'autre de se maintenir libre » (D., I, XXIX). C'est un tel espoir qui anime l'idéal de *virtù* où la défense de la patrie par tous les citoyens permet l'épanouissement individuel et collectif (D., III, XLIX).

Certes, chacun, pour son bien propre, doit être prêt à servir la patrie. Il y a donc des moments dans l'histoire où les hommes sont capables de s'entendre pour le bien de la communauté politique. Toutefois, ce sentiment pourrait vite en arriver à disparaître, les hommes ne comprenant pas que sans le bien commun, la recherche du bien individuel est vaine ou pour le moins hasardeuse. La *fortuna*, on ne peut le nier, est pour quelque chose dans la grandeur des États (D., introduction), mais elle n'est pas suffisante à maintenir cette grandeur. En effet, si les hommes ne sont jamais ni totalement bons ni foncièrement mauvais (D., I, XXVII), ils sont « plus enclins au mal qu'au bien » (D., I, III) et, dès lors, leurs passions les conduisent presque fatalement à entraîner la société avec eux dans leur chute. Machiavel admet donc, à l'instar d'Aristote et de Polybe<sup>16</sup>, la possibilité pour les cités les plus puissantes d'être gagnées par la corruption, car, comme tout organisme, les cités évoluent naturellement du meilleur vers le pire. À leur puissance succède une dégénérescence dont sont responsables les citoyens s'ils abandonnent leurs responsabilités politiques, ce qui est inévitable si aucune précaution n'est prise pour les en empêcher<sup>17</sup>.

Comment est-il alors possible d'éviter une corruption qui assurerait la victoire des intérêts particuliers au détriment de l'intérêt commun ? Plus précisément, comment est-il possible de gouverner de manière à ce que la liberté de tous soit préservée ? J'ai expliqué plus haut la nécessité d'une

15. *Ibid.*, p. 300.

16. Aristote, *Politiques*, (III,7) Polybe, *Histoires*, livre VI.

17. Voir Anthony J. Parel, 1992, p. 35 *et sq.*

interférence de la loi civile pour empêcher la corruption et la calomnie. Mais de manière générale, la réponse de Machiavel au problème de la corruption se trouve dans sa conception du rôle des institutions, par l'intermédiaire desquelles les oppositions entre les grands et le peuple ne devront jamais déboucher sur la victoire de l'une ou l'autre des parties. Avant d'en arriver à cette thèse, il est indispensable d'expliquer de manière plus détaillée les rapports entre prudence et liberté. En d'autres termes, avant de montrer quelle forme prend la rencontre entre les désirs de domination des grands et l'aspiration du peuple à la liberté, il faut s'attarder à la manière dont les grands ou ceux qui disposent du pouvoir peuvent espérer exercer leur pouvoir dominateur. C'est la raison pour laquelle je m'attarderai maintenant sur le concept de prudence. Mais, comme je l'ai dit plus haut, je ne m'intéresserai aux techniques du gouvernement et à la prudence qu'en tant qu'elles nous disent quelque chose de la domination des grands.

## II. Domination et prudence politique

L'analyse des théories de la prudence politique pose le problème de la fin véritable visée par les arts de gouverner. Or, si on considère cette question dans l'optique des théories de la prudence et en fonction de la tradition des arts de gouverner, il est possible de dégager deux objectifs du gouvernement.

Une première finalité du gouvernement serait d'accorder aux hommes les meilleures conditions possibles en vue de leur accomplissement éthique et spirituel. Mais, il faut le souligner, cet accomplissement n'aura pas lieu dans le cadre de la sphère publique, mais bien dans celui de la sphère privée. En somme, l'horizon moral du gouvernement ne sera pas politique mais éthique : la réussite du gouvernement ne sera pas de former un bon citoyen, mais de permettre à un individu de se réaliser sur le plan moral, c'est-à-dire de devenir un sage. On reconnaît là la thèse néo-aristotélicienne, telle qu'elle apparaît dans la tradition de l'humanisme civique (Dante, Pétrarque et les historiens chanceliers : Coluccio Salutati, Leonardo Bruni d'Arezzo, Poggio Bracciolini). D'importants historiens des idées, parmi lesquels le plus important est Hans Baron, ont voulu — à tort, à mon avis — faire de Machiavel l'héritier de cette tradition<sup>18</sup>.

Une seconde finalité, et c'est celle qui m'intéresse dans le cadre du concept de domination, est celle de la seule conservation et de l'accroissement de l'État. La prudence est alors limitée à la délibération des choix en présence en vue de la conservation et du développement de l'État. C'est dans une telle optique que se sont formées les doctrines de la raison d'État à l'âge classique.

---

18. Voir Hans Baron, 1966 ; John G. A. Pocock, 1997. Voir Anthony Grafton, 1997, p. 9-27. Pour une critique importante des limites de la lecture proposée par Baron, voir Quentin Skinner, 1978.

Comme je l'ai expliqué plus haut, la théorie des *umori*, ou l'étude des groupes sociaux selon leurs humeurs, suppose que les passions du peuple se résument à son désir de liberté et celles des grands à leurs appétits de domination ou à leur *libido dominandi*, pour employer un vocabulaire qui n'est pas celui de Machiavel. Dans les deux cas, chaque groupe cherche à être libre, mais dans le premier cas, la liberté est une absence de domination, tandis que dans l'autre, la liberté se mesure à l'aune du pouvoir réel dont on dispose sur autrui. Un système politique qui assurerait une véritable liberté à tous les citoyens serait un système où personne ne serait dominé, ce qui signifie qu'un tel système ne permettrait pas l'exercice concret de la domination par les grands mais ne ferait pas entrave à leurs aspirations. En ce sens, le « bien commun<sup>19</sup> » (*bene commune*) est la neutralité même de l'État, ou la garantie pour chacun de poursuivre la fin qui est la sienne.

Une analyse plus précise du concept de prudence politique chez Machiavel est nécessaire dans le cadre d'une étude de la notion de domination. Une fois que l'on saura comment les grands devraient commander, on ne saura pas ce qu'est la domination, mais on connaîtra au moins sa forme.

On peut expliquer le caractère circulaire du concept de prudence chez Machiavel par son double aspect, à la fois faculté et connaissance. La prudence est un savoir, mais pour le type particulier de savoir qu'elle représente, il faut être capable de prudence. C'est pourquoi la prudence ne se traduit pas uniquement par l'idée d'un savoir objectif (*sapienza*), facilement transmissible. À la différence de ce qu'on peut lire chez Aristote, la prudence machiavélienne ne suppose pas une distinction radicale entre faculté et connaissance<sup>20</sup>. Ces deux qualités semblent aller de pair chez le secrétaire florentin, car son œuvre présente sans ordre la prudence comme habileté, savoir militaire, aptitude à se faire obéir et craindre, qualité de l'individu discret, synonyme de ruse, etc.<sup>21</sup>.

Dès les tout premiers chapitres du *Prince*<sup>22</sup>, on peut apercevoir la transformation du concept de prudence et la manière dont il est absorbé

19. Sur le bien commun, voir *D.*, I, 9; II, 2; *H.* VII, 1.

20. Voir Pierre Aubenque, 1963.

21. Voir *Le Prince*, chap. VII, p. 124-129 pour la prévoyance contre les aléas de la *Fortuna*; chap. XIV, p. 146-147 et chap. XX, pour les connaissances relatives à la guerre; chap. XVI, p. 149-150 sur l'habileté dans l'usage politique de la libéralité; chap. XVII, p. 151, chap. XIX et XXI, sur l'habileté à être aimé et craint par les sujets; chap. XVIII p. 153-155, sur l'usage de la ruse; chap. XXIII, p. 171 sur la discrétion et les raisons pour lesquelles la prudence oblige le prince au secret; chap. XXV sur la manière dont prudence et *virtù* peuvent lutter contre la « malignité » de la *Fortuna*. On s'explique mal pourquoi la traduction de Christian Bec efface presque toujours le mot « prudence », qui est pourtant très présent dans le texte italien.

22. Voir sur la prudence chez Machiavel, Eugene Garver, 1987. Pour une analyse des rapports entre *virtù* et *Fortuna*, voir Claude Lefort, 1972, chap. IV; Thomas Flanagan,

par les enjeux propres aux rapports entre *virtù* et *fortuna*. Au chapitre II, Machiavel explique que le problème crucial pour les arts de gouverner ne se pose pas avec les monarchies héréditaires, mais bien avec l'apparition des monarchies nouvelles. Ces thèses sont bien connues, mais il me semble utile de les rappeler. Pour les monarchies héréditaires, l'association des coutumes et des mœurs du peuple favorise l'obéissance et la déférence de ce dernier à l'égard du prince. Le règne d'une monarchie héréditaire laisse ainsi moins d'emprise à la *fortuna*, attendu que les « États héréditaires sont accoutumés à la lignée de leur prince » (*P.*, II, 23). Machiavel suggère donc au prince d'adopter une forme de « morale provisoire », c'est-à-dire de se conformer aux usages et aux lois coutumières de son État afin d'éviter les troubles et les séditions. Le pouvoir du prince ne réclamera qu'une « habileté ordinaire » puisque son règne n'entraînera aucune altération du cours habituel des choses : en ne changeant rien à l'État, le prince n'a à craindre aucune nouvelle menace de la part du peuple. La *virtù* du prince ne semble alors pas même essentielle, puisque si, comme l'affirme Machiavel, « toujours un changement laisse un point d'appui pour que s'en édifie un autre », l'absence de rupture dans la continuité d'un règne ne laisse aucune emprise au changement ou, pour le dire autrement, à la *fortuna*. La *virtù* du prince sera donc limitée à la seule prudence du respect des conventions établies par la coutume, ou plus précisément au respect de ce qui donne une assise sûre à son autorité. C'est pourquoi Machiavel dira qu'il ne lui faut pas alors beaucoup plus que « temporiser avec les événements ». Ceux-ci se trouvent en effet en grande partie dominés d'emblée par l'accoutumance de l'État et du peuple au mode de gouverner propre à la lignée du prince. Le bon fonctionnement du gouvernement du prince se trouve assuré par la simple analogie faite par le peuple entre la continuité de la présence du prince et la nécessité de cette dernière. Un prince présent depuis toujours devient indispensable aux yeux des citoyens, sans qu'ils sachent pourquoi. Seul un événement exceptionnel — l'avènement dans la lignée d'un dirigeant rongé par des « vices extraordinaires » ou l'apparition d'une force « extraordinaire et excessive » — viendrait rompre le cours normal d'un tel règne<sup>24</sup>.

Au contraire, et en fonction de ce qui a été établi par l'examen des monarchies héréditaires, Machiavel dira au chapitre III du *Prince* que le véritable problème pour un gouvernement advient lorsque son pouvoir ne trouve pas dans l'histoire le fondement de son autorité. En vertu du

1972. Voir aussi Pocock, 1972. Pour une approche différente de celle proposée par Pocock, voir l'interprétation « straussienne » de Harvey C. Mansfield 2001 et 1996 ; pour comprendre le décalage entre les thèses de Machiavel sur la *Fortuna* et la *virtù* et celles du Moyen Âge et de la Renaissance, voir l'étude de Gioacchino Paparelli, 1979.

23. Voir p. 111 de l'édition Bec.

24. *Lettre à F. Vettori*, 10 déc. 1513.

principe, cité plus haut, suivant lequel le changement entraîne le changement, Machiavel dira que l'apparition d'un nouveau prince cautionne, aux yeux du peuple, le désir de changer de maître dans l'espoir d'une vie meilleure. L'apparition d'un nouveau prince étant la preuve de la possibilité du changement, le peuple combattra son maître afin de le remplacer par l'homme qu'il considérera comme le plus apte à régner. Le prince devra dès lors affronter et brimer le peuple lorsque celui-ci s'opposera à sa domination. Or, puisque les révoltes du peuple sont déclenchées par l'irruption d'un nouvel ordre civil, ce dernier devra maîtriser ce qu'il a lui-même provoqué. Le règne du prince nouveau se situe donc tout entier dans l'ordre furieux de la *fortuna* puisque la violence, quelle que soit sa forme, lui permet de renverser un ordre établi, laissant ainsi libre cours à une autre violence, celle du peuple, qu'il lui faudra maîtriser.

Si l'histoire des peuples n'est pas celle de la paix mais celle de la guerre, alors la *virtù* du prince est à la fois une force capable de déclencher de nouveau le cours de l'histoire — suspendu un temps par l'habitude d'une lignée — et une capacité à maîtriser celui-ci par l'innovation et par la prudence<sup>25</sup>. Par l'innovation, puisque, la prise du pouvoir laissant place à un ordre nouveau, le prince devra affronter toute tentative du peuple d'instituer un nouveau maître: il lui faudra donc réagir à une nouvelle forme d'opposition qu'il aura suscitée mais qu'il ne connaîtra pas, d'où la nécessité d'inventer de nouvelles techniques de pouvoir. Par la prudence, puisque ces nouveaux arts de gouverner n'en répondront pas moins à une série de préceptes décrits aux chapitres XXIV à XXIII du *Prince*.

Si l'autorité du prince semble plus assurée par l'habitude de sa lignée, la puissance de cette autorité est amoindrie par cela même qui la préserve, à savoir l'absence de nouveauté qui prive le pouvoir du prince de l'une de ses principales forces, l'estime et l'obligation des hommes à l'égard du prince. Il est donc nécessaire au prince de concilier les règles de la prudence et de l'innovation, afin de contenir le mouvement qu'il a déclenché dans les bornes de son autorité. Machiavel dira que, dans la mesure où un prince sait agir selon les règles de la prudence — telles que le bon usage de la force et de la ruse, la connaissance des arts militaires (chap. XIV et XX), la recherche de l'estime (chap. XXI), ou le discernement dans le comportement à adopter et dans le choix des proches (chap. XVI, XIX, XXII et XXIII) —, son pouvoir sera plus sûr et plus solide que s'il avait été le fait de l'habitude. La raison en est, dit Machiavel, qu'« un nouveau prince est beaucoup plus observé dans ses actions qu'un prince héréditaire » (chap. XXIV, p. 26). Si le souverain héréditaire n'attire sur lui aucun regard dans la mesure où son règne est conforme à la tradition instituée par son lignage, le prince nouveau provoque inversement une mutation dans l'ordre

25. Nous suivons ici l'interprétation proposée par Pocock, *op.cit.*, 1972 et 1997.

26. Traduction Bec p. 172

des choses qui en fait instantanément un centre d'attention. Les hommes n'étant attentifs qu'à l'instant présent, les mérites du prince qui sait bien gouverner seront beaucoup plus visibles que ne le sont ceux du prince héréditaire :

Car un nouveau prince est beaucoup plus observé dans ses actions qu'un prince héréditaire; quand elles [les actions] sont jugées valeureuses, elles gagnent beaucoup plus les hommes et les obligent plus que l'ancienneté du sang. Car les hommes sont bien plus obligés par les choses présentes que par celles du passé, et quand ils trouvent leur bien dans les présentes, ils en jouissent et ne recherchent rien d'autre; bien plus, ils feront tout pour le défendre, pourvu que dans les autres choses il ne manque pas à ses devoirs envers lui-même. Ainsi aura-t-il une gloire redoublée: d'avoir donné naissance à une monarchie nouvelle, de l'avoir ornée et fortifiée de bonnes lois, de bonnes armes et de bons exemples; de même qu'a redoublé sa honte celui qui, né prince, l'a perdue par son peu de sagesse<sup>27</sup>. (P., XXIV.)

La même thèse est soutenue au chapitre XXVI du premier livre des *Discours sur la première décade de Tite-Live*<sup>28</sup>. Ici encore, la prudence guide l'usage de la force dans une logique de la prévention des dissensions pouvant mener à la révolte ouverte contre le prince. Pour le nouveau prince, le meilleur moyen de gouverner un État est de faire en sorte que celui-ci lui ressemble, c'est-à-dire qu'il n'y ait plus rien dans l'État qui puisse rappeler l'ancien ordre civil. Avant de construire un ordre nouveau, il faut détruire l'ancien de fond en comble, afin de n'être attaché d'aucune manière à celui-ci. Machiavel dit :

Quiconque devient prince d'une Cité ou d'un État, si ses bases sont faibles et s'il ne veut pas se tourner vers les voies civiles du royaume ou de la république, le meilleur moyen qu'il doit prendre pour se maintenir, étant un nouveau prince, est de ne créer que des choses nouvelles: de nouvelles magistratures avec de nouveaux noms, de nouvelles autorités avec des hommes nouveaux; enrichir les pauvres, appauvrir les riches [...]; bâtir aussi de nouvelles villes, détruire celles qui existent, transplanter les habitants d'un lieu à un autre; en somme, ne rien laisser d'intact dans le pays, et faire en sorte qu'il n'y ait ni rang, ni magistrature, ni position, ni richesse, dont les titulaires ne lui soient entièrement redevables<sup>29</sup>. (D., I, XVII.)

27. *Ibid.*, p. 172. La traduction Bec dit « sagesse » là où le texte italien dit « prudenzia » : E così arà duplicata gloria, di avere data principio a uno principato nuovo, e ornatolo e corroboratolo di buone legge di buone arme, di buoni amici e di buoni esempi; come quello ha duplicata bergogna, che, nato principe, lo ha per sua poca prudenzia perduto ». Voir éd. bilingue du *Prince* établie par C. Bec, 1987, p. 426. La traduction de Fournel et Zancarini est plus juste, cf. p. 195.

28. *Discours*, livre I, chap. XXVI, « Un nouveau prince, dans une cité qu'il a pris, doit tout faire à neuf », dans *Oeuvres, op.cit.*, p. 237 et sq.

29. Traduction Bec, p. 237-238.

Si l'ordre ancien subsiste d'une manière ou d'une autre, il pourra servir de point de comparaison et offrir ainsi la possibilité d'une alternative au gouvernement du prince nouveau. Machiavel reconnaît immédiatement les conséquences immorales d'un tel art de gouverner et il admet également que, pour celui qui a préféré la condition de simple sujet à celle de roi, c'est-à-dire pour quiconque refuse la responsabilité impliquée par la fondation d'un nouvel État, il faut toujours préférer vivre dans l'honnêteté que dans le vice. « Néanmoins, dit Machiavel, quiconque a écarté la voie du bien doit suivre celle du mal pour se maintenir<sup>30</sup>. »

On pourrait alors croire que Machiavel radicalise le principe de rectitude de la raison (*recta ratio*) propre aux théories classiques de la prudence en dissociant complètement la rationalité des moyens du caractère rationnel ou moral des fins elles-mêmes. Pour le dire autrement, la rationalité des fins ne détermine en rien leur valeur morale : elles ne sont rationnelles que si et seulement si elles correspondent de manière adéquate aux moyens de l'action. L'art de gouverner et la prudence politique ont pour seul objectif la domination du prince sur ses sujets, sans laquelle on ne peut être certain d'atteindre quelque fin que ce soit pour la communauté politique. En effet, sans cette domination, le pouvoir du prince ne pourrait se maintenir et il ne lui serait ensuite plus même possible de diriger ses sujets vers une fin éthique. La véritable théorie des arts de gouverner sera donc la prudence, en tant qu'elle est une délibération des moyens employés pour la domination, et non une science des fins du gouvernement<sup>31</sup>.

Il reste que la prudence, en tant qu'elle permet la victoire et la satisfaction de la volonté de puissance des grands, possède une dimension morale capitale : elle participe de la *virtù*. Comme je l'ai dit plus haut, l'appétit de domination des grands est une manifestation de la liberté, non pas en ce qu'elle consiste en un refus de la domination, mais en tant qu'elle exprime cet appétit de domination. Mais dans un cas comme dans l'autre, la liberté est l'affirmation de l'indépendance. Lorsqu'il est conseillé au prince de ne pas laisser subsister les traces de l'ordre ancien s'il est lui-même vainqueur de cet ordre, c'est afin de ne jamais être empêché d'agir par d'anciennes règles dont la légitimité repose entre ses seules mains. Lorsqu'il est dit que le prince nouveau est plus observé que le prince héréditaire, cela signifie que les actes d'éclat du prince nouveau lui assureront plus de pouvoir en ce que sa *virtù* sera reconnue par tous. Détachée de son cadre moral aristotélicien et thomiste, la prudence demeure malgré tout dans la sphère des objets moraux en ce qu'elle sert les fins de la *virtù* et de l'affirmation d'autonomie. Elle est morale, car elle fait obstacle à tout ce qui favorise la servitude.

30. *Ibid.*, p. 238.

31. « Mais, et c'est ce qui paraîtrait inacceptable à saint Thomas, on peut dire indifféremment que, pour Machiavel, la sagesse est entièrement « descendue » dans la prudence ou que celle-ci s'est élevée au niveau de la sagesse. » Voir Christian Lazzeri, 1995.

### III. Le tumulte : désir de domination et désir de liberté

Défenseur du *vivere civile* — c'est-à-dire de l'idée selon laquelle la vie civile représente l'accomplissement moral par excellence des individus et du bien public, Machiavel ne croit pas pour autant en l'existence de normes naturelles ou divines qui commanderaient aux hommes de vivre ensemble<sup>32</sup>. La thèse du *vivere civile* chez Machiavel ne présuppose pas, à l'encontre de ce que l'on peut trouver dans la tradition de l'humanisme civique, une forme d'organicisme où la partie doit nécessairement se plier aux impératifs du tout afin de réaliser sa véritable nature. Aussi, l'idéal du vivre libre ou du *vivere civile*, en tant qu'aspiration des peuples à la liberté par la voie de leur participation active, ne doit jamais être identifié au modèle aristotélicien ni à sa reformulation dans la tradition thomiste et scolastique. D'une part, il n'existe aucun primat ontologique du tout sur la partie qui ferait en sorte que l'individu réaliserait son être seulement par l'identification de sa volonté aux aspirations de la communauté tout entière. D'autre part, le concept de *virtù* civique n'est en rien identifiable au contenu doctrinal des vertus chrétiennes. Le désir d'union des hommes en vue d'une fin commune est commandé par l'intérêt propre et non par une entité divine. Pour le dire autrement, c'est l'intérêt, et non l'amour d'autrui, qui commande l'union politique.

L'argument de Machiavel pourrait être schématisé de la manière suivante. L'utilité publique doit toujours l'emporter sur l'intérêt propre, mais cela ne doit pas se faire au détriment de la nature réelle des hommes. Si les citoyens reconnaissent le primat de l'utilité publique sur leurs propres intérêts, c'est qu'ils y voient la meilleure garantie pour la réalisation de leurs propres désirs. Cet argument peut être reconstruit en trois temps : 1. Chacun recherche et désire ce qui est dans son intérêt. 2. Pour désirer quelque chose, il faut vivre sans contrainte extérieure, car toute atteinte à notre liberté nous dépossède de la spécificité de nos désirs. Pour le dire autrement, lorsque nous sommes dessaisis de ce qui constitue notre liberté, par exemple nos biens et nos droits, alors nous ne nous distinguons plus des autres individus qui ont perdu eux aussi leur liberté : comme eux, nous en sommes réduits à ne plus rechercher que la seule conservation de notre existence. 3. Pour être autonomes, nous devons vivre dans un État libre, c'est-à-dire un État où la liberté de chacun se mesure à l'aune de la liberté de tous. La liberté de tous n'est cependant possible qu'à deux conditions : a) personne n'est soumis à qui ce soit ; b) l'État n'est soumis à personne sinon à la volonté de ses membres (indépendance de l'État par rapport aux forces extérieures).

Ainsi, lorsqu'il s'agit de la liberté de l'État, Machiavel affirme qu'elle doit être défendue à n'importe quel prix, « soit ignominieusement, soit glorieusement », car la défense de la patrie est toujours la défense du bien

32. Voir Christian Lazzeri (éd. et introduction), 1995, p. 95-101.

(D., III, XL, I). On ne doit pas y voir pour autant la preuve d'une supériorité éthique du tout sur la partie — en l'occurrence une hiérarchisation où la liberté de l'État serait supérieure à celle du citoyen. La défense de la liberté de l'État est indispensable, car sans elle, nulle sécurité individuelle n'est possible. En effet, pour désirer quelque chose, il nous faut toujours être assurés que nous ne sommes pas menacés, car si nous l'étions, nous ne désirerions que ce qui est utile à notre protection à l'exclusion de toute autre chose. De plus, il y a fort à parier que nos désirs ne seraient pas tant les nôtres que ceux des individus qui nous menacent — afin, précisément, de ne pas provoquer l'exécution de leurs menaces — ou de ceux dont nous dépendons pour assurer notre protection contre ceux qui nous menacent — afin de les flatter et de monnayer ainsi leur soutien. Dans les deux cas, nos désirs ne seraient pas les nôtres. Loin d'affirmer notre autonomie, nos désirs seraient alors l'illustration de notre état de dépendance. Aussi, toute forme de menace à l'égard de l'intégrité de notre personne, de nos biens et de nos aspirations est tout aussi condamnable qu'une perte effective de notre liberté. Or, pour jouir d'une telle sécurité et d'une telle confiance dans la réalisation prochaine de nos désirs et de ce qui est conforme à nos intérêts, il est nécessaire de vivre dans ce que Machiavel nomme un État libre, ou « régime libre », où les charges et les profits sont distribués de manière à ce que personne ne se trouve en situation de dette à l'égard de quiconque (D., I, XXIV). Les individus qui vivront dans ce type d'État seront libres et se sentiront libres, car personne ne se croit obligé — et avec raison, selon Machiavel — envers qui le rémunère pour ce qu'il lui doit en toute justice.

L'État libre est donc garant de la liberté des citoyens. Mais un tel État est-il vraiment en mesure de conserver sa liberté? Un tel État, s'il offre la liberté aux citoyens, ne leur offre malheureusement qu'une sécurité relative, car des individus libres ne craignent pas ce qui est la condition de leur liberté. En effet, ce qui nous rend libres, nous ne le craignons pas. Or, la sécurité est tributaire du respect de l'autorité politique. Si la liberté est synonyme d'insécurité, les citoyens pourraient quitter cette liberté pour lui préférer une situation où ils ne seraient plus indépendants mais serviles. Cette situation de servitude leur donnera davantage de raisons d'aimer celui qui les protège: si personne ne s'« avouera l'obligé de ceux qui ne l'attaquent pas » (D., I, XVI), inversement, les hommes s'attacheront à ceux dont dépend leur survie, que ceux-ci se présentent comme des tyrans — les sujets sont reconnaissants de la vie sauve qui leur est accordée, mais ils oublient que cette grâce est prononcée par la même bouche qui a le pouvoir de les condamner — ou qu'ils soient au contraire vus comme les héros venus les délivrer de la tyrannie. Pour le dire autrement, l'affection des citoyens à l'égard des maîtres ou des institutions n'est jamais l'effet de la liberté mais toujours celui de la crainte. Par contre, cette crainte produit un attachement réel des individus. Inversement, des citoyens libres ne se

sentent animés par aucun sentiment d'obligation, étant donné qu'ils considèrent à juste titre — là même réside le sentiment de leur liberté — leur absence de dette à l'égard de qui que ce soit.

Dès lors, on peut se demander ce qui poussera les individus à désirer la liberté et à respecter les règles étatiques ou les institutions qui en représentent la condition de possibilité. Si le désir de respecter les institutions ne s'explique que par la crainte, comment espérer l'amour de la liberté chez le peuple, puisque cet amour serait forcé ? Un tel amour forcé ne serait que de manière indirecte un amour de la liberté et traduirait d'abord et avant tout un attachement à ce qui représente la sécurité. Or, en reconnaissant à la fois l'importance des institutions pour la liberté politique tout en admettant que le respect des institutions n'est possible que par la peur des représailles, Machiavel n'est-il pas conduit à admettre comme inévitable le paradoxe de la peur et de la liberté ?

À ceux qui posent le problème de la liberté dans ces termes, Machiavel répond qu'il existe un autre sentiment que celui de la crainte pour expliquer l'amour de la liberté. Il existe une passion à laquelle il faut faire appel pour assurer à la fois la conservation de l'État et la liberté civile, et cette passion est l'intérêt. Pour la conservation de l'État, l'intérêt est plus sûr que la crainte, car cette dernière, une fois inspirée chez les sujets, peut aussi bien conduire à l'obéissance qu'à la désobéissance. Pour que le sentiment de la crainte chez les citoyens contribue à assurer la sécurité de l'État et la liberté des citoyens, ceux qui en feront l'usage, c'est-à-dire les dirigeants, devront le faire avec modération. Mais encore faut-il que la crainte fasse malgré tout son effet. Le problème tient en ce qu'un usage immodéré de la crainte augmente les chances de voir les citoyens se révolter contre leurs maîtres tyranniques. J'ai montré plus haut pourquoi, pour Machiavel, la prudence ne suffisait pas lorsqu'il s'agissait de penser le contrôle des citoyens, car l'amour de la liberté est souvent plus fort que la sagacité du prince. Pour répondre à cette difficulté, Machiavel remonte à l'origine de la liberté. Selon lui, les hommes ne se révolteraient pas pour défendre *la* liberté, mais pour protéger *leur* liberté. On pourrait alors croire que la crainte n'est que la peur de se voir privé de sa liberté. Si tel est le cas, la menace du prince à l'égard du peuple est effective si elle concerne les citoyens considérés en eux-mêmes, et non la cité dans son ensemble.

Avant de poursuivre, il me semble nécessaire de faire une remarque sur la valeur morale de l'intérêt, remarque que je reprendrai plus loin. Pour comprendre la portée morale de l'intérêt chez Machiavel, j'esquisserai très rapidement une comparaison entre celui-ci et Hobbes. Pour un auteur comme Hobbes, la crainte de perdre son intérêt est attachée à la préservation de son être : je recherche ce qui est dans mon intérêt, car c'est là la condition de ma survie. Chez Machiavel, mon intérêt est attaché à la dignité de mon être (au mieux) ou à ce sentiment propre à chacun qui me pousse à aimer farouchement mon indépendance (soit je ne veux pas être

dominé, soit, en plus de ne pas le vouloir, je veux aussi dominer les autres). En résumé, pour Hobbes, l'intérêt est lié à la crainte — j'ai peur de perdre ce qui est dans mon intérêt et de compromettre mes chances de survie — alors que pour Machiavel, il s'agirait plutôt de dignité: je suis libre et digne d'être citoyen en ce sens que personne ne m'impose ce que je ne suis pas en mesure de lui imposer moi aussi. La liberté chez Machiavel est un principe moral, alors que chez Hobbes la liberté est d'abord pensée sur la base d'une théorie du *conatus* et ensuite de manière morale. Par cette remarque, je veux surtout montrer que si la doctrine politique de Machiavel peut être pensée dans le cadre général des théories de l'égoïsme rationnel, il faut néanmoins prendre garde à la détermination morale de l'intérêt, qui chez Machiavel est relative à la *virtù* et au type particulier de *dignitas hominis* qu'elle suppose. Je ne développerai pas davantage cette thèse, qui mériterait un article à elle seule, mais j'y reviendrai brièvement en conclusion.

Si je reviens à la question de l'opposition entre le désir de liberté du peuple et l'ambition de domination des grands, du prince ou des nobles, un exemple de ce problème apparaît plus nettement au quatrième chapitre du premier livre des *Discours...*, où Machiavel s'oppose à ceux qui voient dans les troubles et les divisions au sein d'un État un danger pour celui-ci. L'argument de ceux qui craignent les rivalités internes ou les discordes civiles pourrait être expliqué de la manière suivante: les hommes cherchent naturellement à vivre ensemble puisqu'ils tentent naturellement de survivre; or, la paix est la meilleure garantie de la réalisation des aspirations les plus profondes des hommes. Sans la paix, les hommes ne peuvent survivre en communauté, et ils sont donc condamnés à disparaître, car l'homme ne peut survivre isolé. Vouloir la paix, c'est vouloir vivre, et vouloir la guerre, c'est vouloir la mort d'autrui. Or, si chacun désirait la mort d'autrui, tous pourraient craindre pour leur propre sécurité. Il faut donc préférer la concorde à la guerre civile. Partisan de la valeur positive des discordes, Machiavel doit donc répondre au problème que pose une situation où les dissensions peuvent conduire à la guerre de tous contre tous.

Mais l'argument peut aller plus loin, et dans le sens d'une valorisation du principe de liberté. Le véritable enjeu pour Machiavel sera de répondre à cette autre formulation de l'argument contre la valeur des discordes, laquelle doit s'inscrire dans la logique de l'humanisme civique. L'argument se présente comme suit: si la paix est préférable à la guerre, il faut également la préférer à toute forme de conflit qui pourrait dégénérer en guerre intérieure. Les premières marques d'un conflit à l'intérieur de l'État sont visibles lorsque les citoyens de différentes classes s'opposent entre eux comme autant de factions rivales. Le plus grand danger pour l'intérêt commun est de laisser libre cours à la poursuite des intérêts personnels, ceux des individus ou ceux des groupes sociaux. Pour qu'une république soit libre, elle ne doit appartenir à personne. Laisser libre cours aux

discordes serait laisser libre cours aux appétits de domination et courir le risque de perdre la liberté politique des citoyens. Que répond Machiavel à un tel argument ?

Pour Machiavel, seuls les États libres sont à même d'offrir une liberté véritable à leurs citoyens, et en cela, il s'accorde tout à fait avec le néo-aristotélisme de l'humanisme civique. Toutefois, il s'insurge contre l'idée suivant laquelle la poursuite des intérêts particuliers est contraire à la liberté des citoyens. Dans une cité ou un État où règne une véritable liberté, au contraire, les discordes entre les groupes sociaux apparaissent au grand jour. Ces discordes sont loin de présager la ruine de l'État et la disparition de la liberté des citoyens. Mieux encore, dit Machiavel, les rivalités au sein de la communauté politique témoignent de la liberté des citoyens, car ils attestent de la vitalité de l'État (*D.*, I, IV-VI)<sup>33</sup>. Un État dont les citoyens s'opposent les uns aux autres est un État où les hommes ne confient pas à d'autres le soin de dire pour eux-mêmes ce qu'ils veulent. Si la liberté consiste à ne pas être dominé ou entravé dans sa volonté, alors il est tout à fait légitime de revendiquer nos aspirations, même si cela nous conduit à nous opposer à d'autres citoyens. Chacun doit dès lors revendiquer ce qui est dans son intérêt, ce qui témoigne d'un amour de la liberté. Cet amour n'est-il pas plutôt un autre nom de l'ambition personnelle ? C'est la conclusion vers laquelle semble tendre Machiavel lorsqu'il affirme que le sentiment qui favorise l'amour de la liberté n'est nul autre que l'intérêt. Or, la grande originalité de Machiavel par rapport à ses contemporains et à la tradition de l'humanisme civique est qu'il n'existe aucune incompatibilité entre la poursuite de l'intérêt propre et l'amour de la liberté politique.

Machiavel entend répondre à ceux qui affirment que la Rome antique n'aurait pas été le puissant empire que l'on a connu si elle n'avait pas été à la fois favorisée par la *fortuna* et par sa puissance militaire, car les conflits intérieurs qui traversent son histoire furent si nombreux et si violents qu'on ne s'explique pas autrement sa grandeur. Selon ces derniers, le destin de Rome est attribuable à la *fortuna* — c'est-à-dire à une série de facteurs contingents qui lui furent profitables — et par la force de ses armes ou, pour le dire autrement, par l'importance jamais démentie que les citoyens accordaient à leur armée. En d'autres termes, la bénédiction des dieux ne suffisait pas à Rome, il fallait aussi préserver ses biens et ses intérêts par la force. Sans une telle présence de l'armée, Rome aurait été le théâtre d'une guerre civile ruineuse tant les dissensions au sein de l'État n'ont jamais cessé de se faire entendre. D'accord avec les prémisses de cette thèse, Machiavel en refuse la conclusion. Oui, Rome est née sous des auspices favorables. En outre, il est vrai, dit Machiavel, que la force de son armée a contribué à maintenir les acquis de Rome et à accroître sa puissance. Mais toute force armée se développe seulement là où existent de

33. Voir Thierry Ménissier, 1999, p. 227 et 2001.

bonnes institutions. Toutefois, il est difficile de croire que de bonnes institutions laisseraient libre cours aux rapports conflictuels entre diverses factions — en l'occurrence le peuple et les nobles (la « plèbe » et le Sénat) — si cela n'était pas utile à la conservation de l'État et à l'accroissement de sa puissance<sup>34</sup> (*D.*, I, IV). Il semble donc, dit Machiavel, que ceux qui furent alarmés par « les rumeurs et les cris » des tumultes qui eurent lieu dans l'histoire romaine n'ont pas été en mesure de voir, comme c'est trop souvent le cas, les « effets heureux » des discordes pour la liberté de l'État.

Machiavel soutient que les bonnes lois résultent des *tumulti*, des troubles et des confrontations entre ceux qui veulent dominer et ceux qui ne veulent pas être dominés<sup>35</sup>. J'ai déjà exposé plus avant cette typologie sociale de Machiavel, aussi n'y reviendrai-je pas. Le plus important ici est de montrer en quoi les tumultes constituent, selon Machiavel, la cause principale de la liberté politique elle-même, celle de l'État et celle de ses citoyens, et donc de toutes les bonnes lois qui contribuent à cette liberté. On sait déjà qui sont les protagonistes des *tumulti* dont parle Machiavel. La suite de l'argument se présente en deux temps. (1) En premier lieu, Machiavel montre que la passion pour la liberté augmente aussitôt qu'elle est menacée. (2) En second lieu, les troubles constituent de véritables garde-fous contre, d'une part, la corruption des dirigeants et, d'autre part, toute prédominance d'un groupe social sur un autre (*D.*, I, V).

(1) Le premier moment de l'argument de Machiavel repose sur le principe suivant lequel « les aspirations des peuples libres sont rarement pernicieuses à leur liberté<sup>36</sup> » (*D.*, I, IV). Cela signifie qu'à l'encontre de ce que l'on pourrait croire, les désirs et les passions ne détournent pas les hommes de leur dignité ni de leur liberté. Mieux, elles représentent de véritables forces qui poussent les citoyens à agir. En effet, la réaction du peuple aux tentatives qui sont faites pour le dominer est à la mesure de l'oppression qu'il subit ou de la crainte qu'il éprouve lorsqu'il se sent menacé. Pour le dire autrement, les tumultes seront toujours plus grands dès lors que les mesures prises pour les dompter iront en s'intensifiant. Pour résumer, la volonté du peuple de ne pas être dominé l'empêche d'abandonner des pouvoirs illégitimes à une tierce partie qui aurait ainsi un trop grand avantage sur lui.

(2) Le second moment de l'argument de Machiavel repose sur le principe suivant lequel les rapports d'opposition entre le peuple et les nobles ont pour effet bénéfique qu'aucune des deux parties ne puisse l'emporter. Dans une république bien ordonnée, les règles institutionnelles sont ainsi faites qu'il est difficile pour un groupe de diriger la république

34. Voir p. 196 de la traduction Bec.

35. À la différence des théories classiques de la règle de la loi, Machiavel ne croit pas que les lois soient bonnes seulement si elles défendent le bien commun. Elles doivent résulter des discordes, sans quoi elles ne pourraient prétendre défendre un véritable bien commun.

36. *Ibid.*, p. 197.

tout entière selon ses seuls intérêts, car ces règles permettent à chaque groupe d'intervenir aussitôt que ses intérêts propres sont menacés. Il faut par conséquent prévoir des mécanismes institutionnels qui procureront un exutoire aux clameurs du peuple, mais surtout une reconnaissance de ses aspirations. C'est pourquoi, dit Machiavel, si « chaque Cité doit offrir au peuple un débouché à son ambition » (*D.*, I, V<sup>37</sup>), d'un autre côté, cette même cité ne doit pas poser d'entraves de principe au désir de domination des nobles. Elle doit contrôler ce désir, par exemple par l'intermédiaire des tribuns, qui font figure de « médiateurs » entre le peuple et les grands (*D.*, I, III<sup>38</sup>).

Ainsi, les tumultes contribuent à l'édification des bonnes lois et renforcent non seulement la légitimité des institutions politiques, mais également la liberté politique des citoyens. Une première lecture de cet argument pourrait laisser croire que si les bonnes lois résultent des discordes, c'est en réalité parce qu'elles s'adaptent au cours des événements et que leur formulation permet aux dirigeants d'agir plus rapidement en cas de crise. Les tumultes sont profitables aux institutions, car ils leur tiennent lieu de laboratoire où sont développées les techniques de domination des dirigeants : telle serait la thèse centrale de Machiavel. Mais comme on peut le voir, cette idée est totalement étrangère à la manière de penser de celui-ci. Non seulement les tumultes sont des rapports antagoniques qui ne peuvent être résolus simplement par des lois civiles, mais plus encore, ils ne doivent pas être résolus, car « si Rome avait voulu supprimer les causes de désordre, elle aurait supprimé aussi les causes de son développement » (*D.*, I, VI<sup>39</sup>). Plus qu'ailleurs encore, l'histoire de Rome fournit les bases d'une thèse normative pour penser ce que doivent être les rapports politiques entre les citoyens.

Si les discordes ne peuvent être résolues et si, plus encore, elles ne doivent pas l'être, alors peut-être est-ce le rôle des institutions de les permettre, dans la mesure où, ce faisant, elles protègent la liberté politique de l'État. Elles la protègent indirectement, en offrant aux membres de la communauté politique une motivation pour agir au service de l'État, cette motivation étant la poursuite de l'intérêt propre ; directement, en favorisant la vitalité qu'offrent les dissensions à l'État. En effet, ce n'est pas, pour la liberté politique de l'État, la poursuite de l'intérêt propre qui compte, mais le rapport conflictuel qu'elle engendre entre les membres de la communauté politique. Or, plus l'État sera traversé par les discordes, plus les citoyens seront engagés dans les affaires de l'État, car dans ce cas, les troubles résultent de la volonté de chacun de ne laisser à personne le soin de décider pour lui-même.

---

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 196.

39. *Ibid.*, p. 201.

Machiavel est donc en mesure d'expliquer : 1. la valeur positive des discordes ou des dissensions pour la liberté politique de l'État et des citoyens pris isolément; 2. les motivations de la quête de liberté et du respect des autorités, dans la mesure où elles laissent libre cours aux dissensions. Mais une question demeure malgré tout : la porte ouverte aux dissensions ne l'est-elle pas aussi aux guerres civiles ?

#### IV. Institutions et discordes : les constitutions

##### « dualistes » et le pluralisme radical

Comme on peut le constater, les rapports conflictuels entre les grands et le peuple sont nécessaires à la liberté et à la grandeur de l'État. Par ce fait même, ils contribuent au bien-être des individus. Dès lors, il semble absolument nécessaire de les préserver, car sans leur présence, le lien social se désagrégerait. Or, selon Machiavel, rien n'est plus dangereux que l'érosion de la *virtù*, c'est-à-dire le déclin de l'engagement actif des citoyens dans la défense de la liberté de l'État. Cette corruption des mœurs politiques se manifeste de deux manières : soit les citoyens abandonnent peu à peu les affaires de l'État (*D.*, I, XL, II), soit ils continuent de prendre une part active à ces dernières, mais à seule fin de favoriser leur ambition personnelle sans considération pour le bien commun. Le problème n'est pas alors la liberté pour chacun de faire entendre son droit à ce qui lui revient. Le problème tient en ce que les institutions ne tolérant pas les dissensions, elles les éviteront en laissant les plus forts l'emporter sur les plus faibles. Aussi faut-il prévoir des mesures qui feront en sorte que les phénomènes de corruption soient sinon éliminés, du moins atténués. La tâche est donc de penser un système où la recherche des intérêts propres serait favorisée sans que cela conduise à la corruption politique. C'est à ce moment que les discordes et les dissensions jouent un rôle sur le plan institutionnel : elles agissent comme des gardes-fous contre la corruption. De la même manière, les dissensions empêchent la dégradation politique des rapports sociaux qui conduit à la guerre intérieure. Il ne s'agit pas de faire triompher le peuple au détriment des grands. Le but est au contraire de conserver les élans de domination et leur répulsion par le peuple. Cet affrontement crée un système de surveillance qui favorise à la fois l'intérêt particulier et le bien commun.

Dans une république bien ordonnée, les lois devraient être en mesure de favoriser la participation des citoyens aux affaires de l'État. Dans ce dessein, la meilleure solution est de préserver au sein de l'État les forces adverses, celle des grands et celle du peuple, afin de leur faire servir un but commun, la défense de la liberté. Puisqu'il s'agit de défendre son intérêt propre, ce sera à la fois la liberté du citoyen et celle de l'État qui seront défendues, car dans la logique de la valorisation des discordes, la première rend possible la seconde. Au lieu d'y voir un risque d'instabilité politique, Machiavel affirme que l'affrontement entre les grands et le peuple fait de

l'un le gardien de l'autre et réciproquement. Devant le risque de la corruption, la défense des intérêts propres assure à chacun le droit de réclamer ce qui lui est dû sans préjudice pour autrui (voir *D.*, I, XXIV). La défense de la liberté est, par conséquent, assurée par les citoyens eux-mêmes. Malgré leur opposition, ils s'emploieront à se surveiller mutuellement, afin que nul n'en vienne à acquérir plus de force que les autres. Ainsi, aucun des deux groupes ne pourra agir *seulement* dans son intérêt propre, même si la motivation première de l'action politique est *d'abord* l'intérêt propre. En outre, l'avantage est ici que la surveillance mutuelle n'est pas faite, du moins principiellement, au profit d'un tiers. On ne saurait donc voir dans la société machiavélienne le prototype sur le plan social du système pénal imaginé par Bentham, le *panopticon*.

Certes, les discordes entre les grands et le peuple ne doivent pas dégénérer en guerre intérieure. Si Machiavel est un partisan de la valeur des *tumulti*, il craint comme ses contemporains le danger que posent les guerres civiles. Mais il est possible d'endiguer les affrontements entre les factions et de mettre ce mouvement politique au service de la liberté de l'État. Par le contrôle de tous sur chacun, les divisions offriront paradoxalement un terrain ferme pour la stabilité de l'État. En bref, « il n'est donc rien qui rende une république plus stable et assurée que de l'organiser de façon telle que l'altération des ferments qui l'agitent ait une voie où s'épancher, prévue par la loi » (*D.*, I, VI<sup>40</sup>).

Une telle conception dissocie nettement les positions de Machiavel sur la liberté, et surtout sur les moyens envisageables pour sa protection, de celles de la tradition de l'humanisme civique. Au sein de cette dernière — mais on retrouve la même critique dans *les Considérations sur les Discours...*, de Guichardin, ami et critique de Machiavel —, la concorde civile est conçue comme la garantie la plus sûre pour la défense de la liberté, et toute atteinte à la paix civile est un affront fait à la liberté. La position de Machiavel ne doit pas pour autant être associée à l'idéal de « constitution mixte », où les aspirations du peuple sont entendues et respectées par l'intermédiaire des états généraux, mais où ils se trouvent également contrôlés par le pouvoir du prince<sup>41</sup>. Cet idéal allait avoir une place importante dans les débats constitutionnels de l'époque médiévale et de la Renaissance, au moins jusqu'à l'apparition du concept de souveraineté tel qu'il fut formulé par Jean Bodin dans les *Six livres de la République*. Bodin juge qu'un tel partage du pouvoir est contraire à l'intérêt même de l'État et donc à l'intérêt de tous les citoyens, car s'il leur laisse l'illusion d'une liberté politique, il entrave l'action du prince et l'empêche d'agir lorsque cela s'avère nécessaire<sup>42</sup>. Largement antérieure à la formation

40. *Ibid.*, p. 204.

41. Voir Miguel Vatter, 2000, p. 101-105.

42. Voir Julian H. Franklin, 1997, p. 270-297 et 1993. Voir aussi Jean-F. Spitz, 1998.

de la doctrine bodinienne de la souveraineté, la thèse de Machiavel part d'une critique de la valeur morale des individus et, par conséquent, de la *virtù* des dirigeants. On a vu, dans la première partie de cet exposé, les limites inhérentes à tout mode de gouvernement dont l'efficacité pour la défense du bien commun serait fondée sur la prudence et la *virtù* des dirigeants. Bodin ignore un tel type de critique, car il suppose l'encadrement du pouvoir des dirigeants par cela même qui le constitue, à savoir la loi naturelle. Pour lui, le seul pouvoir autorisé à commander au pouvoir souverain est celui des lois divines et naturelles, qui toutes sont commandées par une rationalité qui dépasse le simple artifice de la raison humaine, car elles proviennent de la raison propre à la nature et de la volonté de Dieu. Machiavel, qui semble anticiper la position de Bodin, affirme que pour confier la liberté politique et le bien commun au seul dirigeant suprême de l'État, il faudrait être assuré que celui-ci use de ses aptitudes à gouverner en vue du bien commun, ce qui est possible mais non pas certain.

De même que les peuples, l'inclination naturelle d'un individu qui ne trouve aucun obstacle à sa volonté sera de laisser conduire sa destinée par la *fortuna* plutôt que par lui-même, ce qui, dans le cas des dirigeants, entraînera l'État vers sa chute. Un exemple est celui du gonfalonier Piero Soderini, le premier maître de Machiavel, qui, de peur d'employer des mesures trop radicales, laissa se propager les maux de la cité de Florence jusqu'à ce que ces maux vinssent à bout de son gouvernement (*D.*, III, IV). D'un autre côté, l'œuvre de Machiavel est pleine de diatribes contre la mauvaise volonté du peuple, dont les aspirations à la liberté sont légitimes, mais qui n'agit que très rarement en conséquence. À ce problème, Machiavel propose la solution d'un équilibre des pouvoirs par l'intermédiaire des institutions, qui agiront sur la société de manière telle que les accusations auxquelles se livrent les groupes sociaux les uns contre les autres soient utiles à la république, à la condition qu'elles ne dérivent jamais vers la calomnie, ce qui provoquerait la guerre civile (*D.*, I, VIII). Mais il ne s'agit pas là du modèle classique de la « constitution mixte », où le pouvoir souverain est partagé entre le peuple et son roi et où les états généraux possèdent un pouvoir sur les princes en leur imposant des limites au moyen de lois positives. Selon ce modèle, les pouvoirs sont effectivement divisés par l'intermédiaire des lois positives. Pour Machiavel, au contraire, la plus grave erreur politique consiste à conférer de manière définitive des pouvoirs à des citoyens, nobles ou grands, sans que des mécanismes légaux assurent que ceux-ci en feront usage pour le bien de tous.

Au lieu de « constitution mixte », peut-être serait-il pertinent de penser les institutions républicaines machiavéliennes comme des modèles de constitutions « dualistes ». Je me réfère ici au concept forgé par Bruce Ackerman. Selon ce dernier, le dualisme constitutionnel repose sur le principe suivant lequel le rôle de la loi et des institutions civiles est d'encadrer les demandes des mouvements civiques afin d'assurer que celles-ci

soient respectées en vue du bien commun, et non dans celui-là seul des groupes sociaux qui sont à leur origine. Si la loi constitutionnelle empêche l'efficacité d'une décision politico-juridique reconnue comme légitime à la suite de mouvements civiques, elle est effectivement antidémocratique. Mais si les réponses aux demandes des mouvements populaires ne reçoivent aucune garantie au sein du plus important système législatif, celui de la constitution, les victoires des mouvements civiques seront éphémères et disparaîtront aussitôt la braise des combats civiques refroidie. Il s'agit donc ici d'un modèle permettant de sortir de l'opposition quasi classique entre libéralisme et républicanisme<sup>43</sup>.

Suivant la thèse d'Ackerman, la constitution « dualiste » ne rend pas le peuple seul responsable de son organisation civile. En fait, le peuple est convoqué dans de rares moments de crise, alors qu'un élément de la loi ne répond plus aux besoins de la société et va même jusqu'à brimer cette dernière. Une telle situation est insupportable, et le peuple doit posséder les moyens légaux d'agir, ce qui signifie qu'il doit être possible pour lui d'agir de manière efficace sans mettre en péril l'équilibre politique du pays et sans œuvrer dans l'illégalité. La loi doit donc prévoir la subrogation de certains de ses éléments par d'autres qui auront été réclamés par le peuple. Comment est-il possible pour une constitution de prévoir et même de favoriser l'apparition de nouvelles exigences susceptibles d'ébranler fortement le génie de ses principes fondamentaux ? Pour laisser place à la volonté du peuple, une constitution doit permettre l'intelligibilité de cette volonté, et cela ne peut se faire qu'en donnant une unité à la multiplicité des voix populaires.

Ce qui est à retenir ici est donc l'idée qui est au centre du pluralisme politique : la pluralité axiologique chère au libéralisme moderne demande aux institutions de prévoir les lieux d'expression des visions respectives du bien et de la justice. De manière similaire, la thèse de Machiavel suppose que la vie politique des citoyens est façonnée par leurs institutions, à condition de penser également que les institutions sont elles-mêmes façonnées par les citoyens et, plus encore, par les rapports conflictuels entre les grands et le peuple. Ainsi, le peuple a droit de regard sur des mesures civiles qui peuvent lui être préjudiciables. Mais la loi limite le droit des peuples à agir sur elle et, pour s'assurer de ces limites, bénéficie de l'appui des grands qui ne veulent pas accorder des pouvoirs trop grands au peuple.

Si une stabilité politique est souhaitable dans une société, elle ne peut se faire sans un certain ordre, et cet ordre dépend avant tout d'une justice dans la pratique du pouvoir. Mais alors que le concept de « constitution

---

43. Bruce Ackerman, 1998. La discussion proposée au début de l'ouvrage avec Louis Hartz et John Pocock témoigne de cette volonté de l'auteur d'en finir avec l'impasse des modèles où prédominent soit le droit individuel, soit la volonté du peuple.

dualiste » chez Bruce Ackermann suppose une structure institutionnelle dont le but est d'abord d'assurer une stabilité des rapports sociaux sous l'égide de principes de justice, la rencontre des grands et du peuple chez Machiavel n'est pensée dans le cadre des institutions que pour assurer la vitalité des États, ce qui est un problème plus important encore pour Machiavel que celui de la justice. Seul un État viable est capable d'affronter les caprices de la *fortuna* et de donner lieu à une véritable justice. Mais un État dont le lien social est faible est immédiatement menacé par la *fortuna* : rongé par les vices des citoyens, le lien social se détériore, et plus rien ne peut garantir ni la liberté ni la justice.

Une autre manière de penser l'importance normative des dissensions et des discordes, à l'origine de laquelle, il me semble, se trouvent les thèses de Machiavel, est la théorie du pluralisme radical, telle qu'on la retrouve chez des auteurs comme Chantal Mouffe<sup>44</sup>. La thèse de cette théorie est beaucoup plus radicale que celle d'Ackerman et porte moins sur le modèle constitutionnel à adopter que sur les comportements politiques qu'il nous faut favoriser pour conserver la démocratie. Comme Machiavel, Mouffe accorde une valeur très forte aux dissensions et aux conflits. Mais le conflit est ici pensé dans un espace démocratique : les conflits sont des défis pour les sociétés démocratiques en ce qu'ils laissent émerger des rapports de compétition entre des agents qui tenteront d'employer les pouvoirs de l'État à cette fin. Or, il faut permettre ces rapports compétitifs sans pour autant laisser l'occasion à un groupe de mettre fin à ces derniers en l'emportant de manière définitive sur les autres. Très marqué à gauche sur l'échiquier politique, le pluralisme radical n'en est pas moins une critique très sévère de la vision compréhensive ou essentialiste de la gauche sur le monde politique.

Les thèses d'Ackerman me semblent donc illustrer la manière de penser les institutions politiques et le modèle constitutionnel libéral que Machiavel pourrait trouver la plus acceptable, même s'il est évident qu'on ne peut associer Machiavel à la genèse du libéralisme. Par contre, Machiavel est une source d'inspiration du républicanisme contemporain, lequel se pense comme une formulation amendée du libéralisme. Mais le républicanisme de Machiavel, qui est un républicanisme radical, me semble malgré tout plus proche de l'esprit du pluralisme radical, qui est extrêmement critique à l'égard du libéralisme. Toutefois, alors que le pluralisme radical est par définition méfiant à l'égard des institutions, elles jouent un rôle capital chez le penseur florentin, où, cependant, elles ne sont pas représentées comme des fins en soi, mais comme les instruments les plus importants pour la conquête de la liberté.

---

44. Chantal Mouffe, 2000.

## Conclusion

Dans la première partie de cette étude, j'ai rapidement commenté les thèses de Machiavel au sujet des rapports antagoniques entre les grands et le peuple, et ce, en fonction de la doctrine des humeurs. Dans la deuxième partie, j'ai expliqué pourquoi les désirs de domination ne sont pas suffisants pour l'accomplissement des arts de gouverner. Dans la troisième partie de mon étude, j'ai analysé les arguments de Machiavel consacrés au problème des tumultes. Enfin, dans la dernière partie de cet article, j'ai montré que si Machiavel présente les avantages du pouvoir populaire et du pouvoir des grands, il refuse d'accorder sa préférence à l'un ou l'autre. L'action politique étant tributaire des motivations associées à l'intérêt, j'ai voulu montrer comment et pourquoi, chez Machiavel, les institutions politiques devaient être pensées en vue de préserver l'opposition entre le peuple et les grands.

Comme on peut le voir, la conception de la pensée politique de Machiavel que je présente ici se situe aux antipodes de celle qui présente l'auteur du *Prince* et des *Discours*... comme un auteur indifférent au problème des finalités humaines et des meilleurs choix à considérer pour établir une société juste où les citoyens vivent en toute sécurité et en toute dignité. Ce qui relie entre elles des œuvres en apparence aussi contradictoires que le *Prince*, les *Discours*... et les *Histoires florentines*, ce n'est pas la rhétorique des « arts de gouverner », c'est-à-dire un discours sur la primauté des moyens sur les fins, mais une véritable réflexion sur les conditions de possibilité de la liberté politique. On pourrait croire, comme on l'a souvent suggéré<sup>45</sup>, que le plus important chez Machiavel est qu'il oblige à réfléchir sur les conditions de la *pratique politique*. Par exemple, lorsqu'il s'agit de se demander *qui* est Machiavel — est-il le conseiller des grands (*Le Prince*) ou l'avocat de la liberté civile (les *Discours*...) ? —, une réponse possible serait de s'élever au-delà de ces deux réponses pour affirmer l'indépendance de Machiavel par rapport au peuple ou par rapport aux grands. Machiavel est l'inventeur des « arts de gouverner » et peut aussi bien déplacer son point de vue du peuple aux grands sans que cela pose problème, puisque la seule chose qui l'intéresse vraiment est la pratique politique et non la finalité de cette dernière. Une telle lecture de Machiavel, si séduisante soit-elle, n'est pas satisfaisante.

Machiavel n'est pas indifférent au problème des fins de l'homme. Si, comme j'ai essayé de le montrer ici, il n'est pas un partisan de la primauté de la paix sur la liberté, il n'est pas pour autant insensible au discours sur la dignité de l'homme (*dignitas hominis*), et en cela il s'accorde avec le

---

45. Gramsci par exemple, suivi en cela par Althusser. Sur la lecture de Machiavel par Gramsci et Althusser, voir Pierre-François Moreau, 2001. Mais on retrouve cette conception chez la plupart des commentateurs classiques de Machiavel (Renaudet, Burckhardt, etc.). Voir Jean-Fabien Spitz, 2001.

credo humaniste<sup>46</sup> de la Renaissance. Mais le sens profond de cette dignité, pour Machiavel, se trouve dans ce qui offre et conserve la liberté de chacun tout en assurant la paix civile. Par la participation de tous aux affaires de l'État, qui est commandée par la situation politique même dans laquelle se trouvent les citoyens, chacun accomplit pour lui-même ce qui fait le bien-être de tous. Il s'agit bien sûr d'un discours dont l'humanisme est très éloigné de l'« humanisme civique » où les vertus civiques sont subordonnées aux vertus morales, la vie politique ayant pour finalité ultime la vie contemplative. La finalité de la liberté politique entendue au sens de Machiavel n'est pas la vie contemplative, mais la satisfaction des intérêts. Être libre, c'est être libre d'agir afin de satisfaire l'intérêt qui est le sien. Et cela ne peut aller sans rivalité des intérêts.

La *dignitas hominis* est alors à penser non pas comme une vertu guidant l'action de l'homme comme un horizon téléologique, mais plutôt comme une manière de décrire l'état de l'homme libre. Or, cette liberté procède essentiellement de la *virtù*, c'est-à-dire de la capacité qu'a toute personne de vouloir vivre libre, que ce soit par la domination ou par le refus de la domination. Même s'il est évidemment plus facile de penser la liberté comme non-domination que sous la forme de la domination (la liberté comme liberté pour l'agent de n'être pas entravé dans ses appétits de domination), il n'en demeure pas moins que la *dignitas hominis* exprime l'idéal de l'indépendance politique et morale chère à l'humanisme de la Renaissance<sup>47</sup>.

Une telle lecture de Machiavel devrait, je l'espère, permettre de recentrer le débat sur la réactualisation de la tradition républicaine. Elle permet aussi de montrer que le débat sur la distinction entre liberté comme absence d'interférence et liberté comme absence de domination, pour reprendre les formules de Pettit<sup>48</sup>, ne peut être complet sans une analyse de ce qu'impliquent les désirs de liberté et de ce qu'implique la domination. À l'encontre de l'interférence, la domination est un impensé de la tradition politique. Machiavel peut fournir de bonnes pistes théoriques pour en comprendre le problème. Dans le même élan, l'association des thèses machiavéliennes aux thèses de l'humanisme permet de montrer que la politique de Machiavel n'est pas étrangère à la morale. L'indépendance et l'autonomie morale associées aux thèses sur la liberté politique doivent cependant être formulées dans le cadre d'un pluralisme moral, s'il est permis d'employer un tel vocabulaire. Ce pluralisme incarne la possibilité pour les individus d'affirmer l'être qu'ils sont en défendant l'intérêt qui est le leur. Il ne serait donc pas heureux de conclure sur les rapports entre politique et morale

46. Voir Pic de la Mirandole, 1993.

47. Voir Garin, 1998, 2003.

48. Philip Pettit, 1997 (1999).

chez Machiavel sans préciser, encore une fois, que cette moralité n'est jamais une vision compréhensive du bien. Elle ouvre le champ des possibles pour l'activité humaine.

### Bibliographie

- Ackerman, Bruce, *We the people. Foundations*, Harvard, Harvard University Press, 1991. Traduction française, *Au nom du peuple. Les Fondements de la démocratie américaine* par J.-F. Spitz, Paris, Calmann-Lévy, 1998.
- Aristote, *Les Politiques*, traduction et introduction de P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
- Aubenque, Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966.
- Blythe, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Burns, James H. (dir.), *Histoire de la pensée politique moderne*, traduction française de J. Ménard, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Canto-Sperber, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Dreitzel, Horst, *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz. Band 1. Semantik der Monarchie*, Cologne, Weimar et Vienne, Böhlau Verlag, 1991.
- Flannagan, Tom, « The Concept of *Fortuna* in Machiavelli », dans Anthony Parel, 1972.
- Fleischer, Martin (dir.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York, Atheneum, 1972.
- Franklin, Julian H., « La souveraineté et la Constitution mixte: Bodin et ses critiques », dans J. H. Burns (dir.) 1997.
- Gaille-Nikodimov, Marie, « Machiavel au prisme du "moment machiavélien" », dans Sfez et Sennellart (dir.), 2001, p. 232-239.
- Garin, Eugenio, *L'umanesimo italiano. Filosofia et vita civile nel Rinascimento*, Rome, Edizione Laterza, 1998.
- *L'Éducation de l'homme moderne. 1400-1600*, Paris, Hachette Pluriel, 2003.
- Garver, Eugene, *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- Grafton, Anthony, « Humanisme et théorie politique », dans Burns, 1997.
- Krynen, Jacques, *Idéal du Prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1981.
- Lazzeri, Christian, « Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel », dans André Tosel, 1995, p. 79-128.
- (éd. et introduction), Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Lefort, Claude, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
- Machiavel, *Le Prince*, édition bilingue, Paris, Classiques Garnier, 1987.
- *Œuvres*, traduction par Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996.

- *Le Prince*, traduction et commentaire de Jean Louis-Fournel et Jean-Claude Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- « Bruni, Machiavel et l'humanisme civique », dans Sfez et Senellart (dir.) 2001, p. 103-121.
- Ménissier, Thierry, « Qu'est-ce que la vertu républicaine ? Quelques remarques sur l'interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien* », dans Sfez et Senellart (dir.), 2001, p. 241-254.
- Moreau, Pierre-François, « Althusser et Machiavel. La consistance de l'État », dans Sfez et Senellart (dir.), 2001.
- Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Londres et New York, Verso, 2000.
- Parel, Anthony J., (dir.), *The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy*, Toronto, Toronto University Press, 1972.
- *The Machiavellian Cosmos*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992.
- Paparelli, Gioacchino, « Virtù e fortuna nel Medioevo, nel Rinascimento e in Machiavelli », *Cultura e scuola*, n°s 33-34, 1979.
- *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (1999).
- Pic de la Mirandole, *Discours de la dignité humaine* (1485) dans *Œuvres philosophiques*, éd. Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- John G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine*, traduction française Luc Borot, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- « Custom and Grace, Form and Matter: an Approach to Machiavelli's concept of innovation » dans Martin Fleischer, éd., 1972.
- Polybe, *Histoires*, texte établi, traduit et commenté par Paul Pédech, Paris, Les belles lettres, 1961.
- John Rawls, *Libéralisme politique*, traduction française Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Gerard Sfez et Michel Senellart (dir.) *L'enjeu Machiavel*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.
- Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
- Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Jean -Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- « Machiavel », dans Canto-Sperber (éd.) 2001.
- Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, traduction française, Paris, Plon, 1954, rééd. Flammarion, collection « Champs », 1986.
- , *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Vickie B. Sullivan, « Machiavelli's Momentary 'Machiavellian Moment': A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses », *Political Theory*, Volume 20, Issue 2 (May 1992), p. 309-318.

Charles Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, vol. 2.

André Tosel (éd.), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, Paris, Belles Lettres, 1995.

Miguel E. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Freedom*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2000.

## Compositionnalité et interprétation

Richard Vallée

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008645ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008645ar>

[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

Vallée, R. (2003). Compositionnalité et interprétation. *Philosophiques*, 30 (2), 353–370. <https://doi.org/10.7202/008645ar>

### Résumé de l'article

Je présente le principe de compositionnalité et deux arguments classiques en sa faveur — un argument de Davidson et un autre attribuable aux sémanticiens vériconditionnalistes. Je soutiens ensuite que deux catégories d'expressions — les pronoms pluriels et les contextuels — constituent des contre-exemples pour l'argument vériconditionnaliste, mais pas pour l'argument de Davidson. La raison en est que les premiers ont de fortes exigences quant aux entités constituant la valeur sémantique des expressions linguistiques faisant partie du lexique d'une langue, alors que l'argument de Davidson n'en a pratiquement aucune. Je propose finalement la notion de carte de contenu afin de prendre en compte l'idée que les énonciations n'ont pas toutes des conditions de vérité sémantiquement définies, mais que toutes déterminent tout de même sémantiquement, en tout ou en partie, une entité dotée de conditions de vérité.

# Compositionnalité et interprétation<sup>1</sup>

RICHARD VALLÉE

Université de Moncton, Campus de Shippagan

RVALLEE@admin.cus.ca

**RÉSUMÉ.** — Je présente le principe de compositionnalité et deux arguments classiques en sa faveur — un argument de Davidson et un autre attribuable aux sémanticiens vériconditionnalistes. Je soutiens ensuite que deux catégories d'expressions — les pronoms pluriels et les contextuels — constituent des contre-exemples pour l'argument vériconditionnaliste, mais pas pour l'argument de Davidson. La raison en est que les premiers ont de fortes exigences quant aux entités constituant la valeur sémantique des expressions linguistiques faisant partie du lexique d'une langue, alors que l'argument de Davidson n'en a pratiquement aucune. Je propose finalement la notion de carte de contenu afin de prendre en compte l'idée que les énonciations n'ont pas toutes des conditions de vérité sémantiquement définies, mais que toutes déterminent tout de même sémantiquement, en tout ou en partie, une entité dotée de conditions de vérité.

**ABSTRACT.** — I introduce the Principle of Compositionality and two arguments usually invoked to motivate it. The first one comes from Davidson and the second one from truth conditional semanticists. I suggest that two types of terms — plural pronouns and contextuels — prove that the latter is flawed. However, Davidson's argument remains plausible. The reason is that the truth conditional argument has very strong requirements with respect to the semantic value of lexical items, while Davidson's is not very demanding. I finally offer the notion of a content map to fit the idea that even if all utterances do not have semantically defined truth conditions, they nonetheless determine, completely or in part, a truth valuable entity.

## Introduction

Chaque locuteur d'une langue peut, en principe, produire et comprendre un nombre illimité de phrases de cette langue. Comment la sémantique peut-elle rendre compte de la signification, et de notre compréhension de la signification, d'un nombre illimité de phrases d'une langue? À cette étape de la discussion, on s'en remet habituellement au principe de compositionnalité (ci-après PC):

PC: La signification d'une expression complexe est fonction de la signification de ses constituantes et des relations syntaxiques entre ces dernières.

Le principe acquiert toute sa force si on lui ajoute « et de rien d'autre ». Il est toujours compris dans ces termes, et je suivrai cette tradition. Il

---

1. Le présent texte constitue le développement d'idées présentées lors d'une conférence (« Composicao e Interpretacao ») donnée à Belo Horizonte dans le cadre d'un congrès et dont le texte fut publié dans les actes du congrès.

suppose aussi que les constituantes élémentaires pouvant avoir une occurrence dans une phrase sont en nombre fini et apportent la même contribution dans toutes les phrases où elles ont une occurrence. Je fais également cette supposition. Le PC est vague, ne précisant pas en quoi consiste une signification, ne fournissant aucun détail sur ce qui est considéré comme une composante et ne caractérisant pas la notion de fonction (Lahav, 1989; Pelletier, 1994a; 1994b; Janssen, 1997). On pourrait même substituer « déterminé par », « dépendant de » ou « construit à partir de » à « fonction de » dans le PC (voir Szabo, 2000) sans affecter ce que vise le principe. Il est aussi très général, n'étant ni caractéristique d'une langue particulière ni formulé pour une langue particulière, mais prétendument valide pour toutes les langues humaines. De mon point de vue, cette observation n'est pas une critique du principe, mais une reconnaissance de sa généralité: il doit être respecté par n'importe quelle notion de signification, n'importe quelle manière de segmenter des expressions, n'importe quelle notion pertinente de fonction et n'importe quelle langue humaine. Enfin, comme le souligne Pelletier (1994a), le PC n'est ni le résultat de recherches empiriques, ni mathématiquement prouvé. Il n'en demeure pas moins essentiel en philosophie du langage.

Ce principe a été défendu à l'aide d'arguments divers. Frege (1914) a introduit l'idée que l'on peut exprimer de nouvelles pensées, au moyen de nouvelles phrases, grâce à l'existence des mots, les blocs servant à construire les phrases, où chaque mot apporte sa contribution à la pensée exprimée par la phrase. On lui attribue couramment le principe de compositionnalité des sens: « Le sens d'une expression complexe est fonction du sens de ses constituantes et de leurs relations syntaxiques. » Son argument, concernant l'expression de nouvelles pensées, est essentiellement celui invoqué pour appuyer le PC. Ce dernier est cependant très rarement formulé en termes de sens frégéens ou de pensées.

Plus récemment, on a invoqué la nécessité de rendre compte de la productivité et de la systématité des langues naturelles. La productivité est simplement le fait qu'un nombre illimité de phrases d'une langue peuvent avoir une signification. La systématité des langues naturelles réside dans le fait que la contribution sémantique d'un élément du lexique comme un nom commun ou un adjectif est la même dans toutes les expressions complexes où cet élément a une occurrence<sup>2</sup>. Par exemple, « livre » a la même contribution sémantique dans « Le livre est sur la table » et dans « Paul cherche désespérément un certain livre ». Le PC se présente comme une explication de ces traits des langues naturelles. Je n'examinerai pas l'argument de productivité/systématité. Ces aspects des langues naturelles sont cependant présupposés par les arguments que je veux examiner. Je

---

2. Entendu que cet élément n'est pas sémantiquement ambigu ou a été désambiguïé.

n'ai rien à dire sur la productivité, mais les thèses que je développe ont certaines conséquences pour notre compréhension de la systématique.

Dans la première section de mon texte, j'expose deux arguments indépendants fréquemment présentés en faveur du PC, un argument de vériconditionnalité et un argument d'apprentissage. Ces arguments sont souvent perçus comme les deux voies conduisant à une même destination. J'entends montrer qu'il n'en est rien. Mon but est modeste. Je présente des arguments suggérant que l'argument de la vériconditionnalité contient une prémisse que l'on doit rejeter. Mes arguments s'appuient sur des catégories d'expressions peu examinées en philosophie du langage mais omniprésentes dans les conversations quotidiennes. Ma conclusion a cependant, on pourra aisément s'en convaincre, une grande portée. Elle permet, et à juste titre, de remettre en question une certaine façon de faire la distinction entre sémantique et pragmatique. Elle incite aussi à considérer tant les langues naturelles que le principe de compositionnalité dans une nouvelle optique.

Les notions de vérité et de phrase jouent un rôle clé dans toute théorie des langues naturelles. Certaines phrases sont vraies ou fausses, et on identifie fréquemment la signification d'une phrase à ses conditions de vérité. Savoir ce que signifie une phrase est, dans ce cadre, connaître ses conditions de vérité. La signification d'un élément lexical n'est alors que sa contribution aux conditions de vérité des phrases dans lesquelles il a une occurrence. Les phrases, non les mots, ont préséance en théorie de la signification. L'argument de la vériconditionnalité s'appuie sur l'idée que les expressions complexes sont des phrases; il suppose que chaque élément lexical apporte, en vertu de sa signification, une contribution uniforme, systématique et vériconditionnellement pertinente explicitant parfaitement les conditions de vérité des phrases dans lesquelles il a une occurrence; enfin, il pose que la compétence linguistique est nécessaire et suffisante pour connaître la signification, ou les conditions de vérité, de n'importe quelle phrase. Dans la seconde partie de mon texte, je soutiens que les sémanticiens vériconditionnalistes posent des exigences que la valeur sémantique de certaines expressions faisant partie du lexique ne peut satisfaire et que l'on doit abandonner l'idée que la signification d'une phrase détermine toujours ses conditions de vérité ou les conditions de vérité de ses énonciations. Ce résultat est catastrophique pour l'argument de la vériconditionnalité, mais pas pour l'argument de l'apprentissage, lequel ne fait pas appel à la notion de vérité ou à la notion de conditions de vérité de phrases ou d'énonciations. Les notions de vérité, de conditions de vérité et de phrase jouent cependant un rôle clé en sémantique. Dans la dernière section de mon texte, je suggère une version modifiée du PC fidèle à l'argument de l'apprentissage, préservant le rôle de la notion de vérité en théorie de la signification et capturant certaines intuitions tout compte fait assez élémentaires. Elle laisse cependant place à des éléments vériconditionnellement pertinents qui ne sont pas sémantiquement fournis par des éléments

lexicaux ayant une occurrence dans une phrase. On a coutume de dire que la sémantique s'occupe des aspects vériconditionnels des expressions linguistiques; la pragmatique des aspects non vériconditionnels, intentionnels, des langues. Mon objectif est de brouiller la distinction entre la sémantique et la pragmatique ainsi conçues. Les conditions de vérité d'une énonciation ne dépendent pas toujours uniquement de la signification des composantes de la phrase énoncée.

### L'argument de l'apprentissage

Davidson (1965, 1967) a présenté, à la défense du PC, un argument relatif à l'apprentissage et ayant un aspect transcendantal<sup>3</sup>. On peut le formuler dans les termes suivants :

- 1) Un locuteur linguistiquement compétent peut connaître la signification d'un nombre illimité de phrases d'une langue.
- 2) Apprendre la signification de chacune de ces phrases est une tâche impossible pour des sujets finis.
- 3) Si le vocabulaire de base de chaque langue contient un nombre fini d'éléments, alors des locuteurs finis peuvent apprendre et connaître la signification de chacun des éléments de cette liste.
- 4) Si le vocabulaire de base est fini, et si seulement des termes de ce vocabulaire ont une occurrence dans une phrase d'une langue, alors chaque phrase d'une langue est composée à partir d'un nombre fini d'éléments.
- 5) Si le nombre de règles grammaticales d'une langue est aussi fini, alors non seulement toutes les phrases d'une langue peuvent être engendrées à partir d'un nombre fini de règles grammaticales, mais les locuteurs de cette langue peuvent maîtriser ces règles.
- 6) Si la signification de chaque élément lexical, et rien d'autre, trouve un écho dans la valeur sémantique des phrases, c'est-à-dire si les phrases sont compositionnelles, alors on peut expliquer comment l'on peut connaître la signification d'un nombre illimité de phrases d'une langue.
- 7) Si on accepte le principe de compositionnalité, alors on peut rendre compte de notre connaissance de la signification d'un nombre illimité de phrases d'une langue.

La conclusion de l'argument est qu'une langue doit contenir un nombre fini de termes primitifs, dotés directement de signification, lesquels constituent les éléments de base de la langue nécessaires pour construire

---

3. Il écrit : « *I want to propose what seems to me clearly to be a necessary feature of a learnable language: it must be possible to give a constructive account of the meaning of the sentences in the language.* » (Davidson, 1965, p. 3.) Comme les langues humaines sont apprises, elles doivent pouvoir être apprises et doivent donc avoir le trait mentionné par Davidson.

des expressions complexes, et que chaque expression complexe doit être compositionnelle — sa signification doit être fonction de celle de ses composantes et des relations syntaxiques entre ces dernières, et de rien d'autre — si on veut expliquer notre compréhension d'un nombre illimité de phrases d'une langue. La signification de n'importe quelle phrase d'une langue est simplement le résultat de la mise en forme d'un nombre fini d'éléments lexicaux dotés de signification, chacun pouvant être appris, à l'aide d'un nombre fini de règles syntaxiques<sup>4</sup>. Cet argument, dans la mesure où il est justifié par les capacités humaines et non par des questions de méthodologie en sémantique, tend à montrer que n'importe quelle langue humaine doit contenir un nombre fini de termes primitifs, un nombre fini de règles syntaxiques et être compositionnelle. Je dirai que l'argument de l'apprentissage est substantiel, et non méthodologique. Il a deux autres aspects intéressants. À strictement parler, il ne s'appuie pas sur une conception bien précise de ce que serait la signification d'un terme et n'exerce pas de contraintes sur les traits sémantiques des éléments lexicaux, ce que fait l'argument de la vériconditionnalité. Enfin, il ne recourt pas à la notion de vérité. Davidson pense que la meilleure façon de rendre compte de la signification d'une phrase est de mettre à profit la notion de vérité, d'utiliser le schéma T et de se dispenser de la notion de signification. Une telle stratégie est adéquate dans la mesure où elle suppose que chaque élément lexical apporte le matériel sémantique pertinent. Mais l'argument de Davidson n'implique pas cette stratégie. Il n'engage pas à affirmer que connaître la signification d'une phrase, c'est connaître les conditions dans lesquelles cette phrase est vraie.

### L'argument de la vériconditionnalité

La plupart des théories sémantiques sont vériconditionnelles. Selon les défenseurs de cette approche, la sémantique s'appuie sur les notions de phrase, de signification d'une phrase et de vérité. Dans ce cadre, expliciter la signification d'une phrase consiste à expliciter ses conditions de vérité, et connaître la signification d'une phrase, c'est connaître ses conditions de vérité. Connaître la signification d'une expression faisant partie d'une phrase est simplement comprendre la contribution de cette expression aux conditions de vérité de la phrase. Le principe de compositionnalité est, de l'aveu même des défenseurs de l'argument de vériconditionnalité, « un principe *méthodologique* prescrivant la façon de construire un système pour la syntaxe et la sémantique » (Janssen, 1997, p. 419; c'est moi qui traduis et souligne): il se fonde sur le besoin de conditions de vérité parfaitement

---

4. La thèse voulant que le vocabulaire est fini est présentée et défendue dans Davidson (1965); la thèse voulant que les règles syntaxiques sont en nombre fini est présentée, sans argument, dans Davidson (1967).

explicites et déterminées pour un nombre infini<sup>5</sup> de phrases. Notons qu'il présuppose, sans offrir d'arguments, que le vocabulaire d'une langue est fini. Je ne me soucierai pas de ce point. Dowty, Wall et Peters (1981, p. 7) donnent une version standard de cet argument. Je le reconstruis comme suit :

- 1) La sémantique d'une langue humaine doit expliciter les conditions de vérité de toutes les phrases de cette langue.
- 2) Une langue humaine peut contenir un nombre infini de phrases.
- 3) Faire la liste des conditions de vérité d'un nombre infini de phrases est un projet irréalisable.
- 4) Les langues humaines ont un vocabulaire fini.
- 5) La syntaxe, par le biais d'un nombre fini de règles, peut engendrer un nombre infini de phrases d'une langue à partir d'un vocabulaire fini.
- 6) Puisque les langues humaines contiennent un vocabulaire fini, la meilleure stratégie pour expliciter les conditions de vérité des phrases d'une langue consiste à laisser les règles syntaxiques travailler de concert avec la signification des éléments lexicaux.
- 7) Si les conditions de vérité d'une phrase d'une langue sont fonction de la signification de chaque élément lexical et des règles d'engendrement de cette phrase, c'est-à-dire si les phrases sont compositionnelles, alors on peut expliciter les conditions de vérité d'un nombre infini de phrases d'une langue.
- 8) Si on accepte le principe de compositionnalité, alors on peut expliciter les conditions de vérité d'un nombre infini de phrases d'une langue.

Dans ce cadre, la valeur sémantique des éléments lexicaux est fortement contrainte. Le PC est une réponse adéquate au problème du sémanticien vériconditionnaliste dans la mesure où a) la contribution sémantique de chaque élément lexical est une entité d'un même type, de façon à ce que des entités de même type se composent de façon homogène; b) chacune apporte une contribution sémantique uniforme, systématique, aux conditions de vérité des phrases dans lesquelles le terme a une occurrence — chaque occurrence d'un élément lexical apporte toujours la même contribution sémantique aux conditions de vérité d'une phrase; c) enfin, la contribution sémantique de chacune est suffisamment riche pour satisfaire le besoin de conditions de vérité explicites et déterminées. Les vieux sens frégeïens, ou les intensions californiennes, sont le plus souvent invoqués pour satisfaire cette exigence.

Les théoriciens du langage se préoccupent des phrases en tant que types. Cependant, ils doivent expliciter les conditions de vérité d'énoncia-

---

5. J'utilise ici le mot « infini » parce que ce terme se retrouve chez les défenseurs de cet argument comme Dowty, Wall et Peters. On ne le retrouve pas dans les textes pertinents de Davidson.

tions de phrases. S'ils rendaient compte des phrases types en négligeant les énonciations, ils perdraient de vue la tâche de la théorie de la signification. Nous sommes quotidiennement aux prises avec des énonciations, et une théorie sémantique doit rendre compte de la signification, et de notre compréhension de n'importe quelle énonciation d'une phrase type. Les philosophes ont négligé la sémantique lexicale. Il faut pourtant se rendre à l'évidence que la signification de certains éléments lexicaux est inapte à satisfaire le besoin de conditions de vérité parfaitement explicites pour des énoncés types ou des énonciations d'énoncés types.

### La sensibilité au contexte d'énonciation

Si j'affirme: « Je suis Brésilien », mon énonciation est fausse, tandis que si Jorge Amado utilise la même phrase, son énonciation est vraie. Dans le paradigme frégeén, toutes les énonciations d'une même phrase type expriment une même proposition et ont les mêmes conditions de vérité<sup>6</sup>. Nos énonciations de « Je suis Brésilien » ne peuvent suivre ce modèle: la sienne est vraie et la mienne est fausse; la mienne a certaines conditions de vérité — elle est vraie si, et seulement si, je suis Brésilien — et la sienne en a d'autres — elle est vraie si, et seulement si, il est Brésilien. Les expressions indexicales (« je », « ici », « maintenant », etc.) sont sensibles à l'énonciation. « Je » désigne toujours le locuteur de l'énonciation. Mon énonciation de ce terme me désigne, tandis que celle de Jorge Amado le désigne. Pour cette raison, les expressions indexicales ne peuvent référer au moyen d'un sens frégeén ou d'une intension californienne, insensibles à l'énonciation. Les indexicaux ont un rôle (Perry, 1977; 1997; 2001) qui détermine le référent du pronom énoncé et qui est sensible à l'énonciation. Par exemple, le rôle de « je » est « le locuteur de cette énonciation ». Le rôle d'un indexical est sa signification linguistique, et il détermine son référent dans un contexte. Les phrases indexicales types n'expriment pas de conditions de vérité, puisqu'une composante, l'indexical, n'apporte pas la contribution adéquate — elle ne contribue pas aux conditions de vérité de la phrase type, mais à celles d'une de ses énonciations. Les énonciations de telles phrases ont des conditions de vérité. Elles expriment des propositions singulières, contenant l'objet désigné par le rôle et la propriété exprimée par le prédicat. Par exemple, mon énonciation de « Je suis Brésilien » exprime une proposition qui me contient, en plus de la propriété d'être Brésilien. Une énonciation de « Je suis Brésilien » est vraie si, et seulement si, la proposition singulière < # est Brésilien > alors exprimée est vraie, c'est-à-dire si, et seulement si, la première composante, le locuteur de l'énonciation, exemplifie la seconde, soit la propriété d'être Brésilien. La signification linguistique de « je » apporte une contribution uniforme, systématique, aux

6. Les néofrégeéens, à la suite d'Evans, nient qu'il en va ainsi. Je ne prendrai pas le temps de critiquer leurs positions.

conditions de vérité des énonciations de phrases dans lesquelles il a une occurrence: ce terme désigne toujours le locuteur de l'énonciation. Elle est aussi suffisamment riche, sémantiquement, pour satisfaire le besoin de conditions de vérité explicites: en vertu de sa signification, elle insère toujours le locuteur de l'énonciation dans les conditions de vérité d'une énonciation d'une phrase où le pronom «je» a une occurrence. Si on comprend la signification linguistique ou le rôle d'un indexical et si on connaît le contexte d'énonciation, on peut identifier la proposition singulière exprimée. La sémantique des indexicaux a introduit une distinction importante entre signification linguistique et conditions de vérité.

Les démonstratifs sont aussi sensibles aux énonciations, mais ne sont pas dotés d'un rôle désignant un objet dans un contexte. «Il» apporte malgré tout une contribution uniforme aux conditions de vérité des énonciations dans lesquelles il a une occurrence: ce terme désigne toujours un objet contextuellement saillant indiqué par un geste de désignation ou une intention.

### Les pronoms pluriels

Nous connaissons tous les pronoms personnels pluriels (Nunberg, 1993; Vallée, 1996) et nous les utilisons de façon sémantiquement compétente. Ces pronoms sont des termes référentiels sensibles au contexte d'énonciation. Parce qu'ils sont sensibles au contexte d'énonciation, ils ne peuvent référer au moyen d'un sens frégéen ou d'une intension californienne. «Nous» désigne le locuteur de l'énonciation et au moins une autre personne; «vous» désigne la personne à laquelle parle le locuteur et au moins une autre personne<sup>7</sup>. Ces pronoms sont systématiques, au sens où n'importe quelle énonciation de «nous», par exemple, désigne le locuteur de l'énonciation et au moins une autre personne. Je poursuivrai la discussion en utilisant comme paradigme le pronom «nous».

Les phrases à la première personne du pluriel n'ont pas de conditions de vérité, mais leurs énonciations en ont. Une énonciation de «Nous sommes les *Rolling Stones*» par Mick Jagger peut être vraie, et une autre par Bruce Springsteen est certainement fausse. À rebours des indexicaux singuliers, les pronoms pluriels n'apportent pas de contribution uniforme aux conditions de vérité des énonciations dans lesquelles ils ont une occurrence. Alors que «je» désigne *toujours* le locuteur de l'énonciation, lequel fait partie des conditions de vérité de phrases indexicales, «nous» ne désigne pas toujours les mêmes objets. Une énonciation de «nous» désigne toujours le locuteur de l'énonciation et au moins une autre

---

7. Mais «le locuteur de l'énonciation et au moins une autre personne» ne saurait constituer le rôle de «nous» et déterminer la contribution de ce terme aux conditions de vérité d'une énonciation où il a une occurrence (voir Vallée, 1996). La même remarque vaut pour «vous» et «la personne à laquelle parle le locuteur et au moins une autre personne».

personne. Cependant, non seulement cette énonciation ne spécifie pas quelle est ou quelles sont la ou les autres personnes désignées, mais elle ne contient aucune information permettant de déterminer combien d'autres personnes sont désignées. Dans un cas, ce peut être deux autres personnes, dans un autre, ce peut être trois autres personnes. Les pronoms pluriels n'ont pas pour signification un rôle désignant des objets spécifiques dans un contexte — ce ne sont pas des indexicaux — et n'ont pas de valeur sémantique associée spécifiant que cette expression réfère toujours à un objet saillant que le locuteur désigne par une intention ou un geste de démonstration — ce ne sont pas des démonstratifs. Alors qu'un locuteur maîtrisant la signification d'un indexical et connaissant le contexte d'énonciation d'une phrase contenant cet indexical peut identifier la proposition singulière exprimée, un locuteur maîtrisant la signification d'un pronom personnel pluriel et connaissant le contexte d'énonciation d'une phrase contenant ce pronom ne peut identifier la proposition exprimée.

La contribution de « nous » aux conditions de vérité d'une énonciation d'une phrase de forme sujet/prédicat où ce terme a une occurrence contient le locuteur et au moins un autre objet. Représentons les conditions de vérité sémantiquement fournies d'une énonciation d'une telle phrase par  $\langle [\# , , , ], F \rangle$ , où le locuteur de l'énonciation est indiqué par # dans  $[\# , , , ]$ . La contribution sémantique de « nous »  $[\# , , , ]$  aux conditions de vérité d'une énonciation n'est pas uniforme à travers les énonciations parce que parfois cette expression peut désigner le locuteur et une autre personne, parfois le locuteur et trois autres personnes, etc. La valeur sémantique de « nous » n'est pas non plus suffisamment riche pour spécifier le ou les autre(s) objet(s) faisant partie des conditions de vérité de l'énonciation: « nous » ne désigne pas, sémantiquement, dans un contexte, un groupe d'objets plutôt qu'un autre. À l'audition d'une phrase à la première personne du pluriel, vous savez, en vertu de votre compétence sémantique, que « nous » désigne le locuteur de l'énonciation et au moins une autre personne, sans pouvoir dire de qui il s'agit, et que l'énonciation est vraie si, et seulement si, ces objets exemplifient la propriété qui leur est attribuée.

Une énonciation peut en outre se voir attribuer des conditions de vérité incompatibles. Supposons que je sois avec deux étudiants, *A* et *B*, et que j'énonce: « Nous irons à la conférence à deux heures », phrase qui n'est ambiguë ni syntaxiquement ni sémantiquement. Mon énonciation peut être vraie si, et seulement si: (i) *A* et moi irons à la conférence à deux heures; (ii) *B* et moi irons à la conférence à deux heures ou (iii) *A*, *B* et moi irons à la conférence à deux heures. Appelons (i), (ii) et (iii) des interprétations de l'énonciation. La signification de « nous » est manifestement responsable du fait que mon énonciation peut avoir trois interprétations possibles. Bien sûr, elle ne détermine pas, sémantiquement, l'une ou l'autre. « Nous » n'apporte le matériel pertinent ni pour déterminer les conditions

de vérité d'une phrase contenant ce terme, ni pour déterminer les conditions de vérité d'une énonciation d'une phrase où il a une occurrence. Un auditeur linguistiquement compétent comprend la signification d'une phrase à la première personne du pluriel et peut identifier, à l'aide d'informations sur le contexte d'énonciation, des interprétations possibles d'une énonciation d'une telle phrase. Une énonciation de « Nous irons à la conférence à deux heures » est néanmoins vraie ou fausse : elle est vraie dans certaines conditions, fausses dans d'autres. Si une telle énonciation peut avoir des conditions de vérité incompatibles, elle n'en a pas pour autant dans les faits. Mais si un auditeur peut identifier des interprétations possibles dans le contexte, il n'a pas pour autant identifié les conditions de vérité effectives de cette énonciation.

Si, comme les indexicaux singuliers, les pronoms pluriels sont sensibles au contexte extralinguistique de l'énonciation, ils peuvent aussi être sensibles au contexte intralinguistique. Supposons qu'un ami vous dise : « Pierre et Paul s'en viennent. Nous irons à la plage. » Quelles sont les conditions de vérité de la seconde phrase énoncée ? Est-elle vraie si, et seulement si, lui et vous allez à la plage ? lui et Pierre vont à la plage ? lui et Paul vont à la plage ? lui, Pierre et Paul vont à la plage ? lui, Pierre et vous allez à la plage ? lui, Paul et vous allez à la plage ? ou lui, Pierre, Paul et vous allez à la plage ? Encore une fois, votre compétence linguistique et des informations supplémentaires vous permettent d'identifier des interprétations possibles de son énonciation. Toutefois, la signification linguistique de « nous », conjointement avec des informations supplémentaires, ne permet pas d'en déterminer les conditions de vérité effectives, et vous ne pourrez les identifier en vous en remettant à votre seule compétence linguistique, ou à celle-ci jointe à des informations supplémentaires sur le contexte.

Si je dis : « Nous allons au cinéma », je sais ce qui rend vraie (ou fausse) mon énonciation. Un locuteur sémantiquement compétent sait que la valeur sémantique de ce pronom, au contraire de celle de « Je », par exemple, ne détermine pas univoquement les conditions de vérité d'une énonciation d'une phrase où il a une occurrence ; il connaît aussi les contraintes que ce terme exerce sur les conditions de vérité de son énonciation — il doit exprimer une proposition contenant plusieurs objets, dont le locuteur de l'énonciation, auxquels sont attribués le prédicat, et il vise certaines personnes. Il sait que le pronom « nous » requiert certaines intentions quant aux conditions de vérité d'une énonciation dont il fait partie. Afin qu'elle en ait, il doit lui en assigner. Je dirai qu'il doit interpréter son énonciation. Supposons que j'énonce, devant A et B : « Nous allons à la conférence à deux heures » et que j'interprète mon énonciation : ce que je dis est vrai si, et seulement si, A, B et moi allons à la conférence à deux heures. Un auditeur sémantiquement compétent sait que « nous », dans un contexte, ne désigne pas sémantiquement tous les objets pertinents pour

l'évaluation de la valeur de vérité d'une énonciation d'une phrase où il a une occurrence, sait quelles contraintes ce terme pose sur les conditions de vérité d'une énonciation d'une telle phrase, sait qu'une énonciation de « nous » peut avoir des conditions de vérité incompatibles, qu'il peut identifier dans le contexte, et sait que l'énonciation requiert de la part du locuteur l'assignation de conditions de vérité à son énonciation. Supposons que *B* entende mon énonciation de « Nous allons à la conférence à deux heures », comprenne la signification de chaque terme et identifie trois interprétations possibles. *B*, en vertu de sa compétence linguistique, sait que je dois interpréter mon énonciation et *B* doit identifier celle-ci. Identifier les conditions de vérité effectives de l'énonciation consiste à identifier l'interprétation du locuteur. Pour ce faire, *B* doit recourir à sa compétence linguistique. Celle-ci est nécessaire pour identifier les conditions de vérité de l'énonciation, mais elle n'est pas suffisante. Une énonciation d'une phrase à la première personne du pluriel a des conditions de vérité qui dépendent de *plus* que de la signification des termes de la phrase énoncée et de leurs relations syntaxiques. Elles dépendent de l'interprétation de son locuteur. Pour les identifier, un auditeur devra aller au-delà de sa compétence linguistique et de sa connaissance du contexte. Il devra attribuer au locuteur une interprétation de l'énonciation. Ajoutons que différentes énonciations d'une même phrase à la première personne du pluriel, comme « Nous irons au restaurant », peuvent avoir des conditions de vérité différentes parce qu'elles peuvent avoir des interprétations différentes. La contribution de « nous » aux conditions de vérité des énonciations n'est pas uniforme, systématique, pour toutes les énonciations de phrases contenant ce terme.

Mon argument ne se limite pas à « nous ». Le même type de problème est posé par les phrases à la seconde (« vous ») et à la troisième personne (« ils/elles ») du pluriel. Il est aussi soulevé par les pronoms pluriels en position d'objet. Enfin, il peut être reproduit avec les expressions contenant les adjectif possessifs pluriels « nos », « vos » et « leurs », et se pose pour toutes les expressions complexes de forme [adjectif possessif pluriel + nom commun], comme « nos enfants », « vos livres » et « leurs disquettes ». Si j'ai raison, les locuteurs doivent interpréter un grand nombre d'énonciations de phrases plurielles. Il est important de souligner que les énonciations de phrases contenant des pronoms et adjectifs pluriels soulèvent des problèmes pour le PC, dans une conception vériconditionnaliste, indépendamment de la distinction entre les interprétations collective, distributive et intermédiaire de ces phrases. La possibilité d'une interprétation collective, distributive ou intermédiaire d'une phrase contenant un pronom ou un adjectif possessif pluriel dépend d'objets, et ma thèse est que les objets rendant vraie une énonciation d'une de ces phrases, dans une interprétation ou une autre, ne peuvent être déterminés simplement sur la base de la valeur sémantique de « nous », « vous », « ils ». Les interprétations collective, distributive ou

intermédiaire soulèvent des problèmes additionnels que je ne peux aborder ici (voir Gillon, 1987, 1990; Vallée, 1999).

### Les contextuels

Certaines phrases ne contenant pas d'expressions indexicales ont une valeur de vérité variant avec les énonciations. Supposons qu'en 1942 une sentinelle allemande voit un navire anglais entrer dans une baie française. Elle dit alors : « Un navire ennemi entre dans la baie », et son énonciation est vraie. Supposons qu'un résistant français observe la même scène et énonce la même phrase. Son énonciation est fausse. Cette phrase a donc des conditions de vérité qui varient selon les énonciations. Il est aisé d'identifier le terme responsable de ces variations : l'adjectif « ennemi ». Un adjectif n'est pas un terme référentiel. Afin de distinguer les termes référentiels qui font que des énonciations d'une même phrase peuvent avoir des valeurs de vérité différentes d'autres (noms communs, adjectifs ou verbes), non référentiels, qui ont le même trait, disons que ces derniers sont des contextuels (Partee, 1989; Nunberg, 1992; Vallée, 2003). De nombreux termes sont des contextuels : « local », « national », « étranger », « ami », « importé », etc. Une énonciation de « Les étudiants étrangers viennent surtout d'Afrique » peut être vraie si cette énonciation concerne un pays, fausse lorsqu'elle en concerne un autre; une énonciation de « Les Volvo sont des automobiles importées » peut être vraie si vous parlez du Canada, fausse si vous parlez de la Suède. Si on soutient que des énonciations de « Un navire ennemi entre dans la baie » n'ont pas forcément la même valeur de vérité, la signification d'« ennemi » peut expliquer ce fait. Mais cette expression n'est pas un terme référentiel et n'entretient pas de relation sémantique univoque avec un objet du contexte. Invoquer des rôles caractéristiques des indexicaux est vain et la notion de contexte utilisée en théorie des indexicaux est ici inutile.

Syntaxiquement, « ennemi » est un adjectif qui peut être lié à un nom commun afin de former une nouvelle expression. Il n'est pas syntaxiquement relationnel. Sémantiquement, « ennemi » a néanmoins le sens de « opposé à *un autre* », en l'occurrence un *sens relationnel* (Vallée, 2003). Notons que rien dans la signification d'un contextuel ne fait référence à l'énonciation. Le second terme de la relation, « un autre », sémantiquement explicite dans la phrase et lexicalisé par le contextuel, laisse la porte ouverte à différents éléments pouvant expliquer les variations de valeur de vérité. La contribution d'« ennemi » aux conditions de vérité d'une énonciation serait donc une relation dont un terme doit être sensible à l'énonciation. Je représenterai cette contribution par [opposé à ]. Disons qu'un contextuel a deux aspects sémantiques : i) un premier, descriptif (« opposé à »), et ii) un second, non descriptif et sensible à l'énonciation, ouvrant un logement pour une perspective, ou un paramètre. Ces deux aspects se retrouvent dans la contribution sémantique de chaque contextuel aux

conditions de vérité d'une énonciation, et cette contribution d'un contextuel est systématique. Ce qui occupera le logement ouvert par la signification du contextuel sera la valeur du paramètre pour cette énonciation de ce contextuel. La valeur du paramètre n'est pas la même pour toutes les énonciations. Par exemple, l'ennemi peut être ennemi des Allemands ou des Français. Une même énonciation de « Un navire ennemi entre dans la baie » peut aussi se voir attribuer des conditions de vérité incompatibles — dans notre exemple, si le navire est ennemi des Français, alors elle est fausse, et s'il est ennemi des Allemands, elle est vraie. La sémantique d'un contextuel n'apporte pas de contribution complète, explicite et systématique aux conditions de vérité des énonciations: elle ne détermine pas sémantiquement une perspective particulière pour une énonciation. Même si on traitait les contextuels comme syntaxiquement binaires, les problèmes que je viens de mentionner se présenteraient. Supposons qu'« ennemi » est une forme elliptique pour « ennemi de ». Les énonciations de cette phrase peuvent varier en termes de valeur de vérité. On peut en rendre responsable l'élément qui remplit la place libre dans l'ellipse. Mais la valeur du second argument, la perspective ou le paramètre, varie selon les énonciations et ne peut être remplie ou récupérée sur la base de la seule signification de la phrase utilisée dans le contexte. Les contextuels font que différentes énonciations d'une même phrase peuvent avoir différentes conditions de vérité, sans toutefois sémantiquement déterminer les conditions de vérité d'une énonciation d'une phrase contenant un contextuel.

Supposons que je sois chargé de vérifier les informations fournies dans un article de journal portant sur les mérites des différentes compagnies aériennes et que je lise, dans un article: « Les vols locaux sont non fumeurs. » Est-ce que cette énonciation est vraie? Quelles en sont les conditions de vérité? Deux énonciations de « Les vols locaux sont non fumeurs » peuvent avoir des conditions de vérité différentes, en raison du terme « locaux ». Par exemple, pour *VARIG*, les vols locaux sont des vols à l'intérieur des frontières du Brésil, alors que pour *Air Canada*, les vols locaux sont des vols à l'intérieur des frontières du Canada. Est-ce que les vols locaux dont il est question ont lieu au Brésil, au Canada ou dans un autre pays? Malheureusement, le terme « locaux » n'indique pas systématiquement une valeur du paramètre: de quel pays s'agit-il? Le contextuel est sémantiquement trop pauvre pour donner les conditions de vérité de l'énonciation: rien, dans la phrase « Les vols locaux sont non fumeurs », ne permet de dire si cette énonciation concerne les vols à l'intérieur des frontières brésiliennes, les vols à l'intérieur des frontières canadiennes ou les vols à l'intérieur d'autres frontières. Ma compétence linguistique est nécessaire, mais insuffisante, pour déterminer les conditions de vérité de l'énonciation. Il me faut recourir à d'autres informations. Est-ce que l'auteur de cette énonciation parle d'une compagnie brésilienne? L'énonciation est alors fausse. Est-ce qu'il parle d'une compagnie canadienne? Elle est

alors vraie. Le contextuel « locaux » ne se conforme pas au réquisit de l'argument vériconditionnaliste en ce qu'il n'apporte pas une contribution sémantique uniforme et explicite non seulement aux conditions de vérité des phrases dans lesquelles il a une occurrence, mais aussi aux énonciations de ces phrases. En vertu de sa signification, il introduit une relativisation à un paramètre, sans expliciter sémantiquement la valeur de ce paramètre. Différentes énonciations d'une phrase contenant un contextuel, comme « Les vols locaux sont non fumeurs », peuvent avoir des conditions de vérité différentes. Grâce à ma compétence sémantique, je sais que l'énonciation de cette phrase peut avoir différentes conditions de vérité — je comprends la signification linguistique de « locaux » — et je suis capable d'identifier des conditions de vérité possibles pour cette phrase — je connais les contraintes qu'exerce le contextuel sur les conditions de vérité de son énonciation. Un locuteur compétent sait que, pour que son énonciation soit vraie ou fausse, il doit lui assigner certaines conditions de vérité. Comme précédemment, je dirai qu'il doit l'interpréter. Par exemple, le locuteur énonçant : « Les vols locaux sont non fumeurs » doit assigner une valeur au paramètre introduit par « locaux ». Le locuteur énonçant : « Les vols locaux sont non fumeurs » peut relativiser son propos au Brésil ou au Canada. Un auditeur linguistiquement compétent sait que l'énonciation de cette phrase doit être relativisée, et il connaît les contraintes sur la relativisation. Il sait aussi que si l'énonciation a des conditions de vérité, alors le locuteur l'a interprétée — le locuteur a assigné une valeur au paramètre introduit par « locaux ». Lorsqu'il identifie ne serait-ce que vaguement son locuteur, il peut attribuer une interprétation à son énonciation. Encore une fois, pour ce faire, un auditeur doit aller par-delà sa compétence sémantique.

### **Signification, compositionnalité et conditions de vérité**

Mes arguments contre l'interprétation vériconditionnaliste du principe de compositionnalité ne doivent pas être confondus avec ceux de Perry, Crimmins et Schiffer. Ces derniers soutiennent que les propositions exprimées par les énoncés d'attitude propositionnelle contiennent un mode de présentation psychologique vériconditionnellement pertinent, mais qui n'est pas « articulé » (*articulated*) par la phrase en ce sens qu'aucun élément de cette dernière ne le mentionne. La notion d'« inarticulation » à laquelle ces auteurs ont recours est syntaxique, puisque la structure de la phrase ne se refléterait pas dans la structure de la proposition exprimée, et sémantique, puisque l'élément qui n'est pas articulé est sémantiquement pertinent. Ma thèse concernant la sémantique d'expressions sensibles au contexte d'énonciation n'est pas que les énoncés contenant de telles expressions ont une composante inarticulée. Les termes pertinents sont réalisés dans la phrase, et la signification de ces termes fait place, explicitement, à des composantes qui ne sont pas déterminées sémantiquement. La composante

qu'il faut ajouter aux conditions de vérité n'est pas, non plus, une entité psychologique, soit un mode de présentation. C'est un élément non conceptuel faisant partie des conditions de vérité de l'énonciation (voir Vallée, 2003).

La valeur sémantique de certains termes — les pronoms personnels pluriels, les pronoms possessifs pluriels et les contextuels — n'apporte pas une contribution suffisamment riche et uniforme, ou systématique, aux conditions de vérité des énonciations qui soit à même de satisfaire les demandes des sémanticiens vériconditionnalistes. Pour cette raison, le projet sémantique de rendre explicites les conditions de vérité des phrases types ou d'énonciations de phrases types ne peut être réalisé, et on ne peut soutenir le PC sur cette base. L'argument, substantiel, de l'apprentissage demeure cependant intact. En effet, rien dans celui-ci n'exige que les éléments lexicaux apportent une contribution explicite, complète et uniforme aux conditions de vérité des énonciations. Cet argument s'appuie sur une notion relativement peu exigeante de signification. Mais nos intuitions vériconditionnalistes sont tenaces, et la notion de vérité ne devrait pas perdre son rôle en sémantique. Même si une énonciation de « La bière locale est dégueulasse » n'a pas de conditions de vérité sémantiquement déterminées, elle est néanmoins vraie ou fausse : le locuteur sait ce qui rend vraie son énonciation, et un auditeur peut identifier dans quelles conditions elle est vraie (ou fausse). Les conditions de vérité d'une énonciation d'une telle phrase, même si elles dépendent partiellement des interprétations des locuteurs, ne sont pas aléatoires et sont fortement contraintes par la signification des termes ayant une occurrence dans la phrase. Comme nous l'avons vu, les locuteurs ont appris et connaissent la signification linguistique des termes qui nous intéressent, savent qu'ils font que des énonciations les contenant n'ont pas toutes les mêmes conditions de vérité et savent que la phrase utilisée exige une interprétation. Les vériconditionnalistes n'ont pas entièrement tort : les locuteurs sémantiquement compétents utilisent leur connaissance de la signification des éléments lexicaux, et les relations syntaxiques entre ceux-ci, afin d'identifier les conditions de vérité de certaines énonciations. Comment marier l'argument de l'apprentissage aux intuitions des vériconditionnalistes ? J'aimerais introduire la notion de carte de contenu.

Prenons la phrase « Je suis Brésilien ». Une phrase indexicale type exprime une proposition singulière, dont la première composante est absente, attendant une énonciation pour être introduite. Disons que la phrase type « Je suis Brésilien » exprime une carte de contenu,  $\langle \_, \text{est Brésilien} \rangle$ . J'appellerai la place destinée à une composante casier. Une énonciation de cette phrase exprime une carte de contenu sémantiquement remplie : la première composante est introduite en vertu de la signification de l'expression indexicale. Elle a alors des conditions de vérité, qui sont identifiées à la carte de contenu remplie, soit la proposition singulière. Un

locuteur sémantiquement compétent sait que « Je suis Brésilien » exprime une carte de contenu, sait quelle carte de contenu est exprimée et, étant donné sa compétence sémantique, sait comment elle est remplie pour une énonciation quelconque dans un contexte — la composante manquante doit être remplie par le locuteur de l'énonciation. La carte de contenu est structurée, et sa structure fait écho à la structure syntaxique de la phrase.

On peut généraliser la notion de carte de contenu et soutenir que toutes les phrases ayant des conditions de vérité sensibles au contexte d'énonciation expriment une carte de contenu. Encore une fois, la carte de contenu a une structure, faisant écho à la structure syntaxique de la phrase, et les casiers vides correspondent aux termes sensibles au contexte d'énonciation et déterminant sémantiquement, ou non, l'élément pertinent des conditions de vérité dans la phrase qui nous intéresse. Prenons la phrase « Nous irons à la plage ». Un locuteur sémantiquement compétent sait que n'importe quelle énonciation de cette phrase est vraie si, et seulement si, le locuteur et au moins une autre personne iront à la plage. Disons qu'il en connaît la carte de contenu, <[ , , , ], irons à la plage>, sait qu'elle a au moins deux casiers et sait comment, sémantiquement, une énonciation de cette phrase voit un des casiers rempli — le locuteur y est sémantiquement introduit. Grâce à sa compétence sémantique, il sait qu'au moins un autre casier doit être rempli, mais il ne peut s'appuyer sur cette compétence pour dire combien de casiers de plus doivent être remplis ou pour remplir les autres casiers. Pour ce faire, il devra interpréter l'énonciation.

La notion de carte de contenu peut aussi être utilisée afin de saisir les problèmes soulevés par les phrases contextuelles. Supposons qu'un locuteur énonce: « Un navire ennemi entre dans la baie. » Un locuteur sait qu'une énonciation de cette phrase, en vertu de sa signification, est vraie si, et seulement si, un navire opposé à quelque chose d'autre, que le locuteur connaît, entre dans la baie. Il sait que cette phrase a pour carte de contenu quelque chose comme <[Un navire opposé à ], entre dans [la baie]>. Appelons l'espace vide, dans la carte, casier. Encore une fois, le casier correspond à un élément dans la structure syntaxique de la phrase, l'adjectif. La valeur sémantique des expressions de cette phrase — en fait la valeur sémantique d'« ennemi » — ne permet pas de déterminer tout le contenu de cette carte pour une énonciation particulière. Pour cela, une interprétation est requise.

Les cartes de contenu sont intimement liées à la structure syntaxique de la phrase, puisqu'elles dépendent d'éléments lexicaux d'une certaine catégorie syntaxique en faisant partie. Qui plus est, elles ne dépendent pas simplement de la catégorie syntaxique de ces expressions, mais aussi de leur signification ou de leur valeur sémantique. De fait, les cartes de contenu dépendent de la valeur sémantique des constituants de la phrase. Disons que des phrases types expriment une carte de contenu, et que cette carte fait écho à la signification des composantes de cette phrase et à leurs

relations syntaxiques. Parfois la carte de contenu peut être remplie sémantiquement, dans un contexte, à cause des traits sémantiques de ses composantes, et parfois le locuteur doit y introduire par assignation les éléments pertinents — il doit l'interpréter. Le principe de compositionnalité, dans l'interprétation vériconditionnaliste, lie signification linguistique, structure syntaxique et conditions de vérité des phrases. Nous avons distingué la signification d'un terme et sa contribution aux conditions de vérité d'une phrase, ou d'une énonciation d'une phrase. On peut formuler le principe PC\* :

PC\* : La carte de contenu d'une phrase *P* est fonction de la signification linguistique de ses composantes et de leurs relations syntaxiques.

La signification des termes peut être apprise, et la carte de contenu peut être remplie, sémantiquement ou par interprétation, afin de donner les conditions de vérité des énonciations. Connaître la signification d'une phrase, c'est connaître la carte de contenu qu'elle exprime.

### Conclusion

Certains éléments du vocabulaire d'une langue ont une valeur sémantique qui ne satisfait pas aux exigences du sémanticien vériconditionnaliste, mais qui peut être apprise. Les locuteurs sémantiquement compétents d'une langue savent que ces expressions sont sensibles au contexte d'énonciation et connaissent les contraintes qu'elles exercent sur les conditions de vérité des phrases dans lesquelles elles ont une occurrence. Notre compétence linguistique atteint la structure syntaxique et la signification d'une phrase, et elle nous permet d'identifier une carte de contenu d'une énonciation de cette phrase. L'interprétation est cependant parfois nécessaire afin de remplir celle-ci et obtenir les conditions de vérité d'une énonciation. On peut expliciter les conditions de vérité d'une énonciation. Cependant, la sémantique est insuffisante pour expliciter les conditions de vérité de certaines énonciations.

Si mes arguments sont justes, alors certaines expressions ont une signification linguistique systématique — les pronoms pluriels et les contextuels ne changent pas de signification linguistique avec les énonciations — qui n'apporte toutefois pas une contribution uniforme et complète aux conditions de vérité des énonciations. Quelles sont les implications de ma conclusion sur le principe de compositionnalité des sens — des pensées — de Frege ? C'est un sujet que j'espère pouvoir aborder d'ici peu dans un prochain article.

### Bibliographie

Davidson, D. (1965), « Theories of Meaning and Learnable Languages », dans D. Davidson, *Inquiries Into Truth and Semantics*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 3-15.

- (1967), « Truth and Meaning », *ibid.*, p. 17-36.
- Dowty, D., R. Wall et S. Peters, *Introduction to Montague Semantics*, Dordrecht, Reidel, 1981.
- Frege, G., « Logic in Mathematics », *Posthumous Writings*, Chicago, Chicago University Press, 1914.
- Gillon, B., « The Readings of Plural Noun Phrases in English », *Linguistics and Philosophy*, vol. 10, 1987, p. 199-219.
- « Plural Noun Phrases and Their Readings. A Reply to Lasersohn », *Linguistics and Philosophy*, vol. 13, 1990, p. 477-485.
- Janssen, Theo M. V., « Compositionality », *Handbook of Logic and Language* (sous la dir. de J. van Benthem et A. ter Meulen), Amsterdam, Elsevier, 1997.
- Lahav, R., « Against Compositionality: The Case of Adjectives », *Philosophical Studies*, vol. 57, 1989, p. 261-279.
- Nunberg, G., « Two Kinds of Indexicality », *Proceedings of the Second Conference on Semantics and Linguistic Theory* (sous la dir. de C. Baker et D. Dowty), Columbus, Ohio State University, 1992, p. 283-301.
- « Indexicality and Deixis », *Linguistics and Philosophy*, vol. 16, 1993, p. 1-43.
- Partee, B., « Compositionality », *Varieties of Formal Semantics*, GRASS, n° 3 (sous la dir. de F. Landman et F. Veltman), Dordrecht, Foris, 1984, p. 381-311.
- « Binding Implicit Variables in Quantified Contexts », *Papers from the Chicago Linguistic Society*, vol. 25, 1989, p. 342-365.
- Pelletier, F. J. « The Principle of Semantic Compositionality », *Topoi*, vol. 13, 1994a, p. 11-24.
- « On An Argument Against Semantic Compositionality », *Logic and Philosophy of Science in Uppsala* (sous la dir. de D. Prawitz et D. Westerstahl), Kluwer Academic Publisher, 1994b, p. 599-610.
- Perry, J., « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs*, vol. 13, 1977, p. 3-21.
- « Indexicals and Demonstratives », *A Companion to the Philosophy of Language* (sous la dir. de C. Wright et R. Hale), Oxford, Basil Blackwell, 1997.
- *Reference and Reflexivity*, CSLI Publication, 2001, 208 p.
- Szabo, Z., « Compositionality as Supervenience », *Linguistics and Philosophy*, vol. 23, 2000, p. 475-505.
- Vallée, R. « Who are We? », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26, n° 2, 1996 p. 211-230.
- « Composicao e Interpretacao », *Filosofia analitica, pragmatismo e ciencia* (sous la dir. de M. Pinto et coll.), Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.
- « Plural Sentences and Semantic Ambiguity », *Manuscrito*, vol. 22, n° 2, 1999, p. 413-444.
- « Context-Sensitivity Beyond Indexicality », *Dialogue*, vol. 42, à paraître.

## Pour une érotique philosophique

Benoît Proux

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008646ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008646ar>

[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

Proux, B. (2003). Pour une érotique philosophique. *Philosophiques*, 30 (2), 371–389. <https://doi.org/10.7202/008646ar>

### Résumé de l'article

Il y a un silence de l'amour, et il y a un silence de la philosophie sur l'amour, qui la met au défi de trouver un nouveau langage, une nouvelle manière de penser et de sentir. Ce défi consiste pour la philosophie à correspondre pleinement à son essence, à *être* la philosophie. Relever ce défi est la tâche que se donne l'érotique. Ce sera une physique et une logique de la perception, une pensée de la pure surface, c'est-à-dire un discours de l'immanence. Ce sera l'épreuve de l'événement ontologique, au sens que Gilles Deleuze a su donner à ce concept.

# Pour une érotique philosophique

BENOÎT PROUX

prouxb@aol.com

**RÉSUMÉ.** — Il y a un silence de l'amour, et il y a un silence de la philosophie sur l'amour, qui la met au défi de trouver un nouveau langage, une nouvelle manière de penser et de sentir. Ce défi consiste pour la philosophie à correspondre pleinement à son essence, à *être* la philosophie. Relever ce défi est la tâche que se donne l'érotique. Ce sera une physique et une logique de la perception, une pensée de la pure surface, c'est-à-dire un discours de l'immanence. Ce sera l'épreuve de l'événement ontologique, au sens que Gilles Deleuze a su donner à ce concept.

**SUMMARY.** — There is a silence of love, and there is a silence of philosophy about love, which dares it to find a new language, a new way of thinking and feeling. For philosophy, this challenge consists in corresponding entirely to its essence, in *being* philosophy. Taking up this challenge is the task undertaken by erotic. This will be a physic and logic of perception, a thought of pure surface, which means a discourse of immanence. This will be the trial of the ontological event, according to the sense Gilles Deleuze was able to give to that concept.

Dans la mesure où la philosophie se désigne à elle-même comme *amoureuse*, penser l'amour lui apparaît comme une intime nécessité. Un savoir de l'amour peut-il résulter de l'« amour du savoir » ? Cette étymologie peut vouloir dire que la philosophie est savoir non encore devenu, puissance et attente de science. On peut aussi se demander si « aimer » ne serait pas une condition *a priori* de la possibilité de penser, la catégorie sans laquelle il n'y aurait pas de philosophie. En regard d'autres formes de la pensée, la philosophie serait la pensée qui aime, ou l'amour en tant qu'il pense et se pense. Nous nous proposons de réfléchir à la possibilité d'une philosophie de l'amour, qui manifesterait en soi-même, si l'hypothèse précédente s'avérait, l'essence de la philosophie.

Quel est l'objet d'une telle érotique ? Qu'est-ce que *tomber amoureux* de quelqu'un ? Il faut s'arrêter sur le *fait*, avant de considérer ce que vise ce sentiment, avant de savoir s'il y a lieu de considérer une telle visée. Car l'amour est un état avant que d'être une relation. Peut-être cesse-t-il dès l'instant où il devient une *intention*. Peut-être même n'est-il pas non plus un *état*, mais *ce qui rend possible* un certain état du corps.

En quel sens peut-il y avoir rapport nécessaire entre l'amour et la philosophie ? Sur ce point, les philosophes font silence. Sans doute y a-t-il des philosophies du désir, de l'Éros intellectuel ou mystique, du sexe ou de l'instinct ; il n'y a pas de philosophie du fait d'être amoureux. À moins que cette affection (c'est généralement ce qui se produit) ne soit appréhendée que comme état pathologique. Médecins, moralistes, théologiens, prêtres et

devins prennent le relais, et c'est toute la *clinique* des passions qui se déroule. L'amour ne se distingue plus de la colère, de la tristesse, du plaisir, il perd sa singularité. Il apparaît alors comme l'*autre* de la philosophie. À quoi répond symétriquement le mépris quasi nécessaire qu'éprouve l'amoureux pour toute philosophie. Il faut prendre au sérieux chez Marivaux (par exemple dans *La Seconde Surprise de l'amour*) l'échec amoureux du philosophe, le ridicule, voire le scandale créés par ses propos lorsque les circonstances ou les rencontres le confrontent, pour lui-même ou chez les autres, à cette expérience. Soit par exemple le commentaire que Lacan donne du *Banquet*<sup>1</sup> : Socrate n'affirme connaître que son ignorance, donnant ainsi naissance à la philosophie. Il y a cependant un domaine d'élection où il est fier de sa compétence : celui des choses de l'amour. À la fin du repas entre amis (à l'issue, on peut le noter, d'un concours de poésie, de parole), on en vient dans les vapeurs du vin à tenter de définir l'amour. Chacun des convives disserte. La thèse de Lacan (qui invoque ici l'autorité de Kojève) est que la relation de ces discours est pure ironie. Platon se moque de telles conceptions (l'amour est une harmonie, ou bien le manque d'une moitié perdue de l'Être, etc.) dont le ridicule est manifeste. Enfin, Socrate prend la parole. Lui, au moins, il sait, il va nous dire le vrai nom d'Éros. Et voilà que cette parole il la délaisse, qui plus est au profit d'une femme dont il doit être clair pour chacun que de sa bouche ne peuvent sortir que divagations (passer de l'amour des corps à l'amour des belles actions, des belles âmes, jusqu'au Beau qui n'est que Beau, tout cela c'est de l'amour qui n'est jamais de l'amour). Sur l'amour, Diotime délire, Socrate se tait, et Platon rit. D'autant qu'immédiatement après — admirable scénographie —, Alciabiade fait son entrée. Seulement, lui, il *agit* : il faut vaincre en effet la résistance de Socrate qui se dérobe à ses avances. Avec le bel Athénien, n'importe quel amoureux transi sait d'un savoir non conscient que la caresse, le baiser, la main saisie valent toujours mieux que la *déclaration*.

Quelle que soit la pertinence de cette lecture, il est certain qu'il y a un silence, une nescience consubstantiels à l'amour qui hypnotisent le philosophe et le plongent dans l'hébétude. C'est sa bêtise à lui, bêtise intelligente car nécessaire et révélatrice. Bizarrement, pourtant, l'amour n'est silencieux que pour la philosophie. Rien de plus bavard que lui par ailleurs. Peut-être même le langage dans sa totalité n'est-il qu'une longue, ininterrompue rhétorique amoureuse. Se produit là un curieux foisonnement de sens et de mots, une logorrhée continue rayonnant à partir d'un point de silence nescient, d'un point aveugle central. Avançons une hypothèse : ce silence de la philosophie *sur* l'amour, silence rendu plus profond encore par le contraste avec le feu d'artifice langagier qui éclate à *partir de* l'amour (littéra-

---

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire VIII*, ensemble du chap. vi, « Le transfert », Paris, Seuil, 1991.

ture, chant, poésie), serait une manière de ruse, une tactique pour se défaire précisément du langage et tenter de faire parler et paraître, dans des discours obliques, le corps en état d'amour. Ici surtout, la philosophie avance masquée. Elle fait silence sur l'amour, parce qu'il s'agit du point de néant de toute pensée, de l'impensable, sa tâche étant justement de s'efforcer de le penser en s'en éloignant sans cesse pour le dire sur le mode de la fuite, de l'échappement. Comme si l'amour exigeait, pour qu'il devienne possible d'en parler, exactement ce dont il a besoin pour advenir : une *distance*.

Parce que l'amour arrive à des corps et les modifie, l'érotique philosophique devra partir de la matérialité de l'amour, de sa *physique*. La méthode propre à cette érotique ne pourra être ni psychologique ni phénoménologique, mais logique et ontologique. Elle ne pourra être psychologique dans la mesure où l'on verra qu'on ne peut rapporter l'amour à une subjectivité déjà constituée, considérée indépendamment de son immanence à la Nature en général (temps et espace concrets). Elle ne pourra être phénoménologique, car elle contient une critique de l'intentionnalité comme rapport *intérieurisé* du sujet à son objet : dans l'amour, il n'y a pas d'Autre, ni de dedans, mais un Dehors généralisé dont l'amour est un des modes. Si l'érotique est une logique, c'est en tant d'une part qu'elle détermine les conditions de possibilité (champ transcendantal) de l'« être-amoureux », d'autre part qu'elle se veut un discours systématique non pas transparent à soi-même (toute logique contient toujours de l'*obscur*), mais surtout présent à lui-même en toutes ses parties et en tous ses points, c'est-à-dire un discours de l'immanence.

De la même façon — mais c'est dire la même chose en un autre langage —, l'amour est une expérience ontologique : l'épreuve d'un événement où remonte en surface l'Événement des événements : l'Être. Or une ontologie de la subjectivité (par exemple cartésienne ou husserlienne) semble incapable de saisir l'événement amoureux. L'érotique substitue donc à la dialectique de la profondeur et de l'intériorité une philosophie de la surface. Nous croyons ici que la manière dont Gilles Deleuze renonce aux catégories métaphysiques traditionnelles au profit d'une physique des devenir et des intensités est seule capable d'affirmer l'amour. Le rapport nécessaire entre amour et pensée, c'est que la pensée de l'amour nous conduit à créer une nouvelle manière de penser.

\*

Percevoir est la condition *a priori* pour tomber amoureux. Or un acte de perception est physique de part en part. À plusieurs reprises, Deleuze commente le premier chapitre de *Matière et mémoire* de Bergson<sup>2</sup>. Il n'y a pas

2. Par exemple dans *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 86-97.

d'un côté, dit Bergson, des choses (matière inconnaissable, étendue homogène) et de l'autre des représentations (idées, imaginations, désirs, intentions). Le tout de l'univers est toujours déjà donné, et les choses sont des *images-mouvements*: des images, parce que leur apparaître n'est rien d'autre que leur être; des mouvements, parce que leur être même est action et réaction des unes sur les autres, influence réciproque sur toutes leurs faces et en tous leurs points. Proximité de Bergson et de Leibniz: un oiseau, une étoile, une strate géologique se laissent traverser par la totalité des *forces* exercées par la totalité des autres réalités de l'univers, et c'est en cela que ce sont des *choses*. Un atome n'est pas un grain solipsiste, muré en soi, baigné de non-être; c'est une vibration commencée à l'autre bout du temps et de l'espace, et indéfiniment continuée au-delà d'elle-même. La matière est lumière. Ce qui veut dire aussi que le *voir*, le *percevoir* ne sont rien d'autre que des actions, et donc des distances, des événements diurnes, fragments du grand Midi. Les choses, les images-mouvements sont des *perceptions en soi*. Il n'y a pas de sujets de droit de la perception, mais seulement des occasions du *voir*: tout perçoit, parce que tout agit sur tout. L'œil est dans les choses, le miroir est partout. Et justement, l'amour est une perception qui a lieu dans une image-mouvement particulière qui s'appelle un corps: il est action et réaction physique: commotion matérielle, choc électrique dans les fibres sensitives — vérité du «coup de foudre» —, *toucher* des regards bien avant le contact des peaux. Ainsi le problème posé à l'«être-amoureux» (problème de la séduction) va-t-il être: comment trouver la bonne distance? Avant d'être une gymnastique, l'amour est une *géométrie* (figures, postures, positions), et même une *machinique* faisant intervenir les problèmes d'accord des temps et des espaces, c'est-à-dire les problèmes de vitesses.

Cette image particulière qu'est mon corps opère cependant une différenciation dans le tout infini et matériel de la perception, car elle constitue, comme dit Bergson, un centre d'indétermination. Mon corps, en effet (à l'instar de tout organisme vivant, bien qu'à des degrés divers), a cette capacité d'introduire un *retard*, un écart entre l'action qu'il subit et la réaction qu'il réfléchit sur les choses. C'est cet intervalle d'espace-temps, cette réponse différée, cette action seulement possible ou virtuelle qui forment ce que nous appelons *pour nous* la perception, uniquement définie donc par notre capacité d'agir plus ou moins efficacement, plus ou moins *loin* de notre corps. Entre la Grande Perception dans les choses et la petite perception dans les corps vivants, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature. Bien plus, cette petite perception consiste à ne retenir dans les images-mouvements alentour que ce qui peut intéresser une action virtuelle de mon corps sur elles: elle dessine sur les choses un toucher potentiel, elle réfléchit sur elles les influences qui me concernent, elle laisse au contraire passer à travers le corps les ébranlements qui n'appellent en rien de sa part un mouvement. La petite perception consiste à *obscurcir* le monde pour se

le rendre visible, à dresser l'écran noir du corps devant le flux rayonnant de la matière — la Nature est une cinématographie — pour qu'apparaisse le point de lumière, la *réflexion* sur la chose du mouvement que je reçois d'elle. Pour nos corps, il n'y a de perception possible que par un défaut, que dans un trou de la Grande Perception. La petite perception est la nuit du Grand Jour du monde.

Ainsi l'amour est-il rendu possible, comme le *percevoir*, par quelque chose de vide, quelque chose qui sert de plaque noire créatrice de distance. Ce qui à la fois rend possible le sentiment amoureux et constitue son véritable objet, ce n'est ni le beau, encore moins le bon, mais le *charme*. On ne tombe amoureux que si l'on tombe sous le charme. Ce qui est appelé ainsi n'est pas une qualité, mais plutôt l'absence d'une qualité (vide, écran obscur). Et cette absence n'est pas un manque, mais au contraire une consistance. La charme est ce qui distingue un individu, il est sa *distinction*. Il faut comprendre la « distinction » comme une différence *en soi*, c'est-à-dire pensable seulement par rapport à elle-même, et pas du tout par rapport à une Identité-Genre première dont elle constituerait une espèce. On objectera que la beauté aussi ne peut pas se définir par rapport à une Essence antécédente ou Idée pure, qu'elle est toujours premièrement donnée dans le cas concret de beauté qui se présente ici et maintenant aux sens. Mais ce qui fait du charme autre chose que la beauté, c'est que, bien qu'il *consiste*, il n'a pas *en lui-même* d'identité assignable quelconque, harmonie de traits, proportion de qualités. Bizarrie, étrangeté remarquable de quelqu'un : un défaut d'élocution, une manière de marcher, un éraîlement dans le rire, le jais d'une chevelure comme un *en-soi* non rapportable à un sujet, comme un accident sans supposé. Cette fêlure dans la plénitude indifférente de l'être-autre, cette absence attirent alors comme un vide. Le charme de quelqu'un est en lui ce qui donne le vertige, et donc retient l'attention, captive, envoûte, possède. Le charme n'est pas l'essence de l'être aimé, mais au contraire ce lieu du corps où il n'a pas d'essence. C'est sa faille, son *point de démente*, ce par quoi il nous échappe, ce par quoi il s'échappe à lui-même et se perd. Sa ligne de fuite. L'érotique devrait montrer que la perception du charme induit une topologie du corps de l'aimé, distribue l'espace de ce corps en unités non homogénéisables et non superposables, réorganise la vision du corps. Il faudrait indiquer par exemple comment le charme est nécessairement en rapport avec la visagité, comment il fait de tout le corps une Figure, comme les corps dans la peinture de Bacon, qui, par le trait d'un contour, deviennent en tous leurs points quelque chose du visage, c'est-à-dire *s'isolent* du monde<sup>3</sup>. Le charme coupe du Monde, il sélectionne, il est élection, mais involontaire. C'est le point de flou déposé par la brosse ou le chiffon dans les Figures baconniennes ; la ligne de

---

3. Voir le commentaire de Deleuze dans *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions de la Différence, 1981.

démence, la case vide du corps. Aussi l'expérience du charme est-elle de l'essence de toute perception. Bergson l'indique dans *Matière et mémoire* : une perception est toujours une sélection ; on ne voit pas tout, on souffre de ne pas tout voir. C'est la différence avec la représentation imageante — une photographie, par exemple —, dont on souffre au contraire qu'elle soit pauvre, trop vite épuisée au regard : elle est déjà abstraite, complète par essence. Dans la perception « réelle », au contraire — et c'est ce qui fait d'elle toujours la perception d'un *charme* —, on perçoit ce que l'on voit ou sent, et en même temps qu'on ne voit ou ne sent pas *tout*. C'est l'écran noir, le fond virtuel, non actuel, mais absolument réel, sur lequel se découpe, se distingue ce qui est. Ce n'est pas du tout un au-delà, un fondement de la perception, un monde intelligible support du sensible ; c'est au contraire inséparable du visible. Le fond n'est pas *derrière*, il est *autour*. Ce qu'on voit est toujours plus grand que nous (mais aussi toujours plus petit que nous). Il y a là un « à-sentir » insensible, qui pourtant ne peut être que senti, fond de toute perception : le Tout non totalisable, non dénombrable, plus grand ou plus petit, sur lequel est connecté le perçu partiel. Qu'on ne perçoive pas tout, cela aussi on le perçoit : telle est l'essence non thématizable du charme.

Nous disions que le charme est comme un vide qui attire. Il faut corriger et préciser : la perception du charme n'est pas encore une attirance, elle se situe avant elle. Au contraire, elle provoque une sorte d'arrêt ou d'horreur (timidité essentielle de l'amoureux *transi*, comme gelé par un froid), une impossibilité même provisoire d'aller *vers*. Le charme crée une réaction, pas une intention ; une rétention, pas un mouvement. Ou plutôt le *transport* amoureux se fait sur place, mouvement tourbillonnant ou circulaire, intensif et non transitif. Le charme est une perception, une action sur le corps, mais en tant qu'il est l'indéfinissable (l'adjectif lui appartient presque en propre), le nescient, la ligne de fuite de l'être aimé. Le charme de l'autre — souffrance de l'amoureux — est ce qui le rend *inquiétant*, ce par quoi il ne répond pas à la préhension possible de mon corps sur le sien (le temps de l'amour, arythmique par rapport à celui du désir, c'est l'instant d'avant la *saisie* de la caresse). Le charme, c'est la frange nocturne sur la clarté de son corps et de son visage. Il faut bien distinguer cette *horreur* amoureuse de la *fascination* propre au désir. On pourra même se demander si le désir ne serait pas au contraire peur et *désarmement* de l'amour. Ce qui est éprouvé dans l'amour, ce n'est pas l'autre, mais une *distance* qui me sépare de lui et qui le sépare de lui. Tant il est vrai que tout devenir amoureux est une perception, et que toute perception, en tant qu'action et retard dans la réaction, déploie une distance justement (l'espace que dessine l'action réelle, mais non encore effectuée). Dans la perception du charme, on perçoit la distance par rapport à l'autre, mais aussi qu'il a une distance par rapport à lui-même (ligne de démence). La distance s'étend partout. Le charme est une distance orthogonale à la distance de la perception, mais

qui ne constitue pas une autre dimension, une profondeur. Il s'agit plutôt de la répétition du même type de distance, dans d'autres directions : l'autre n'est pas orienté dans les mêmes directions que moi. L'amour est donc position de la distance et de la différence, d'abord parce qu'il est rendu possible par une étrangeté de l'aimé se formant devant l'amant, par une forme de négation de l'amant par l'aimé. « L'exquis contact des épidermes ? Une embuscade tendue à l'autre pour que, renonçant à son regard et à sa liberté, il se fasse présence offerte. Une invite à la passivité. Une tentative d'empâter l'être désiré dans sa chair, pour qu'il ne s'échappe plus, et que je cesse, moi, de vivre sous son regard. Aussi tendre ou fervente soit-elle, la caresse est animée du désir de rendre l'Autre inoffensif, de le désarmer<sup>4</sup>. » Mais contrairement à ce qu'écrit Finkelkraut, c'est l'amour, et non pas du tout l'Autre, qu'il s'agit pour le désir ici de désarmer, précisément en se retournant vers l'Autre et en le désirant. La problématique du désir sera de supprimer l'amour (vérité de la vieille dualité amour-désir, mais pas en un sens moral), c'est-à-dire surtout d'empêcher la distance de se former. Le désir n'a de vérité que tactile ou « haptique ». Le charme concerne prioritairement l'œil et l'oreille, l'odorat dans une moindre mesure. À ce moment précis, l'être amoureux n'éprouve aucun désir pour celui ou celle sous le charme de qui il est tombé amoureux. À ce moment précis, il est impuissant. Ce n'est pas un corps qu'il voit : il observe peureusement un Visage corporéifié, un Visage répandu sur tout le corps. Les analyses de Lévinas le disent bien. Si l'Autre se présente comme visage, c'est en tant qu'il échappe, qu'il est loin de moi dans sa proximité même, qu'il ne peut être défini ou thématiqué. La nudité du visage, chez Lévinas, n'est-elle pas en rapport avec ce que nous appelons le charme ? « Le visage est cette réalité par excellence où un être ne se présente pas par ses qualités<sup>5</sup>. » Aimer en l'autre non pas « une qualité différente de toutes les autres, mais la qualité même de la différence<sup>6</sup> ». Il nous semble pourtant que ce n'est pas le visage qui compte (il peut être dominé ou thématiqué, circonscrit), mais la visagéité ou la visagéification du corps. Tout le corps rapporté au point de fuite, tout le corps organisé par le point de charme. Le charme n'a rien d'éthique, il est de la perception. Bien plus, l'attitude propre au devenir-amoureux sous le charme d'autrui n'est pas le face-à-face, mais le coup d'œil oblique, de côté, le regard en biais. Qu'il est difficile, qu'il est insupportable de regarder l'être aimé dans les yeux. Quand je regarde son visage, ce n'est pas lui que je vois, pas ses yeux, mais son regard, sous lequel je cille et vacille. Or le regard est la distance même. Je ne suis pas chosifié sous le regard d'autrui (verticalité) sans que s'opère auparavant une pétrification

4. Alain Finkelkraut, *La Sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1984, p. 27.

5. Lévinas, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 326.

6. Lévinas, *Le Temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979, p. 14.

de ce qui sépare tout mon corps de son visage (horizontalité). Cette distance n'est pas une grandeur. Elle est première par rapport à toute mesure possible. Elle ne se divise pas sans changer de nature. Elle est intensive avant de déplier une extension. En cela, l'amour est volonté de puissance : il n'est constitué, dans cette distance essentielle, que par une inégalité fondamentale (mon corps — le charme d'autrui), qui est le sens de l'inquiétude ou de l'horreur qui l'accompagnent : non pas attitude de négation, mais différence de potentiel créant l'intensité.

Nous parlions précédemment d'un transport amoureux qui se faisait sur place. Dans la mesure où la distance amoureuse engendre d'abord un espace, qui à son tour fait naître une temporalité (on l'a pressenti avec l'arythmie de l'être-amoureux par rapport au désir), tout amour comporte un problème de vitesse, c'est-à-dire de rapport entre un temps et un espace, tout amour comporte un *devenir*, tout amour est une vitesse. Mais cette vitesse a quelque chose de paradoxal. L'amour « ralentit » l'amoureux, lui confère une sorte d'« hébétude » indifférente qui le rend ridicule ou idiot aux yeux d'autrui. Il apparaît comme plongé dans un rêve éveillé, d'où le tire seulement ce qui a trait à l'objet de son émoi. Pourtant l'amoureux est aussi incroyablement « rapide » ; il peut voir et sentir des signes trop mobiles, trop variables, trop fugaces pour être ordinairement perçus : ces signes innombrables émanent comme d'un foyer du corps visagéifié de l'être aimé. Comme l'animal, l'amoureux est l'être aux aguets. Ainsi chez Proust : « La manière anxieuse, exigeante que nous avons de regarder la personne que nous aimons, notre attente de la parole qui nous donnera ou nous ôtera l'espoir d'un rendez-vous pour le lendemain, et, jusqu'à ce que cette parole soit dite, notre imagination alternative, sinon simultanée, de la joie et du désespoir, tout cela rend notre attention en face de l'être aimé trop tremblante pour qu'elle puisse obtenir de lui une image bien nette. *Peut-être aussi cette activité de tous les sens à la fois et qui essaye de connaître avec les regards seuls ce qui est au-delà d'eux, est-elle trop indulgente aux mille formes, à toutes les saveurs, aux mouvements de la personne vivante que d'habitude, quand nous n'aimons pas, nous immobilisons. Le modèle chéri, au contraire, bouge ; on n'en a jamais que des photographies manquées*<sup>7</sup>. » Est décrit là exactement le *flou* d'une Figure, ou encore le défaut de focalisation, le défaut dans la mise au point, qui constituent le charme, la ligne de fuite. Proust nous ramène à Bergson et à *Matière et mémoire*. Tout est encore une conséquence de la nature de la perception, en tant que celle-ci est action et réaction des choses les unes sur les autres et en tous leurs points. Ce qui conduit à distinguer deux « mouvements » indissociablement liés, les deux conditions transcendantales du paradoxe de l'amoureux, et qui font du « devenir-amoureux » une véritable

---

7. À *L'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris, NRF, coll. « Pléiade », vol. I, p. 489-490 ; c'est nous qui soulignons.

*pensée*. D'une part, se produit la sélection caractéristique de la petite perception dans les êtres vivants : tout sent et perçoit, mais simultanément et rapidement, à des vitesses inouïes. La vie, en obscurcissant les flux cosmiques, ralentit le monde. La vie (c'est-à-dire la pensée, les sensations), c'est de l'Être lent, de l'Être ralenti. De ce point de vue là, être conscient, c'est *dormir*. La conscience est comme une vacuole isolée par rapport à l'ensemble du plan de l'Être, une rupture temporaire de la plus grande partie des relations avec le reste de l'Univers, pour n'en conserver qu'une ou quelques-unes, devenues *aspects* privilégiés du monde, phénomènes. Ce ralentissement essentiel opéré par la pensée se fait sentiment et sensation corporelle totale dans l'état de perception amoureuse. Tout le corps devient maintenant surface d'enregistrement des perceptions triées, « sélectionnées ». Le corps de l'amoureux devient l'écran noir, le fond obscur sur lequel se détachent les actions et réactions en tant justement qu'elles se distinguent. Le charme agit, il y a *quelque chose* qui est aimable. La pensée amoureuse tourne à plein régime, il y a en elle de la machine : l'amoureux réfléchit, calcule, interprète, déchiffre. Mais en même temps (deuxième condition du paradoxe amoureux), se passe pour l'amour ce qui arrive à la pensée-perception : on sait qu'on ne perçoit pas tout, et c'est ce qui permet de percevoir ; on sait que l'objet aimé s'échappe sans cesse, et c'est ce qui fait qu'on en tombe amoureux. Il y a un « à-sentir » insensible qui pourtant ne peut être que senti, il y a un « à-aimer » qui déborde infiniment toute capacité d'aimer, et qui constitue comme son champ transcendantal. Il y a autrement dit un écartèlement essentiel entre le perçu partiel lent (petite perception) et le tout du monde infiniment rapide (Grande Perception), entre la lenteur de l'amour (sélection des signes, des effets, des actions) et sa rapidité (connexion au Tout, qui est le charme comme ligne de fuite). La lenteur de la pensée ou de l'amour doit accueillir en elle le point à vitesse infinie qui est le Tout de l'être, qui manifeste le Tout de l'être. En cela, amour et pensée sont toujours arrachés à eux-mêmes. Il y a bien sûr des contre-feux : l'opinion, pour la pensée, tentera de ralentir cette vitesse du chaos de l'Être, mais aussi le désir, pour l'amour. La véritable pensée est donc conduite sans cesse au bégaiement, à ce bord dangereux où elle côtoie le silence et tente de le faire passer en elle-même ; l'amour d'avant le désir est toujours confronté au risque, qu'il appelle pourtant, de devenir une sensibilité pure au Tout, un silence horrifié devant l'Être (la Grande Timidité). Il s'agit si l'on veut d'un affrontement avec la *négativité*, à condition de comprendre que celle-ci n'est pas un manque ontologique : elle est ce qui me dépasse et est plus grand que moi, non pas en nature, mais en quantité, en extension. Cette négativité consubstantielle à l'amour n'est en rien une négation de l'Autre, mais plutôt une négation de soi en tant que négation, négation de négation, affirmation de soi, répétition de soi, c'est-à-dire, donc, distance intérieure, écart de l'Être à soi-même. Tout cela est de la matière, et l'érotique dont nous parlons doit apparaître comme

strictement matérialiste, donc comme une physique. Cette distance-écartèlement est première, immédiatement constitutive d'une étendue (*extensio*) dont le parcours (actions et réactions qui la traversent) forme une temporalité. L'amour comme vitesse est l'épreuve immédiate, le *sentir* de cette synthèse des dimensions du temps et de l'espace. La Distance amoureuse, loin d'être l'Autre de l'Être, est ce qui justement le constitue comme Être, autrement dit ce qui lui est intérieur (à condition de s'entendre sur le sens de ce terme: car cet *intérieur* de l'Être n'a rien à voir avec une intériorité, il est au contraire pur Dehors). L'amour est ainsi possible (nouvelle condition transcendante) parce que *l'Être s'aime lui-même* et, ainsi, se trouve toujours à distance de lui-même. L'amour est une expérience à part dans la variété des sentiments et des émotions, parce qu'il est l'épreuve de l'Être par lui-même, le moment où l'Être, en dehors de toute conscience particulière, *s'exprime* à lui-même comme être. À la fois comme éloignement infini, mais aussi comme présence à soi infinie. Cette distance dans l'Être (substantialisation de l'étendue, ou plutôt l'étendue considérée comme l'attribut essentiel de la Substance, comme chez Spinoza), n'est pas un creux dans l'Être, un néant ou une néantisation; c'est une *distance pleine*, un perpétuel éloignement à soi de l'Être dans sa parfaite présence à lui-même en tous ses points. Cette distance « intérieure » à l'Être ne rompt en rien sa continuité essentielle. La distance de l'Être peut imiter la séparation; elle s'en distingue radicalement, cependant. L'Être ne sépare jamais. Il n'y a pas de néant, de vide (toutes les fois où nous avons dû employer de telles expressions, elles étaient incorrectes) qui rendraient possible le plein de l'Être. Il n'y a passage que du plein vers le plein, parce que le *plein* (Être) n'est autre que ce passage. En d'autres termes, la distance ne peut être appelée une négation qu'en tant qu'elle introduit de la différence, mais cette « négation » distanciante est pure affirmation. Une telle distance pleine peut donc être appelée *surface*. Par exemple, la distance pleine du corps vivant, c'est ses organes rassemblés et séparés par l'étendue de la peau, l'ensemble formant sa continuité, tout autant que sa distinction. C'est pour cette raison que nous disions que l'amour ne peut pas être compris dans une perspective phénoménologique: rien en lui n'est intentionnalité, c'est-à-dire *visée* par une intériorité d'un Extérieur relatif à elle (fausse sortie de soi). L'intentionnalité phénoménologique n'est pas ouverture au Dehors, mais constitutive d'une extériorité, c'est-à-dire assomption de celle-ci dans l'intériorité de la conscience: illusion d'immanence. La conscience dans ce cas ne se laisse en rien altérer par l'être de l'autre, puisque dans la néantisation qui constitue alors son essence, elle ne cesse de se mouler sur l'autre, d'en épouser les contours pour mieux rester ce qu'elle est. Ce n'est pas la conscience en tant que telle qui est ouverture aux choses; l'Être est immémorialement ouvert aux choses: une pierre à la pierre qui la joute, un mur à la mousse qui le recouvre. Il n'y a pas à s'ouvrir à l'extériorité, puisque celle-ci est toujours déjà là. Bien sûr, il y a de la conscience; mais

celle-ci est *fermeture* aux choses. La transcendance de la conscience n'est donc qu'apparente. La conscience n'est pas un autre sens de l'Être, mais un ralentissement de la vitesse de l'Être. Il faut donc poser que l'amour ne saurait être un état de conscience. L'amour n'est pas visée de l'autre, car ce serait admettre une béance, une blessure néantisante au cœur de l'Être, qui renverrait celui-ci à autre chose que lui-même. L'amour n'est pas visée questionnante, puisqu'il est et ne peut être rien d'autre que pure affirmation de soi. Il n'est pas tension *vers*, ou explosion d'énergies contenues dans les abîmes du moi, mais expansion en surface. Il est l'Être sans cesse et sans fin *répandu*. Les notions d'intérieur et d'extérieur perdent toute signification ; l'amour est étendue : comme elle, il est pure ouverture au Dehors ; il est ce Dehors comme tel. D'ailleurs, d'où naît le concept d'intériorité ? De l'épreuve d'un sentiment *dans* le corps, d'une conscience des entrailles (battements accélérés du cœur, ventre noué, respiration oppressée). Mais ce qui se passe là est bien plutôt la remontée à la surface du corps, sur la peau, (tremblements, rougissemments, transpiration) de ce qui se donnait comme indifférencié, ou plutôt encore virtuel, dans le corps. « Chez l'homme, le plus profond c'est la peau. » Tout le corps devient peau frémissante, les entrailles remontent, la surface s'enfonce et se répète, se multiplie dans toutes les directions. Pour cette raison, pas plus qu'il n'a de sujet (nous y reviendrons), l'amour n'a d'objet. Ce qui explique qu'il soit nescience et silence. De même qu'une volonté ne peut vouloir qu'elle-même, l'amour ne peut aimer que lui-même. D'où l'étonnement et l'incompréhension radicale de l'amant lorsque l'aimé lui dit éprouver aussi de l'amour pour lui. Qu'il aime aussi, en même temps qu'il est aimé, voilà qui ne peut jamais être thématiqué. Au plus fort de la passion « partagée », il y a une inégalité essentielle entre les amants. On est toujours seul à aimer, même si on le fait à deux, et nécessairement l'un des deux aime davantage : vérité ontologique avant que d'être psychologique. Il y a une essentielle solitude des étants sur le plan de l'Être, il y a un rapport à soi fondamental de la substance qui est un absolu non-rapport entre les modalités de la substance. Ainsi est-ce parce qu'ils ne sont définitivement rien d'autre qu'eux-mêmes, et donc absolument seuls, que les étants communiquent *tous et simultanément* sur le plan de l'Être. Cette solitude permet l'amour et la joie ; elle constitue l'infinité du moi, ce au-delà de quoi il y a toujours quelque chose d'autre dans la continuité, c'est-à-dire dans ce qui nie la contiguïté et pose l'isolement vital, celui de l'infiniment divisible que rien ne peut toucher, celui de la surface comme pur rapport à l'autre et pure extériorité à soi. L'amour ne peut s'expliquer comme blessure, vide ou manque ; il est au contraire événement de la grande Santé de l'Être. La limite d'un étant, en effet, son *altérité* ne constituent ni sa périphérie ni son secret. La limite passe partout au milieu de l'étant, car celui-ci n'est rien d'autre que cet éternel devenir-autre qu'est la limite. Et ce passage continu d'une limite, c'est précisément une surface. Pourquoi en ce sens un être est-

il sans limites, en vertu de quoi est-il de l'Être ? Parce que les limites de son être, c'est son être même. L'Être n'est jamais limité par l'Être : voilà la consistance, le plan, la surface de l'Être. L'impénétrabilité d'autrui ne veut pas dire que je ne puisse le connaître, mais que je ne cesse pas d'apprendre à le connaître. Ma connaissance de lui est un devenir éternel, où nous devenons, non pas l'un l'autre, mais chacun *entre* l'un et l'autre, autre chose que nous-mêmes, en restant à jamais à distance l'un de l'autre. Autrui est impénétrable, non parce qu'il serait autre que moi, mais parce que comme moi, il est comme tout le monde, toujours autre que lui, parce qu'il est incessant et infini dévoilement, c'est-à-dire surface dépliée *sans fond*. Être amoureux, c'est affirmer *l'identité infinie*, que nous entendons comme présence à soi de la multiplicité *en tant que* multiplicité. Cette infinie présence à soi, cette affirmation positive traversant toutes les différences en tant qu'elles diffèrent, cette position des différences dans l'Être, position qui *est* l'Être et qui *est* la différence, c'est la surface. On objectera que le schème du volume eût convenu tout aussi bien. Si nous parlons de surface, plutôt que de volume de l'Être, c'est que l'essence de la surface est de n'avoir pas de profondeur. Et nous entendons par profondeur ce qui aurait une ou des dimensions d'une *autre nature* que celle de sa limite. Un volume, dont les différentes dimensions sont de même nature, mais de directions différentes, est donc bien une surface. On pourrait préciser : un enfoncement, une répétition de surfaces, une surface de surfaces, de même d'ailleurs qu'une ligne est un pli de surface et le point, une intersection de plis. Le devenir-amoureux, même dans sa part tragique, a donc cet aspect d'être une critique de toute forme de profondeur, d'être une superficialité, une légèreté essentielles. « Oh bonheur, j'ai accédé à ma propre surface par la haine et l'amour<sup>8</sup> [...] », dit Nietzsche. Il n'y a pas lieu de placer la vérité de l'amour dans un ailleurs de l'amour, par exemple dans l'inconscient, autrement dit dans une profondeur. C'est pour cette raison qu'on peut oser écrire que le seul problème dont traite Sade est celui de l'amour. La quête des héros sadiens, quête dont l'échec ne cesse d'être affirmé, est celle de *l'intérieur* ; d'où les découpages, les éventrements, les ouvertures, les dépliements des corps — impudeur suprême — dévoilés dans la vérité de leur intériorité : les entrailles. Mais l'entraille n'est pas aimable, elle n'est rien d'autre que du corps continué. L'amour n'est pas à l'intérieur, l'amour n'est pas un fond. Ainsi, puisque la recherche échoue, elle doit être répétitive, les personnages doivent être interchangeables, l'absence de fond nous renvoie sans cesse à l'infini de la surface. Sade, ou l'impossible nudité totale, puisque seule la peau (surface) est nue.

\*

---

8. Nietzsche, *Poèmes*, Paris, NRF, Gallimard, p. 120.

Ce qui n'advient qu'en surface, c'est l'événement. Telle est l'essence (mais le langage de l'essence est-il encore adéquat ?) de l'« être-amoureux ». Non pas d'abord un vécu ou un état de chose, mais un acte, une *vitesse*, un « se passer », permis par une distance (et donc des coordonnées topologiques) et engendrant une temporalité ; toujours un pur devenir, jamais un état stable ou fixe, jamais un point d'arrêt. En cela, l'amour n'a rien de passionnel. La passion consiste dans un état de fixité, dans une permanence minérale qui chosifie la subjectivité, qui gèle et détermine la liberté en une essence. Mais l'état amoureux, quoiqu'il paraisse conférer lui aussi à l'amant une rigidité de cristal, est en réalité tout le contraire d'une telle stabilité pétrifiée. La « possession » amoureuse exprime le fait qu'il y a désobjectivation, dépersonnalisation de l'amoureux, et donc dissolution de son essence. L'amour est flux, qui emporte les scories du Moi et les disperse dans l'Être, et non pas, à rebours des autres passions, sculpture d'un Je à jamais coupé des choses et des modifications qu'elles opèrent. On est installé dans la haine ou l'état colérique ou la tristesse, mais on *devient* amoureux, sans cesse, et sans que l'on puisse assigner à ce devenir un quelconque état terminal, qui serait précisément la disparition de l'état amoureux. Reprenant une doctrine stoïcienne, Gilles Deleuze propose justement une théorie de l'*événement* fluide, qu'il oppose à la fixité des *choses*, et dont il nous semble que l'« être-amoureux » l'incarne de façon exemplaire. L'événement, par exemple, qu'est pour Alice le fait de grandir distribue deux aspects du réel : d'un côté, les corps et mélanges de corps, les états, les vécus, les substances et leurs accidents déterminés (le corps d'Alice, grand *ou* petit) ; de l'autre côté, ce qui arrive à ces corps ou ces mélanges de corps, mais ne se confond pas avec eux, c'est-à-dire les événements, qui ne peuvent être saisis que comme des *actes* et des *effets* de ces corps et mélanges de corps (grandir, ou bien diminuer, rougir, se promener, tomber amoureux...). Le lieu métaphysique d'une telle réalité, c'est la surface de l'Être. Deleuze cite Bréhier qui explique la pensée du Portique : « [Les stoïciens distinguent] radicalement, ce que personne n'avait fait avant eux, deux plans d'êtres : d'une part l'être profond et réel, la force ; d'autre part le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans fin d'êtres incorporels<sup>9</sup>. » L'événement arrive en surface, et fait advenir la surface, parce qu'il est attribut logique, et non pas qualité ou propriété physique. Il est effet incorporel de corps qui sont causes pour d'autres corps. L'événement *insiste*, mais n'existe pas. Il n'est pas substantif ou adjectif, mais verbe, résultat d'actions et de passions. Deleuze nous entraîne encore plus loin que le stoïcisme : il ne s'agit pas seulement de distinguer dans l'Être sa surface incorporelle et sa profondeur réelle ; il faut dire que l'Être en totalité est surface et événement sans

9. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, p. 11-13.

profondeur, ou que la corporalité n'est rien d'autre que l'Être, en tant qu'elle est infinie remontée à la surface d'elle-même, pure présence à soi en son extériorité absolue à soi. Il ne faut surtout pas croire que l'événement en surface épuise, évapore l'Être : quoi de plus essentiel, de plus intime au corps que des événements comme grandir, rapetisser, être coupé, aimer ? Qu'est-ce qu'un corps sinon le déroulement simultané de *tous* ces événements, leur déploiement dans l'espace ? L'Être est tout entier « de l'autre côté du miroir ». Citons le texte magnifique de Deleuze : « Là, les événements, dans leur différence radicale avec les choses, ne sont plus du tout cherchés en profondeur, mais à la surface, dans cette mince vapeur incorporelle qui s'échappe des corps, pellicule sans volume qui les entoure, miroir qui les réfléchit, échiquier qui les planifie. *C'est en suivant la frontière, en longeant la surface, qu'on passe des corps à l'incorporel* [...] [Alice] sait que les événements concernent d'autant plus les corps, les tranchent et les meurtrissent d'autant plus qu'ils en parcourent toute l'extension sans profondeur<sup>10</sup>. »

Le propre d'un tel devenir-événement est d'esquiver toujours le présent (il recueille ainsi en lui tous les paradoxes du devenir). « Alice grandissante », le « grandir d'Alice » manifestent l'identité infinie des deux sens du temps à la fois, « du futur et du passé, de la veille et du lendemain, du plus et du moins, du trop et du pas assez, de l'actif et du passif, de la cause et de l'effet<sup>11</sup> ». Le seul temps des états de choses, des corps, des substances, c'est le présent ; et il y a un présent cosmique qui embrasse tous les présents des corps, et qui constitue à lui tout seul le Temps des corps. Mais la temporalité de l'événement est infinitive, illimitée division de l'instant entre passé et futur, et s'appelle alors Aion ; ce que nous appelions précédemment vitesse : ce qui n'a pas d'arrêt ni de repos, ce qui jamais ne dort. « [...] car l'événement infiniment divisible est toujours les *deux ensemble*, éternellement ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, mais jamais ce qui se passe<sup>12</sup> [...] »

Du point de vue de la Nature, l'événement en surface révèle une nouvelle organisation de la relation causale. Les choses fixes, les sujets sont causes les uns pour les autres, et sont toujours causes. Il est de la nature de l'événement, et au premier chef de l'événement amoureux, d'être *effet*, d'arriver, d'advenir, de « tomber sur » (on « tombe amoureux »). La liaison des causes entre elles est appelée par les stoïciens : Destin. Mais les événements, n'étant qu'effets, ne peuvent entrer dans des relations de causalité les uns par rapport aux autres. C'est justement parce que dans les événements s'arrêtent l'enchaînement infini de la causalité, l'incessante sortie de soi que constitue la causalité, qu'ils recueillent en eux l'Être ; devenir purs,

10. *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, Paris, p. 19 et 20.

11. *Ibid.*, p. 10.

12. *Ibid.*, p. 17.

ils sont pourtant le repos de l'Être. Entre eux existent néanmoins certains liens : il faut alors parler de « quasi-causalité ». De ce caractère de l'événement découle aussi son *impassibilité* : n'étant ni corps ni mélange de corps, mais seulement l'effet des corps, et l'effet dans les corps, l'événement ne peut en lui-même être affecté. Impassibilité fondamentale du sentiment amoureux, que rien ni personne ne peut atteindre, qui ne diminue ou ne change qu'en cessant d'être, ce qui peut nous amener à penser à tort qu'il est comme toute passion, durcissement de la subjectivité. Car cette impassibilité est loin d'être immobile, elle est au contraire l'impassibilité même de tout devenir, l'impassibilité de la vie. L'amour est impassible en tant qu'il est continûment, en tant qu'il ne cesse d'être *altération* de ce à quoi il advient. Une altération jamais devenue, une altération jamais consommée, jamais résiliée dans la destruction ou son équivalent, l'unification. C'est ce que confirme l'autre aspect par lequel l'amour se présente essentiellement comme événement : son rapport intime au hasard. L'« être-amoureux » ne peut être voulu ni prévu, bien sûr, il est toujours fortuit (le « coup de foudre »). Tout événement est fortuit, tout événement constitue le fortuit, puisqu'il est l'intersection d'au minimum deux séries indépendantes de causes (corps et états des choses, couteau et peau, charme et perception, action et réaction). L'intersection elle-même, le fait qu'il y ait intersection, n'est pourtant en rien cause d'autres effets. Ainsi l'événement suppose-t-il toujours une conjonction de séries, c'est-à-dire une multiplicité. Le hasard pose, affirme la pluralité, et la pluralité enveloppe toujours le hasard comme simultanéité des lignes causales. Même si on aime tout seul, on ne peut tomber amoureux sans qu'il y ait Deux. En réalité, beaucoup plus que deux ; il y faut, comme dit Deleuze<sup>13</sup>, un agencement : on aime dans un certain contexte, dans un certain paysage, on est amoureux en compagnie de certains êtres (le ou les nécessaires *confidents*), et pas avec d'autres, etc. Le hasard implique donc la continuité. S'il n'y avait pas continuité, c'est-à-dire passage incessant dans l'autre, dans l'être-autre, s'il n'y avait ce fait d'être incessamment autre que soi, s'il n'y avait donc de l'extériorité (mais immanente, mais toujours en même temps soi), il n'y aurait pas de causes. L'existence de l'« être-amoureux » dénie la possibilité de la transcendance. Ce qui est dénié, c'est la position d'un pur autre qui n'aurait pas de communauté avec le soi, qui serait d'une autre nature, qui se dirait en un autre sens. C'est en même temps, donc, le refus de l'amour comme visée, intentionnalité, sortie de soi, dont on a montré le caractère illusoire. La transcendance est par essence ce qui sépare, ce qui nie de l'extérieur, constituant en tant que négation cet extérieur, lui donnant le nom d'Autre. Ce que nous rejetons au nom même de l'amour, c'est le sacrifice négatif qui introduit la différence en tant que fausse différence,

13. Par exemple dans *Mille plateaux* (avec Félix Guattari), Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 280 ou 317.

différence rapportée à l'Un et non assumée en elle-même; il faut toujours un Christ sacrifié pour faire une transcendance. Le philosophe trouve donc un allié dans l'amoureux, car son effort est aussi de rejeter la séparation. La grande expérience amoureuse est celle de l'immanence, autre nom pour la surface. « Immanence » signifie que l'Être se dit d'une manière univoque, en un seul sens pour tous les étants. Pas de sens exemplaire, pas d'être-modèle dont les choses seraient les copies approchantes, pas d'Autre du monde qui serait le fondement vrai du monde. Tous les étants communiquent sur la surface de l'Être, en ceci qu'*ils sont*, purement et absolument. Mais l'immanence (c'est exactement le paradoxe ontologique de l'amour) est simultanément et pour la même raison ce qui supporte la différence absolue entre les étants. « Une seule et même voix pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants. À condition d'avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l'état d'excès, c'est-à-dire la différence qui les déplace et les déguise, et les fait revenir, en tournant sur sa pointe mobile<sup>14</sup>. » L'immanence est un nom, le nom: Monde, le monde qui n'est qu'un nom, qui n'exprime que l'illimité Infinitif de l'événement Être. C'est le *néant* des choses qui permet les choses. Ce qui veut dire au sens strict ceci: un Être commun, supérieur aux choses, une étoffe commune des choses *n'existe pas*, *n'est pas*. Ici la négation n'a que le sens d'une pure affirmation. Et d'autre part, l'immanence doit être sujet, jamais attribuée à autre chose qu'elle-même. Si nous disons de l'Être qu'il est immanent à lui-même, nous devons corriger, pour bien comprendre: l'Être, c'est l'immanence. Le sens de l'amour, c'est d'être justement un révélateur privilégié de l'Être-immanence, puisqu'il est cette distance pleine, cette surface, ce Un qui *est* l'affirmation de la différence absolue entre les amants. L'amour n'a pas de vérité — surtout pas éthique ou sociale — sinon celle de son être-là: il est événement pur sur le plan de l'immanence. En conséquence, le fait amoureux est toujours négation de l'origine. L'« origine » et ses corollaires, famille et société, sont les premières figures de la transcendance. Platon avait déjà dit qu'Éros était fils d'Expédient et de Pauvreté, c'est-à-dire fils de personne, fils de rien. Il est même la destruction active de toute origine, contribuant ainsi au surgissement du plan d'immanence, toujours à construire. Pas d'amour qui ne soit par essence éclatement de la famille et puissance de révolution.

Orphelin par nature, l'amour est transi par une essentielle solitude, tellement essentielle qu'elle passe à l'intérieur du Moi amoureux et le disloque. Ou plutôt elle révèle l'illusion que constituait l'idée d'un Moi, en faisant advenir, en faisant arriver l'immanence même. Car si l'Être est, comment penser la relation entre les êtres? C'est la question du *Sophiste*.

14. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 389.

Or justement, il n'y a pas de *relation* (autre ou néant de l'Être), mais seulement de l'Être, parce que celui-ci est le tout, l'affirmation des différences absolues : d'où l'essentielle, l'ontologique solitude. Pourquoi y a-t-il distance infinie du moi à l'autre ? Parce que ce qui nous unit, l'Être, n'est pas de moi, mais me traverse, et lui aussi. Notre « parenté » sans origine vient justement de ce que nous ne sommes pas des sujets, mais que nous sommes ensemble dans l'extérieur, le Dehors. Désubjectivation, dépersonnalisation amoureuses. C'est en effet parce qu'il y a univocité de l'Être que ce dernier ne peut en rien, pas même comme représentation, être constitué par la conscience particulière. L'Être est soi-même et de part en part Conscience (la Grande Perception) comme présence à soi en tous ses points. Ainsi suis-je absolument seul dans sa continuité. Cette « ressemblance à tout », ce « devenir comme tout le monde » qui me traversent sont la solitude active, celle qui permet de vivre. Il n'y a pas de sujet particulier, fermé sur soi, c'est-à-dire instance positionnelle d'extériorité. On l'a vu, tout sujet est toujours déjà à l'extérieur, moment de la grande subjectivité absolue. *L'épreuve* de la pensée, comme celle de l'amour, ne font pas de nous des sujets : en faisant passer à travers notre système nerveux (petits plis lovés au creux des grands Plis) le flux incroyablement lumineux du monde, au contraire elles nous défont, nous rendent aux multiplicités, dissolvent les fantômes de l'intériorité dans l'ouvert infini. Nous sommes matière et choses dans la matière des choses. C'est la conséquence de l'identité infinie de l'événement : la contestation de l'identité personnelle, la perte du nom propre. Le sujet, c'est ce à quoi il arrive des événements, à commencer par l'événement d'être, qui est le devenir des accidents et des qualités, c'est-à-dire des intensités parcourant l'extension de l'Être. Ce sujet est donc passif, « larvaire », c'est un résultat, et pas du tout quelque chose d'actif ou d'originant. La dépersonnalisation, à nouveau, n'est pas une négation. Au contraire, elle ouvre la possibilité de l'*affirmation* nécessaire du soi, c'est-à-dire de l'auto-affirmation de la vie qui nous traverse et est toujours plus grande que nous, comme devenir et passage. Voilà pourquoi il faut passer par l'abandon des unilatéralités. Dire que le sujet n'est pas, c'est dire qu'il n'y a pas de Un séparé, mais seulement des multiplicités, par quoi d'ailleurs la perception touche au monde, au Tout. Quitter l'unilatéralité de l'autre dans l'Être (mais c'est l'Être lui-même qui est ce *départ*), c'est faire que le courant passe, que les lignes se déploient. Ainsi s'expliquent d'une part l'absence d'objet, le « ratage » nécessaire de l'objet de l'amour, comme Marivaux l'a bien senti, et d'autre part le fait que l'amour n'est en rien un manque. Le manque suppose que l'on soit déjà soi, déjà constitué comme sujet : il est donc contradictoire en lui-même. L'amour n'aime rien, il aime, il est, il n'exige rien en retour, même pas lui-même, il n'est que l'expansion sans limite de l'Être.

L'expérience amoureuse se manifeste en ceci qu'il n'est pas possible d'en parler adéquatement. Tous les discours amoureux ou sur l'amour sont à *côté* de l'amour; seul le discours immanent, le discours de l'Être lui-même peut parler de l'amour. Cette langue, qui est comme une langue étrangère, le philosophe veut apprendre à la parler. Mais alors il s'agit d'un langage qui ne cesse de lutter contre les mots et l'intériorité qu'ils constituent, d'un langage qui bégaie essentiellement, c'est-à-dire qui tente d'intégrer le silence à la pensée, et ce faisant l'expose au risque de l'annihilation, du rien. La philosophie de l'amour ne peut se concevoir que comme très haute poésie. Il y a en effet un rapport intime entre l'événement-effet et le sens ou la possibilité du langage en général. Car l'événement, n'étant pas corps mais surface du corps, incorporel attribué à la corporéité et la faisant être, ne peut être isolé que dans une proposition, plus précisément encore dans *l'exprimé* de la proposition. L'événement est le sens, le *se passer* impassible des étants. Il n'existe pas en dehors du langage. Mais il n'est pas non plus le langage et ses propositions: c'est à la chose, à l'étant qu'il s'attribue. Il n'est pas le prédicat (l'arbre est *vert*), il n'a donc pas de sujet grammatical ou logique; il est le verbe en son active neutralité ou impassibilité ou, mieux encore, il est ce que désigne le verbe en surface (*verdoyer*). L'événement-devenir est l'insaisissable dans les étants, ce qui ne peut être qu'exprimé dans les mots, renvoyant pourtant les mots à leur vacuité, les plaquant sur le corps de l'Être. Comme expérimentation propre à l'homme, à l'être du langage, l'amour apparaît encore plus essentiellement que tout autre événement comme la frontière des choses et des propositions, comme ce qui produit le sens à partir du silence des étants, comme la « case vide » permettant la genèse des séries du monde, comme le non-sens aléatoire circulant dans les séries du Tout. Nous comprenons mieux pourquoi l'amour peut être le silence par excellence, en même temps qu'il engendre toutes les significations (tout prend sens pour l'amoureux, tout exprime son amour) et fait jaillir les mots, surtout les plus bêtes, les plus simples. C'est la bêtise consubstantielle à l'amour (parallèle à l'essentielle bêtise du philosophe), l'idiotie de l'amoureux acéphale et aphasique, c'est la nescience et le silence du langage sur l'amour: l'impensé, véritable fond dans la pensée, qui ne peut être pensé qu'en arrachant la pensée à elle-même: l'événement. Surface des choses et genèse muette des propositions, l'événement amoureux est aussi le concept philosophique. Ce dernier peut être appelé abstrait, non pas en tant qu'il se séparerait de la matière, mais au contraire parce qu'en lui s'exprime la matière qui veut se séparer de la séparation, qui veut se séparer du langage, qui veut détruire le mot pour rendre possible à nouveau l'accès premier à ce qu'elle est en sa simplicité. « Abstrait » dans ce cas signifie bien « séparé », mais de la représentation, de l'idée, du mot. Le concept donc ne se découvre ni ne se contemple: il se crée. Seulement les concepts doivent être faits de mots. Et le langage

effectivement est abstrait en lui-même. Les mots sont le silence des choses ; celles-ci doivent imposer leur propre discours. L'Être est voix, il se dit, et se dit en un seul sens de tout ce dont il se dit, il est le seul Dit qui puisse *se* dire. La pensée philosophique se trouve donc confrontée à une forme d'impossibilité, coextensive en tous points à celle qu'éprouve l'amour, qui fait son vertige et parfois son ridicule. Le concept n'est concept, c'est-à-dire n'est concret, que lorsqu'il est pensée *contre* le langage et *contre* le sujet qui parle. La pensée ne pense jamais que contre elle-même : philosopher, c'est vraiment apprendre à mourir. *Faire* de la philosophie, comme être amoureux, c'est *mourir* à chaque instant, c'est-à-dire devenir le monde, et devenir dans le monde par-delà soi. C'est penser contre soi et tenter, dans un acte d'une folie évidente, d'intégrer la mort à la pensée comme *surplus* de vie, de faire de la pensée une *éternité*. Le philosophe, l'artiste, l'amoureux se débattent contre leur propre bégaïement, dans ce moment dangereux où ils veulent dire le silence. Ou plutôt, leur problème est de se taire — c'est le travail du concept, du percept, ou du devenir-amoureux — pour que s'élève enfin la voix de l'Être.

L'amour est donc l'universel vraiment concret ; c'est une *singularité* au sens deleuzien : ce qui n'est ni particulier (c'est-à-dire défini dans son opposition à un universel) ni universel (il n'y a que des *cas pratiques* d'amour, ce dernier se présentant ainsi toujours sous la forme du *problématique*), parce qu'il n'y a pas dans l'Être des oppositions, mais seulement des différences (il y a..., il y a..., il y a...). L'amour est le particulier qui ne peut être le cas d'une généralité, qui n'est qu'en soi, qui n'a sa vérité qu'en soi. Il y a bien en lui quelque chose du Savoir absolu : il est auto-manifestation de l'Être ou Absolu (immanence), et surtout pas *représentation* de l'Absolu ; il est même la critique de toute représentation, il est la nuit du savoir, non pas du tout à la manière de la théologie négative, mais comme trop-plein de l'affirmation de l'Être. En lui se dessine donc la possibilité d'une définition nouvelle de la philosophie. Celle-ci ne peut plus être la représentation médiatisée de l'Autre, forme vide et abstraite de l'Être. Aucun amoureux n'a jamais aimé un Autre : l'amour est présence pure à soi de l'être de l'aimé dans l'être de l'amant, amour de soi de l'Être. L'érotique rejette toute vision éthique de l'amour, qui reposerait précisément sur la transcendance, sur le pouvoir d'une telle forme vide : l'« Autre » (pouvoir et transcendance sont toujours des *places vides*). Seule subsiste la Différence, comprise comme pure affirmation de soi et de l'être : la négativité devient conjonction et connexion affirmatives des étants sur la surface de l'Être.

## Nature et esprit chez Hegel : amant ou rival ?

Éric Guay

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008647ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008647ar>

[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

Guay, É. (2003). Nature et esprit chez Hegel : amant ou rival ? *Philosophiques*, 30 (2), 391–405. <https://doi.org/10.7202/008647ar>

### Résumé de l'article

La notion d'« Esprit » que chérit le système hégélien a été tellement galvaudée qu'on n'associe souvent de nos jours ce dernier qu'à l'opposé de la nature sans trop comprendre ce que cela signifie vraiment en termes hégéliens. Dans un même élan, on prend un malicieux plaisir à soulever le haut niveau d'abstraction de cette philosophie qui, aux dires de ses détracteurs, délaisse complètement ce qui est naturel au profit de ce qui est spirituel. La nature et le monde matériel se trouvent-ils si mal servis par l'hégélianisme ? Nous allons montrer que non, en expliquant que cette apparence dérive directement d'un refus de prendre en compte la métaphysique qui oeuvre à l'arrière-plan du désir hégélien d'articuler la totalité de ce qui est dans le discours philosophique.

# Nature et esprit chez Hegel : amant ou rival<sup>1</sup> ?

ÉRIC GUAY

Université du Québec à Trois-Rivières  
guayeric360@hotmail.com

**RÉSUMÉ.** — La notion d'« Esprit » que chérit le système hégélien a été tellement galvaudée qu'on n'associe souvent de nos jours ce dernier qu'à l'opposé de la nature sans trop comprendre ce que cela signifie vraiment en termes hégéliens. Dans un même élan, on prend un malicieux plaisir à soulever le haut niveau d'abstraction de cette philosophie qui, aux dires de ses détracteurs, délaisse complètement ce qui est naturel au profit de ce qui est spirituel. La nature et le monde matériel se trouvent-ils si mal servis par l'hégélianisme ? Nous allons montrer que non, en expliquant que cette apparence dérive directement d'un refus de prendre en compte la métaphysique qui œuvre à l'arrière-plan du désir hégélien d'articuler la totalité de ce qui est dans le discours philosophique.

**ABSTRACT.** — The notion of “Spirit” so championed in the Hegelian system has been so trivialised, that nowadays one tends to link it to the very opposite of nature without really understanding what it truly means in Hegelian terms. Furthermore, critics take a malicious pleasure in emphasizing the high level of abstraction of this philosophy which, still according to them, results in completely neglecting the natural in favor of the spiritual. Are nature and the material world so poorly served by Hegelianism ? We will prove that statement wrong by explaining that this criticism of Hegel's philosophy directly derives from a refusal to consider the metaphysics at work behind the Hegelian desire to thoroughly explain the totality of what is in the philosophical discourse.

L'aimé n'est pas opposé à nous, il forme un seul et même être avec nous ; nous ne voyons que nous en lui — et pourtant il n'est pas alors nous-même [...]<sup>2</sup>.

N'allez surtout pas croire qu'une erreur grammaticale s'est sournoisement glissée dans le titre de ce texte et que vous auriez plutôt dû y lire « Nature et esprit chez Hegel : amants ou rivaux ? ». Car, il est fort opportun de le préciser ici, la nature et l'esprit participent, selon le mode de penser proprement hégélien, à l'expression d'une seule et même chose, entendons l'Absolu<sup>3</sup>. Ce dernier, par définition, ne laisse rien subsister au-dehors de

---

1. L'esquisse de ce texte a fait l'objet d'une communication présentée dans le cadre du colloque de la Société de philosophie du Québec sur *La Phénoménologie et la philosophie de l'esprit contemporaine* qui a eu lieu à l'Université du Québec à Montréal les 24 et 25 mars 2000.

2. G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, Francfort, Minerva GmbH, 1966, p. 377 ; *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. de J. Martin, Paris, Vrin, 1988, p. 140.

lui lorsqu'il s'affirme. Choyé, sans aucun doute, par la langue allemande avec laquelle il a eu le bonheur de forger ses concepts philosophiques, Hegel parle souvent de la pluralité au singulier. C'est en ce sens bien précis qu'il évoque dans ses écrits — ceux de jeunesse comme de maturité — ce qu'il appelle un *Naturgeist*, c'est-à-dire un « esprit-nature ». Certains affirment que la conception hégélienne de l'esprit est douteuse et qu'elle se présente comme l'a priori d'un système de pensée qui cache une prépondérance secrète de l'universel sur le particulier<sup>4</sup>. Nous montrerons que ceux qui pensent ainsi n'ont pas été suffisamment attentifs à la théorie hégélienne de l'Esprit. Par contre, nous devons admettre que la théorisation de l'Absolu soutenue par la philosophie hégélienne se complique quelque peu lorsqu'elle soulève la primauté de l'un de ces deux éléments par lesquels — nous venons tout juste d'en parler — celui-ci s'exprime. En témoigne ce passage de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* qui manifeste clairement une prééminence de l'Esprit sur la nature: « *L'absolu est esprit* — c'est là la définition la plus haute de l'absolu<sup>5</sup>. » La question à laquelle veut répondre cet exposé est la suivante: si, chez Hegel, l'Esprit, absolument parlant, est supérieur à la nature, pouvons-nous dire que l'Absolu se déteste d'avoir eu à s'abaisser à l'élément naturel tant déprécié par cet auteur? Ou bien, pour formuler la question autrement: est-ce que l'Absolu s'aime toujours d'un égal amour dans la pluralité de ses manifestations parfois dégradantes? L'interrogation est justifiée, parce qu'il faut avouer que ce qui n'est que naturel et immédiat est vertement méprisé par Hegel. Le philosophe va même jusqu'à affirmer, dès le début de sa carrière professorale, que « l'[individu] singulier n'est grand et libre que dans la mesure où son mépris pour la nature est grand<sup>6</sup> ». Nous verrons pourtant qu'en terrain philosophique hégélien, l'Absolu ne peut esquiver la nature, que l'Esprit ne peut éluder l'élément naturel et matériel. Nous montrerons que l'Esprit se sert plutôt adroitement de la nature dans sa définition de soi pour mieux laisser transparaître toute la richesse de sa spiritualité. Afin d'y

3. Nous parerons l'« [A]bsolu » d'une majuscule lorsqu'il exprime vraiment la plénitude et d'une minuscule, « [a]bsolu », dans le cas contraire. Nous ferons de même avec le terme « Esprit ».

4. Parmi les interprètes de Hegel qui soutiennent de telles choses, il y a eu Karl Marx et, plus près de nous, Jürgen Habermas, qui se fonde sur le point de vue de Marx pour aborder l'hégélianisme. Voir J. Habermas, *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. de R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 47.

5. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1827* (ci-après *Enz.*), *Gesammelte Werke* vol. 19, Hambourg, Felix Meiner, 1989, § 384, p. 290; *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'esprit* (ci-après *Enc. III*), trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 384, p. 179.

6. Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)* (ci-après *Schriften*), *Gesammelte Werke*, vol. 5, Hambourg, Felix Meiner, 1998, p. 371; *Le Premier Système. La Philosophie de l'esprit de 1803-1804* (ci-après *P.S.*), trad. de M. Bienenstock, Paris, PUF, 1999, p. 34.

arriver, il faut être attentif à la conception du divin que nous divulgue la philosophie hégélienne.

### La totalité divine comme foyer des réflexions hégéliennes sur l'Absolu

Hegel a très tôt été fasciné par la religiosité. Alors qu'il avait à peine dépassé le cap des dix-huit ans, le jeune Allemand soutenait que « la religion est une des affaires les plus importantes de notre vie<sup>7</sup> ». Cette importance de la religion ne disparaîtra à vrai dire jamais de l'univers hégélien, même lorsque, semblant délaisser cette dernière, notre auteur se consacrera entièrement à la philosophie pour atteindre l'Absolu. Inspirons-nous d'un passage de la *Phénoménologie de l'Esprit*, que nous trouvons particulièrement éloquent au sujet de la relation qu'entretient la religion avec l'Absolu, pour nous orienter sur la route qui nous amènera à conclure que la nature n'est pas extérieure à l'Esprit dans le discours hégélien :

La vie de Dieu et le connaître divin peuvent donc bien se trouver énoncés comme un jeu de l'amour avec soi-même ; cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et [le] travail du négatif<sup>8</sup>.

Beaucoup de choses pleines de sens viennent d'être dites. Prenons le temps de les démêler afin d'atteindre les perles cachées dans cette philosophie qu'on nous présente trop souvent comme fermée comme une huître. Premièrement, laissons-nous prendre par la référence imagée à la « vie de Dieu et [au] connaître divin » (*das Leben Gottes und das göttliche Erkennen*). Nous devons savoir que Hegel a la conviction que l'Absolu se présente d'abord à la conscience humaine par des formes divines. Il arrive à cette conclusion en constatant que les divinités sont habituellement les premiers éléments qui expriment ce qui englobe tout ce qui existe pour l'homme. Le philosophe allemand va beaucoup plus loin dans son analyse du divin, estimant que l'Absolu ne se révèle pleinement que dans la religion moderne, à savoir sous la forme du Dieu chrétien. Hegel soutient que la représentation de l'Absolu comme Esprit, qui rayonne de mille feux dans le christianisme, est le « concept le plus sublime [...] qui appartient aux temps modernes et à sa religion<sup>9</sup> ». Selon le penseur, philosophie et religion sont étroitement liées en raison du but de leur recherche, qui, une fois atteint, éclaire la relation de l'esprit humain et de la nature. Lisons Hegel

7. Hegel, *Frühe Schriften I, Gesammelte Werke*, vol. 1, Hambourg, Felix Meiner, 1989, p. 83 ; « Fragment de Tübingen », trad. de R. Legros, dans R. Legros, *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 260.

8. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ci-après *Ph.G.*), *Philosophische Bibliothek*, vol. 414, Hambourg, Felix Meiner, 1988, p. 14-15 ; *Phénoménologie de l'Esprit* (ci-après *Ph.E.*), trad. de J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993, p. 82.

9. *Ph.G.*, p. 18-19 ; *Ph.E.*, p. 87.

qui nous parle justement de philosophie et de religion en un sens bien particulier :

Toutes deux ont pour objet la *vérité*, et cela dans le sens le plus élevé, — dans celui selon lequel Dieu est la vérité et lui *seul* est la vérité. Ensuite, toutes deux traitent en outre du domaine du fini, de la *Nature* et de l'*esprit humain*, de leur relation l'un à l'autre et à Dieu comme à leur vérité (*deren Beziehung auf einander und auf Gott, als ihre Wahrheit*)<sup>10</sup>.

On pourrait être tenté de croire qu'on subordonne ici la philosophie à la religion, mais il n'en est rien. Pour Hegel, seule la philosophie, en ce qu'elle est apparentée chez lui à la science<sup>11</sup>, peut véritablement comprendre le contenu de la religion. Son contenu — Dieu associé à la vérité — la religion ne le pense pas comme l'Absolu; elle ne fait que l'appréhender d'une manière sensible en ne l'accueillant que sous le mode du sentiment. Ces paroles du philosophe sont on ne peut plus claires: « Le contenu de la religion [...] énonce plus tôt dans le temps que la science ce qu'*est* l'*esprit*, mais seule celle-ci est son savoir vrai de lui-même<sup>12</sup>. » Rendons à César ce qui est à César. Selon Hegel, c'est bien la religion qui donne à penser à la philosophie, elle lui révèle — à sa manière — l'absoluité d'un réel qui exige inéluctablement le détour du sensible pour resplendir absolument. En fait, nous allons constater que Hegel moule sa philosophie sur le mouvement spéculatif qu'il perçoit dans le christianisme, tout en interprétant ce dernier à partir d'un point de vue logique inédit. Pour en prendre pleinement conscience, revenons au passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* que nous avons commencé à éclaircir. Nous savons désormais que Dieu est associé chez Hegel à la vérité et à l'Esprit, et que cette vérité, la religion ne nous la livre, toujours selon lui, qu'en partie. Permettons-nous, encore une fois, de relire l'extrait dont nous nous sommes inspiré pour débiter notre enquête afin d'en extirper maintenant plus de signification :

La vie de Dieu et le connaître divin peuvent donc bien se trouver énoncés comme un jeu de l'amour avec soi-même; cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et [le] travail du négatif<sup>13</sup>.

On nous dit donc finalement que Dieu, où l'Absolu qui est Esprit et vérité, peut se trouver énoncé comme *ein Spielen der Liebe mit sich selbst*,

10. *Enz.*, § 1, p. 27; Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La Science de la logique*, trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, § 1, p. 163.

11. Hegel associe, depuis la publication de sa *Phénoménologie de l'Esprit*, la philosophie à la science dans sa diction de l'Absolu: « Contribuer à ce que la philosophie approche la forme de la science — [...] — c'est là ce que je me suis proposé. » Voir *Ph.G.*, p. 6; *Ph.E.*, p. 71.

12. *Ph.G.*, p. 526; *Ph.E.*, p. 687 (nous avons modifié la traduction).

13. *Ph.G.*, p. 14-15; *Ph.E.*, p. 82.

« un jeu de l'amour avec soi-même ». Le Dieu hégélien serait-il narcissique ? C'est ce qu'on est amené à croire à le voir s'exhiber par un jeu où il s'amourache de lui-même. Par conséquent, Hegel semble nous mettre en garde contre une telle interprétation. L'idée de ce jeu, souligne-t-il, en effet, à la fin du passage que nous continuons à déchiffrer, ne mène pas bien loin s'il lui manque le « sérieux » (*der Ernst*), la « douleur » (*der Schmerz*), la « patience et le travail du négatif » (*die Geduld und Arbeit des Negativen*). Ces éléments, exigés pour esquiver la superficialité du jeu par lequel s'exprime le divin aux yeux de Hegel, font tous référence à un aspect essentiel de la philosophie hégélienne lorsqu'il est concrètement question d'Absolu : *die Vermittlung*, la médiation. Le mot médiation implique logiquement l'articulation de deux termes différents. Or, c'est précisément sur la logique, ou sur le « royaume de la pensée pure<sup>14</sup> » (*das Reich des reinen Gedankens*), comme notre auteur aime l'appeler, qu'est fondé l'Absolu hégélien. On aura l'occasion d'expliquer plus tard de quel genre de « pureté » il s'agit au niveau de la pensée concrète qu'articule le philosophe allemand. Ce qu'il convient de saisir avant tout, en ce qui nous concerne, entendons dans la lignée de notre interrogation de départ, c'est la médiation qui intervient logiquement dans ce « jeu » où l'on dit que Dieu s'y « aime lui-même ». Pour ce faire, ce n'est pas sur le « jeu » ou sur l'« amour » qu'il nous faut concentrer notre attention, mais bien sur le fait que Hegel affirme que Dieu puisse être « soi-même » (*sich Selbst*). Selon le penseur, un « moi », c'est-à-dire ce qui peut être « soi-même », est toujours le résultat d'un processus qui implique un dessaisissement de « soi », un détour obligé par le « quelque chose d'autre » qui contribue à donner le relief qui sied à toute ipséité. Une page de la *Phénoménologie* hégélienne consacrée à Dieu porte sans équivoque sur ce sujet :

Pour qu'en fait il [Dieu] soit Soi et esprit, il lui faut, tout ainsi que l'essence éternelle se présente comme le mouvement d'être égale à soi-même dans son être-autre, devenir à soi-même d'abord un *autre* (*zunächst sich selbst ein Anderes werden*)<sup>15</sup>.

L'auteur de ces lignes veut nous faire comprendre que, pour être véritablement conscient de lui-même, Dieu a dû se transformer en monde, que l'Esprit a dû se transformer en nature. Le divin, nous dit Hegel dans la même page où figure le passage que nous venons d'aborder, « se différencie de soi comme autre ou comme monde<sup>16</sup> » (*sich als Andres oder als Welt von sich unterscheidet*). D'où provient cette exigence de « se faire autre » à

14. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objective Logik* (ci-après W.L. I.), *Gesammelte Werke*, vol. 11, Hambourg, Felix Meiner, 1978, p. 21 ; Hegel, *Science de la logique. Premier Tome, premier livre: L'Être* (ci-après S.L. I.), trad. de J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 19.

15. *Ph.G.*, p. 503 ; *Ph.E.*, p. 657.

16. *Ibid.*

laquelle Hegel ose soumettre Dieu lui-même ? D'où tire-t-elle sa légitimité ? C'est en logicien qu'il nous incombe de répondre à cette question, puisque cet impératif est associé, par Hegel, à la logique absolue contemporaine que ce dernier affirme livrer dans ses œuvres philosophiques.

### La découverte de la logique qui assure le plein rayonnement de Dieu

En bonne logique hégélienne, il n'y a pas d'identité sans différence. Hegel, dans sa *Science de la logique* précisément, s'amuse aux dépens de ceux qui clament que l'identité et la différence sont deux choses totalement différentes : « Ils ne voient pas qu'en cela déjà ils disent eux-mêmes *que l'identité est quelque chose de divers*; car ils disent *que l'identité est diverse* par rapport à la diversité<sup>17</sup>. » Si l'identité est quelque chose de « divers », si l'identité est différente de la différence, c'est donc dire sans détour que l'identité est une « différenciation ». C'est soutenir d'un même trait que s'il n'y avait que Dieu, il n'y aurait pas Dieu, qu'un Absolu sans relativité est illusoire, que l'identique doit nécessairement s'enrichir de son « être-autre » pour s'exprimer en vérité. Or, depuis bien longtemps déjà, l'homme a appris à se représenter les divinités comme de purs esprits opposés à ce qui est matériel, en justifiant cette position par le fait qu'on ne peut concrètement faire l'expérience d'une quelconque divinité dans la réalité. Cette « représentation » du divin comme un élément radicalement séparé de la matérialité sensible est broyée par la philosophie hégélienne pour en extirper du sens. Hegel veut nous faire voir que ceux qui envisagent le divin ainsi ne le connaissent pas vraiment. Toujours dans sa *Logique*, il nous explique que notre façon commune de considérer l'identité comme identique à elle-même peut paraître adéquate dans certains cas, mais qu'elle ne peut atteindre sa cible lorsque l'on tente d'exprimer la vérité de la représentation religieuse de l'Absolu à travers elle. Lisons-le :

En effet, si par exemple à la question : *qu'est-ce qu'une plante ?* on répond : *une plante est — une plante*, la vérité d'une telle proposition se trouve à la fois concédée par toute la société en laquelle elle se trouve éprouvée, et à la fois on dira de façon tout aussi unanime que par là *rien* n'est dit. Si quelqu'un ouvre la bouche et promet d'indiquer ce qu'est Dieu, savoir Dieu est — Dieu, l'attente se trouve trompée, car elle envisageait une *détermination différente* (*einer verschiedenen Bestimmung*); et si cette proposition est vérité absolue, l'on fait bon marché d'une telle phraséologie absolue; rien ne se trouve tenu pour plus ennuyeux et plus assommant qu'un entretien qui ne fait que rabâcher la même chose, qu'un tel discourir qui pourtant doit être vérité<sup>18</sup>.

17. W.L. I., p. 262 ; Hegel, *Science de la logique. Premier tome, deuxième livre : La Doctrine de l'essence* (ci-après S.L. II.), trad. de J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 41.

18. W.L. I., p. 264 ; S.L. II., p. 43-44.

Ce Dieu qui se doit d'acquérir une « *détermination différente* de lui-même » pour devenir vraiment lui-même, c'est — comme nous l'avons laissé entendre plus tôt — celui de la religion chrétienne, que Hegel pense à partir du mouvement qui anime la connaissance. Pourquoi Hegel pense-t-il Dieu à partir de la logique de la connaissance, c'est-à-dire en osant poser la question « qu'est-ce que Dieu » ? Simplement parce qu'il est philosophe, et que la philosophie se détermine comme la discipline par excellence qui vise à connaître. La philosophie, on le sait, selon sa signification étymologique, se dévoile précisément comme « amour du savoir ». Mais Hegel ne se contente pas d'aimer le savoir, il souhaite porter cet amour à terme. Le philosophe allemand désire amener la philosophie, comme il le dit si bien, « à pouvoir renoncer à son nom d'*amour* du *savoir* et à être *savoir effectif*<sup>19</sup> ». Or, le savoir ne se réalise que dans l'universalité. Nous ne savons en effet véritablement quelque chose que lorsque nous pouvons universellement approcher « ce que c'est », qu'au moment où la connaissance peut se voir partagée par tous les hommes en mesure de raisonner. Ainsi, pour reprendre l'exemple de la *Science de la logique* de Hegel exposé plus haut, nous pouvons concéder qu'on ne se formalise pas le moins du monde du fait qu'une plante, saisie en sa vérité universelle, ne soit pas exclusivement considérée comme une « plante », mais bien comme un « végétal vivant fixé en terre ». Si, dans la connaissance universelle, les choses singulières ont le droit, et même le devoir, de s'exprimer par « quelque chose d'autre », si la « plante » doit absolument se dire différemment pour être connue universellement, il doit en être ainsi de la plus haute conception que l'homme a de Dieu lorsqu'on l'envisage philosophiquement. De la sorte, on ne s'étonnera pas que l'idée de la spiritualité totalement immatérielle du divin qui anime toute religion en vienne à se joindre, par nécessité, selon le point de vue du philosophe, à son altérité absolue, c'est-à-dire à se lier à la matérialité qui s'y oppose absolument. S'il en est ainsi, c'est en raison du type de connaissance à laquelle aspire la philosophie. Cette liaison du spirituel et du naturel, qui semble aller de soi lorsqu'on envisage philosophiquement la religion, se montre avec force dans la *Phénoménologie de l'Esprit* que Hegel publie en 1807. Certains pourraient nous accuser ici d'interpréter, à tort, la *Phénoménologie* hégélienne à partir du point de vue d'une œuvre qui lui est contemporaine, à savoir celui de la *Science de la logique* dont les trois tomes ont été édités entre les années 1812 et 1816. Pourtant, on prendra conscience que le rapprochement entre les deux ouvrages est pleinement justifié en raison des recherches que Hegel a menées à Iéna peu avant la rédaction du livre qui le consacrera philosophe. C'est ce sur quoi nous allons maintenant nous pencher, afin de dissiper les malentendus qui pourraient provenir du « mouvement de la connaissance » que Hegel met au jour dans sa *Logique*, dont

---

19. *Ph.G.*, p. 6; *Ph.E.*, p. 71.

nous affirmons la présence dans la *Phénoménologie* qui lui est antérieure et qui se donne pour tâche d'entreprendre, comme le précise son auteur, « la présentation du savoir qui apparaît<sup>20</sup> » (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*).

### La période hégélienne d'Iéna et la figuration d'une «logicité métaphysique»

L'on peut dire que le savoir, scruté par la philosophie hégélienne, culmine dans l'accomplissement d'une métaphysique absolue, c'est-à-dire à même une connaissance rationnelle et transparente du réel où rien n'est mis à l'écart. Dans un livre publié en 1812, alors qu'il habite Nuremberg, Hegel s'étonne du fait que ce qu'« on appelait *métaphysique* a été pour ainsi dire extirpé radicalement et a disparu de la liste des sciences<sup>21</sup> ». Nous ne devrions pas trop être surpris de ce que les choses aient tourné de la sorte en Allemagne, surtout lorsque l'on sait combien la métaphysique est devenue suspecte après que Kant l'eut abordée dans sa première *Critique* comme une chimère fondatrice de la réalité qui dépasse les limites de notre savoir théorique. Quoi qu'il en soit, Hegel soutient, un peu plus loin dans le même livre, avoir réussi à mettre au point une logique qui se confond totalement avec la métaphysique. La science logique, y précise-t-il, « constitue la métaphysique proprement dite (*die eigentliche Metaphysik*) ou la pure philosophie spéculative<sup>22</sup> », tout en ajoutant que cette dernière « s'est vue jusqu'à présent encore très négligée<sup>23</sup> ». Or, cette association de la logique à la métaphysique, à laquelle procède la *Science de la logique* hégélienne pour manifester adéquatement l'Absolu, n'est pas l'apanage des travaux hégéliens de Nuremberg. On en retrouve l'amorce dans les cours de *Logique et métaphysique* que notre auteur dispense à l'université d'Iéna avant de publier sa *Phénoménologie de l'Esprit*. Laissons à A. Stanguennec le soin de nous renseigner à ce sujet :

Alors que, dans les cours de 1801 à 1803, la logique et la métaphysique conservent une hétérogénéité, c'est la profonde homogénéité des deux qui est établie dans la *Logique et Métaphysique* de 1804-1805. L'homogénéité des deux disciplines s'établit par une présence réciproque de l'une à l'autre. Présence de l'inconditionné métaphysique dans la logique (de l'*essence* dans la *forme*), présence continuée et intériorisée de la dialectique logique dans la métaphysique (de la *forme* dans l'*essence*)<sup>24</sup>.

L'union de la logique à la métaphysique, qui tend à s'affirmer dans les cours hégéliens qui traitent de ces deux disciplines philosophiques, tient

20. *Ph.G.*, p. 60; *Ph.E.*, p. 135.

21. *W.L.* I, p. 5; *S.L.* I, p. 1.

22. *W.L.* I, p. 7; *S.L.* I, p. 5.

23. *Ibid.*

24. A. Stanguennec, Hegel. *Une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1997, p. 53.

principalement à la découverte de la motricité qui anime le savoir. Hegel mise beaucoup sur le mouvement qui s'exhibe dans nos connaissances pour servir sa vision systématique. Il le fait, en considérant le savoir comme l'*analogon* de l'Absolu vivant que l'on peut percevoir dans toute réalité. Lisons notre auteur qui nous explique justement que le savoir se meut tout en effectuant une certaine réconciliation entre l'identique et le différent :

Le connaître est l'universel en tant que totalité, pour autant qu'en lui le contenu total de l'universel se présente développé ; il est la réflexion totale qui demeure purement et simplement égale à soi dans son altération [...]. L'universalité du connaître est elle-même cette forme de l'indifférence dans laquelle survient le contenu, autrement dit il n'y a de contenu que posé sous cette forme indifférente<sup>25</sup>.

Nous sommes incontestablement ici en présence de ce qui a permis à Hegel d'élaborer une logique qui englobe tout, à savoir une logique métaphysique, telle qu'affirme nous la présenter le premier tome de l'un de ses maîtres ouvrages. En vertu de la découverte de cette dynamique, l'on comprendra mieux pourquoi Hegel viendra à considérer l'Absolu par un mouvement selon lequel il se présente initialement comme abstrait, se concrétise par la suite matériellement en devenant Nature, puis se retrouve finalement lui-même en apparaissant comme Esprit. Il suffit, pour y voir plus clair, d'associer la figuration de l'Absolu au mouvement conceptuel qui anime notre connaissance, pour autant, bien sûr, que l'objet de notre savoir témoigne d'une prétention à l'universalité<sup>26</sup>. Ainsi, dans des notes qui ont sans doute servi aux cours de *Philosophie de l'esprit* que Hegel donne presque en même temps qu'il enseigne la *Logique et métaphysique* à Iéna, l'on reconnaît l'union de l'Esprit et de la nature en vertu d'un mouvement où l'Absolu se confond avec une conceptualité qui fraie avec l'altération : « L'esprit n'est que la relève (*das Aufheben*) de son être-autre. Cet autre, qu'il est lui-même, c'est la nature. L'esprit n'est que ce qui, à partir de cet être-autre, se transforme en un égal à soi-même<sup>27</sup>. » Ce mouvement caractéristique de l'Absolu est justement celui qui anime la *Science de la logique* hégélienne, dont la première partie paraît — nous l'avons mentionné — en

25. Hegel, *Jenaer System...* [illisible], *Gesammelte Werke*, vol. 11, Hambourg, Felix Meiner, p. 122 ; *Logique et métaphysique* (Iéna 1804-1805), trad. de D. Souche-Dagues et A. Kaan, Paris, Gallimard, 1980, p. 144-145.

26. Comme l'exemple de la plante présenté au début de notre texte. Une plante universalisée ne se présente pas seulement comme « une plante », mais bien comme « un végétal vivant fixé en terre ».

27. *Schriften*, p. 370 ; *P.S.*, p. 33. Les parenthèses sont de nous. Comme vous pouvez le constater, nous traduirons le verbe *ausleben* et ses dérivés à la manière de Derrida, soit par le terme « relever », au sens où l'on peut être à la fois élevé et relevé de ses fonctions, remplacé dans une sorte de promotion par ce qui suit et prend la relève. Voir J. Derrida, « Le puits et la pyramide », dans J. Hyppolite, *Hegel et la pensée moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 53.

1812. Mais, avant de rédiger cette logique aux visées « métaphysiques », Hegel a publié, nous le savons, son illustre *Phénoménologie de l'Esprit*. De sa première grande œuvre systématique livrée au public, notre auteur soutient que « [ce] qui se prépare en elle est l'élément du savoir<sup>28</sup> » (*was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens*), et que « cet élément est la *Logique* ou *Philosophie spéculative*<sup>29</sup> ». Dans la mesure où nous savons désormais, d'une part, que la mise en branle d'une « logique absolue » chez Hegel, c'est-à-dire une logique métaphysique, a présidé à la rédaction de sa *Phénoménologie de l'Esprit* et d'autre part, que l'auteur de cette dernière nous la décrit précisément comme une introduction à cette *Logique* qu'il semble déjà avoir l'intention de publier à sa suite, rien ne nous empêche plus de nous inspirer des propos formulés dans la *Logique* hégélienne de la maturité pour montrer en quoi Esprit et nature participent tous deux à l'émergence d'un unique élément dans l'ouvrage hégélien de 1807, à savoir l'émergence de l'Absolu lui-même. C'est ce que nous allons constater en découvrant la manière dont Dieu vient en aide à la conscience selon Hegel. Pour ce faire, nous nous attarderons à déchiffrer quelques extraits de l'ouvrage par lequel la philosophie proprement hégélienne est née.

### **Le divin à la rescousse de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel**

Dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel affirme suivre pas à pas le développement de la conscience humaine qui, à cause des situations qu'elle a traversées au cours de l'histoire, peut maintenant atteindre l'Absolu. Mais, selon lui, chaque conscience singulière doit refaire l'expérience conscientielle historique à son propre compte pour atteindre ce but. Présentée comme « chemin du doute, ou à parler plus proprement, comme chemin du désespoir<sup>30</sup> », la route empruntée par la conscience pour se hisser à l'absoluité du réel n'est pas, on l'aura compris, de tout repos. Si le chemin est ardu, c'est parce que la conscience, en se développant, pour reprendre l'expression de Hegel, « perd sa vérité<sup>31</sup> » (*es verliert seine Wahrheit*). La conscience, en tant qu'elle est religieuse, est précisément abordée, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, comme un palliatif à l'une des pertes de vérité qui l'affligent au cours de son développement. En effet, Hegel fait intervenir la formation de la religion absolue à l'intérieur de la conscience, dans son ouvrage de 1807, comme une instance qui vient pallier le désespoir des hommes qui ont déchanté après avoir cru pouvoir atteindre la vérité, en d'autres termes l'Absolu, en concentrant tous leurs efforts dans la structure politique, ou étatique, du monde. C'est dans l'expérience conscientielle de

28. *Ph.G.*, p. 29; *Ph.E.*, p. 98.

29. *Ibid.*

30. *Ph.G.*, p. 61; *Ph.E.*, p. 136.

31. *Ibid.*

la *Révolution française* que le penseur allemand nous demande de replonger afin de comprendre quelle est la plus haute fonction historique de la religion, expérience troublante dont il nous incombe maintenant d'esquisser la teneur si nous voulons comprendre le véritable enjeu de la religion pour la conscience aux yeux de Hegel.

Lorsqu'un peuple n'est plus en mesure de tolérer les injustices qu'il perçoit dans les actes de celui qui le dirige par la contrainte, il vient un temps où les hommes qui le composent veulent changer les choses sans plus tarder. Ils sont conscients qu'ils *doivent* faire quelque chose pour améliorer la situation, sans pour autant *savoir* vraiment ce qu'un tel changement exige. C'est ce qui s'est passé, selon Hegel, avec les révolutionnaires français, qui, enthousiasmés par leur *foi* en la possibilité d'un monde où la bonté règne, ont tenté de réconcilier la terre avec le monde paradisiaque qu'ils avaient en tête. Notre auteur soutient que ces derniers n'y sont arrivés qu'en principe : « [Les] deux mondes sont réconciliés, et le ciel amené et transplanté sur la terre<sup>32</sup> », mais, souligne-t-il un peu plus loin, « [l']*au-delà* de cette sienne effectivité flotte au-dessus du cadavre de l'autostance disparue de l'être réel ou objet-de-foi seulement comme l'exhalaison d'un gaz insipide, de l'Être suprême vide (*des leeren* Être suprême)<sup>33</sup> ». Ce qu'on veut nous faire comprendre par cette dernière assertion, c'est que les révolutionnaires se sont éloignés de la signification plénière de Dieu, ou de l'Être suprême, en fondant simplement leur *devoir* d'agir sur une compréhension immédiate de la religion chrétienne, à savoir sur le fait que les hommes sont tous frères et égaux. Cette malencontreuse attitude a eu pour effet de simplement faire disparaître la structure politique, pourtant essentielle pour que la conscience puisse atteindre réellement la vérité qu'elle cherche inlassablement — ce que Hegel nous présente comme l'« autostance disparue de l'être réel » (*der verschwundnen Selbstständigkeit des realen Seins*), au lieu de transformer cette structure politique pour qu'elle réponde mieux aux attentes des hommes qui se sentent floués par celui qui les dirige. Lecteur attentif de Rousseau, notre auteur sait fort bien que la liberté ne peut s'étendre absolument qu'au moment où elle accepte de se restreindre, que la liberté ne peut persister que sous la contrainte d'un *pacte social* fictif avec lequel « on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a<sup>34</sup> ». Hegel statue, en ce sens, qu'« il n'est donc aucune œuvre positive ni [aucun] acte [positif] que puisse produire au jour la liberté universelle (*die allgemeine Freiheit*) ; ne lui reste que l'*agir négatif* ; elle n'est que la *furie* du disparaître (*die Furie des Verschwindens*)<sup>35</sup> ». Si la religion chrétienne est bien venue en aide aux

32. *Ph.G.*, p. 385 ; *Ph.E.*, p. 515.

33. *Ph.G.*, p. 387-388 ; *Ph.E.*, p. 518.

34. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 51.

35. *Ph.G.*, p. 389 ; *Ph.E.*, p. 520. Les interpolations sont de nous.

révolutionnaires français, en ce qu'elle leur a inspiré l'idée que tous les hommes sont, aux yeux de Dieu, égaux, elle ne l'a pas fait selon son contenu vrai, à savoir dans l'optique d'une apparition de la logique absolue où les déterminations se lient réellement à leurs contraires.

Voilà pourquoi l'avènement du Dieu chrétien pour la conscience humaine se présente, selon Hegel, comme un moment clef de la révélation de l'Absolu. La *Phénoménologie* soutient, répétons-le, que le contenu de la religion, c'est-à-dire Dieu, « énonce plus tôt dans le temps que [ne le fait] la science ce qu'est l'esprit, mais seule celle-ci est son savoir vrai de lui-même<sup>36</sup> ». S'il en est ainsi, ce n'est pas simplement parce que l'on dit que Dieu s'est investi dans la création du ciel et de la Terre — on s'emmurerait de la sorte dans ce panthéisme romantique, cette absolutisation immédiate de la nature que le philosophe allemand veut dépasser parce qu'il ne nous permet pas de connaître véritablement l'Absolu —, mais bien parce que Dieu a tout autant su se faire lui-même homme dans la personne du Christ pour resplendir absolument. Avec le christianisme, l'humanité est impliquée, et non simplement la nature, dans la manifestation de l'Absolu. C'est là un gain incontestable pour une pensée allemande qui vise à ne laisser rien choir en dehors d'elle-même, pour une pensée qui se veut absolue. Ce n'est que par le panthéisme antique, doublé de l'idée de la *Menschwerdung* (devenir-homme) de Dieu qui anime le christianisme, que peut s'exprimer religieusement l'absolu. L'assimilation de ce double legs religieux démontre que l'Absolu a, pour le religieux, déjà habité tout ce qui est. « Déjà » habité — prenons-nous la peine de souligner — parce que pour le chrétien fondamentaliste, comme le précise Hegel, l'Absolu a malheureusement quitté notre monde, pour lui, « Dieu lui-même est mort<sup>37</sup> ». Tout se passe comme si les adeptes du christianisme orthodoxe, trop captivés par le messenger divin en tant que tel, avaient manqué la teneur du message livré par ce dernier, à savoir que l'Absolu se présente par un « mouvement selon lequel ce qui est absolument opposé se connaît comme la même-chose<sup>38</sup> » (*die Bewegung, daß das absolute Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt*). C'est ici que la philosophie prend la relève (*aufhebt*) de la religion, en comprenant le contenu religieux à travers le mouvement même de la connaissance universelle. En d'autres termes, la dogmatique chrétienne croit que Dieu, par la mort du Christ, s'est radicalement séparé de l'humanité, qu'il est retourné à sa pure spiritualité abstraite du monde. Elle ne voit pas qu'avec cette mort, la représentation de l'« esprit divin immatériel » périt en retournant à soi enrichi d'un contenu qui lui faisait défaut au départ, que Dieu est maintenant véritablement « lui-même », c'est-à-dire déterminé universellement et rempli de sens en ayant relevé son

36. *Ph.G.*, p. 526; *Ph.E.*, p. 687.

37. *Ph.G.*, p. 512; *Ph.E.*, p. 669.

38. *Ph.G.*, p. 513; *ibid.*

immédiateté abstraite par l'expérience de l'autre de lui-même. Les chrétiens fidèles à leurs dogmes ne voient pas non plus que chaque homme est lui-même, non pas enfant, mais fils de Dieu, que l'humanité scelle la promesse du retour à soi de l'Absolu qui ne fait pas rayonner un paradis, un au-delà de notre monde, mais notre propre monde. Ne nous méprenons pas à ce sujet, l'« esprit se sachant comme esprit<sup>39</sup> » (*der sich als Geist wissende Geist*) que chérit la philosophie hégélienne n'est pas celui qui s'oppose « extérieurement » à la nature, comme c'est le cas dans toute religion, mais celui qui s'y oppose « intérieurement » en étant associé au mouvement du connaître par lequel l'Absolu devient à soi-même un autre pour se regagner lui-même dans l'esprit de l'homme. En ce sens, l'on conviendra que l'« esprit qui se sait comme esprit », ou la pure spiritualité, que convoite notre auteur n'est donc pas celle qui préserve éternellement sa pureté en se détournant du sensible et du matériel qui pourraient la souiller, mais bien celle qui doit s'y maculer pour ensuite s'en purifier en devenant soi-même. Hegel nous dit en effet que « quel qu'il soit, chaque [contenu] a en lui la tache de la détermination (*den Makel der Bestimmtheit*), [détermination] dont est libre le pur savoir (*das reine Wissen*), qu'il peut mépriser tout comme il peut assumer n'importe laquelle<sup>40</sup> ». L'on comprendra que si le philosophe affirme que le « pur savoir », qui est celui de l'Esprit, peut mépriser le contenu déterminé, ce n'est qu'après l'avoir « assumé », qu'après l'avoir lui-même expérimenté de fond en comble pour en « relever » (*aufheben*) l'immédiateté mensongère. La tentation d'entrevoir la pureté dont nous entretenait Hegel comme ce qui est sans tache est toujours grande. On pourrait aisément y consentir, semble-t-il, en citant la prétention démesurée que le penseur accorde à sa *Logique* :

La logique [...] doit être saisie comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure (*das Reich des reinen Gedankens*). Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu'elle est sans voile en et pour soi ; pour cette raison, on peut dire : ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini<sup>41</sup>.

Cette logicité, associée à la « vérité elle-même » (*die Wahrheit selbst*) et qui nous fait connaître Dieu « dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini » (*in seinem Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*), Hegel ne l'a pas simplement élaborée en logicien traditionnel, c'est-à-dire en n'utilisant qu'une pensée abstraite de tout contenu concret. Cette vérité — on l'a dit plus tôt — se présente dans une compréhension de la métaphysique religieuse où se dévoile l'Absolu. La *Logique* hégélienne assume l'Absolu comme le résultat

39. *Ph.G.*, p. 531 ; *Ph.E.*, p. 694.

40. *Ph.G.*, p. 424 ; *Ph.E.*, p. 560. Les interpolations sont de nous.

41. *W.L. I.*, p. 21 ; *S.L. I.*, p. 19.

d'un long processus habitant, tout ce qui est, sans exception. Elle le fait en assumant un mouvement où intervient un Absolu animé, plus qu'on veut souvent le faire paraître, par ces éléments sensibles et matériels qui font toujours signe, selon Hegel, vers le spirituel. Ainsi, nous dit le penseur :

De l'absolu il faut dire qu'il est essentiellement résultat, que c'est seulement au terme qu'il est ce qu'il est en vérité; et c'est en cela justement que consiste sa nature, d'être [quelque chose d']effectif, sujet, ou devenir-soi-même<sup>42</sup>.

Paradoxalement, ce « terme » par lequel l'Absolu a l'honneur d'être « quelque chose d'effectif », Hegel en fait aussi un « point de départ » en conceptualisant le vrai comme un « cercle qui présuppose son terme comme sa fin et [l']a pour commencement<sup>43</sup> ». Cette conception circulaire de la vérité éclaire ce à quoi nous réfère ce Dieu « avant la création de la nature et d'un esprit fini » dévoilé par la *Logique* hégélienne. Ce que Hegel semble vouloir nous expliquer par cette lexie, c'est que le « royaume de la pure pensée » inclut l'entière de tout ce qui est en lui-même d'une façon non développée, ce qui veut donc dire que la « pensée pure » peut tout aussi bien se vérifier dans n'importe quel contenu matériel. La *Phénoménologie de l'Esprit* est soucieuse de nous faire comprendre qu'il est illusoire d'essayer d'atteindre l'Absolu dans la première forme concrète de sa manifestation, entendons dans la simple Nature qui semble séparée de l'esprit : « Là où nous désirons voir un chêne dans la force de son tronc et dans l'expansion de ses branches et les masses de son feuillage, dit-elle, nous ne sommes pas satisfaits quand au lieu de cela l'on nous montre un gland<sup>44</sup>. » Or, on a bien montré comment la nature matérielle se trouve présupposée logiquement au cœur de l'idée du « devenir soi-même de Dieu », ou de la pensée pure, sur laquelle se penche la philosophie hégélienne. Ceci nous indique que Hegel pense l'origine du monde et sa finalité comme un tout. C'est l'exigence logique de l'universalité à « se lier à ce qui lui est autre », que Hegel a découverte au cœur même de l'idée de la connaissance en enseignant à Iéna, qui force toujours déjà la « pure pensée » à se manifester concrètement, à apparaître, non pas pour perdre sa pureté, mais bien, comme nous l'avons déjà expliqué, que pour mieux la préserver, ou du moins l'assumer. C'est ainsi, comme l'affirme Hegel dans son *Encyclopédie*, que « [le] logique devient la nature, et la nature l'esprit<sup>45</sup> ». Entendons-nous bien ici, on ne passe pas *du* logique à *la* nature et *de la* nature à l'esprit dans le système hégélien, c'est le logique en tant qu'Absolu qui se fait lui-même nature et cette dernière est Esprit. Cet éclaircissement peut paraître

42. *Ph.G.*, p. 15; *Ph.E.*, p. 83.

43. *Ph.G.*, p. 14; *Ph.E.*, p. 82.

44. *Ph.G.*, p. 10; *Ph.E.*, p. 76.

45. Hegel, *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, Sämtliche Werke*, vol. 10, Stuttgart, Frommann Verlag, 1965, § 575, p. 447; *Enc.*, III., § 575, p. 373.

illusoire, mais ce n'est que lui qui peut nous faire comprendre que la seule extériorité dont on puisse parler lorsqu'on envisage l'Absolu d'un point de vue hégélien, c'est exclusivement celle qui concerne sa manifestation. En ce sens, Hegel nous parle, dans les dernières pages de sa *Phénoménologie de l'Esprit* consacrées au *Savoir absolu*, de la nature en termes d'« esprit extériorisé (*der entäußerte Geist*) [...] qui instaure le sujet (*die das Subjekt herstellt*)<sup>46</sup> ». Le philosophe allemand, on le voit avec cette dernière assertion, a effleuré l'un des principes de la science moderne, entendons l'idée d'une évolution de la réalité qui a conduit la nature à l'Esprit, l'animalité à l'humanité. Or, en ce qui concerne l'origine de l'espèce humaine, la philosophie hégélienne demeure contradictoire. D'un côté, Hegel semble nous indiquer que l'homme provient de l'animal, comme nous le laisse entendre la section Religion de sa *Phénoménologie* en affirmant que « la figure humaine se dépouille de la [figure] animale à laquelle elle était mêlée<sup>47</sup> » ; de l'autre, il certifie qu'en ce qui concerne l'homme et le monde, on peut soutenir qu'« un seul coup les crée tous les deux<sup>48</sup> ».

Malgré les apparentes contradictions au niveau de l'origine de l'homme que l'on retrouve dans le discours philosophique de Hegel, on peut décidément conclure que l'Absolu hégélien s'aime d'un égal amour dans la pluralité de ses manifestations, même dégradantes, et qu'il peut franchement être abordé comme un amant « non narcissique » de lui-même. Nous avons en effet pu constater comment le mouvement logique mis à jour par la philosophie hégélienne arrive à supporter une telle affirmation. Une chose demeure certaine, c'est qu'après le passage de Hegel dans l'univers philosophique, aucune philosophie de l'esprit qui se respecte, même contemporaine, ne peut se permettre de considérer la nature comme quelque chose qui serait en dehors de son champ de juridiction. La nature est bien ce qui s'oppose sémantiquement à l'Esprit, et l'Esprit ce qui s'oppose à la nature. Mais ces deux termes ne font qu'un dans l'Absolu. Tout ce qui « est » est en fait lié à son autre par l'acte de connaître. C'est là, certainement, l'un des plus précieux enseignements que nous devons à la pensée hégélienne, qui ne maltraite la nature que lorsque cette dernière n'est pas saisie comme en relation avec l'Esprit absolu représenté dans la religion chrétienne, ou, pour employer des mots sûrement chers à Hegel, en raison de sa compréhension de la religion, lorsque *das Mysterium des Brods und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes*<sup>49</sup>...

46. *Ph.G.*, p. 530 ; *Ph.E.*, p. 693.

47. *Ph.G.*, p. 462 ; *Ph.E.*, p. 607.

48. Hegel, *Jenaer* [illisible], *Philosophische Bibliothek*, vol. 333, Hambourg, Felix Meiner ; *La Philosophie de l'esprit* (1805), trad. de G. Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 120.

49. « [...] le mystère du pain et [du] vin n'est pas encore mystère de la chair et [du] sang. » *Ph.G.*, p. 472 ; *Ph.E.*, p. 619.

## Entre la rime et la raison. Précis de *L'Esprit et la nature*

Daniel Laurier

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008648ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008648ar>

[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

Laurier, D. (2003). Entre la rime et la raison. Précis de *L'Esprit et la nature*. *Philosophiques*, 30 (2), 407–410. <https://doi.org/10.7202/008648ar>

## Entre la rime et la raison. Précis de *L'Esprit et la nature*<sup>1</sup>

DANIEL LAURIER

Université de Montréal

daniel.laurier@umontreal.ca

Le petit livre évoqué dans le titre a été écrit entre 1993 et 2001. Il s'agit en fait d'un recueil d'articles qui sont unifiés par un thème : celui de la nature des contenus intentionnels. Je n'y défends pas de théorie particulière de l'intentionnalité. La teneur de ces articles est tantôt critique, tantôt spéculative et exploratoire. Dans ma présentation, je ne vais pas essayer d'en résumer le contenu. Je vais plutôt essayer d'expliquer ce que je pense, rétrospectivement, pouvoir en retenir.

Un présupposé qui traverse tout le livre est que le contenu intentionnel est essentiellement normatif. J'entends par là que je n'envisage pas qu'il soit sérieusement possible d'expliquer le contenu intentionnel sans faire référence, d'une manière ou d'une autre, à la notion normative de rationalité. Manifestement, c'est un présupposé que j'ai hérité de Davidson et qui aurait certainement besoin d'être clarifié et défendu. Mais je ne fais pratiquement aucune tentative, dans ce livre, pour le clarifier ou le défendre. Je me contente de le tenir pour acquis.

Le livre peut être divisé, *grosso modo*, en deux parties. Dans la première, je traite essentiellement de la notion de fonction téléologique et de la manière dont Fred Dretske a proposé de l'exploiter pour rendre compte de la nature des contenus intentionnels et de leur efficacité causale. Dans la deuxième, j'essaie d'en dire un peu plus sur les formes et les limites du naturalisme philosophique et sur la manière dont on pourrait espérer progresser dans la compréhension du phénomène de l'intentionnalité.

Je vais faire quelques remarques sur chacun de ces deux aspects, en essayant de rester le plus près possible de la ligne directrice générale, passant sous silence un certain nombre de points qui me semblent aujourd'hui contestables, parfois même obscurs.

L'examen de la théorie de l'intentionnalité de Dretske est précédé d'une discussion concernant l'analyse du concept de fonction. Une condition pour que la notion de fonction puisse avoir la vedette dans une explication du contenu intentionnel est qu'on lui reconnaisse un aspect normatif. La question est donc de savoir s'il est possible d'avoir une explication naturaliste de la notion de fonction qui soit effectivement capable de

---

1. Laurier, Daniel (2002), *L'Esprit et la nature*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

lui conférer une force normative. Une condition nécessaire pour cela, c'est qu'il soit possible qu'une chose ait une fonction même si elle ne la remplit pas et même si elle est incapable de la remplir. Je montre qu'une explication sélectionniste de la notion de fonction dans l'esprit d'auteurs tels que Neander et Millikan peut satisfaire à cette condition tout en respectant un certain nombre d'autres contraintes. Mais on ne peut prétendre qu'une telle explication est suffisante pour rendre compte de la dimension normative du concept de fonction sans enfreindre le principe de Hume selon lequel on ne peut inférer ce qui doit être de ce qui est.

Je dois dire qu'aujourd'hui, cette objection me semble beaucoup moins convaincante qu'il y a dix ans. Le principe de Hume me semble beaucoup moins clair qu'auparavant, et je pense qu'il y a peut-être des manières de le contourner, mais que cela exigerait un examen très minutieux non seulement de la distinction entre faits et normes, mais aussi de la notion d'inférence elle-même. Le même problème refait surface plus loin, dans la deuxième partie du livre, et le fait qu'il ne soit pas réellement traité (en tout cas pas de manière sérieuse) jette selon moi un doute sur la validité de mes conclusions concernant le destin du naturalisme.

Après cette discussion sur le concept de fonction, vient une assez longue étude critique de la théorie du contenu intentionnel proposée par Dretske en 1988, dans *Explaining Behavior*. C'est certainement le chapitre le plus difficile à lire et le plus technique qu'on trouve dans ce livre. C'est aussi le plus long. L'idée de base de Dretske est qu'un état interne d'un organisme est considéré comme une représentation du fait que *p* lorsqu'il a pour fonction d'indiquer que *p*, c'est-à-dire, *grosso modo*, lorsqu'il a pour fonction de nécessiter nomiquement que *p*. Son problème, c'est de développer une explication plausible de la manière dont un état interne d'un organisme peut acquérir pareille fonction et de montrer que le fait qu'un état interne ait acquis une telle fonction peut contribuer à expliquer causalement certains comportements de l'organisme en question. L'effet cumulatif de mes commentaires sur Dretske est assez destructeur. Il n'y a à peu près aucun aspect de sa théorie qui puisse être sauvé, à moins de la réinterpréter comme une théorie qui vise à rendre compte non pas du contenu des croyances et des désirs, mais de celui d'états intentionnels beaucoup plus primitifs (et, il faut bien le dire, beaucoup moins bien définis). Mais même en admettant qu'il y a effectivement une catégorie de contenus intentionnels qui vérifient son analyse de la notion de contenu, sa théorie ne permettrait pas de leur conférer de pertinence causale ou explicative.

Je ne considère pas avoir montré qu'il est impossible de rendre compte du contenu intentionnel en s'appuyant sur la notion de fonction téléologique. Il y a d'autres formes de téléosémantique que je n'ai pas examinées dans le détail. Pour autant que je puisse en juger, celle de Millikan, en particulier, échappe à bon nombre des critiques que j'ai soule-

vées contre Dretske. Je regrette un peu, rétrospectivement, de ne pas lui avoir accordé toute l'attention qu'elle mérite.

Je pense que ce qui m'a empêché de le faire, ou en tout cas d'avoir la motivation pour entreprendre de le faire, c'est ma conviction qu'il y a des objections de principe qui s'appliquent de manière générale à tout projet de naturalisation de l'intentionnalité. J'ai essayé, dans la deuxième partie du livre, de faire écho à ces inquiétudes plus générales en tentant, dans un premier temps, de caractériser le naturalisme philosophique de manière un peu plus complète.

Cela m'a amené à suggérer que le trait essentiel du naturalisme est de nier l'existence de normes non naturelles. Cela permet de distinguer deux formes de naturalisme concernant l'intentionnalité, soit une forme radicale, qui soutient que les phénomènes intentionnels ne sont absolument pas normatifs, et une forme modérée, qui admet qu'ils le sont, mais soutient que les normes requises pour en rendre compte sont « naturelles ». Dretske et Millikan tombent naturellement dans la famille des naturalistes intentionnels modérés. Je ne vois que Quine (et peut-être certaines phases de Fodor) qui puisse appartenir à la catégorie des naturalistes intentionnels radicaux.

Je présente ensuite une distinction entre deux types de contenus intentionnels : des contenus conceptuels et des contenus non conceptuels. Cette distinction me permet non seulement de satisfaire à l'intuition qui veut que les enfants pré-linguistiques et les animaux soient capables d'être dans des états intentionnels, mais aussi de faire ressortir le fait que ceux qui, comme Davidson, s'opposent à la possibilité de naturaliser les contenus intentionnels le font généralement en tenant pour acquis que les contenus intentionnels ne peuvent être que conceptuels. L'objection fondamentale est qu'on ne saurait naturaliser les contenus conceptuels, parce que, pour en rendre compte, il faut invoquer la notion normative de rationalité et, qu'inversement, on ne peut rendre compte des normes de la rationalité sans invoquer la notion de contenu conceptuel.

À première vue, cette objection dépend d'une conception « constructiviste » de la rationalité, selon laquelle il n'y aurait pas de normes de rationalité si nous ne pouvions pas les concevoir. Mais il reste que même si on rejette l'idée que la rationalité dépend de l'intentionnalité conceptuelle, c'est le naturaliste qui a le fardeau de produire une explication de la rationalité conforme à ses exigences ; or aucune explication de ce genre ne semble vouloir poindre à l'horizon.

Cela me conduit à la conclusion que le naturalisme intentionnel radical est la seule forme viable de naturalisme intentionnel. C'est une forme de naturalisme qui a des conséquences à mon avis contre-intuitives, mais qui ne remet pas nécessairement en question les conceptions fondamentales que nous avons de nous-mêmes. Car on peut être naturaliste intentionnel radical sans être naturaliste « tout court », c'est-à-dire sans soutenir qu'il n'y a pas de normes non naturelles du tout. Le naturaliste intentionnel

radical soutien simplement qu'il n'y a pas de normes qui soient constitutives des phénomènes intentionnels.

Dans le dernier chapitre, je suggère qu'on pourrait faire quelques progrès dans la compréhension de l'intentionnalité si on essayait de diviser les problèmes. Je propose, en particulier, qu'on pourrait envisager d'expliquer simultanément les contenus conceptuels et les normes de rationalité en s'appuyant sur la notion de contenu non conceptuel, et j'indique comment la théorie de Brandom pourrait être interprétée comme un pas dans cette direction.

Une conséquence de cette proposition, c'est que si on ne peut plus soutenir qu'il y a entre l'intentionnalité non conceptuelle et la rationalité le même genre d'interdépendance qu'entre l'intentionnalité conceptuelle et la rationalité, alors il y a peut-être une chance de produire une explication naturaliste des contenus non conceptuels. Ce qu'on peut dire, en tout cas, c'est que s'il y a une objection de principe à la naturalisation des contenus non conceptuels, elle ne pourra pas être du même type que celle soulevée par Davidson contre la naturalisation des contenus conceptuels.

Je pense qu'il y a une telle objection, objection qui s'applique en fait à toute forme de naturalisme modéré (qu'il concerne ou non les phénomènes intentionnels). Mais cette objection n'est pas formulée dans *L'Esprit et la nature* (on la retrouve dans un article ultérieur<sup>2</sup>). Elle consiste tout simplement à montrer que cette forme de naturalisme ne peut qu'être triviale.

Donc, pour moi, l'intérêt d'invoquer les contenus non conceptuels n'est pas que cela pourrait contribuer à naturaliser l'intentionnalité, mais tout simplement que cela me semble une manière de progresser dans la compréhension des structures de l'intentionnalité.

Depuis que mon livre a été publié, je me suis rendu compte qu'il y a encore beaucoup de travail conceptuel à faire avant qu'on ne soit en mesure de déterminer s'il y a réellement des fruits dans ce verger.

---

2. «Quatorze observations topographiques sur les contenus et les normes», *Facta philosophica*, 2002, n° 4, p. 177-199.

# À propos d'une objection contre le naturalisme modéré

Martin Montminy

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008649ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008649ar>

[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

Montminy, M. (2003). À propos d'une objection contre le naturalisme modéré. *Philosophiques*, 30 (2), 411–415. <https://doi.org/10.7202/008649ar>

# À propos d'une objection contre le naturalisme modéré

MARTIN MONTMINY

Université d'Ottawa

mmontminy@uottawa.ca

L'un des objectifs que se fixe Daniel Laurier dans son excellent livre *L'Esprit et la nature* est de montrer qu'il n'y a pas de position stable entre le *naturalisme radical* et le *surnaturalisme*, autrement dit qu'un *naturalisme modéré* n'est pas viable. Je vais présenter l'argument de Laurier à cet effet et soulever quelques questions à son égard.

## 1. Naturalisme et normativité

Le naturalisme affirme, en gros, que les activités humaines, y compris les activités cognitives, font partie de la nature et qu'une étude de l'être humain ne devrait pas faire appel à des entités et des principes autres que ceux qu'invoquent les sciences naturelles. L'une des principales difficultés du naturalisme est de rendre compte de la dimension normative des activités humaines. Une théorie de la connaissance, par exemple, devrait au moins pouvoir expliquer à quelles conditions nos croyances et nos raisonnements sont *rationnels* ou *justifiés*. Une théorie de la signification devrait au moins spécifier les conditions d'usage *correct* des énoncés de la langue. Comment réconcilier cela avec le fait que les sciences naturelles sont essentiellement descriptives? Lorsqu'une réaction chimique n'est pas conforme au modèle proposé par un chimiste, nous ne sommes pas tentés de dire que les molécules ont fait une erreur et auraient dû se comporter autrement. Mais lorsque notre objet d'étude est l'être humain, nous nous sentons autorisés (dans certains contextes) à dire que tel ou tel usage d'un mot, ou tel ou tel raisonnement, est *fautif*. Ainsi, une étude de l'être humain semble se démarquer d'une étude de la nature en ceci qu'elle ne se contente pas de dire comment les choses *sont*; elle est aussi censée dire comment elles *devraient* être.

Laurier distingue trois réactions possibles à ce problème. Deux de celles-ci soutiennent qu'il n'a pas de solution, autrement dit qu'il n'y a pas de normes naturelles. Le *surnaturalisme* renonce au naturalisme et soutient qu'une explication de la normativité ne relève pas des sciences de la nature: il y a des normes, mais celles-ci sont non naturelles. Le naturalisme *radical* reconnaît lui aussi qu'il n'y a pas de normes naturelles, mais plutôt que de rejeter le naturalisme, il renonce à la normativité. Le naturalisme *modéré* soutient qu'il y a une solution au problème que je viens de présenter, autrement dit qu'il y a des normes dans la nature.

Il est bon de distinguer deux projets naturalistes, à savoir le naturalisme *épistémologique*, qui concerne la justification épistémique, et le

naturalisme *intentionnel*, qui porte sur le contenu intentionnel. Le reste de mon texte portera sur le second projet.

## 2. L'argument de Davidson

Le naturalisme intentionnel modéré, affirme que: (i) l'on ne peut rendre compte du contenu intentionnel sans faire appel à certaines notions normatives; (ii) les normes constitutives de l'intentionnalité sont naturelles. L'argument de Laurier contre ce point de vue tire son inspiration des écrits de Donald Davidson<sup>1</sup>. Selon Davidson, la croyance est au centre de tous les types de pensées, entendues au sens d'attitudes propositionnelles: un être ne peut avoir une attitude propositionnelle sans automatiquement avoir un certain nombre de croyances qui sont présumées ou directement impliquées par celle-ci. Par conséquent, il est nécessaire d'avoir des croyances pour avoir des pensées, et toute condition nécessaire de la croyance est automatiquement une condition nécessaire de la pensée.

Davidson soutient par ailleurs qu'on ne peut avoir une croyance sans comprendre son contenu propositionnel. Or, comme, pour Davidson, comprendre un contenu propositionnel, c'est connaître ses conditions de vérité, un être ne peut avoir des croyances que s'il comprend que celles-ci peuvent être vraies ou fausses. Cela veut donc dire que:

(1) Pour avoir des croyances, il faut avoir les concepts de croyance et de vérité objective.

Pour Davidson, il n'y a donc pas de pensées du premier ordre sans pensées du deuxième ordre<sup>2</sup>. Davidson soutient en outre que l'interaction avec autrui est requise pour rendre possibles l'erreur et l'acquisition du concept de vérité objective. En effet, un être qui n'a pas comparé ses réponses à l'environnement avec celles d'un autre être ne peut distinguer ce qui lui semble être le cas de ce qui est le cas. Selon Davidson, seule l'interaction avec autrui permet une telle distinction. Or, cette interaction, poursuit-il, doit être linguistique, puisque le langage est la seule façon de communiquer les contenus propositionnels d'une personne à une autre. Par conséquent:

(2) La communication linguistique est requise pour l'acquisition du concept de vérité objective.

Cette thèse, combinée à la thèse (1), entraîne qu'il faut être un interprète du langage d'autrui pour avoir des croyances.

Comme le souligne Laurier, cet argument est loin d'être «contraignant». Il semble en effet raisonnable d'attribuer à des êtres non capables

1. Voir entre autres Davidson (1984, essai 11; 1991).

2. Laurier présente un autre argument avancé par Davidson (1985) pour soutenir (1). Selon Davidson, avoir une croyance implique la possibilité de surprise. Or, pour pouvoir être surpris, il faut être capable de croire qu'une croyance antérieure était fausse.

de pensées du deuxième ordre des représentations du monde (ou des états intentionnels) qui peuvent être vrais ou faux. Laurier propose ainsi de distinguer deux régimes d'intentionnalité: intentionnalité et méta-intentionnalité. La distinction entre les interprètes qui sont capables de pensées du deuxième ordre et les êtres qui ne peuvent avoir que des pensées du premier ordre pourrait correspondre, suggère Laurier, à la distinction entre les êtres dont les états intentionnels sont pourvus d'un contenu conceptuel et ceux dont les états intentionnels ont un contenu non conceptuel. Laurier propose donc de remplacer la thèse (1) par:

- (3) Nul ne peut avoir des pensées conceptuelles sans avoir le concept de croyance correcte ou incorrecte et la capacité d'attribuer des croyances à autrui.

### 3. L'argument de Laurier

Je suis maintenant en mesure de présenter l'argument de Laurier contre le naturalisme intentionnel modéré. Laurier souligne que s'il y a des normes constitutives des contenus conceptuels, elles ne peuvent être que des normes de rationalité, ce qui entraîne que:

- (4) Une explication naturaliste de la pensée conceptuelle doit comporter une explication naturaliste de la rationalité.

En outre, si les normes de rationalité sont constitutives de l'intentionnalité, un interprète doit posséder le concept de rationalité, ce qui, étant donné (3), implique que:

- (5) Pour avoir des pensées conceptuelles, il faut avoir le concept de rationalité.

Mais, écrit Laurier, «s'il est vrai que nul ne peut avoir de pensée conceptuelle à moins d'avoir le concept de rationalité, alors une explication naturaliste des normes de rationalité présuppose à son tour une explication naturaliste des contenus conceptuels » (p. 144). Ainsi, selon Laurier, (5) entraîne que:

- (6) Une explication naturaliste de la rationalité présuppose une explication naturaliste des contenus conceptuels.

Cette inférence me laisse perplexe. Le fait qu'on ne peut avoir des pensées conceptuelles sans avoir le concept de rationalité n'entraîne pas que l'explication de la rationalité présuppose celle de la pensée conceptuelle, mais plutôt que:

- (7) Une explication naturaliste de la pensée conceptuelle présuppose une explication naturaliste des conditions de possession du concept de rationalité.

Cela dit, je vois mal comment on peut expliquer la rationalité indépendamment de la pensée conceptuelle: après tout, les normes de rationalité portent sur les relations de justification, cohérence, etc., entre *pensées*.

La thèse (6) me paraît donc tout à fait plausible indépendamment de la conclusion de l'argument qu'invoque Laurier. Si cela est le cas, il devient inutile d'invoquer l'argument «non contraignant» de Davidson, ou la version de cette conclusion que propose Laurier, pour défendre (6), ce qui n'est certainement pas une mauvaise chose.

(4) et (6) entraînent que la naturalisation de l'intentionnalité et la naturalisation de la rationalité ne sont que deux facettes d'un même problème. Laurier en conclut qu'«on ne doit pas s'attendre à trouver une explication naturaliste des normes constitutives de la pensée conceptuelle, et on ne peut considérer le naturalisme intentionnel modéré [...] qu'avec pessimisme» (p. 145). Si je comprends bien, l'objection de Laurier contre le naturalisme modéré est que toute tentative de naturaliser le contenu conceptuel intentionnel est vouée à tourner en rond: elle doit d'abord expliquer la rationalité pour rendre compte du contenu, et une explication de la rationalité n'est possible qu'après qu'on a fourni une explication du contenu.

#### 4. Quelques questions

L'argument de Laurier soulève un certain nombre de questions. Tout d'abord, pourquoi exclut-il la possibilité d'expliquer *simultanément* l'intentionnalité et la rationalité en termes naturels? Une telle approche serait, me semble-t-il, compatible avec (4) et (6). Pourquoi n'est-elle pas envisageable selon Laurier?

Par ailleurs, je ne comprends pas pourquoi Laurier n'écarte pas d'emblée le naturalisme intentionnel radical. Ce point de vue extrême, je le rappelle, affirme qu'il n'y a pas de normes (naturelles ou non naturelles) relatives au contenu. Si ce point de vue est correct, je vois mal comment on peut parler de contenu mental ou linguistique. En effet, si le contenu linguistique n'est pas gouverné par des normes, on ne peut dire d'un énoncé qu'il est utilisé correctement ou non. Une notion non normative d'usage correct semble en effet incohérente. Mais si les énoncés n'ont pas de conditions d'usage correct, comment peuvent-ils être pourvus de signification? Le naturalisme radical semble donc entraîner le *nihilisme intentionnel*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il n'y a pas de contenu.

Le nihilisme intentionnel n'est pas tout à fait une thèse auto-réfutante. En effet, s'il n'y a pas de normes de vérité, les énoncés linguistiques, y compris la thèse du nihilisme intentionnel, ne sont ni vrais ni faux. La difficulté liée au nihilisme intentionnel est plutôt qu'il s'agit d'une thèse qui s'autodétruit: si cette thèse est correcte, alors son énoncé n'est qu'une suite de sons sans signification. S'il n'y a pas de signification, aussi bien cesser toute activité linguistique. La meilleure chose à faire serait peut-être d'aller méditer au Bhoutan et de se contenter de produire des sons comme «om».

## 5. Conclusion

Reste évidemment le surnaturalisme. Malheureusement, je doute que nous disposions des ressources nécessaires pour trancher entre cette position et le naturalisme modéré. Je m'explique. Il est raisonnable de penser que les normes dépendent des phénomènes naturels (dispositions comportementales, états fonctionnels, etc.), au sens où si deux mondes sont naturellement (ou physiquement) identiques, alors ils ne diffèrent pas du point de vue des normes. Cela suggère donc qu'il existe des « principes de liaison » entre les phénomènes naturels et les normes. Sans nécessairement conduire à une *réduction*, de tels principes pourraient très bien permettre de dériver les normes à partir d'une description des lois, propriétés et entités naturelles d'un monde. Autrement dit, les principes de liaison spécifieraient la relation de dépendance des normes par rapport aux phénomènes naturels.

Selon ce scénario, le débat entre le naturalisme modéré et le surnaturalisme revient à la question de savoir si les principes de liaison font partie des sciences naturelles ou non. Pour répondre à cette question, il faudrait disposer de principes d'ordre supérieur qui permettraient de délimiter ce qui relève des sciences naturelles de ce qui est externe à celles-ci. Or, je doute fort qu'il existe une méthode indépendante et non arbitraire permettant d'obtenir de tels principes. Dire, par exemple, qu'un énoncé ne peut appartenir aux sciences naturelles s'il contient des termes normatifs serait une pétition de principe. Ce genre de difficultés me fait craindre que le débat entre le naturalisme modéré et le surnaturalisme ne se ramène à une querelle terminologique portant sur l'étiquette que l'on devrait assigner à certains énoncés.

## Bibliographie

- Davidson, Donald (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press; trad. franç.: *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
- Davidson, Donald (1985), « Rational Animals », *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (sous la dir. de E. Lepore et B. McLaughlin), Oxford, Basil Blackwell, p. 473-481.
- Davidson, Donald (1991), « Epistemology Externalized », *Dialectica*, n° 45, p. 191-202.
- Laurier, Daniel (2002), *L'Esprit et la nature*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

## La vexante question du normatif

Alfredo Paternoster

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008650ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008650ar>

[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

Paternoster, A. (2003). La vexante question du normatif. *Philosophiques*, 30 (2), 417–419. <https://doi.org/10.7202/008650ar>

# La vexante question du normatif

ALFREDO PATERNOSTER

Université du Piémont Oriental, Vercelli, Italie

paternos@eisi.unito.it

Dans son *Esprit et la nature*, Daniel Laurier développe une riche critique du projet philosophique de naturalisation de l'esprit, et notamment de l'intentionnalité, en esquisant une approche alternative, normative, du contenu intentionnel. Dans ce bref commentaire, je ferai deux remarques, l'une concernant la critique des programmes de naturalisation, l'autre concernant la stratégie alternative ébauchée.

Dans le quatrième chapitre, Laurier déroule un argument complexe visant à montrer que *si* l'intentionnalité est une notion normative, alors le projet de naturalisation est condamné à l'échec. L'argument s'appuie essentiellement sur la considération qu'il y a circularité entre la naturalisation de l'intentionnel et la naturalisation des normes épistémiques. Bien que je ne sois pas convaincu par certains détails de l'argument, je vais l'accepter parce que, entre autres, je suis enclin à croire qu'il n'existe pas de normes naturelles. En revanche, je vais me concentrer sur la prémisse de la thèse conditionnelle.

Pour Laurier, il va sans dire que l'intentionnalité est une notion normative, c'est-à-dire que pour expliquer les phénomènes mentaux (intentionnels), il faut invoquer quelques notions normatives<sup>1</sup>. D'ailleurs, l'idée que c'est d'abord sur la nature normative de l'intentionnalité que se heurtent les tentatives de naturalisation est très commune. Pourtant, je pense que le rôle de la normativité est largement surestimé, tant dans le domaine du mental que dans celui de la signification linguistique. En premier lieu, bien qu'il existe un aspect normatif dans les pratiques de communication linguistique, il n'y a pas de normes véritables. Le seul sens dans lequel la signification linguistique est normative est qu'il y a des usages qui sont (typiquement) tenus comme plus appropriés et des usages (typiquement) tenus comme moins appropriés, en l'absence d'autorités sémantiques ultimes. Ce n'est donc pas exactement une norme qui m'interdit un usage non (ou peu) approprié, et l'on pourrait même soutenir qu'utiliser les mots de manière « standard » est plutôt question de commodité, cela nous *convient* car cela rend la communication plus efficace<sup>2</sup>. Deuxièmement, si l'on accepte le postulat, tout à fait typique des programmes de naturalisation, que c'est le langage qui dépend de la pensée et non l'inverse, il devient

---

1. Quelques raisons de croire que l'intentionnalité est normative sont fournies par Daniel Laurier dans un travail à paraître, *Pragmatics, Pittsburgh Style*.

2. Voir, par exemple, A. Bilgrami, *Belief and Meaning*, Oxford, Blackwell, 1992, chap. 3.

difficile de justifier la normativité de la pensée à partir de sa prétendue nature *publique*. Il n'est pas évident que la pensée soit publique<sup>3</sup>.

Je concède, toutefois, que l'idée d'après laquelle les états mentaux sont soumis, eux aussi, à des contraintes normatives découle assez naturellement du fait que les états mentaux sont censés avoir de manière essentielle des conditions de vérité. Dans la mesure où dans les programmes de naturalisation (par exemple de Dretske et Fodor), la propriété sémantique cruciale candidate à la réduction est exactement la référence/vérité au sens *objectif*, propriété conçue à la manière de la sémantique des modèles, des difficultés demeurent.

À la lumière de ces considérations, il me semble que deux options naturalistes s'ouvrent à nous. Dans l'une, qu'on pourrait qualifier de « quasi naturaliste », les états mentaux sont individualisés de telle manière que l'intentionnalité survient sur des propriétés naturelles (internes) soumises à de modestes facteurs normatifs d'arrière-plan du genre esquissé plus haut. Pourtant, dans ce cas, l'antinaturaliste pourrait légitimement clamer qu'il ne s'agit pas de naturalisation au sens strict, puisqu'elle n'est pas complète. Dans l'autre option, correspondant à ce que Laurier appelle « naturalisme au sens *fort* ou *radical* », on renonce bel et bien à la notion de contenu intentionnel. Cela revient à dire que l'intentionnalité n'est qu'une façon de décrire certains aspects des états mentaux, certainement pas une propriété authentique. Ici, l'ami de la normativité sémantique pourrait répondre que, dans la mesure où, interprétés de cette manière, les soi-disant programmes de naturalisation de l'intentionnalité sont en réalité des programmes d'*élimination* de l'intentionnel, cela confirme indirectement la nature non réductible de l'intentionnalité. Je dirais toutefois que, dans la mesure où les phénomènes qui sont typiquement censés être intentionnels sont expliqués en termes naturels, l'intentionnalité est en quelque sorte *explained away*, et donc que, dans un certain sens, elle est naturalisée.

Le second aspect que j'aimerais discuter dans le livre de Daniel Laurier est son élaboration (bien entendu largement programmatique) d'une approche inférentialiste à la Brandom. Comme Laurier l'affirme, le cadre pragmatiste-inférentialiste de Brandom pourrait être en mesure de donner une explication non circulaire de l'intentionnalité, pourvu que les attitudes pratiques déontiques introduites par Brandom soient considérées des états *non conceptuels*.

J'ai deux perplexités à cet égard, qui sont peut-être les deux faces d'un seul problème. L'une concerne la plausibilité de concevoir un contenu conceptuel qui (en même temps), d'une part, dépend ou dérive du contenu non conceptuel (en ce sens que n'importe quel système capable d'avoir des états conceptuels doit au préalable avoir des états non conceptuels), et,

---

3. Voir, par exemple, F. Dretske, « *The Nature of Thought* », *Philosophical Studies*, n° 70 (1993), p. 185-99.

d'autre part, précède logiquement le contenu non conceptuel, dans le sens qu'il faut des systèmes doués d'états conceptuels pour qu'un système quelconque puisse se trouver dans des états non conceptuels. Même s'il n'y a pas de contradiction véritable dans cette hypothèse<sup>4</sup>, sa défense me paraît une tâche très difficile. L'autre perplexité concerne l'idée même d'après laquelle les attitudes déontiques pratiques seraient des états non conceptuels. Les attitudes déontiques pratiques sont les habiletés de reconnaître quelqu'un en tant qu'autorisé (*entitled*) ou engagé à produire tel ou tel comportement (linguistique). Or, je dirais que ces attitudes, en tant que formes de *know-how*, ne sont ni conceptuelles, ni non conceptuelles. Et si l'on prétend tout de même leur donner un contenu, alors je dirai plutôt qu'elles sont conceptuelles, étant donné leur statut normatif. Autrement dit, les attitudes déontiques pratiques me semblent présupposer quelque sorte de compétence sociale, qui entraîne vraisemblablement la possession de certains concepts. Le prototype d'état non conceptuel est plutôt donné par les états perceptuels primaires, ou, mieux, dans une perspective qui vise à caractériser la perception et l'action comme des processus fort intégrés, par les états sensorimoteurs. Quoi qu'il en soit, exploiter la notion de non conceptuel dans le cadre théorique en question me semble viser une difficulté en général, eu égard au fait que (si ma lecture de Brandom est correcte) n'importe quelle attitude n'est intelligible que dans le contexte de la pratique socio-linguistique. Si ces objections ont un fondement, la voie normative pragmatique de l'intentionnalité n'est pas moins difficile que la voie naturaliste non normative.

---

4. Comme Laurier essaie de le montrer dans la section 6 de *Pragmatics, Pittsburgh Style*.

## Réponses à mes critiques

Daniel Laurier

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008651ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008651ar>

[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

Laurier, D. (2003). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 30 (2), 421–424.  
<https://doi.org/10.7202/008651ar>

# Réponses à mes critiques

DANIEL LAURIER

Université de Montréal

daniel.laurier@umontreal.ca

## 1. À Montminy

Je dois admettre que Montminy a parfaitement bien analysé l'argument que je présente en page 144 de mon livre, et qui est censé mener à la conclusion que le naturalisme intentionnel modéré doit être considéré avec pessimisme. En me relisant, (i) je constate que l'argument tel que formulé ne correspond pas exactement à ce que j'avais en tête. Mais (ii) je constate aussi que l'argument que j'avais en tête prête davantage à la controverse que je ne le souhaiterais. Mais qu'à cela ne tienne, puisque (iii) je pense qu'il y a un autre argument qui est beaucoup plus décisif.

(i) Comme le remarque Montminy, j'utilise la prémisse que nul ne peut avoir de pensées conceptuelles à moins d'avoir le concept de rationalité pour conclure qu'une explication de la rationalité dépend d'une explication de la pensée conceptuelle. Et Montminy a raison de souligner que ceci ne découle pas de cela.

Ce que j'avais en tête, ou en tout cas ce que j'aurais dû avoir en tête, c'est plutôt qu'il ne peut pas y avoir de normes de rationalité tout court s'il n'y a pas de créatures capables de les concevoir, de les reconnaître comme telles et de s'y conformer. L'idée est ou aurait dû être que l'existence même des normes de la rationalité dépend de la capacité de les concevoir (et donc que la pensée conceptuelle est en quelque sorte constitutive de la rationalité). C'est ce que je voulais dire, dans ma présentation, quand j'ai souligné que cet argument reposait sur une conception « constructiviste » de la rationalité. L'argument ainsi corrigé permet bien de conclure que l'explication de la pensée conceptuelle et celle de la rationalité ne sont que deux facettes du même problème.

Montminy suggère que mon objection contre le naturalisme intentionnel modéré consiste à montrer qu'une explication naturaliste de la pensée conceptuelle dépend d'une explication naturaliste de la rationalité, et inversement. Cela l'amène à demander pourquoi je n'ai pas envisagé la possibilité d'expliquer simultanément la pensée conceptuelle et la rationalité.

La réponse est que je n'ai nullement ignoré cette possibilité. Au contraire, ce qui m'amène à considérer le naturalisme intentionnel modéré avec pessimisme, c'est précisément qu'on ne voit pas comment on pourrait produire une telle explication « simultanée ». Comme je le dis dans le texte, c'est qu'on ne sait pas par quel bout on devrait prendre le problème.

(ii) Ceci dit, je pense que l'argument ainsi corrigé prête flanc à l'objection selon laquelle les normes de la rationalité doivent être considérées

comme transcendantes, ou en tout cas indépendantes de l'existence de la pensée conceptuelle. Dans cette hypothèse, il n'y aurait plus d'interdépendance entre l'explication de la pensée conceptuelle et celle de la rationalité. Personnellement, je pense que cette hypothèse est inacceptable et que même si elle était vraie, elle ne rendrait pas le naturalisme intentionnel modéré beaucoup plus plausible. Il n'en reste pas moins que c'est une lacune de l'argument tel que présenté d'avoir négligé cette objection.

(iii) Mais tout cela est un peu académique, étant donné que je pense maintenant que l'objection que je soulève dans mon livre contre le naturalisme épistémologique modéré s'applique aussi au naturalisme intentionnel modéré (et que celui-ci n'a donc pas besoin d'un argument spécifique). En deux mots, l'objection repose sur l'idée qu'on ne peut expliquer de notions normatives en termes exclusivement non normatifs. Ce qui revient à dire qu'un naturaliste modéré doit admettre qu'il y a dans la nature des faits irréductiblement normatifs, ce qui trivialisait sa position et, de plus, exige qu'il soit capable de montrer que ces faits normatifs contribuent à expliquer des faits non normatifs, ce que je considère comme impossible.

Montminy ne voit pas comment le naturalisme intentionnel radical pourrait conduire à autre chose qu'une sorte de nihilisme intentionnel qui soutiendrait qu'il n'y a pas de contenu du tout. Il remarque que cette position n'est pas à strictement parler auto-réfutante (car il faudrait pour cela qu'elle implique sa propre fausseté, et donc qu'il y ait du contenu), mais qu'elle s'auto-détruit en ce sens que « s'il n'y a pas de signification, alors aussi bien cesser toute activité linguistique... et aller méditer au Bhoutan ».

Je ne pense pas que cette position s'auto-détruit, en tout cas, pas de la manière suggérée par Montminy. Car s'il n'y a pas de signification, alors il n'y a pas de bonne ou de mauvaise chose à faire, puisqu'il n'y a rien qu'on puisse avoir l'intention de faire.

Mais cela n'a pas d'importance, puisque ce que j'appelle le naturalisme radical ne se ramène pas au nihilisme intentionnel ou à l'éliminativisme. En effet, le naturaliste radical ne soutient pas, comme Montminy le dit, que le contenu n'est pas gouverné par des normes, mais simplement que les normes qui le gouvernent, s'il y a de telles normes, ne sont pas constitutives du contenu. Autrement dit, c'est une position qui considère que le contenu peut s'expliquer en termes non normatifs (par exemple dispositionnels), mais qui n'exclut pas qu'il y ait éventuellement des normes qui gouvernent l'usage de ces contenus. Ces normes auraient un statut comparable aux règles de la conversation de Grice : elles diraient en quelles circonstances il est approprié de produire un énoncé, *étant donné que cet énoncé a tel ou tel contenu*. Elles seraient, autrement dit, des normes régulatrices et non pas des normes constitutives.

Montminy conclut en suggérant que l'opposition entre le naturalisme modéré et le surnaturalisme pourrait se réduire à la question de savoir si

les termes normatifs requis pour l'explication du contenu intentionnel font ou non référence à des propriétés naturelles, ou si les principes censés relier les normes aux phénomènes non normatifs sont ou ne sont pas des lois naturelles, et qu'il s'agit là d'une question purement terminologique.

Je crois qu'il se trompe s'il veut dire par là qu'on est libre de répondre à cette question comme on l'entend et que cela n'a aucune conséquence. Car celui qui accepte d'inclure les normes dans la nature a désormais le fardeau de montrer soit que certains phénomènes naturels sont causalement isolés des autres, soit que les faits normatifs ont une efficacité causale. Et dans les deux cas, cela revient, selon moi, à réviser notre concept de nature.

## 2. À Paternoster

Je ne trouve pas grand-chose à redire aux commentaires de Paternoster sur la normativité du contenu et les options offertes au naturaliste. Ce qu'il appelle le « quasi-naturalisme » semble se ramener soit à une forme triviale de naturalisme modéré, soit à une forme de surnaturalisme. Il semble d'accord avec moi pour soutenir que la seule forme viable de naturalisme est le naturalisme radical, qui nie la normativité de l'intentionnel.

Paternoster soulève deux questions concernant le type d'approche normativiste que j'évoque brièvement dans le dernier chapitre de mon livre, mais de manière plus développée dans un manuscrit subséquent auquel il fait allusion.

Ma suggestion est qu'on aurait intérêt à explorer la possibilité de produire une explication de la pensée conceptuelle en s'appuyant sur l'idée que certains états intentionnels pourraient avoir des contenus non conceptuels. Paternoster s'inquiète de savoir comment on pourrait envisager de soutenir à la fois que les contenus non conceptuels dérivent des contenus conceptuels et que ceux-ci peuvent s'expliquer en termes de ceux-là, tout en admettant qu'il n'y a pas à strictement parler d'incohérence à le faire<sup>1</sup>. Je ne pense pas avoir à répondre à cette question, dans la mesure où je n'ai jamais eu l'intention de défendre une telle position. Mon but était simplement de montrer que le fait que Brandom (entre autres) soutienne que l'intentionnalité non conceptuelle est dérivée de l'intentionnalité conceptuelle ne lui interdisait pas pour autant d'admettre que la seconde peut s'expliquer en termes de la première. Je ne pense pas, personnellement, qu'il y ait de bonnes raisons de penser que l'intentionnalité non conceptuelle soit dérivée.

La deuxième question évoquée par Paternoster est celle de savoir si les attitudes déontiques pratiques de Brandom peuvent bien être considérées comme ayant des contenus non conceptuels, ainsi que je le propose. Il

---

1. Comme je le montre dans une partie du manuscrit mentionné par Paternoster, publié depuis. Il s'agit de « Non-Conceptually Contentful Attitudes in Interpretation », *Sorites*, 2001, n° 3, p. 6-22.

suggère d'abord qu'elles pourraient ne pas avoir de contenu du tout, puisqu'elles sont « des habiletés à reconnaître quelqu'un comme étant autorisé ou engagé à produire tel ou tel comportement ». Mais je vois mal comment une habileté à *reconnaître* quelqu'un *comme ayant* tel ou tel statut pourrait être autre chose qu'une habileté à adopter une attitude ayant un certain contenu.

Plus délicate est la question de savoir si ledit contenu doit être considéré comme conceptuel ou non conceptuel. Paternoster donne quelques raisons de penser que ce contenu est conceptuel. Je ne sais pas ce que valent ces raisons, mais je pense qu'il est effectivement possible de montrer que, dans le contexte de la théorie de Brandom, ces attitudes ne peuvent qu'avoir un contenu conceptuel. Il ne s'ensuit toutefois pas qu'aucune attitude déontique pratique ne peut avoir de contenu non conceptuel. Le problème est de savoir comment caractériser ces attitudes, de telle manière qu'elles puissent jouer un rôle dans une explication de la pensée conceptuelle. Je concède volontiers que « la voie normative pragmatique [...] n'est pas moins difficile que la voie naturaliste non normative ». Mais qui a jamais prétendu le contraire ?

## Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes

Étude critique de Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêzis », 2001, 229 p.

Christian Nadeau

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008652ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008652ar>

[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

Nadeau, C. (2003). Compte rendu de [Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes / Étude critique de Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêzis », 2001, 229 p.] *Philosophiques*, 30 (2), 425–444. <https://doi.org/10.7202/008652ar>

## Étude critique

### Actualité de la philosophie de l'histoire.

### L'Histoire aux mains des philosophes<sup>1</sup>

Étude critique de Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. «Zêzêsis», 2001, 229 p.

CHRISTIAN NADEAU

Université de Montréal

christian.nadeau@umontreal.ca

Dans cet ouvrage, Maurice Lagueux présente le bilan de nombreuses années de recherche sur la philosophie de l'histoire. L'ambition de l'auteur est de prouver l'actualité de la philosophie spéculative de l'histoire. Il lui faut donc montrer comment les grandes réflexions sur le sens de la totalité, la question de la fin de l'histoire ou celle des cycles historiques sont toutes des problématiques vivantes. Il faut le dire d'emblée: le but ici n'est pas tant de prouver la présence de la philosophie de l'histoire dans la recherche d'aujourd'hui que de montrer en quoi les questions attachées à la philosophie spéculative de l'histoire sont toujours pertinentes.

Dans la première partie de cet article, je présenterai l'ouvrage et en discuterai les chapitres dans l'ordre. En plus de commenter les thèses du premier chapitre, consacré à la question de savoir ce que signifie une philosophie « spéculative » de l'histoire — cette analyse sera cependant très partielle, puisque j'y reviendrai longuement dans la deuxième partie de cet article —, je résumerai rapidement les thèses de Lagueux sur les sources religieuses de la philosophie de l'histoire et sur la question des cycles historiques. Je m'attarderai ensuite à la notion de « sens de l'histoire ». Toutes mes remarques dans cette première partie visent à expliquer les raisons pour lesquelles, si on peut accepter l'idée de la singularité d'une philosophie

---

1. Je tiens à remercier Maurice Lagueux pour ses commentaires sur ce texte et nos discussions sur la philosophie de l'histoire de manière générale, et sur son livre en particulier. Je remercie aussi Caroline Allard, Dave Ancil, Iain MacDonald et Dario Perinetti pour leurs commentaires sur ce texte ou pour nos discussions en philosophie de l'histoire. Enfin, je remercie les deux évaluateurs anonymes de *Philosophiques* pour leurs commentaires et suggestions.

spéculative de l'histoire, cette singularité apparaîtrait plus clairement si elle était comparée à d'autres modèles. La singularité du projet de la philosophie spéculative de l'histoire serait ainsi mise en valeur par contraste avec d'autres approches du problème philosophique de l'histoire.

Dans la seconde partie de cette étude critique, j'analyserai plus longuement les thèses soutenues au chapitre v sur la distinction entre les théories spéculatives de l'histoire et l'épistémologie de l'histoire et sur la question du constructivisme. L'étude de ce chapitre sera l'occasion pour moi de discuter plus librement des principales thèses du livre de Maurice Lagueux. J'y expliquerai pourquoi, selon moi, la distinction entre philosophie spéculative et épistémologie de l'histoire est peut-être plus problématique que l'auteur ne le suppose, même si cette distinction n'a pour lui de valeur que sur un strict plan méthodologique. En effet, nulle part dans l'ouvrage, Lagueux n'entend montrer que cette distinction *doit* être maintenue. Il n'en demeure pas moins qu'il la croit possible, et c'est bien le projet spécifique d'une philosophie spéculative de l'histoire, et non d'une épistémologie, dont il entend prouver l'actualité. J'espère expliquer ici pourquoi je doute que ces deux projets soient séparables.

Si je crois qu'il est difficile de faire une distinction nette entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire, il est néanmoins possible d'admettre que la philosophie de l'histoire suppose plusieurs domaines dont l'un est la philosophie spéculative de l'histoire. En affirmant une telle thèse, on ne suppose pas pour autant que la philosophie spéculative de l'histoire dispose d'une autonomie sur le plan conceptuel par rapport aux autres domaines de la philosophie de l'histoire. En tant que domaine de la philosophie de l'histoire, elle peut être circonscrite. En tant que domaine, elle n'est autonome qu'au sens où elle couvre un champ de recherche dont les autres domaines de la philosophie de l'histoire ne rendent pas compte. Mais la manière dont Maurice Lagueux entend montrer l'« actualité » de la philosophie spéculative de l'histoire me semble plus exigeante. La thèse de l'actualité de la philosophie de l'histoire semble entraîner pour Lagueux une autonomie théorique de la philosophie spéculative de l'histoire, comme si elle n'avait pas besoin de rien d'autre qu'elle-même pour produire des réponses satisfaisantes aux questions qui lui sont adressées. Encore une fois, la seule distinction que Lagueux entend maintenir entre une philosophie spéculative de l'histoire et l'épistémologie de l'histoire est d'ordre méthodologique. Mais cette distinction strictement méthodologique me semble malgré tout poser problème, non pas en soi, mais dans la démarche historiographique adoptée par l'auteur (sa présentation de l'histoire de la philosophie de l'histoire).

### Les philosophies de l'histoire

La philosophie spéculative de l'histoire se distingue, selon Maurice Lagueux, de l'enquête de nature épistémologique sur les conditions du savoir

historique. La tradition de la philosophie spéculative de l'histoire se caractérise par son souci toujours réaffirmé de penser le « cheminement de l'humanité à travers les siècles ». Le but de la philosophie spéculative de l'histoire est donc d'abord et avant tout réflexif : il s'agit de revenir sur soi, c'est-à-dire sur l'expérience humaine, par l'intermédiaire du passé, pour penser les avenir possibles. Dans l'ensemble de son livre, Lagueux semble définir la philosophie spéculative de l'histoire comme un ensemble de thèses sur les fins ultimes de l'histoire. En effet, Lagueux place la téléologie au centre de la philosophie spéculative de l'histoire. Mais, au chapitre v du livre, l'auteur donne cinq critères pour définir la philosophie spéculative de l'histoire, dont deux seulement sont relatifs à la téléologie. Toutefois, c'est cette dernière qui me semble dominer dans l'ouvrage.

Lagueux attaque son sujet par une explication du relatif oubli de la philosophie de l'histoire dans la recherche contemporaine. En fait, les historiens sont parmi les premiers à avoir attaqué les doctrines spéculatives de l'histoire : ils voyaient d'un mauvais œil les tentatives de réécrire l'histoire à l'aune de visions du monde souvent sans rapport avec la réalité des faits. Ce que l'on reproche alors à la philosophie spéculative de l'histoire est essentiellement cette manière de penser l'histoire en fonction de synthèses. Ces dernières sont souvent fausses, car elles impliquent que la singularité des événements soit effacée au profit de généralisations douteuses et imperméables au caractère contingent des phénomènes historiques.

On retrouve cette même critique, de façon plus dramatique encore, chez les philosophes eux-mêmes. Le meilleur exemple est peut-être celui de Karl Popper dans *Misère de l'historicisme*<sup>2</sup> ou déjà dans des textes comme *La Société ouverte et ses ennemis*<sup>3</sup>. Suivant Popper, les tentatives des philosophes pour penser l'horizon téléologique de l'histoire seraient l'une des origines des totalitarismes du xx<sup>e</sup> siècle. L'historicisme serait alors coupable d'avoir imposé des lois à l'histoire, et donc d'avoir soumis cette dernière à une fin ultime : l'accomplissement moral de l'humanité. C'est cette fin ultime que l'idéologie allemande du xx<sup>e</sup> siècle devait récupérer pour forger le nazisme, et que l'idéal d'universalité du communisme devait reprendre pour faire accepter les effets négatifs des mouvements révolutionnaires et l'embrigadement des peuples dans une doctrine politique où serait effacée toute trace d'individualité. Il s'agit d'abord pour Popper d'une erreur épistémologique, qui consiste à « oublier » les contingences et la singularité des faits pour sauver une explication globale de l'histoire. Mais cette erreur eut pour conséquence une catastrophe humaine, car, en raison

---

2. Karl Popper, 1956.

3. Les thèses de *Misère de l'historicisme* furent publiées sous formes d'articles vers 1944-1945. Ces mêmes thèses étaient déjà présentes dans *La société ouverte et ses ennemis*, dont la publication originale remonte à 1945. Je remercie un des commentateurs anonymes pour cette mise au point.

de ce modèle historique, certaines sociétés politiques du xx<sup>e</sup> siècle n'eurent plus la volonté de gérer la diversité des individus. D'abord simple erreur épistémologique, la tentation globalisante de la philosophie spéculative de l'histoire serait surtout coupable, selon Popper, d'avoir contribué à l'édifice idéologique du totalitarisme.

À la défense des grandes synthèses théoriques de l'histoire, Maurice Lagueux affirme que les philosophes n'ont jamais cherché à produire des lignes directrices pour la conduite des peuples. Ils ont plutôt tenté de comprendre le monde dans sa réalité historique. La tâche que s'assignaient les philosophes n'était en réalité pas très différente de celle des historiens eux-mêmes. Dans chaque cas, il s'agit de produire une explication aux choses « comme elles se sont effectivement passées », pour reprendre, avec Lagueux, le mot de Leopold von Ranke, le père de l'école historique allemande au siècle dernier<sup>4</sup>. Or, comme le rappelle Lagueux, l'analyse des faits historiques et la tentative d'en rendre compte et de les transmettre dans le but de les conserver en mémoire supposent en elles-mêmes une forme de jugement sur ces faits, lequel comporte une dimension spéculative difficile, voire impossible, à éviter. L'analyse des données historiques suppose qu'il faille « mesurer leur portée, et, de ce fait, évaluer leurs conséquences pour l'avenir<sup>5</sup> ». C'est cette dimension interprétative qui fait en sorte, on le voit, qu'on n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Tout en étant attentif aux dangers de cette dernière, il semble en effet qu'on ne puisse renoncer à comprendre l'histoire, de la même manière que nous essayons de comprendre ce qu'est le temps, l'esprit ou encore la matière. En dehors de la valeur intrinsèque de cette démarche, la philosophie de l'histoire apporte en outre une grille de lecture pour comprendre les phénomènes abstraits de l'expérience humaine, dont l'évaluation des manifestations matérielles est fort complexe. Ainsi, si nous pouvons désigner des œuvres littéraires ou un type architectural comme étant typiques de la Renaissance, encore faut-il s'entendre sur ce que signifie la Renaissance. Quelle rupture avec le passé nous permet d'employer ce terme pour cette époque ? Quelles sont les modifications politiques, idéologiques, artistiques, culturelles, économiques en jeu et quelles sont les raisons des analogies nous permettant de réunir sous une même épithète chronologique un ensemble de phénomènes aussi disparates ? Comme le dit bien Maurice Lagueux, les philosophies de l'histoire sont « le lieu privilégié où sont proposées les mises en perspective qui entraînent presque forcément un réalignement des faits jugés importants et un redéploiement parfois brutal des grands tournants de l'histoire<sup>6</sup> ».

---

4. Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, p. 9.

5. *Ibid.*

6. Lagueux, p. 27.

Le deuxième chapitre est consacré aux sources religieuses de la philosophie de l'histoire. Ces thèses sont plus connues, et il existe bon nombre d'études sur ce sujet<sup>7</sup>. Le mérite de Maurice Lagueux est d'avoir produit une synthèse des principes en fonction desquels nous pouvons mieux saisir l'importance de la théologie chrétienne pour l'élaboration des grands courants de la philosophie européenne de l'histoire. Cette lecture « christiano-centriste » oblige toutefois à mettre de côté la tradition arabe<sup>8</sup>. Il aurait été intéressant de voir en quoi s'opposent les modèles spéculatifs issus du christianisme et ceux provenant d'autres religions. Peut-être alors aurions-nous mieux compris ce que la téléologie chrétienne offre que n'offrent pas des modèles spéculatifs au sujet de l'histoire issus d'autres courants spirituels. Mais le christianisme est privilégié en ce qu'il est une courroie de transmission du modèle spéculatif de la téléologie. C'est l'héritage chrétien que l'on retrouvera dans les œuvres de Hegel ou de Condorcet.

Lagueux souligne avec raison l'importance des doctrines de la grâce et de la Providence divine, dont les paramètres allaient inévitablement délimiter l'univers des possibles pour la réflexion sur l'histoire. Mais plus encore peut-être que la grâce, l'idée clef du christianisme pour cette question est le concept de totalité. D'Augustin à Bossuet jusqu'à Hegel, les philosophes intégrèrent à leur réflexion l'idée d'une histoire globale, dont il était possible de penser la fin puisque nous en connaissions le début. Si Dieu crée l'histoire en même temps qu'il crée l'homme, alors la mort de l'homme ne pourra être qu'un retour à Dieu. Ce que retiendront de cette doctrine des penseurs comme Hegel est moins la toute-puissance de Dieu que la possibilité de penser l'histoire comme une entité close. Par opposition à l'éternité de Dieu, l'homme comprend sa finitude et pense ainsi la réalité de l'histoire : parce qu'il est un être fini, l'histoire doit être, à son image, un univers clos. Il reste que l'histoire est compréhensible parce que Dieu ne saurait avoir créé une œuvre incompréhensible. Étant lui-même être de raison, Dieu ne peut avoir créé l'histoire sans que celle-ci ait un sens. Par opposition au caractère infini de la puissance divine, l'homme se pense comme un sujet historique. Mais cette contingence de son existence trouve malgré tout un sens dans l'histoire parce que Dieu assigne une fin suprême à cette histoire.

Cette même structure de l'argument allait être étrangement reprise par certains penseurs marxistes de l'histoire, dont Merleau-Ponty au moment où il se réclamait encore de Marx. La totalité de l'histoire, dit Lagueux, s'explique alors par une conception théologique sécularisée de la totalité : l'histoire est une totalité parce qu'elle est guidée par un principe

7. Cf. notamment R. A. Markus, 1970 ; François Laplanche, 1986.

8. On regrette notamment que soit complètement ignoré le fameux *Discours sur l'histoire universelle* d'Ibn Khaldûn dont il existe pourtant une bonne édition en français. Voir Ibn Khaldûn, 1997.

directeur, la dignité humaine. Il faut alors penser un Dieu humain capable de renverser le cours de l'histoire et d'achever enfin le parcours moral de l'humanité. Mais ce Dieu humain est malgré tout un être contingent : si l'avenir de l'humanité n'est pas déterminé par autre chose qu'elle-même, alors la responsabilité qu'elle a de se délivrer de ses chaînes — qui ne sont rien d'autre que les limites imposées à son action par la contingence des temps — lui incombe entièrement.

Le chapitre III de l'ouvrage est consacré à la question ontologique du temps et à la dichotomie existant entre deux modèles de temporalité, selon qu'elle est pensée comme progression linéaire ou comme une série de recommencements cycliques. D'Aristote à Marc Aurèle, les Grecs et les Romains s'intéressèrent beaucoup à la question des cycles de l'histoire, voyant dans la répétition des phénomènes historiques l'indice d'un sens de l'histoire ou parfois, au contraire, la preuve que les temps ne diffèrent en réalité que très peu entre eux. On s'étonnera cependant de ne rien voir sur l'idée des *metabolê politeiôn* qui désigne le changement (*metabolê*) de constitution (*politeia*). À cette idée des changements constitutionnels s'est greffée par l'intermédiaire de Polybe celle selon laquelle les cycles constitutionnels témoignaient de l'existence de cycles historiques ou de « révolutions » (*anakuklôsis*). Ainsi, à l'analyse métaphysique et théologique des cycles historiques, il aurait été intéressant de souligner l'importance et la récurrence de cette conception des cycles de l'histoire pour les doctrines politiques de l'Antiquité. Encore une fois, l'angle d'approche choisi par l'auteur — où la téléologie est le modèle privilégié de la philosophie spéculative de l'histoire — ne favorise pas l'intégration d'autres modèles spéculatifs ou d'autres modèles épistémologiques pour penser l'histoire. La comparaison entre ces modèles aurait pourtant permis de mieux saisir la spécificité du projet intellectuel d'une philosophie spéculative de l'histoire.

Dans une des meilleures parties de l'ouvrage, Maurice Lagueur présente une excellente analyse des enjeux de la thèse des cycles historiques chez les penseurs du <sup>xx</sup>e siècle. Il montre avec acuité pourquoi cette question ne disparaît pas dès lors que s'estompent ses origines mythologiques ou théologiques. « Toute la question revient, en effet, dit Lagueur, à déterminer si un phénomène qui se présente comme une "crise" doit être perçu comme le début d'une *désagrégation* ou comme l'occasion d'un *dépassement*<sup>9</sup>. » Qu'il existe des cycles historiques ou, au contraire, que l'histoire soit linéaire, il faut, dans un cas comme dans l'autre, expliquer ces moments charnières ou révolutionnaires. Celui qui aurait une conception de la temporalité comme histoire linéaire pourrait voir dans ces crises les jalons d'un progrès — on pense à l'*Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain* de Condorcet ; celui qui aurait une conception de la temporalité comme suite de cycles historiques pourrait y voir le signe d'une

9. Lagueur, p. 88. C'est l'auteur qui souligne.

dégénérescence, à la manière, par exemple, d'Oswald Spengler pour qui l'Occident moderne présentait tous les signes d'un déclin inexorable.

Le chapitre IV montre les différents avatars théologiques et philosophiques de la doctrine du « sens de l'histoire ». L'auteur commente d'abord les thèses selon lesquelles Dieu dirige le destin des hommes et est donc l'auteur de leur histoire, pour ensuite expliquer comment ce même schéma est conservé lorsqu'il s'agit de faire de l'homme un dieu, c'est-à-dire de voir en lui le maître d'œuvre de sa destinée. C'est alors qu'apparaissent les figures de Lessing et de Herder. Dans la même foulée apparaissent aussi plus tard les grandes utopies historiques du XIX<sup>e</sup> siècle, de Saint-Simon à Auguste Comte. Chez ce dernier, l'eschatologie n'est plus biblique mais rationnelle et épistémique : l'ordre de l'histoire est l'ordre du progrès des sciences, en ce qu'elles se dirigent vers l'état positif qui est leur destination finale. Or, cette finalité ultime de l'histoire, comme fin visée, est un accomplissement moral, même s'il est dépourvu de connotations spirituelles.

La particularité de la philosophie de Hegel, nous dit Lagueux, tient en ce qu'il a su éviter les pièges d'une idéalisation de la nature humaine pour penser le cheminement de l'humanité dans l'histoire. Avant lui, il est vrai, Mandeville et Adam Smith ont donné à Hegel les outils théoriques pour penser la convergence des intérêts particuliers. C'est cette convergence des désirs qui allait ensuite offrir à Hegel la possibilité de penser un sens de l'histoire indépendant d'une conception morale idéaliste de l'humanité. Si Hegel, à l'encontre de la philosophie française qui lui est contemporaine, voit dans les passions humaines « le facteur le plus puissant » dont il faille tenir compte pour penser le cours historique de l'activité humaine, il n'en lit pas moins cette histoire à l'aune d'un principe de raison. Il n'y a pas incohérence, puisque les passions font partie de la réalité et que, selon l'adage hégélien bien connu, « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel ». La dissemblance des passions dans l'histoire des hommes ne pourra être lue dans une perspective rationnelle que si on accepte l'idée d'une histoire universelle. Par ce processus d'universalisation, Hegel n'entend pas montrer les analogies entre différentes expériences ou divers phénomènes historiques, mais expliquer comment leur rencontre tisse la trame de l'histoire humaine. La raison rencontre alors les passions pour constituer l'histoire universelle.

Un raisonnement analogue est employé, on le sait, par Marx, pour qui la finalité de l'histoire est à trouver dans l'avènement du socialisme puis du communisme. À la différence de Hegel, nous rappelle toutefois Maurice Lagueux, Marx ne prétend pas avoir expliqué ainsi l'ensemble de l'histoire humaine, mais plutôt avoir décrit et exposé un processus permettant d'expliquer l'avènement du capitalisme et son déclin, ce qui est propre aux sociétés occidentales et à elles seules. Si je suis bien Lagueux, le modèle téléologique serait donc adéquat pour lire Marx, mais il ne le serait pas pour comprendre Hegel. Cela me semble vrai, mais on aurait alors aimé

savoir comment Hegel affronte une conception téléologique de l'histoire et qui sont ses adversaires philosophiques sur cette question: Condorcet? Rousseau? Kant? Il y a tout un débat, notamment au XVIII<sup>e</sup> siècle, sur la question de l'histoire universelle, dans une perspective non téléologique, dont il aurait été important de rendre compte<sup>10</sup>.

Par le privilège accordé à la dimension spéculative de la philosophie de l'histoire, Maurice Lagueux a ainsi étudié les seuls auteurs qui, dans l'histoire des idées, lui semblaient proches de cette démarche. Du coup, il a esquivé toute la tradition philosophique qui voyait dans l'histoire un problème relatif aux limites de la connaissance humaine, ou encore qui tentaient de la penser comme « maître de vie » (*historia magistra vitæ*). Ces deux dernières dimensions de la philosophie de l'histoire ramènent au problème de l'histoire dite « universelle », c'est-à-dire une histoire qui soit serait inspiration de tout être humain, quelle que soit son appartenance culturelle, soit serait à même d'expliquer la nature humaine au-delà de la culture. Cette dimension de la réflexion philosophique sur l'histoire fut particulièrement importante à la Renaissance. Chez Guicciardini, par exemple, l'histoire est pensée dans ses relations tant avec la morale qu'avec la géographie. Un problème important de l'historiographie du XVI<sup>e</sup> siècle, et qui sera discuté au moins jusqu'à Montesquieu dans l'*Esprit des Lois*, est la question du naturel des peuples. Dans la mesure où une grande partie de son livre est consacrée à l'histoire des théories spéculatives de l'histoire, il aurait été intéressant de voir comment cette autonomie de la démarche spéculative fut contestée sur le plan philosophique et par la pratique des historiens. L'analyse de Lagueux en aurait été très modifiée, et peut-être cela l'aurait-il conduit loin de son projet initial. Mais cela aurait aussi permis un exposé moins lisse. À lire Lagueux, on a souvent l'impression que les différentes thèses en philosophie de l'histoire s'enchaînent les unes aux autres sans qu'il y ait eu de véritables débats entre les auteurs.

Il est dommage que l'auteur refuse d'expliquer comment les thèses spéculatives des Bossuet, Hegel, Herder ou Vico étaient concurrencées par les thèses des philosophes historiens qui, comme La Popelinière, par exemple, à la Renaissance, voyaient dans l'histoire une étude globale de l'humanité, où la question du devenir historique ne pouvait être indépendante d'un savoir géographique et anthropologique. C'est ce qu'on retrouve chez le Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, où l'auteur montre que l'histoire est constituée par la nature humaine et non l'inverse. Une démarche spéculative du type de Bossuet pourrait s'accorder avec Rousseau, mais en cela seulement que la nature humaine est associée au péché, cette tare étant au fondement de l'histoire humaine. Mais alors que Rousseau ne voit pas de retour possible à l'état de nature, même s'il serait souhaitable d'en retrouver la

---

10. Voir Dario Perinetti, à paraître.

simplicité, le discours eschatologique d'un Bossuet ou d'un Pascal suppose un horizon à l'expérience humaine, le salut et le retour à une première nature non corrompue. Une démarche spéculative, où l'histoire, au contraire de ce que pense Rousseau, détermine la signification de la nature humaine, serait à trouver dans les théories du progrès, chez Condorcet, par exemple. Je ne suis donc pas sûr que la question dite spéculative ait été traitée par les philosophes comme une question à part de la question épistémologique ou d'autres types d'interrogations philosophiques au sujet de l'histoire.

Pour résumer, le tableau de la philosophie de l'histoire brossé par Lagueux est peut-être justifié par son choix de mettre l'accent sur les doctrines spéculatives. Il n'en demeure pas moins qu'il aurait été judicieux de juxtaposer les démarches spéculatives et les démarches de type plus épistémologique afin de faire mieux ressortir la spécificité de chacune. Cela aurait pu être fait, par exemple, en montrant les contrastes entre ces deux méthodes dans l'histoire des théories de l'histoire.

Maurice Lagueux prend le parti de ne s'intéresser qu'à la philosophie spéculative de l'histoire, ce qui l'amène à ne présenter principalement que les thèses pouvant se rapporter à cette approche. C'est ainsi qu'il entend montrer la spécificité et, de là, l'actualité de la philosophie de l'histoire. À supposer que l'on puisse prouver cette singularité des démarches spéculatives, il aurait été intéressant de montrer d'autres démarches possibles afin, précisément, de faire mieux comprendre la spécificité d'une approche spéculative. La juxtaposition des démarches aurait certainement pu aider à faire mieux comprendre leur valeur intrinsèque.

Tel était le sens général des remarques précédentes. Celles-ci me semblent cependant moins importantes que celle qui va suivre. Il me semble malgré tout, en dehors de simples considérations méthodologiques, que le pari de distinguer la démarche épistémologique et la démarche spéculative pose en elle-même problème. Je vais maintenant expliquer ma réserve en deux temps. Je vais d'abord revenir sur le débat entre constructivistes et réalistes, débat analysé dans la dernière partie du livre de Maurice Lagueux. La difficulté de soutenir une distinction forte entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire, distinction dont a besoin Maurice Lagueux pour défendre la thèse de l'actualité de la philosophie de l'histoire au sens où il l'entend, m'apparaît très clairement exposée par ce débat. Je vais ensuite, en m'appuyant sur les travaux de Reinhart Koselleck et Quentin Skinner, jeter les bases d'un débat possible avec Maurice Lagueux.

### **Philosophie de l'histoire et conditions du savoir historique**

Le cinquième et dernier chapitre de l'ouvrage est à mon avis le plus stimulant et le plus novateur. Dans ce chapitre, Maurice Lagueux établit un dialogue entre la philosophie spéculative de l'histoire et l'épistémologie de

l'histoire. Après avoir passé en revue les principaux traits qui pourraient distinguer la philosophie de l'histoire d'une entreprise épistémologique ou d'une entreprise analogue dans le domaine des sciences sociales et des sciences politiques — mépris des faits, présumée connaissance du futur, dogmatisme, téléologie et conception globalisante de l'histoire — et après avoir montré les faiblesses de toutes ces critiques, Lagueux en déduit qu'à l'encontre de ce que l'on voudrait bien croire, il semble difficile de dissocier l'entreprise épistémologique en sciences sociales de l'entreprise spéculative au sujet de l'histoire. Pour penser cette question, Lagueux renvoie au débat opposant partisans du réalisme historique et partisans du constructivisme historique. Le débat entre réalistes et constructivistes en philosophie de l'histoire porte sur la nature et l'origine de la structure narrative dont on suppose qu'elle organise les éléments du récit historique. Pour les partisans du constructivisme, les faits bruts de l'histoire demandent, pour être intelligibles, une structure narrative qui est imposée à la réalité de l'histoire. Si les faits bruts appartiennent au domaine des réalités objectives, le récit de ces faits dans une suite cohérente est pour sa part une œuvre de construction. Il ne s'agit pas de dire que le travail de l'historien est indépendant des réalités objectives, mais que la présentation de ces dernières sous la forme d'une narration est, sur le plan scientifique, indépendante des faits bruts. L'école dite « réaliste » soutient au contraire que la structure narrative de l'histoire — dont l'historien a la charge — est tout aussi objective que les faits bruts. Plus encore, il n'y a pas de distinction fondamentale entre cette structure narrative et les faits bruts eux-mêmes : le récit de l'histoire est donné par les faits et ne se surimpose pas à ceux-ci de manière artificielle.

Pour les constructivistes, si l'histoire a un sens, c'est bien celui qui lui est assigné par la structure de notre connaissance et donc par les modèles d'interprétation de l'histoire. Pas de téléologie de l'histoire, donc, sans modèle épistémologique organisant les paramètres de la connaissance du domaine historique. Même la question du *telos* de l'humanité ne peut éviter d'avoir recours à une lecture de l'histoire humaine qui, elle, est d'abord et avant tout une interprétation de cette histoire. La thèse de la démarcation entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie du savoir historique, voire entre philosophie de l'histoire et histoire tout court, est donc fortement ébranlée par le constructivisme. Il n'est même pas nécessaire de soutenir une conception forte du constructivisme pour que soit remise en cause l'autonomie de la philosophie spéculative de l'histoire. Il suffit d'adhérer à la thèse selon laquelle la représentation des événements historiques au sein d'un discours ne peut éviter l'interprétation de ces événements par l'historien. À la réalité de l'histoire se mêlent donc la réalité de l'historien, ses préoccupations, ses motivations, etc. Certes, si la connaissance de l'histoire dépend des déterminations conceptuelles que nous octroyons aux objets historiques étudiés, il devient difficile de distinguer la connaissance de l'histoire de l'interprétation de cette dernière. Mais sans

aller jusqu'à dire qu'une telle distinction entre les faits historiques et leur interprétation n'est plus possible, il semble en revanche très discutable d'accorder une autonomie théorique à la connaissance des objets historiques et de faire de leur interprétation une étape ultérieure — et donc pas absolument nécessaire — du travail de l'historien. Or, si le discours théorique sur l'histoire ne peut se passer d'une épistémologie sur les conditions de possibilité du savoir historique, on voit mal comment la philosophie spéculative de l'histoire pourrait, elle, se passer de cette même dimension épistémologique. Voilà pour l'approche dite constructiviste. Mais l'historien ou le philosophe de l'histoire « réaliste » peut distinguer, sur le plan cognitif, la collecte des faits de l'histoire et leur interprétation sans que cela signifie qu'il accorde une importance secondaire au deuxième aspect du travail historiographique. Au contraire, l'historien « constructiviste » fait dépendre l'existence des faits, en tant que faits « historiques », de leur caractère épistémique. Là aussi, l'approche « réaliste » peut étoffer l'argumentation contre la prétendue autonomie théorique de la philosophie spéculative de l'histoire. Avant de poursuivre, il faut expliquer plus en détail ce que signifie chacune des deux approches historiques.

Lagueux voit dans les travaux de deux philosophes, Louis Mink et Hayden White, deux contributions particulièrement significatives de l'école dite « constructiviste ». Pour Louis Mink, l'impossibilité même de penser l'histoire en dehors de la narrativité implique l'impossibilité de la penser sans narrateur, ou, pour le dire autrement, de penser l'histoire sans le travail de mise en scène des faits par l'historien : « il ne peut tout simplement pas y avoir d'histoires non racontées, comme il ne peut pas y avoir de connaissance non connue<sup>11</sup> ». Ce qui est remis en cause n'est pas l'objectivité des faits appartenant au passé, mais leur indépendance conceptuelle en tant qu'objets historiques : sans entrer dans le débat sur la vérité des objets historiques, il est au moins possible d'admettre avec Mink que l'intelligibilité de ces derniers est tributaire de leur insertion dans une structure narrative. Celle-ci est alors vue comme un « outil cognitif » qu'il serait plus juste de concevoir comme une forme imposée du dehors à la réalité historique que comme une suite d'événements véritablement tirée du passé. Certes, Harvey ne pouvait pas avoir dessiné la carte de la circulation sanguine sans avoir au préalable disséqué un cadavre<sup>12</sup>. Certes, César ne pouvait pas devenir maître de Rome avant de franchir le Rubicon, et en ce sens, la suite narrative des faits historiques est tirée de l'histoire elle-même. Mais l'importance accordée au geste de César lorsqu'il franchit le Rubicon est le fait exclusif de la narration, et cela que l'historien soit le protagoniste

11. Louis Mink, 1987, cité par Lagueux, p. 191.

12. J'emprunte l'exemple à une discussion, qui a pour cadre un autre débat historiographique — celui entre « contextualistes » (l'école de Cambridge de Skinner) et adversaires de cette approche —, à Preston King, 2000, p. 193.

principal de sa propre histoire (César) ou non. Le scepticisme de Mink à l'égard des prétentions objectives du discours historique devient patent lorsqu'il explique les difficultés pour l'historien de justifier solidement les critères d'exclusion et d'inclusion des faits qui composeront la trame narrative de l'histoire. Il lui est alors possible d'affirmer, comme le souligne William Dray dans une lecture critique des travaux de Mink, que l'histoire n'est pas « découverte » mais bien « faite » (*histories are made, not discovered*<sup>13</sup>).

Pour Hayden White<sup>14</sup>, la narrativité de l'histoire est moins un outil cognitif qu'un instrument de persuasion moral et politique. Tout comme Mink, White est sceptique à l'égard de la prétendue objectivité du discours historique, et plus encore de sa conformité avec « ce qui fut » effectivement dans le passé. Dès lors, il n'y a plus de différence fondamentale, dit White, entre le récit de l'historien et le récit du romancier, *a fortiori* si celui-ci écrit un roman à teneur historique. L'écriture de l'histoire, tout comme l'écriture du roman historique, est un acte poétique : comme l'auteur du roman aurait pu présenter d'une façon différente les événements qu'il entend décrire, l'historien aurait tout aussi bien pu présenter d'une autre manière les faits historiques qu'il entend faire comprendre par une structure narrative.

On ne peut pas voir dans l'approche constructiviste un pur subjectivisme : si tel était le cas, il serait alors facile de prouver comment le constructivisme peut tomber dans un solipsisme par définition incompatible avec l'idéal normatif que certains constructivistes entendent faire jouer à l'histoire. En outre, un pur subjectivisme, réduit au solipsisme, serait ainsi conduit à faire de l'historien l'auteur d'une histoire qu'il n'adresse à nul autre qu'à lui-même, puisque lui seul peut la croire vraie. Ce n'est évidemment pas le but du constructivisme. Mais il est néanmoins aisé de concevoir pourquoi les critiques adressées au constructivisme sont très proches de celles adressées aux doctrines spéculatives de l'histoire : dans chaque cas, on reproche une vision idéalisée de l'histoire, trop éloignée des données brutes.

Pour Mink tout comme pour White, la différence radicale entre le monde du passé et la narration de l'historien est que cette dernière suppose un ordre de réalité sans commune mesure avec notre expérience de la vie. Notre vie n'est pas vécue comme un récit. Aussi, il est évident que le récit historique n'est pas présent dans l'histoire, mais s'impose à elle afin d'en faire ressortir le sens pour nous. C'est précisément cette thèse qu'entendait remettre en question le philosophe David Carr en montrant au contraire, à partir d'une analyse proche de la phénoménologie husserlienne<sup>15</sup>, com-

13. William H. Dray, 1989, p. 133.

14. Hayden White, 1973.

15. Proche de Heidegger et Ricœur aussi. Il faudrait montrer ce qui distingue ces types de phénoménologie pour voir quels sont les éléments qu'en retient Carr pour son propre travail.

ment ce que Husserl nommait *Lebenswelt*, le Monde de la vie, constituait en lui-même une expérience narrative. À la différence de ces derniers et, comme on le verra plus tard, de manière analogue chez Reinhart Koselleck, qui reprend les thèses de Gadamer, Carr entend montrer que notre expérience de la réalité n'est pas anhistorique et étrangère à la narrativité, mais est bien un récit composé des différents événements de notre histoire qui prennent un sens dès lors qu'ils se rencontrent. C'est la rencontre des différents événements de notre histoire qui fait de nous le sujet d'un récit et l'être d'une histoire. Plus encore — et c'est là que Carr et Koselleck prennent leurs distances par rapport à la phénoménologie pour le premier, l'herméneutique pour le second —, ce qui fonde la réalité de la trame historique de notre existence est qu'elle est la manifestation d'un échange social auquel nous sommes inéluctablement soumis dès lors que nous entrons dans l'existence.

N'étant pas du tout un spécialiste de la phénoménologie, je ne pourrai discuter en détail les thèses de Carr. Mais tel n'est de toute manière pas mon objet ici. Ce qui m'intéresse est plus précisément l'apport d'une réflexion sur la dimension sociale de l'existence humaine à l'étude du caractère historique de celle-ci. On peut résumer très grossièrement la thèse de Carr par l'idée selon laquelle le récit historique de l'expérience humaine est d'abord et avant tout un récit *social*. Chez Husserl et Heidegger, la compréhension de soi — théorétique ou préthéorétique dans le cas de Heidegger — est une tentative individuelle, isolée dans la sphère de la subjectivité. À la différence de ces derniers, Carr veut montrer l'importance, pour la narrativité historique des individus et de la temporalité humaine, de l'interrelation entre trois différents points de vue : le sujet de l'histoire, le narrateur et son audience.

Certes, ce que Husserl et Heidegger nommaient *Geschichtlichkeit* supposait une intersubjectivité sur laquelle ils ont beaucoup insisté. Husserl concevait l'*ego* comme se constituant lui-même dans l'unité de son histoire (*Geschichtlichkeit*). Il s'agit ici de l'unité narrative du flot de la conscience individuelle. Mais dans la mesure où cette histoire narrative est liée à la quête d'une compréhension théorétique du monde, l'histoire de l'*ego* est attachée à l'histoire de la quête de sens au sujet du monde.

L'*ego* se comprend donc lui-même comme l'héritier d'une quête de sens qui n'a pas commencé avec lui, même s'il se voit comme le principal objet de cette quête<sup>16</sup>. En ce sens, l'historicité du soi ou de la subjectivité dépend de la place qu'il occupe dans un cadre historique. Carr précise dans son analyse que la subjectivité n'est pas produite par l'histoire : une telle thèse serait un déterminisme historique. Il s'agit plutôt d'une thèse phénoménologique selon laquelle la compréhension de soi dérive elle-même d'un processus historique. Nous sommes malgré tout, chez Husserl au moins, en

---

16. David Carr, p. 115.

présence d'une analyse de la constitution d'un sujet singulier, et c'est précisément ce que Carr veut éviter en mettant l'accent sur le « nous » plutôt que sur le « je » de la conscience.

Cette idée selon laquelle l'histoire est constitutive de l'identité d'un « nous » me semble extrêmement importante pour le propos de Lagueux. Si, comme le pense Maurice Lagueux, la philosophie spéculative permet d'abord de comprendre les choses « comme elles se sont effectivement passées » et si l'analyse des données historiques implique une évaluation des conséquences de cette analyse pour l'avenir, il est alors clair qu'un élément important du processus de repérage ou de reconnaissance de ce qui est important pour l'histoire d'une société est déterminé par les impératifs présents de cette dernière. La question du sens de l'histoire est directement liée aux conditions d'accès au savoir historique, et ces conditions ne sont pas toutes relatives aux seules limites ou obstacles à la connaissance humaine.

On peut retrouver une approche analogue à celle de David Carr dans les travaux de Reinhart Koselleck<sup>17</sup>, dont Lagueux ne parle pas, mais dont je discuterai pour bien faire comprendre mon argument au sujet des thèses développées dans l'*Actualité de la philosophie de l'histoire*.

Koselleck, maître d'œuvre d'une très importante entreprise historiographique collective en Allemagne sur l'histoire des concepts (*Grundbegriffe, Begriffsgeschichte*), a montré la dette qu'il avait lui aussi à l'égard de la conception heideggerienne de l'historicité de l'expérience humaine tout en prenant ses distances vis-à-vis de celle-ci. Koselleck prend également ses distances vis-à-vis de Gadamer, en montrant comment ce dernier et Heidegger réduisaient l'expérience historique de l'individu à la sphère de sa subjectivité, et ce, malgré leurs efforts pour mettre en évidence la dimension intersubjective de cette expérience, comme chez Husserl. Comme David Carr, Koselleck entend montrer comment l'expérience historique doit être pensée comme la conscience d'un « nous » plutôt que d'un « je ». L'argument principal de Koselleck tient en ce que la finitude de l'expérience humaine, ce que nous pourrions nommer les limites historiques de la conscience de soi, est tributaire d'une rencontre avec autrui. En d'autres termes, la naissance et la mort ne sont pas les seules catégories temporelles nous permettant de comprendre notre historicité. De même, notre expérience propre ne peut être comprise en référence seulement à la manière

---

17. Koselleck est le chef de file d'une école historique en Allemagne, dont le rôle et l'influence peuvent être comparés à ceux de la « nouvelle histoire » en France (Le Goff, Braudel, etc.) ou à l'« école de Cambridge » dont le chef symbolique serait Quentin Skinner. La coopération de Brunner, Conze et Koselleck a permis de constituer une grande encyclopédie d'histoire des concepts politiques pour l'Allemagne moderne, dont l'ampleur et la richesse est inégale en Europe, même si elle est, chose assez étonnante, relativement peu connue du public anglophone et francophone. En revanche, les textes les plus importants de Koselleck ont été traduits en français et en anglais. Voir la bibliographie.

dont notre conscience dépend des modes de compréhension que les autres nous offrent pour nous comprendre nous-mêmes. L'intersubjectivité telle que la pensait Husserl ne suffit pas à penser la conscience historique du « nous ». Les limites de notre être nous sont aussi imposées par les différentes modalités de notre rapport à autrui. Et c'est ce rapport à autrui en tant qu'il est différent de nous qui détermine notre rapport aux individus dont nous sommes proches, auxquels nous voulons nous identifier pour nous reconnaître nous-mêmes. Dans le cas de Koselleck, c'est l'histoire sociale qui donne les éléments conceptuels nécessaires à l'élaboration de la conscience de soi des individus. L'histoire nourrit l'entreprise philosophique, et non l'inverse.

En un sens, il serait possible de dire que la naïveté du constructivisme, comme le laisse d'ailleurs entendre Maurice Lagueur, se traduit par sa tendance au subjectivisme ou au solipsisme historique : dans le cadre constructiviste, l'histoire est enfermée dans la réalité historique de l'historien. Selon une telle approche, l'histoire de la Révolution française pourrait être enfermée dans le paradigme du concept marxiste de révolution pour l'historien marxiste sans que cela semble poser problème. À cette naïveté s'oppose la naïveté du réaliste, pour qui semble manquer la distance nécessaire entre les faits et leur narration dans une suite causale, le récit. C'est cette distance sur laquelle insiste la méthodologie de l'école de Cambridge, plus spécifiquement les premiers écrits méthodologiques de Quentin Skinner.

Sans partager les présupposés théoriques des constructivistes, Quentin Skinner a montré dans ses textes méthodologiques l'importance cruciale de la distance entre l'historien et l'univers dont il entend rendre compte. Cette distance a été comparée récemment par Kari Palonen au *Verfremdungseffekt* brechtien<sup>18</sup>. Pour Brecht, faut-il le rappeler, il était nécessaire d'opérer une « distanciation » entre les spectateurs et la représentation théâtrale, les spectateurs ne pouvant comprendre le message politique de la pièce s'ils s'identifiaient trop à l'action qui s'y déroulait. De même, Skinner a beaucoup insisté sur l'importance de respecter la valeur intrinsèque de l'histoire. Il ne s'agit pas pour lui d'une volonté de laisser l'histoire à l'histoire : au contraire, l'histoire nous permet de penser le présent. Mais la seule manière d'apprendre quelque chose du passé pour le temps présent est de respecter l'altérité historique nous séparant aujourd'hui du monde d'hier. C'est l'altérité de l'histoire qui doit nous interpeller et non ce qui nous rapproche d'elle. Rien, jusqu'ici, qui semble compatible avec l'approche constructiviste, sinon cette distance nécessaire entre passé et présent que ne refuseraient pas les tenants du réalisme historique, mais sur laquelle les constructivistes mettent surtout l'accent. Mais il y a un autre point sur lequel l'approche skinnérienne et l'approche constructiviste se rejoignent.

---

18. Kari Palonen, 2003, p. 9.

Contre une philosophie spéculative et téléologique de l'histoire, comme on peut la deviner chez Arthur Lovejoy, qui est souvent considéré comme le « père » de cette discipline que l'on nomme l'histoire des idées<sup>19</sup>, Skinner a montré l'importance de la contingence des faits historiques. La distance préconisée entre l'historien et le passé a précisément pour fonction d'empêcher de voir l'histoire comme un jeu de dominos où la formation d'une idée dans le passé ou l'acte de bravoure d'un chevalier du Moyen Âge, par exemple, auraient par un enchaînement causal un effet sur le monde d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a pas d'ouverture des temps historiques et que ceux-ci ne communiquent pas entre eux. Il s'agit de montrer comment une action ou une idée opère d'abord dans l'univers qui est le sien. L'accent mis sur l'action, il faut le rappeler, ne cantonne nullement le rôle de l'histoire à l'explication d'événements. Ce qui semble une évidence est avant tout une mise en garde épistémologique : notre manière de lire l'histoire doit d'abord tenir compte des préoccupations intellectuelles de l'univers historique que nous étudions avant de plaquer nos propres visions du monde sur un monde historique éloigné chronologiquement du nôtre. Inspiré par Wittgenstein mais aussi par la théorie austinienne des actes de langage, Skinner déduit de la contingence historique des idées et des actions l'impossibilité d'une histoire unitaire, globale<sup>20</sup>. L'histoire ne peut que rendre compte des différents usages de concepts qui sont alors pensés comme des actes de langage, d'où l'importance pour lui de la rhétorique pour l'étude de l'histoire des idées politiques<sup>21</sup>. L'important ici, par rapport aux thèses de Maurice Lagueux, est la critique indirecte qu'adresse à une philosophie spéculative de l'histoire, globalisante, détentric de une clef pour comprendre les choses « comme elles se sont effectivement passées », le programme méthodologique de Skinner. La primauté accordée à l'action est-elle un retour à l'histoire événementielle ? Peut-être, si nous prenons ce programme méthodologique à la lettre. Mais ce qui est sûr, c'est qu'elle exclut l'hypothèse d'une entreprise historique globalisante dont la philosophie spéculative de l'histoire, telle que pensée par Maurice Lagueux dans son livre, serait l'instrument théorique privilégié.

Chez Skinner, comme chez Koselleck, la réflexion épistémologique sur l'histoire, plus précisément sur l'histoire des idées politiques et l'histoire des concepts, dérive d'une conception du langage comme pratique sociale. Par l'enquête historique sur une problématique intellectuelle, l'historien a en fait pour tâche de mettre en lumière les différentes pratiques sociales qui donnent un sens au vocabulaire politique d'une société donnée. Je pense en effet que les principaux liens à établir entre la pensée de Skinner et celle de

---

19. Voir Arthur Lovejoy, 1936.

20. Voir James Tully (ed.), 1988 et plus récemment Quentin Skinner, 2002.

21. Cf. Quentin Skinner, 1996.

Koselleck tiennent à leur prise en compte du caractère social du langage. Il me semble loin d'être certain, contrairement à ce qu'affirme Melvin Richter, que Skinner et Pocock nient l'importance des théories du langage contemporaines des théories politiques qu'ils étudient. C'est précisément l'enjeu des derniers travaux de Skinner sur la rhétorique de Hobbes<sup>22</sup>.

Par leur volonté de radicaliser la distance entre l'historien et l'histoire qu'il décrit, Koselleck et Skinner — surtout ce dernier — sont proches du constructivisme historique. Toutefois, par leur souci de montrer la réalité langagière et sociale en fonction de laquelle il faut penser le passé, ils sont aussi proches des thèses « réalistes » de David Carr. Il est alors impossible d'éviter la question épistémologique posée par les constructivistes : quelle valeur faut-il accorder, sur le plan ontologique, à l'« opération de configuration » — pour reprendre une expression de Paul Ricœur<sup>23</sup> — de la narration construite par l'historien ? Pour enfin revenir au problème central qui nous occupe ici, le plus important me semble pour le moment moins de répondre à cette question que de montrer qu'elle est présupposée par toute démarche sur le sens de l'histoire. Or, le premier enjeu de la philosophie spéculative de l'histoire n'est-il pas précisément de répondre à cette question du sens de l'histoire ?

## Conclusion

Le sens de l'entreprise de Lagueux est, comme l'indique le titre de l'ouvrage, de prouver l'actualité de la philosophie spéculative de l'histoire. Toutefois, et il me semble que toute la discussion du dernier chapitre du livre de Lagueux le confirme, l'auteur a eu tort d'écarter de son enquête les questions relatives à l'épistémologie de l'histoire. C'est peut-être cette distinction qui l'a d'ailleurs amené à ne voir dans la philosophie spéculative de l'histoire qu'une téléologie.

Comme je l'ai dit plus haut, je ne suis pas sûr d'être d'accord avec la thèse de Maurice Lagueux selon laquelle il est possible de distinguer philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire ; du moins, je suis loin d'être convaincu de l'autonomie conceptuelle que nous pourrions accorder à la première par rapport à la seconde. Pour Lagueux, je l'ai dit, il ne s'agit pas d'une thèse philosophique : l'autonomie de la démarche spéculative est défendue pour des raisons méthodologiques. Cela n'en pose pas moins problème, me semble-t-il, pour la démonstration de l'argument d'une actualité de la philosophie spéculative de l'histoire, car elle suppose que nous pourrions montrer comment se démarque ce type de démarche d'une réflexion épistémologique, par exemple, ou d'une démarche où la philosophie de l'histoire serait tributaire d'une anthropologie ou, pour le

22. Skinner, 1996. Melvin Richter, 1990.

23. Paul Ricœur, 1983, p. 102, cité par Lagueux, p. 198.

dire autrement, d'un discours sur les passions humaines, comme il en existe au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>.

Mais, plus important pour mon propos ici, la distinction entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire semble écarter d'emblée tout le débat théorique enclenché par la querelle entre réalistes et constructivistes. La partie du livre qui y est consacrée me semble en effet étrangère à la démarche adoptée par l'auteur pour les autres chapitres. En effet, cette distinction accorde en toute cohérence une autonomie théorique à la démarche spéculative, ce qui, dès lors, en fait une discipline indépendante de l'histoire elle-même en tant que discipline. Le refus d'inclure la démarche épistémologique au sein de la démarche spéculative suppose une fermeture de la démarche philosophique, une conceptualisation close de l'histoire où les questions que nous lui adresserions ne seraient pas informées ni ne pourraient l'être par les autres disciplines philosophiques ou par les autres discours des sciences humaines. En dehors du débat opposant réalisme et constructivisme, l'idée selon laquelle il y aurait une autonomie de la philosophie spéculative de l'histoire exige que la question du « cheminement de l'humanité à travers les siècles<sup>25</sup> » soit pensée pour elle-même et en elle-même. Lagueux ne soutient pas que cette question est indépendante, sur le plan philosophique, de la question épistémologique ou du problème métaphysique. Encore une fois, cette distinction est pour lui d'ordre méthodologique : ce qu'il entend prouver, c'est que la question épistémologique n'a pas effacé, en dehors des pratiques des philosophes, l'actualité et la pertinence de la philosophie spéculative de l'histoire. Mais encore faudrait-il pouvoir réussir à saisir ce que signifie, une fois dégagée des considérations épistémologiques, cette démarche spéculative. En d'autres termes, il me semble qu'on ne peut prouver, et tel était le sens de mes remarques sur le débat entre constructivistes et réalistes, qu'il est possible de penser la philosophie spéculative de l'histoire comme un projet distinct du projet épistémologique, puisque dans tous les cas, il s'agit de penser au présent le passé, c'est-à-dire d'interpréter le passé pour se comprendre soi-même, que ce soit dans l'identité ou dans l'altérité. Dans tous les cas, la question de l'histoire pose la question de l'interprétation et donc du statut de la distanciation nécessaire entre l'historien et l'histoire. La démarche spéculative me semble intimement liée à cette question de l'interprétation, et ce, même si elle est réduite, comme c'est souvent le cas dans la démarche adoptée par Maurice Lagueux, à une téléologie. Certes, il y a d'autres horizons que la téléologie pour la philosophie spéculative de l'histoire telle qu'elle est conceptualisée par Lagueux. Il ne semble pas moins que c'est d'abord et avant tout la téléologie qui est le modèle au cœur de sa réflexion. Enfin, de la même façon qu'il semble vouloir accorder, par

24. Cf. Dario Perinetti, *op.cit.*

25. Lagueux, p. IX.

pure commodité, il est vrai, une autonomie à la philosophie spéculative de l'histoire par rapport à l'épistémologie de l'histoire, Lagueux semble négliger l'importance des autres secteurs de l'activité philosophique pour la philosophie de l'histoire. Certes, encore une fois, il n'est pas possible de tout faire. Mais le projet était précisément de montrer l'actualité de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire de montrer « en quoi » la philosophie de l'histoire demeurerait un objet de recherche toujours actuel et pertinent. Dans ce cas, n'aurait-il pas été souhaitable de montrer les liens possibles entre la philosophie de l'histoire et les autres secteurs de l'activité philosophique — la philosophie de l'économie, par exemple, ou les recherches en philosophie de la géographie ou en philosophie de l'art (sur l'évolution des jugements de goût notamment), ou encore l'éthique et la philosophie politique ?

Ces remarques ne visent aucunement à diminuer l'intérêt du livre de Maurice Lagueux. Au contraire, j'ai voulu montrer ici que la question qu'il pose au sujet de l'actualité et de la spécificité de la philosophie spéculative de l'histoire est cruciale, malgré ce qui d'après moi me semble problématique dans son approche. Il ne serait pas étonnant que la philosophie de l'histoire devienne un important champ d'activités dans les prochaines années, en raison de ses nombreuses connexions avec les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie.

### Bibliographie

- Brunner, Otto, Werner Conze et Reinhart Koselleck, dir., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett et J. G. Cotta, 1972-1997.
- Carr, David, *Time, Narrative and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Dray, William H., *On History and Philosophers of History*, New York, Copenhagen et Leyde, E. J. Brill, 1989.
- Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, traduction et notes par V. Monteil, Arles, Actes Sud, 1997.
- King, Preston, *Thinking Past as a Problem. Essays on the History of Ideas*, Londres, Frank Cass, 2000.
- Koselleck, Reinhart, *L'Expérience de l'histoire*, trad. franç. d'A. Escudier, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Gallimard et Seuil, 1997.
- J. Hook et Hoock, M.-C., *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. franç., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000 (1990).
- Laplanche, François, *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Amsterdam et Maarsen, APA Holland University Press et Presses Universitaires de Lille, 1986.
- Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936.
- Markus, Robert A., *Sæculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

- Mink, Louis, « Narrative Form as a Cognitive Instrument », *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- Palonen, Kari, *Quentin Skinner, History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- Perinetti, Dario, « Philosophical Reflections on History », *Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy* (sous la dir. de K. Haakonsen), Cambridge, Cambridge University Press.
- Popper, Karl, *Misère de l'historicisme*, trad. franç. de H. Rousseau et R. Bouveresse, Paris, Plon, 1956.
- Popper, Karl, *La Société ouverte et ses ennemis*, trad. franç. de J. Bernard et Ph. Morand, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- Richter, Melvin, « Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe* », *History and Theory*, vol. 29, n° 1, 1990, p. 38-70.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics. Regarding Methods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Tully, James (dir.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

## Réponse à Christian Nadeau

Maurice Lagueux

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008653ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008653ar>

[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

Lagueux, M. (2003). Réponse à Christian Nadeau. *Philosophiques*, 30 (2), 445–446. <https://doi.org/10.7202/008653ar>

## Réponse à Christian Nadeau

MAURICE LAGUEUX

Université de Montréal

maurice.lagueux@umontreal.ca

Je sais gré à Christian Nadeau d'avoir pris la peine, dans cette étude critique, de rendre compte assez fidèlement de nombreux aspects de mon livre, tout en parvenant à en dégager, comme il est légitime de le faire dans une étude critique, des éléments et des aspects susceptibles d'alimenter ses propres réflexions sur l'importante question qui l'intéresse pour sa part, soit celle des rapports d'une philosophie dite spéculative et d'une épistémologie de l'histoire.

Je ne m'attarderai donc pas ici à souligner les points de détail qui, çà et là, pourraient compléter le résumé qu'il en a fait ou à mettre en relief diverses perspectives laissées dans l'ombre, qui souvent auraient contribué à mieux dégager le sens des idées évoquées. Aucun résumé ne saurait rendre pleinement justice à ce qu'un auteur n'a su exprimer en moins de pages que n'en comporte son livre. Je me concentrerai plutôt sur la question qui est au cœur des préoccupations de Nadeau. Quoique celui-ci reconnaisse à diverses reprises que la distinction traditionnelle entre philosophie spéculative et épistémologie de l'histoire n'a, à mes yeux, qu'un intérêt qualifié de méthodologique, il n'en dégage pas moins la plupart des remarques critiques que lui inspire mon ouvrage vis-à-vis de ce qu'il appelle mon « refus d'inclure la démarche épistémologique au sein de la démarche spéculative », refus qui se traduirait par l'attribution d'une « autonomie théorique à la démarche spéculative ». Quelle place cette distinction traditionnelle occupe-t-elle donc dans mon propos ? Nulle part dans mon livre, je ne parle d'autonomie de la philosophie spéculative. Le mot « autonomie » n'y apparaît qu'une fois dans un contexte totalement étranger à celui qui nous intéresse ici et aucun terme équivalent ne me semble suggérer une telle autonomie. Loin de moi l'idée de laisser entendre que les philosophies dites spéculatives dont je parle, celle de Vico, qui se veut l'auteur d'une « Science nouvelle », celle de Kant, le père de l'épistémologie moderne, celle de Hegel, dont la philosophie de l'histoire s'amorce par une réflexion épistémologique sur les types d'histoire, celle de Comte, dont les vues sur l'histoire reposent sur une philosophie des sciences, ou celle de Marx, qui oppose sa conception de l'histoire à celle des historiens de son temps, aient pu se développer à l'abri de toute réflexion épistémologique sur l'histoire. Alors pourquoi me suis-je référé, ne fût-ce que méthodologiquement, à cette distinction entre la tentative toute « spéculative » de comprendre ce qui est en train de se passer dans l'histoire du monde et l'analyse épistémologique de ce qui fonde la pratique des historiens ? Tout simplement parce que mon projet était de montrer que la première entreprise, bien qu'elle soit

dénoncée avec le plus vif mépris par nombre de penseurs que je cite au début de mon livre, n'en demeure pas moins une forme de réponse à une préoccupation très actuelle. C'est d'ailleurs pour cette raison que ce livre s'intitule *Actualité de la philosophie de l'histoire*. Un tel projet ne pouvait porter sur des considérations proprement épistémologiques, parce que celles-ci — auxquelles je m'intéresse davantage, pour ma part, dans mes propres projets de recherche — sont incontestablement d'une incontournable actualité. Dans ce contexte, montrer que les préoccupations *épistémologiques* des philosophes du passé demeurent des préoccupations actuelles aurait tout simplement été d'une attristante banalité. Lorsque je me réfère dans mon dernier chapitre au débat proprement épistémologique entre réalistes et constructivistes, je ne trahis d'ailleurs nullement cette façon de voir. Ce débat, en effet, constitue un exemple — retenu à côté d'un autre portant sur l'affrontement du socialisme et du néolibéralisme — qui illustre le fait que, même à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, la réflexion épistémologique qui l'inspire n'échappe pas à l'emprise des questions soulevées par la philosophie spéculative. Si je ne m'intéresse pas, au même titre, aux débats épistémologiques qui ont traversé les siècles classiques, c'est que leurs indiscutables liens à des préoccupations spéculatives ne peuvent évidemment pas témoigner de l'*actualité* (pour nous) de ces dernières.

Cela dit, l'étude critique de Christian Nadeau met en relief de façon tout à fait pertinente les liens étroits qui relient ces deux champs de la recherche philosophique sur l'histoire. Or, si, comme je viens de le soutenir, mon livre ne minimise en rien l'importance de ces liens, il ne s'attache guère, pour les raisons que j'ai mentionnées, à les mettre en lumière, au risque de créer chez le lecteur la fâcheuse impression que la philosophie de l'histoire peut se développer de façon « autonome », sans que quoi que ce soit la rattache à la réflexion épistémologique portant sur l'histoire. L'étude critique de Christian Nadeau n'aurait servi qu'à prémunir le lecteur de ce livre contre les effets malheureux de cette possible mésinterprétation. Elle aurait été d'une grande utilité, mais elle fait beaucoup plus, puisqu'elle attire l'attention du lecteur sur les contributions de nombre de penseurs auxquels — compte tenu des limites que j'ai, peut-être indûment, imposées à mon modeste ouvrage — je ne me suis nullement référé, malgré l'immense intérêt de leurs vues philosophiques sur l'histoire.

J'aimerais néanmoins apporter encore deux précisions. Christian Nadeau affirme que la philosophie spéculative de l'histoire se réduit pour moi à une téléologie — un concept que j'emploie à quelques reprises dans des contextes très circonstanciés. Ce qui est certainement vrai, c'est que je présente les philosophies « spéculatives » qui sont au cœur de mon propos comme autant de tentatives, de la part de penseurs de diverses époques, visant à répondre à une question presque incontournable, soit celle de savoir ce qui est « en train de se passer dans le monde » qui fut le leur. J'ai précisé à ce propos que ceux qui se sont engagés dans ce genre d'entreprise

ont généralement cherché à dégager quelque chose comme la *signification* d'événements jugés décisifs, faute de pouvoir répondre à cette question à partir d'analyses strictement causales. Chez les théologiens et chez certains philosophes de l'histoire, cette recherche de signification s'est exprimée en termes explicitement téléologiques; d'autres philosophes se sont interrogés sur ce qui permettrait à l'humanité de se réaliser pleinement en recourant à un langage qui laisse parfois penser que des fins sont poursuivies plus ou moins consciemment. J'ai simplement pris acte de la chose, mais aurais-je dû, pour ne pas verser dans une interprétation trop téléologique des philosophies de l'histoire, inclure aussi parmi les philosophes de l'histoire considérés tous les penseurs qui se gardent bien dans leurs réflexions d'attribuer au devenir historique la moindre signification de ce genre? Ici encore, ç'aurait été banaliser fâcheusement ma thèse principale. Puisque mon propos était de montrer l'actualité de la philosophie de l'histoire, la partie aurait été gagnée d'avance s'il s'était simplement agi de montrer que des considérations sur l'histoire de quelque type que ce soit (ou presque) sont encore actuelles de nos jours. Il m'a paru plus pertinent de montrer que notre époque ne pouvait guère plus que les époques antérieures échapper à des réflexions philosophiques qui, à l'instar de celles des philosophes de l'histoire les plus classiques, visent à dégager l'éventuelle *signification* de ce qui serait en train de se passer dans l'histoire.

Toutefois, reconnaître que notre époque ne peut échapper à ce genre de démarche n'est pas entériner les prétentions de ceux qui s'y sont adonnés. Comme je le souligne dès la page 12 de mon livre, attirer l'attention sur l'actualité de cette entreprise, c'est plutôt mettre en garde contre ses dangers potentiels. C'est pourquoi je ne m'aventurerais jamais à dire que la philosophie spéculative de l'histoire permet de comprendre les choses « comme elles se sont effectivement passées ». Ce serait beaucoup trop lui accorder; ce que je dis, par contre, à la page 9 de ce livre, c'est que rendre compte de ce qui s'est effectivement passé de décisif dans l'histoire de l'humanité est bel et bien ce que ces philosophes de l'histoire ont cherché à faire, pour le meilleur ou pour le pire, ajouterais-je volontiers!

Reste qu'une entreprise aussi audacieuse que celle à laquelle ces philosophes se sont livrés ne peut être aisément circonscrite et dissociée des multiples considérations sur l'histoire qui s'y enracinent et lui confèrent des sens toujours renouvelés. C'est sans doute pourquoi, en attirant dans son étude critique l'attention sur la richesse de ces considérations que mon livre, pour des raisons qui tiennent à son objectif propre, a pris le parti d'ignorer, Christian Nadeau a choisi de rappeler combien la philosophie de l'histoire entretient, pour citer sa conclusion, de « nombreuses connexions avec les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie ».

Bruce Bégout, *La Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000, 379 pages.

Michel Ratté

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008654ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008654ar>

[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

Ratté, M. (2003). Compte rendu de [Bruce Bégout, *La Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000, 379 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 449–453. <https://doi.org/10.7202/008654ar>

## Comptes rendus

Bruce Bégout, *La Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000, 379 pages.

Bruce Bégout, cotraducteur français du volume XI des *Husserliana* paru sous le titre *De la synthèse passive. Logique transcendante et constitutions originaires* (Grenoble, Jérôme Million, 1998), nous propose une vaste reconstruction de la problématique husserlienne des synthèses passives en insistant sur son articulation à la question du fondement de la logique transcendante. L'ouvrage est un contre-point à celui d'Elmar Holenstein (*Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haye, Nijoff, 1972), que l'auteur a d'ailleurs contribué à faire connaître en français en traduisant le chapitre IX de son livre (voir « L'association en tant que synthèse passive chez Husserl », *Philosophie*, n° 90, juin 1996). C'est dire sa valeur. L'auteur retrace avec assiduité les apories du projet husserlien tranchées trop hâtivement par Holenstein et plusieurs autres. Si cette contribution est hautement spécialisée, Bégout n'en a pas moins le souci de la rendre incontournable pour le public francophone en présentant de manière polémique l'important problème husserlien comme injustement gommé par la phénoménologie française. On sait à quel point un Merleau-Ponty, par exemple, a pu prétendre que la phénoménologie husserlienne avait trouvé dans la problématique de l'intentionnalité pré-réflexive du corps propre un champ de l'expérience passive (sans intervention du moi) qui faisait échec à la prétention de maintenir une valeur fondamentale à la recherche phénoménologique fondée sur l'*ego*. L'auteur demande alors : « si la genèse passive était la marque d'un débordement décisif de l'expérience phénoménologique hors de l'idéalisme transcendantal, fondé sur la conjonction de la constitution égologique et de la logique, pourquoi Husserl [lui-même] n'en fait-il pas état ? Pourquoi n'a-t-il jamais émis le moindre doute concernant l'articulation possible des analyses génétiques de la passivité avec le reste de la phénoménologie transcendante [...] alors que selon l'interprétation de la phénoménologie française, le développement des différentes intentionnalités passives [...] aurait dû rendre impossible une telle souveraineté de l'*ego* constituant ? Pourquoi, en un mot, l'analyse de la passivité n'a-t-elle pas mené Husserl là où elle a mené Merleau-Ponty, Lévinas ou Henry ? » (p. 9). À cette question, l'auteur répond à travers une étude minutieuse de la genèse théorique des problèmes spécifiques qui intéressent la phénoménologie des synthèses passives chez Husserl.

Dans les deux premiers chapitres de la première partie (p. 71-166), l'auteur expose les jalons de la formation du concept husserlien de « synthèse passive », depuis les traces qu'il en trouve avec Holenstein dans les « synthèses dans le contenu » de la *Philosophie de l'arithmétique* (1891), dans la structure « horizontale » de la perception et de la temporalité, jusqu'aux « synthèses esthétiques » des *Ideen II*. Le tout culmine avec l'analyse des recherches spécifiques sur les synthèses passives de contenus sensibles menant Husserl à l'énonciation d'une théorie de l'association originaires : la théorie des théories des synthèses pré-égoïques chez Husserl.

Dans la deuxième partie du livre (p. 233-346), l'auteur met en lumière l'articulation husserlienne de l'expérience antéprédicative à la question du fondement de la logique dans la mesure où la constitution passive sert précisément chez Husserl à valider la phénoménologie transcendantale « en fondant la logique sur le sol de l'expérience, en élargissant le domaine d'appréhension de l'ego aux dimensions de l'affectivité originnaire, de la vie instinctive et de la temporalité primitive du présent vivant » (p. 9).

Les chapitres introductifs (p. 17-68) avertissent de la compréhension spécifique de la passivité chez Husserl: elle n'est évidemment pas pure réceptivité du moi à l'égard de données impressionnelles atomisées, mais « passivité constituante », et se révèle d'emblée dans la co-donation originnaire de tout ce qui se donne, en dépendance réciproque et sans intervention du moi. Cela est déjà exemplaire dans la structure arrière-plan/thème de la perception autant que dans la liaison indépassable du maintenant originnaire et de la rétention dans la structure du temps vécu. Mais cela se révèle de manière limpide dans les synthèses primordiales de tout contenu sensible, toujours au moins duel et articulé par similarité ou contraste. Cette passivité constituante primaire se différencie aussi d'une passivité dite secondaire, celle qui consiste en la modification permanente de la constitution de sédiments de sens disponibles en vertu du continuum de l'expérience égoïque. Par cette distinction très importante entre une passivité primaire et une passivité secondaire sur laquelle il reviendra (p. 86 et s.), Bégout nous donne la possibilité de voir comment la phénoménologie française, préoccupée par l'historicité du monde de la vie (ce qui est clair chez Merleau-Ponty, en tout cas), aplatit la seconde, c'est-à-dire la sédimentation en arrière-plan de tous les actes thématiques de la conscience — en quelque sorte la *Urdoxa* — sur la passivité originnaire qui se veut plutôt une *Urkonstitution*.

Une question méthodologique va cependant se poser avec ce projet husserlien: si les synthèses originnaires de contenus sensibles sont le fond sur lequel s'érige la constitution transcendantale d'objet, il faut tout de même revoir le sens à accorder au concept de réduction phénoménologique. En effet, pour Husserl, celle-ci ne prépare pas qu'une analyse régionale de l'expérience, mais est liée structurellement à la méthode d'analyse de tout champ phénoménal. Il s'agit là d'une situation de la phénoménologie déjà trouvée problématique par un Merleau-Ponty par exemple. Mais alors que la critique de celui-ci demeure purement externe — l'affirmation de la primordialité du corps subjectif censé faire éclater la méthode husserlienne au nom d'une vérité immanente au phénomène de la « chair » dont l'articulation au « monde » dépasserait l'ego —, l'auteur montre comment, chez Husserl, elle reste absolument interne. Elle passe notamment par l'analyse d'autres formes de passivité que celle de la chair. Pour l'essentiel, le problème de Husserl est que l'opérateur de la variation éidétique qui révèle, lors de l'*epochè*, un horizon d'évidence et de vérité objectale — l'imagination —, n'est d'aucun secours pour l'élucidation des synthèses de contenus originnaires puisque la forme de la phénoménalisation des liaisons originnaires n'aboutit pas à des structurations intentionnelles remplissables intuitivement mais s'apparente plus à des renvois pré-égoïques d'indication en indication sans *telos* propre avant l'activité du moi qui y fait une saisie thématique. De plus, pour Husserl, c'est précisément parce que les contenus originnaires s'associent de cette manière qu'ils ouvrent la voie à l'erreur et l'illusion — voir l'analyse husserlienne du phénomène d'affleurement du souvenir sans

intervention du moi, affleurement qui déclenche une série d'associations s'articulant au présent vivant qui fournit l'occasion d'une saisie thématique risquant autant d'être fautive que rectificatrice au sein de l'activité volontaire de ressouvenir du moi (p. 325 et s.).

L'auteur circonscrit bien le paradoxe de Husserl en demandant comment il est possible de thématiser l'associativité originaire à partir de la méthode de la réduction qui est entièrement orientée par le critère d'apodicticité (p. 41). Le paradoxe n'a évidemment pas échappé à Husserl qui avait déjà mis en œuvre depuis longtemps le projet d'élaborer une méthode alternative — celle de la « phénoméno-logie génétique » par opposition à la « phénoménologie statique » — qui s'intéresse précisément aux synthèses pré-objectales. L'auteur rend compte de manière méticuleuse des difficultés inhérentes à cette nouvelle phénoménologie qui doit surmonter le paradoxe pour toute phénoménologie d'avoir à rendre compte par une explication de ce qui apparaît dans la sphère originaire, alors que c'est précisément le rejet de l'explication qui avait présidé à l'élévation de la description au rang de mode d'expression de la vérité dans le contexte de la réduction. En l'occurrence, non seulement la synthèse passive est une expérience synthétique sans intervention du moi, mais elle est phénoménalement émergente d'une strate de contenus virtuels déjà animés de manière inconsciente — ce qui n'est évidemment pas à la portée d'une phénoménologie descriptive. On n'a qu'à penser au problème du souvenir spontané tout juste mentionné: il suppose un réservoir enfoui de souvenirs vivant en vertu d'une disposition à « résonner » en sympathie (la métaphore est husserlienne). L'auteur discute admirablement de toutes les difficultés et tentatives de sortie de l'impasse chez Husserl, tentatives qui sont d'une richesse indéniable (voir les chapitres 3 et 4 de la première partie portant sur la question de l'affection, c'est-à-dire du mode de phénoménalisation du seuil d'apparition des contenus originaires, et sur le problème de l'inconscient, p. 167-229).

Bégout explore également la difficulté supplémentaire de ce qu'il appelle le « conflit des fondements » (thème sur lequel il conclut, d'ailleurs). Il s'agit en fait de comprendre et d'ordonner le rapport de la constitution originaire sans intervention à la sphère égoïque, problème qui appelle inévitablement celui de l'articulation de la phénoménologie génétique (méthodologiquement fragile) et de la phénoménologie statique. L'enjeu est évidemment de savoir quel est le fondement ultime de l'expérience selon Husserl: la pré-constitution originaire sans intervention du moi ou sa validation significative par l'auteur, qui n'hésite jamais à faire état des circonstances atténuantes — c'est-à-dire de la difficile pensée de Husserl sur la question de la passivité — qui ont permis l'avènement du parti pris français en faveur d'une réduction des problèmes ultimes de la phénoménologie à la phénoménologie de la passivité, n'hésite pas plus à trancher en faveur de Husserl. Le conflit des fondements ne serait pas l'ultime impasse. L'auteur remet en perspective les critiques ricœurniennes de la confusion sémantique entourant le concept de fondement chez Husserl, confusion entre fondement « passif » comme sol sur lequel le transcendantal est construit et fondement comme principe de validation de la construction des idéalités érigée sur ce sol (p. 350 et s.). Il n'y aurait pas confusion mais articulation d'un double fondement où les concepts corollaires de la question du fondement (constitution, donation, etc.) sont spécifiés en fonction de la différence qualitative des fondements. La *Urkonstitution* serait en fait une forme de flux productif par association originaire proto-objectale qui n'a de plénitude de sens

possible qu'à travers la thématization validatrice par le moi : la constitution objective. Le donné originaire est une donation comme « élan vers », une donation destinée à être saisie et dont l'être donné fusionne avec son orientation vers le moi. Aux limites de la puissance démonstrative analogico-métaphorique, l'auteur nous dit que cette donation n'est pas à proprement parler une donation, mais une *dotation* de sens qui doit être validée. Cette proposition fédérative de l'auteur en toute fin de parcours fait écho à quelques trop courtes allusions à une résonance sympathique de la pensée de Husserl avec celle de Maine de Biran sur l'articulation originaire de la passivité et de l'activité dans une dualité primitive (p. 227).

L'ambition positive de l'auteur est sans conteste d'étayer la conviction husserlienne que toutes les formes de synthèses passives, avec leur diversité de constitution — celles de la temporalité originaire, de la corporéité kinesthésique, de la formation homogène du champ perceptuel et des premières configurations sensibles —, « fournissent le "matériau" primaire sur lequel s'exercent les capacités constitutives du moi » (p. 359). Mais on peut se demander si tous les problèmes qu'il soulève dans sa reconstruction de la théorie husserlienne de la passivité ne sont pas relégués aux oubliettes dans sa manière d'introduire de l'harmonie dans ce qu'il avait peut-être même déjà euphémisé avec sa locution « conflit des fondements » ? Peut-être faut-il en savoir plus sur la valeur heuristique de l'étude comparative de Maine de Biran et Husserl pour pouvoir trancher.

En tout cas, dans le contexte de l'ouvrage, certaines percées importantes n'ont pas été retenues par cette conclusion. C'est le cas, en l'occurrence, de la question de la phénoménologie de l'inconscient, qui restait non résolue pour l'auteur dans la première partie de son livre. Il défendait alors une position ne banalisant pas l'aporie husserlienne contre les hypothèses visant à l'aplanir tant chez Steinbock et Montavont que chez Holenstein. Dans ce contexte, il en allait simplement de la question de ce que peut être une donation d'activité inconsciente. L'allusion alors faite à Maine de Biran nous laissait sur notre faim devant l'exposé magistral de l'aporie. Le tournant final de l'auteur, qui a consisté à modaliser l'être de la donation en « dotation », n'a heureusement pas réussi à faire oublier la problématique.

Cela dit, il est indéniable que Bégout a réussi à susciter la curiosité à l'égard de Maine de Biran en regard de sa problématique. Et cette curiosité devait nécessairement être insatisfaite de l'opinion trop brièvement exposée de l'auteur sur Michel Henry, qui lui aussi a prétendu trouver dans la philosophie biranienne une source inspirante pour comprendre la passivité (élucidée phénoménologiquement chez lui à travers l'analyse de l'auto-affection) à titre de fondement irréductible de la phénoménalité. Le silence de l'auteur sur Henry tient peut-être au fait qu'il classe d'emblée celui-ci parmi les phénoménologues qui ont décidé de trancher la question du fondement en faveur du domaine originaire des synthèses passives compris dans un sens husserlien dramatisé dans le but de relativiser définitivement le pouvoir constituant de l'*ego* (p. 352). Or, Elmar Holenstein, considéré par l'auteur comme un commentateur compétent de Husserl sur la question de la passivité, reconnaît lui-même qu'à rebours de Merleau-Ponty, Michel Henry développe un concept de passivité radicalement différent de celui de Husserl, concept qui se réfère à ce qu'il a nommé la « conscience de soi purement immanente » (E. Holenstein, « L'association en tant que synthèse passive chez Husserl », p. 47). Henry prétend refonder la phénoménologie sur la base d'une radicalisation de la phénoménologie de l'être

de l'*ego*, et c'est dans cette optique qu'il recourt à la philosophie biranienne — on est loin de Merleau-Ponty et consorts. Bien sûr, l'auteur n'a pas à prendre le détour henrien. Cependant, on ne peut que le regretter quand on connaît la perspicacité de l'auteur et la minutie de son travail.

MICHEL RATTÉ

Université du Québec à Trois-Rivières

John Leslie, *Infinite Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 234 pages.

*Infinite Minds* constitue le quatrième ouvrage de John Leslie, qui fait suite à *Value and Existence* (1979), *Universes* (1989) et *The End of the World* (1996). *Infinite Minds* présente un contenu très riche et couvre un nombre de sujets particulièrement variés. Parmi ces derniers, on peut citer notamment : l'omniscience, le problème du Mal, l'argument du bon réglage (*fine-tuning argument*), les effets de sélection observationnels, l'identité des indiscernables, le temps, l'infini, la nature de la conscience.

L'ouvrage se situe clairement dans le domaine de la philosophie spéculative. Et Leslie s'y montre essentiellement préoccupé par des considérations non pas de démonstration rigoureuse, mais de plausibilité et de cohérence. Ainsi, il n'hésite pas à attribuer parfois une probabilité assez faible à certaines affirmations.

Un certain nombre de lecteurs pourront être rebutés dès le début par l'affirmation contraire à l'intuition selon laquelle les galaxies, les planètes, les animaux, mais aussi chacun d'entre nous et les objets qui nous environnent, constituent des structures au sein de pensées divines. On peut penser que c'est une telle affirmation qui a motivé le commentaire placé sur la couverture du livre par un lecteur d'Oxford University Press selon lequel il peut être difficile de croire que l'univers est tel que le décrit l'auteur. Cela a été aussi ma réaction première. Mais si certains lecteurs devaient en tirer une conclusion hâtive, ils manqueraient alors, je pense, ce qui constitue le trésor caché du livre. Car *Infinite Minds* ressemble à un temple somptueux dont l'accès, toutefois, se trouve dissimulé par un portail d'aspect peu engageant. Ceux qui ne franchiront pas la porte, rebutés par l'aspect de cette dernière, n'auront pas l'occasion de contempler les trésors cachés que contient le livre. Car l'ouvrage apparaît comme présentant une structure et une cohérence profondes, basées sur la mise en cohérence de la conception panthéiste de l'univers de l'auteur avec nos perspectives scientifiques actuelles les plus avancées en matière de cosmologie, de physique ainsi qu'avec les solutions de plusieurs problèmes philosophiques contemporains. Montrer de manière synthétique comment une vision panthéiste du monde peut se montrer compatible avec nos points de vue les plus récents en matière d'univers multiples, de physique et d'informatique quantique, de même qu'avec la théorie de la relativité et les discussions récentes relatives à l'omniscience, le problème du Mal, l'argument du bon réglage, les effets de sélection observationnels, etc., apparaît comme une entreprise à la fois immense et profondément originale.

On observera ici que Leslie est coutumier de ce type de travaux d'envergure. Il suffit pour cela de considérer son œuvre relative à l'argument de l'Apocalypse. Il

John Leslie, *Infinite Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 234 pages.

Paul Franceschi

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008655ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008655ar>

[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

Franceschi, P. (2003). Compte rendu de [John Leslie, *Infinite Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 234 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 453–455.  
<https://doi.org/10.7202/008655ar>

de l'*ego*, et c'est dans cette optique qu'il recourt à la philosophie biranienne — on est loin de Merleau-Ponty et consorts. Bien sûr, l'auteur n'a pas à prendre le détour henrien. Cependant, on ne peut que le regretter quand on connaît la perspicacité de l'auteur et la minutie de son travail.

MICHEL RATTÉ

Université du Québec à Trois-Rivières

John Leslie, *Infinite Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 234 pages.

*Infinite Minds* constitue le quatrième ouvrage de John Leslie, qui fait suite à *Value and Existence* (1979), *Universes* (1989) et *The End of the World* (1996). *Infinite Minds* présente un contenu très riche et couvre un nombre de sujets particulièrement variés. Parmi ces derniers, on peut citer notamment : l'omniscience, le problème du Mal, l'argument du bon réglage (*fine-tuning argument*), les effets de sélection observationnels, l'identité des indiscernables, le temps, l'infini, la nature de la conscience.

L'ouvrage se situe clairement dans le domaine de la philosophie spéculative. Et Leslie s'y montre essentiellement préoccupé par des considérations non pas de démonstration rigoureuse, mais de plausibilité et de cohérence. Ainsi, il n'hésite pas à attribuer parfois une probabilité assez faible à certaines affirmations.

Un certain nombre de lecteurs pourront être rebutés dès le début par l'affirmation contraire à l'intuition selon laquelle les galaxies, les planètes, les animaux, mais aussi chacun d'entre nous et les objets qui nous environnent, constituent des structures au sein de pensées divines. On peut penser que c'est une telle affirmation qui a motivé le commentaire placé sur la couverture du livre par un lecteur d'Oxford University Press selon lequel il peut être difficile de croire que l'univers est tel que le décrit l'auteur. Cela a été aussi ma réaction première. Mais si certains lecteurs devaient en tirer une conclusion hâtive, ils manqueraient alors, je pense, ce qui constitue le trésor caché du livre. Car *Infinite Minds* ressemble à un temple somptueux dont l'accès, toutefois, se trouve dissimulé par un portail d'aspect peu engageant. Ceux qui ne franchiront pas la porte, rebutés par l'aspect de cette dernière, n'auront pas l'occasion de contempler les trésors cachés que contient le livre. Car l'ouvrage apparaît comme présentant une structure et une cohérence profondes, basées sur la mise en cohérence de la conception panthéiste de l'univers de l'auteur avec nos perspectives scientifiques actuelles les plus avancées en matière de cosmologie, de physique ainsi qu'avec les solutions de plusieurs problèmes philosophiques contemporains. Montrer de manière synthétique comment une vision panthéiste du monde peut se montrer compatible avec nos points de vue les plus récents en matière d'univers multiples, de physique et d'informatique quantique, de même qu'avec la théorie de la relativité et les discussions récentes relatives à l'omniscience, le problème du Mal, l'argument du bon réglage, les effets de sélection observationnels, etc., apparaît comme une entreprise à la fois immense et profondément originale.

On observera ici que Leslie est coutumier de ce type de travaux d'envergure. Il suffit pour cela de considérer son œuvre relative à l'argument de l'Apocalypse. Il

faut évaluer ici la tâche immense qui consiste à défendre point par point l'argument de l'Apocalypse contre une bonne centaine d'objections différentes. Mais cette défense vigoureuse de l'argument de l'Apocalypse a permis en retour le développement d'une riche littérature, qui ne cesse d'éclairer nombre de domaines jusque-là ignorés.

La forme de panthéisme décrite par Leslie, inspirée de Spinoza, se caractérise par le fait que chacun d'entre nous n'est autre que la structure de pensées divines. Car seul existe l'esprit divin. Les galaxies, les planètes, les montagnes, les êtres humains que nous sommes, les animaux, les fleurs ne sont rien d'autre que des structures au sein de pensées divines. Ainsi que le fait remarquer Leslie, ceci est cohérent avec la façon dont les physiciens eux-mêmes décrivent les objets physiques, soit en spécifiant leurs propriétés intrinsèques. Toutefois, Leslie se démarque d'une conception panpsychiste où tous les êtres et les objets qui composent notre univers possèdent des propriétés mentales. Car selon l'auteur, les objets physiques tels que les arbres, les rochers, le sable existent en tant que structures au sein de l'esprit divin, mais sans être eux-mêmes dotés de conscience ou de pensée. Ici, toutes les choses ne sont pas dotées de conscience, mais elles sont cependant telles qu'une conscience de ces dernières existe.

De plus, des univers en nombre infini peuvent exister en tant que structures dans l'esprit divin. La théorie de l'auteur se révèle ainsi compatible avec les conceptions cosmologiques récentes basées sur l'existence d'univers multiples. L'un de ces univers est ainsi le nôtre, qui présente des caractéristiques et un réglage de ses paramètres (le rapport des masses respectives de l'électron et du proton, la charge de l'électron, la constante de gravitation, la constante de Planck, etc.) tels qu'il permet l'émergence d'une vie intelligente.

Plus encore, Leslie suggère l'existence non pas d'un esprit divin unique, mais bien d'une infinité d'esprits divins. Chacun est absolument identique aux autres, mais possède cependant une conscience autonome de sa propre existence.

Dans ce contexte, quel est donc le statut des objets abstraits tels que les entiers naturels? Selon certains philosophes, les objets abstraits constituent également des pensées divines. Tel est notamment le point de vue avancé par Alvin Plantinga, selon lequel les entiers naturels constituent des pensées divines. Mais Leslie adopte un point de vue différent, qui s'affranchit de l'existence des objets abstraits. Car ces derniers, de même que nos pensées, résultent de l'activité de nos cerveaux, qui sont eux-mêmes des structures au sein de l'esprit divin.

Leslie développe également le thème de l'omniscience. Pour Leslie, Dieu connaît simplement tout ce qui vaut la peine d'être connu (*God knows everything worth knowing*). Ceci apparaît probablement plus plausible que l'idée selon laquelle Dieu possède toute connaissance, qui se heurte notamment à l'existence logiquement impossible, déjà notée par Patrick Grim, de l'ensemble qui contient absolument toutes les vérités. Notre conception préthéorique d'un Dieu omniscient pourrait bien se révéler naïve, ainsi que le souligne l'auteur, car nombre de faits insignifiants pourraient s'y révéler des connaissances indésirables.

Enfin, Leslie développe également le point de vue selon lequel Dieu existe par nécessité éthique (*because of its ethical requiredness*). L'existence de Dieu et du cosmos dans sa totalité est éthiquement nécessaire, de toute éternité. Cet argument pourrait aussi se révéler plus convaincant que certains arguments ontologiques. Car une telle nécessité éthique possède, selon Leslie, un pouvoir créateur. Mais un tel

pouvoir créateur, d'essence platonicienne, ne procède d'aucune cause extérieure. Il est simplement inhérent par nature à la nécessité éthique.

L'ouvrage de Leslie manifeste également l'expression courageuse d'un point de vue. Car une telle conception panthéiste ne constitue pas un point de vue en vogue dans la philosophie analytique contemporaine. En outre, le panthéisme de Leslie constitue également une variante de panpsychisme. Mais l'attitude de l'auteur se révèle éminemment constructive, car elle nous contraint à nous pencher de manière plus attentive sur des doctrines que nous aurions tendance à rejeter trop facilement. On pourra adhérer ou non à la théorie panthéiste et panpsychiste décrite dans *Infinite Minds*. Mais pour la plupart des lecteurs, dont on peut penser qu'ils n'adhéreront pas à la variante de panpsychisme ainsi décrite, l'ouvrage de Leslie constitue néanmoins une synthèse admirable et hautement originale, montrant comment une construction étonnante peut être élaborée autour du modèle panthéiste, tout en apportant des réponses à de nombreux problèmes philosophiques contemporains. L'ouvrage procurera des arguments nouveaux aux défenseurs du panpsychisme. Mais *Infinite Minds* se révélera également indispensable aux détracteurs du panpsychisme, qui y trouveront une défense particulièrement forte et structurée.

PAUL FRANCESCHI

Université de Corse

Michel Hulin, *Śaṅkara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001, 278 p.

Śaṅkara est sans aucun doute le mieux connu des penseurs indiens, ce qui ne signifie pas qu'il le soit bien. D'abord, son œuvre est immense, et puis elle prend le plus souvent la forme de gros commentaires touffus, chargés de débats dont les enjeux échappent à celui qui ne s'est pas spécialisé en philosophie indienne. C'est pourquoi la connaissance que nous avons de sa pensée se limite habituellement à deux ou trois thèmes essentiels, à savoir que le monde est une illusion produite par la *māyā*, qu'une seule chose est réelle, le Soi, et peut-être aussi que le salut vient du savoir. Ces thèses de Śaṅkara séduisent par leur originalité, bien qu'elles ne s'accordent guère avec l'intuition. Car enfin, s'il n'y a de vérité que du Soi, comment expliquer que nous percevions le monde comme réel ? Qu'est-ce qui nous permet de douter de sa réalité ? Et si le savoir empirique est d'emblée disqualifié comme portant sur une chose irréelle, quelle sorte de savoir Śaṅkara recherche-t-il ? Ce sont là quelques-unes des questions sur lesquelles Michel Hulin se penche dans son dernier livre.

L'ouvrage, qui comprend quatre parties, s'ouvre sur une présentation de la vie et de l'œuvre du philosophe non dualiste. M. Hulin identifie les différentes sources qui nous en parlent et évalue leur fiabilité. Il dépeint avec brio l'action de Śaṅkara comme réformateur d'un hindouisme éclaté en une multitude de sectes, dont la diversité des pratiques ne connaissait pas de frein, en la situant dans le contexte social et culturel de l'Inde de la fin du VII<sup>e</sup> siècle (la tradition veut que Śaṅkara soit né en 788 et mort en 820, mais la recherche récente, dans laquelle M. Hulin s'inscrit, tend à montrer qu'il a eu une vie plus longue et que sa période d'activités est antérieure au milieu du VII<sup>e</sup> siècle).

Michel Hulin, *Śaṅkara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001, 278 p.

Jean-François Belzile

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008656ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008656ar>

[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

Belzile, J.-F. (2003). Compte rendu de [Michel Hulin, *Śaṅkara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001, 278 p.] *Philosophiques*, 30 (2), 455–457.  
<https://doi.org/10.7202/008656ar>

pouvoir créateur, d'essence platonicienne, ne procède d'aucune cause extérieure. Il est simplement inhérent par nature à la nécessité éthique.

L'ouvrage de Leslie manifeste également l'expression courageuse d'un point de vue. Car une telle conception panthéiste ne constitue pas un point de vue en vogue dans la philosophie analytique contemporaine. En outre, le panthéisme de Leslie constitue également une variante de panpsychisme. Mais l'attitude de l'auteur se révèle éminemment constructive, car elle nous contraint à nous pencher de manière plus attentive sur des doctrines que nous aurions tendance à rejeter trop facilement. On pourra adhérer ou non à la théorie panthéiste et panpsychiste décrite dans *Infinite Minds*. Mais pour la plupart des lecteurs, dont on peut penser qu'ils n'adhéreront pas à la variante de panpsychisme ainsi décrite, l'ouvrage de Leslie constitue néanmoins une synthèse admirable et hautement originale, montrant comment une construction étonnante peut être élaborée autour du modèle panthéiste, tout en apportant des réponses à de nombreux problèmes philosophiques contemporains. L'ouvrage procurera des arguments nouveaux aux défenseurs du panpsychisme. Mais *Infinite Minds* se révélera également indispensable aux détracteurs du panpsychisme, qui y trouveront une défense particulièrement forte et structurée.

PAUL FRANCESCHI

Université de Corse

Michel Hulin, *Śaṅkara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001, 278 p.

Śaṅkara est sans aucun doute le mieux connu des penseurs indiens, ce qui ne signifie pas qu'il le soit bien. D'abord, son œuvre est immense, et puis elle prend le plus souvent la forme de gros commentaires touffus, chargés de débats dont les enjeux échappent à celui qui ne s'est pas spécialisé en philosophie indienne. C'est pourquoi la connaissance que nous avons de sa pensée se limite habituellement à deux ou trois thèmes essentiels, à savoir que le monde est une illusion produite par la *māyā*, qu'une seule chose est réelle, le Soi, et peut-être aussi que le salut vient du savoir. Ces thèses de Śaṅkara séduisent par leur originalité, bien qu'elles ne s'accordent guère avec l'intuition. Car enfin, s'il n'y a de vérité que du Soi, comment expliquer que nous percevions le monde comme réel ? Qu'est-ce qui nous permet de douter de sa réalité ? Et si le savoir empirique est d'emblée disqualifié comme portant sur une chose irréelle, quelle sorte de savoir Śaṅkara recherche-t-il ? Ce sont là quelques-unes des questions sur lesquelles Michel Hulin se penche dans son dernier livre.

L'ouvrage, qui comprend quatre parties, s'ouvre sur une présentation de la vie et de l'œuvre du philosophe non dualiste. M. Hulin identifie les différentes sources qui nous en parlent et évalue leur fiabilité. Il dépeint avec brio l'action de Śaṅkara comme réformateur d'un hindouisme éclaté en une multitude de sectes, dont la diversité des pratiques ne connaissait pas de frein, en la situant dans le contexte social et culturel de l'Inde de la fin du VII<sup>e</sup> siècle (la tradition veut que Śaṅkara soit né en 788 et mort en 820, mais la recherche récente, dans laquelle M. Hulin s'inscrit, tend à montrer qu'il a eu une vie plus longue et que sa période d'activités est antérieure au milieu du VII<sup>e</sup> siècle).

Dans la deuxième partie de son ouvrage, M. Hulin expose les principales thèses de l'auteur qu'il étudie. L'école *Vedānta*, à laquelle appartient Śaṅkara, cherche à interpréter la Révélation hindoue en s'appuyant principalement sur la pensée des *Upaniṣad*, et en faisant un sort particulier à certaines *grandes paroles* comme le célèbre *tat tvam asi*, qui signifie *tu es cela*. Chaque *vedāntin* interprète cet énoncé à sa façon et Śaṅkara s'efforce, pour sa part, de montrer qu'il exprime une identité entre *tu* et *cela*. Le principe de chaque être, le Soi ou *ātman*, est purement et simplement identique à l'absolu, au *brahman*, auquel se ramène également toute la diversité empirique. Comment le savons-nous ? L'auteur disqualifie des moyens de connaissance comme la perception et le raisonnement, car s'ils ont une validité que Śaṅkara ne conteste pas, celle-ci ne dépasse pas le monde de l'expérience. Or, pour reconnaître le caractère inconsistant de ce monde, il faut s'appuyer sur le témoignage de ceux qui en ont fait l'épreuve, témoignage qui est consigné, selon les hindous, dans la révélation védique. Cela amène M. Hulin à présenter les rapports entre théologie et philosophie : la première énonce le but à atteindre dans des formules vides de sens parce que contre-intuitives, et la seconde permet de les comprendre (p. 59). L'auteur présente ensuite la doctrine shankarienne du Soi, de la conscience de chaque être, dont l'existence n'a nul besoin d'être démontrée puisque chacun se sait être. Le Soi ne dispose d'aucun organe pour interagir avec le monde et il ne peut rien subir, si bien qu'il reste le pur témoin de toute expérience (p. 69). Le *brahman*, quant à lui, est décrit comme être, pensée et béatitude (p. 78).

Pourtant, nous nous éprouvons comme sujets pensants ayant un corps physique et une vie affective alors que nous ne sommes, s'il faut en croire Śaṅkara, que le *brahman* impersonnel. L'expérience que nous avons de nous-mêmes doit donc être fausse (p. 87). M. Hulin explique qu'elle vient d'une ignorance qui a deux versants. D'abord l'*avidyā*, illusion personnelle qui fait croire à chacun qu'il est réel, qu'il est un sujet autonome différent des autres. Śaṅkara analyse cette nescience comme la surimposition de déterminations physiques et psychologiques sur notre être réel. Toutefois, l'ignorance ne saurait être purement individuelle car elle est innée en chaque vivant et possède une dimension universelle. Un second versant de l'ignorance est donc la *māyā*, la puissance de création de formes que les *Veda* attribuaient déjà aux dieux et dont l'origine remonte à la création du monde (p. 96), création qui est faite par jeu puisque le *brahman* ne saurait désirer quoi que ce soit. Enfin, le but de Śaṅkara est d'amener les êtres à reconnaître leur identité profonde avec l'absolu, ce qui est éprouvé comme une libération des servitudes de la vie empirique (p. 103). Mais la question de la libération n'est pas si simple qu'elle en a l'air puisque si nous sommes bien d'emblée le *brahman*, il n'y a rien à atteindre, rien à réaliser : la liberté nous appartient déjà. En fait, rechercher la libération revient plutôt à s'éprouver comme coupé du *brahman*. On comprendra donc que la sotériologie shankarienne soit assez complexe et liée au contexte hindou ; elle implique d'entendre les textes védiques, de recevoir l'aide d'un maître qui les explique, de réfléchir à leur sujet et de méditer leur message, et enfin de renoncer à tout désir personnel.

La troisième partie du livre de Michel Hulin (p. 117-206) offre une anthologie de textes de Śaṅkara, souvent inédits en français, qui couvre les sujets abordés précédemment : discussion sur le caractère irremplaçable des textes védiques en tant que révélateurs de la souffrance humaine et de la possibilité d'y échapper en vainquant l'ignorance, discussion sur les propriétés d'existence, de conscience et de

béatitude que la pensée discursive attribuée au *brahman* (alors que dans le fond, l'Absolu, l'Un, n'est descriptible qu'en termes négatifs, comme ce qu'il n'est pas), le rapport entre Dieu, cet Absolu et l'âme individuelle, ainsi qu'un ensemble de textes relativement longs et détaillés sur les voies de la libération. La quatrième partie, enfin, fait état de la postérité de Śaṅkara, qui se manifeste dans les quatre ou cinq monastères qu'il aurait fondés et qui existent toujours (l'auteur présente en quelques pages leurs dirigeants actuels), et des principaux commentateurs du *Vedānta* non dualiste jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. En fait, la pensée de Śaṅkara a fini par prendre tant d'importance en Inde qu'elle a plus ou moins éclipsé toutes les autres, de sorte que la plupart des grands maîtres modernes de l'hindouisme s'en réclament. Hulin les passe aussi en revue pour montrer comment ils se rattachent encore à la pensée de leur illustre prédécesseur.

Un des principaux objectifs de M. Hulin, dans son livre, est de comprendre les préoccupations de Śaṅkara. Celles-ci sont en partie d'ordre intellectuel, naturellement, puisque le fondateur du *Vedānta* non dualiste était un des plus éminents représentants d'une culture dans laquelle la controverse philosophique et le débat entre écoles étaient constants. D'ailleurs, l'anthologie comporte des textes polémiques substantiels où Śaṅkara répond aux objections d'adversaires hindous et bouddhistes. Mais il avait également d'autres impératifs. Il croyait sincèrement aux intuitions contenues dans les *Upaniṣad* et il cherchait à rendre celles-ci sensibles aux chercheurs de vérité en les accordant à la pensée philosophique. Śaṅkara est célèbre pour son mépris du rituel et sa sotériologie est l'une des plus intellectualisantes d'Inde, mais l'auteur prend grand soin de montrer comment foi, valeurs et raison se rencontrent néanmoins dans sa pensée.

Un second aspect remarquable du livre de Hulin est le dialogue qu'il esquisse entre la pensée de Śaṅkara et la tradition philosophique occidentale, tout particulièrement Descartes (à cause de l'importance du cogito pour les deux penseurs), et Kant (pour le rapport entre raison et valeurs).

*Śaṅkara et la non-dualité* est un livre d'une classe tout à fait à part sur la pensée du philosophe qui a informé le plus profondément la pensée hindoue depuis treize siècles. L'auteur indien a construit un système grandiose par la hardiesse de ses conceptions et son étude n'est pas sans fournir des plaisirs délicats à l'intellect. La grande recherche sur Śaṅkara (et Rāmānuja) qui existait déjà en français, celle d'Olivier Lacombe, intitulée *L'Absolu selon le Védānta*, rééditée en 1966, se donnait pour but d'exposer ce système de Śaṅkara. L'ouvrage de Lacombe, il faut bien le dire, a vieilli et il manque pour le moins de clarté. La nouvelle référence française incontournable sur Śaṅkara sera désormais ce livre de Michel Hulin, à la fois pour les textes fournis, qui sont souvent inédits dans notre langue, mais surtout pour la lecture intelligente qui en est faite. Il saura intéresser, sans nul doute, non seulement les chercheurs qui sont ouverts au comparatisme philosophique, mais également ceux qui tentent de conjuguer une recherche spirituelle avec les exigences d'un monde rationnel.

JEAN-FRANÇOIS BELZILE  
Université du Québec à Montréal

Stéphane Chauvier, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Éditions Jaqueclines Chambon, 1999, 155 pages.

Martin Leblanc

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008657ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008657ar>

[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

Leblanc, M. (2003). Compte rendu de [Stéphane Chauvier, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Éditions Jaqueclines Chambon, 1999, 155 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 458–461. <https://doi.org/10.7202/008657ar>

Stéphane Chauvier, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Éditions Jaqueclines Chambon, 1999, 155 pages.

*Justice internationale et solidarité* est l'un des rares ouvrages de langue française qui s'inscrit parfaitement dans le débat « anglo-saxon » sur les théories contemporaines de la justice sociale internationale. Dans ce livre, Stéphane Chauvier cherche à repenser les présupposés contractualistes selon une perspective cosmopolite. Selon lui, les théories du contrat social auraient fait fausse route en essayant de résoudre d'abord le problème de la justice « domestique » puis ensuite d'aborder celui du droit des gens. Ce type de contrat mènerait à une théorie du « bon voisinage » entre les États, mais non à une véritable théorie de la justice. Il s'oppose donc au droit des gens de John Rawls, qu'il considère comme une théorie de la « courtoisie internationale ». Sa thèse est la suivante : le contrat « originel » doit être global et il doit précéder l'établissement des conventions régionales. La justice *interpersonnelle* doit avoir préséance sur la justice *internationale*, pour ainsi dire. Les contractants dans la position originelle doivent donc représenter des individus et non des États.

D'entrée de jeu, Chauvier signale dans son introduction que la tradition philosophique n'a pas accordé beaucoup d'importance aux questions de la justice hors frontières. De la *République* de Platon jusqu'à la *Théorie de la justice* de Rawls, l'attention des philosophes politiques se serait ainsi presque exclusivement portée sur les problèmes de justice interne (la répartition des pouvoirs, la distribution de la richesse, les droits entre membres d'un même État). La « cité » a toujours été l'espace par défaut dans lequel le problème de la justice devait être traité. Mais pourquoi devrait-il en être ainsi ? Pourquoi ne pas penser la justice globalement ?

L'essentiel du premier chapitre de *Justice internationale et solidarité* consiste à démontrer que la tradition philosophique du droit des gens n'a produit qu'une résolution théorique du problème de la guerre entre les États, non une théorie de la justice proprement dite. Selon Chauvier, parce qu'elle ne s'est pas souciée des inégalités de dotation entre les individus se situant dans différents États, la tradition philosophique n'a pas produit une théorie de la justice proprement dite, mais une théorie de la civilité ou de la courtoisie entre les États. « Or, affirme Chauvier, entre des bandes de brigands, il peut y avoir de telles règles de civilité. Des groupes de brigands peuvent s'entendre pour se partager les revenus d'un secteur. Même dans une société qui se conformerait aux principes du Droit des Gens, la justice pourrait donc rester un vaste brigandage » (p. 21).

Non seulement la théorie traditionnelle du droit des gens n'est pas une théorie de la justice, mais elle ne permet pas d'aborder les principaux problèmes internationaux de notre temps : le problème du droit international des personnes et de la place de l'individu dans la société internationale, le problème du droit des générations futures et des servitudes collectives, le problème enfin de la disproportion des dotations économiques des États, de leur inégale dotation en ressources naturelles, humaines et capitalistiques de production (p. 33). Pour Chauvier, le principe classique de la pleine souveraineté des États qui est à la base de la théorie du droit des gens bloque toute réflexion à propos de ces problèmes pourtant cruciaux.

Au second chapitre, Chauvier précise que les exigences d'une théorie de la justice cosmopolite ne peuvent pas se réaliser à l'intérieur du cadre adopté par

Rawls dans son droit des gens. Il ne s'agirait donc pas simplement d'adapter la théorie, il faudrait la repenser totalement. Chauvier pense comme Thomas Pogge que la justice cosmopolite doit prendre en compte les intérêts des individus, mais il ne pense pas que cela puisse se faire dans le cadre adopté par Rawls (Thomas Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, été 1994, vol. 23, n° 3, p. 195-224.). Le problème du droit international des personnes, comme bien d'autres problèmes internationaux de notre temps, ne pourrait pas figurer parmi les objets d'une délibération entre représentants d'États réunis en position originelle. Les considérations relatives à la formulation de principes de solidarité, de coopération et de redistribution des richesses ne concerneraient tout simplement pas la société des États. « La délibération [entre États] a pour objet de créer un environnement international qui permette à chaque État de préserver son bon ordre interne et elle présuppose donc nécessairement que le représentant de chaque État sait que son État est bien ordonné » (p. 59). Par conséquent, « cela n'a pas de sens de supposer qu'un État qui se soucie d'édifier une société internationale bien ordonnée puisse désirer la puissance et la richesse et qu'il puisse faire l'hypothèse qu'il est mal ordonné » (p. 60). Chauvier conclut donc qu'il faut abandonner le point de vue de l'État si l'on veut dépasser la conception traditionnelle du droit des gens.

Aux troisième, quatrième et cinquième chapitres, Chauvier explicite son idée de position originelle globale. Cette position ferait référence à une situation dans laquelle des individus plutôt que des représentants d'États se réuniraient pour établir les bases de la société internationale. Dans cette situation, Chauvier est d'avis que les personnes rationnelles et désireuses de maximiser leurs avantages exigeront davantage qu'un simple code de bon voisinage. Ils s'accorderaient sur un principe de collaboration sociale. Toutefois, les partenaires ne seraient pas amenés à former les uns avec les autres un État, mais à se répartir en États distincts. L'auteur estime que les contractants, mis au fait du pluralisme, choisiraient de se séparer parce qu'ils jugeraient, pour différentes considérations, que la séparation serait dans l'intérêt de tous et de chacun (p. 75-100). Sans doute pour des raisons d'« efficacité », pour respecter les différentes cultures, les différentes traditions et les appartenances nationales, les contractants jugeraient préférable de ne pas se constituer en un État mondial. Cette séparation « cosmopolite » serait dans l'intérêt de chacun, dans l'intérêt même de l'humanité.

Chauvier est d'avis que les principes de la justice internationale doivent être compris comme des principes d'une équitable séparation politique des gens : « la séparation ne peut être complètement voulue que si elle est équitable, et elle ne peut être équitable si certaines conditions ne sont pas imposées à la séparation » (p. 86). Il est conscient que la géographie de la Terre, le climat mais aussi les différentes cultures et traditions peuvent influencer la richesse des nations. Or, parce que la séparation politique peut placer les personnes dans des situations qui sont non seulement différentes mais inégales, « [les contractants] chercheront, en tenant compte de la perspective de ces inégales dotations, à définir une société non point tant de coopération mutuelle que de correction continue de ces désajustements originels » (p. 95). La séparation politique des hommes devra être considérée comme un processus continu et non pas comme un événement fixe et défini dans le temps. Vu sous cet angle, il pense donc qu'« il n'y a pas de place perdante en soi », parce que « ceux qui gagnent s'efforcent toujours de permettre aux autres de gagner aussi » (p. 100).

Aux sixième et septième chapitres, Chauvier soutient que sa théorie de la justice cosmopolite doit être comprise comme une théorie de la justice « sédentaire » et non pas comme une théorie de la justice « nomadique ». Selon lui, les contractants réunis en position originelle globale ne pourraient se satisfaire d'un monde dans lequel la justice cosmopolite se réduirait au droit de changer de pays. Elle devrait plutôt se concevoir comme un ensemble de conditions offrant aux défavorisés une autre possibilité que l'émigration forcée. Si la solution nomadique a l'intérêt d'être des plus économique, elle ne respecterait pas cette tendance naturelle générale des gens à vouloir vivre là où ils sont nés. Il s'avérerait donc plus plausible que les contractants s'accordent sur une solution plus « sédentaire », solution qui serait davantage compatible avec la préservation du bon ordre interne de l'État.

D'après Chauvier, il est clair que les contractants réunis dans la position originelle globale accepteraient les principes traditionnels du droit des gens (reconnaissance de l'égalité juridique des États, principe du respect des traités et engagements, droit à l'autodéfense, etc.), mais ils exigeraient aussi davantage. En effet, écrit-il, l'intérêt du point vue cosmopolite vient du fait qu'il permet d'aller au-delà de ces principes traditionnels : « Si l'on se met à raisonner non plus en représentant d'un État quelconque, mais en citoyen d'un État quelconque, nous sommes nécessairement conduits à intégrer au corps de la justice internationale bien d'autres principes que ceux du respect mutuel de la tradition du Droit des Gens » (p. 119-120). En plus des principes traditionnels du droit des gens, les contractants s'accorderaient selon Chauvier sur un principe de « socialisation des avantages » (p. 125). Ce principe se traduirait par : (a) un devoir d'ingérence des États et des personnes les mieux nantis partout où l'une des conceptions de la justice admises dans la société des États se trouve violée et (b) une clause d'« accessibilité des ressources ».

*Justice internationale et solidarité* est un ouvrage remarquable. Les théoriciens qui suivent les débats contemporains sur la justice internationale, la philosophie des relations internationales et du droit international ne pourront pas éviter ce livre. Il faut saluer la tentative originale de l'auteur visant à présenter le contrat social international selon une perspective franchement cosmopolite sans pour autant évacuer les problèmes liés au pluralisme des valeurs. Bien qu'il le fasse à certains endroits dans le livre, il aurait été souhaitable que Chauvier se situe davantage par rapport aux travaux de ses contemporains. Par exemple, on aurait apprécié qu'au chapitre III l'auteur précise en quoi sa « position originelle globale » se distingue de celle présentée par Charles Beitz dans *Political Theory of International Relations* (Princeton University Press, 1979). Le lecteur regrettera aussi l'absence de référence aux travaux de David Held, auteur pourtant reconnu comme une autorité en matière de cosmopolitisme. Somme toute, l'ouvrage est convaincant, agréable à lire et empreint d'une rigueur analytique appréciable.

Cela étant dit, *Justice internationale et solidarité* déçoit dans ses conclusions. J'ai l'impression que l'auteur a déployé dans son étude un appareil conceptuel impressionnant pour finalement en arriver à un résultat quelque peu décevant. En effet, tout au long de son ouvrage, Chauvier critique la théorie du droit des gens de Rawls qu'il considère comme une simple théorie de la courtoisie internationale. L'approche privilégiée par Rawls, qui est centrée sur l'État et non sur l'individu, ne serait pas appropriée. Mais en bout de ligne, l'auteur se démarque-t-il vraiment de Rawls? Contrairement à ce que la critique aurait pu nous laisser croire, les

propositions de Chauvier ne sont-elles pas équivalentes à celles de Rawls? De mon point vue, cela fait peu de doute: le principe de socialisation des avantages proposé par Chauvier à la fin de son ouvrage est tout à fait analogue au «devoir d'assistance» proposé par Rawls dans *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999). Dans le cas contraire, à supposer que les propositions substantielles du philosophe français soient nettement novatrices par rapport à celles de Rawls, alors Chauvier devra nous expliquer pourquoi il s'est fait le défenseur des idées de Rawls dans un récent article («Les principes de la justice distributive sont-ils applicables aux nations?», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2002, p. 123-143).

Ainsi se pourrait-il que cet ouvrage en fasse à la fois trop et pas assez, c'est-à-dire qu'il critiquerait trop pour le peu qu'il aurait finalement à proposer? Il reste que *Justice internationale et solidarité* pose d'importantes questions et qu'il initie le lecteur francophone aux débats les plus importants de l'heure en théorie de la justice internationale.

MARTIN LEBLANC  
Université de Montréal

Julia Kristeva, *Le Génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999, 408 pages.

Linguiste, romancière, archéologue du langage, Julia Kristeva arpente depuis plus de trente ans les vastes palais du langage et l'univers symbolique humain sous différentes formes. On lui doit plusieurs ouvrages majeurs dans le domaine littéraire, sémiologique et linguistique, mais la grande originalité de l'œuvre de Kristeva est sans doute la contribution psychanalytique qu'elle apporte au domaine du langage et, ce faisant, la contribution qu'elle apporte au développement de la psychanalyse par ses analyses du langage. La folie, le langage, la révolte, l'amour et le féminin demeurent ses thèmes charnières. Ceci demeure vrai de son dernier ouvrage, une trilogie centrée sur le thème du «génie féminin». Trois lieux définiront ce «génie du féminin»: la vie, la folie et les mots. Trois auteures correspondent à ces trois lieux, les «plus sensibles» du xx<sup>e</sup> siècle: Hannah Arendt, Mélanie Klein et Colette. Je présente ici le premier des tomes sur Hannah Arendt ainsi qu'un résumé de la trilogie telle que Kristeva l'annonce dans l'introduction de son livre.

D'un ton prophétique, Kristeva annonce une ère du féminin à venir: «le siècle prochain sera féminin pour le meilleur ou pour le pire» (p. 11). Le «génie», cette extraordinaire faculté qu'on accordait jadis à qui étaient bénis des dieux, s'est aujourd'hui mué en la capacité particulière à *innover*. On comprendra ainsi que la trilogie commence avec Hannah Arendt, qui a fait de cette aptitude le centre de sa théorie de l'action. Le génie est celui qui sait innover; plus particulièrement, le génie caractérise la personne singulière dont les expériences propres, les «excès surprenants» de l'existence surgissent au-delà d'un univers de plus en plus standardisé (p. 8). Historiquement, les femmes semblent avoir été rejetées de cette catégorie, en vertu de leur don spécifique de maternité. L'expérience possible d'une «osmose avec l'espèce» différencie radicalement le genre féminin des hommes, mais cette différence justement s'ajoute aux nombreuses difficultés à manifester

Julia Kristeva, *Le Génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999, 408 pages.

Luc Vigneault

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008658ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008658ar>

[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

Vigneault, L. (2003). Compte rendu de [Julia Kristeva, *Le Génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999, 408 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 461–465.  
<https://doi.org/10.7202/008658ar>

propositions de Chauvier ne sont-elles pas équivalentes à celles de Rawls? De mon point vue, cela fait peu de doute: le principe de socialisation des avantages proposé par Chauvier à la fin de son ouvrage est tout à fait analogue au «devoir d'assistance» proposé par Rawls dans *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999). Dans le cas contraire, à supposer que les propositions substantielles du philosophe français soient nettement novatrices par rapport à celles de Rawls, alors Chauvier devra nous expliquer pourquoi il s'est fait le défenseur des idées de Rawls dans un récent article («Les principes de la justice distributive sont-ils applicables aux nations?», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2002, p. 123-143).

Ainsi se pourrait-il que cet ouvrage en fasse à la fois trop et pas assez, c'est-à-dire qu'il critiquerait trop pour le peu qu'il aurait finalement à proposer? Il reste que *Justice internationale et solidarité* pose d'importantes questions et qu'il initie le lecteur francophone aux débats les plus importants de l'heure en théorie de la justice internationale.

MARTIN LEBLANC  
Université de Montréal

Julia Kristeva, *Le Génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999, 408 pages.

Linguiste, romancière, archéologue du langage, Julia Kristeva arpente depuis plus de trente ans les vastes palais du langage et l'univers symbolique humain sous différentes formes. On lui doit plusieurs ouvrages majeurs dans le domaine littéraire, sémiologique et linguistique, mais la grande originalité de l'œuvre de Kristeva est sans doute la contribution psychanalytique qu'elle apporte au domaine du langage et, ce faisant, la contribution qu'elle apporte au développement de la psychanalyse par ses analyses du langage. La folie, le langage, la révolte, l'amour et le féminin demeurent ses thèmes charnières. Ceci demeure vrai de son dernier ouvrage, une trilogie centrée sur le thème du «génie féminin». Trois lieux définiront ce «génie du féminin»: la vie, la folie et les mots. Trois auteures correspondent à ces trois lieux, les «plus sensibles» du xx<sup>e</sup> siècle: Hannah Arendt, Mélanie Klein et Colette. Je présente ici le premier des tomes sur Hannah Arendt ainsi qu'un résumé de la trilogie telle que Kristeva l'annonce dans l'introduction de son livre.

D'un ton prophétique, Kristeva annonce une ère du féminin à venir: «le siècle prochain sera féminin pour le meilleur ou pour le pire» (p. 11). Le «génie», cette extraordinaire faculté qu'on accordait jadis à qui étaient bénis des dieux, s'est aujourd'hui mué en la capacité particulière à *innover*. On comprendra ainsi que la trilogie commence avec Hannah Arendt, qui a fait de cette aptitude le centre de sa théorie de l'action. Le génie est celui qui sait innover; plus particulièrement, le génie caractérise la personne singulière dont les expériences propres, les «excès surprenants» de l'existence surgissent au-delà d'un univers de plus en plus standardisé (p. 8). Historiquement, les femmes semblent avoir été rejetées de cette catégorie, en vertu de leur don spécifique de maternité. L'expérience possible d'une «osmose avec l'espèce» différencie radicalement le genre féminin des hommes, mais cette différence justement s'ajoute aux nombreuses difficultés à manifester

leur génie (p. 13). Indéniablement, les mères peuvent être des génies naturels de l'amour et du dévouement, mais, plus encore, une certaine manière de vivre la vie de l'esprit leur confère un « génie bien à elles » (p. 14).

C'est ce caractère binaire du génie féminin, combinant pensée et expérience, raison et sensibilité, qui orientera le projet de Kristeva. Deux angles de lecture se superposent avec persistance : un angle plus conceptuel présentant les grands thèmes de la pensée arendtienne, et un angle psychologique où Kristeva se livre généreusement à l'analyse des souffrances psychiques du personnage « Arendt ». Trois traits dominants forment la constellation de ce personnage : sa condition de femme, sa judaïté et sa libre pensée. Si Arendt n'a jamais assumé pleinement ni sa condition proprement féminine, ni sa judaïté, elle les a admirablement sublimées dans la vigueur (il faudrait dire la virilité) peu commune de sa libre pensée. Au surplus, poursuit Kristeva, Arendt ne semble avoir assumé ni son corps et sa sexualité, ni la douleur causée par la mort de son père et transférée dans sa liaison avec Heidegger, lequel incarnera la vraie figure du père et de l'autorité à dépasser. Selon Kristeva, Arendt avait donc tout un attirail de mécanismes de défense, et sa singulière et bien connue aversion pour la psychanalyse ou toute forme de « psychologie des profondeurs », qu'elle associait au culte moderne de la personnalité, n'en aura été que la plus manifeste des confirmations. Son génie, on se le demandera sans cesse au cours de la lecture de l'ouvrage, n'aurait-il été que celui de sublimer, mieux que les autres, ses propres refoulements ?

Selon Kristeva, c'est autour du concept de *vie*, non comme *zoè*, vie naturelle et biologique, mais comme *bios*, vie spécifiquement humaine, que se concentre l'œuvre d'Arendt. Plus précisément, la tension entre la *zoè* et le *bios* forme le creuset où se joue le destin de la vie humaine singulière. La vie sous toutes ses formes, de la natalité à la vie de l'esprit, est le bien le plus précieux et devient la valeur ultime à préserver devant l'effondrement des principes qui guidaient notre modernité et que les horreurs totalitaires ont fait sombrer dans une nuit sans fond. Au contraire, et en débat constant avec son maître et amant de jeunesse, Heidegger, Arendt n'a jamais sacrifié la singularité de la vie à la tâche de la pensée ; elle a plutôt défendu l'idée que la philosophie, même en vertu de son retrait nécessaire hors du monde, doit demeurer engagée dans la vie du sens commun. Telle est la spécificité du « génie » d'Arendt : vivre sa pensée, vivre de ses inventions « versées au développement de la pensée et des êtres, de la floraison de questions ». Tel est le génie d'Arendt : « une œuvre enracinée dans la biographie de l'expérience » et « qui nous oblige à raconter son histoire » (p. 9).

Trois chapitres donnent le rythme de l'ouvrage sur Arendt ; trois chapitres qui respectent sensiblement l'itinéraire d'Arendt. Le premier chapitre couvre la période de jeunesse jusqu'à son exil aux États-Unis (1906-1940) et constitue la partie la plus longue du livre. Le second chapitre se centre autour de la période de la maturation de sa théorie politique (1941-1970) et aborde principalement deux questions : la question juive et le totalitarisme. Le dernier chapitre sera entièrement consacré à un débat avec la dernière œuvre d'Arendt : la trilogie de *La Vie de l'esprit* (1971-1975).

Le titre du premier chapitre, « *La vie est un récit* », annonce les intentions de Kristeva : situer le projet arendtien comme une apologie de la narration. Mais c'est aussi le récit de la vie d'Arendt que mène Kristeva, récit où s'entremêlent description biographique et analyse du personnage « Arendt ». Pourquoi cette

distinction ? La thèse d'Arendt sur *Le Concept d'amour chez Augustin* devient, par-delà l'enjeu théorique, un véritable débat personnel avec sa propre souffrance vécue dans l'échec de la relation passionnelle avec Heidegger. La thèse sur Augustin ne devient-elle pas l'occasion d'une activité compensatoire ou, mieux, peut-être, d'une sublimation ? Son destin se trace entre la tension de la *zoè* et du *bios*, entre la pulsion brute de la naturalité et la sublimation suprême qu'est l'exercice de sa pensée. L'enjeu de la tension entre naturalité (subir ses pulsions inconscientes) et sa sublimation se joue vraisemblablement dans la figure de l'amour dont le paradigme est l'amour maternel. Cette sublimation constituerait la véritable vie humaine, une vie comme récit, car elle seule témoigne d'une maternité affranchie, c'est-à-dire ayant assumé la tension amoureuse de la *zoè* et du *bios* vers un amour désintéressé. Cet amour désintéressé, Kristeva le nomme, reprenant l'idée chère à Arendt d'un *amor mundi*, l'amour pour le quelconque. Amour maternel, amour pour le prochain, pour l'étranger-au-monde, « tout aussi fragile que moi devant la mort et qui par mon amour de femme mère, réinvente continuellement le sens infini de vies plurielles dont il me fait don en retour », l'éloge du concept de natalité arendtien.

C'est encore ce destin de la pulsion amoureuse qui se retrouve dans l'analyse de la biographie sur Rahel Varnhagen qu'Arendt rédige avant son départ définitif de l'Allemagne en 1933. Si les travaux sur Augustin sont l'occasion d'une élucidation de cette pulsion, la confrontation entre « Rahel » et « Hannah » a pour enjeu la judéo-féminité d'Arendt. Cette biographie, pour Kristeva, est bien une « auto-analyse » qui consiste à « traverser l'hystérie de cette femme, non pas pour l'évacuer, ni même pour l'analyser, mais pour la transformer (sublimer) en “vivre bien” (*eudzèn*), selon l'idéal d'Aristote » (p. 119). Tâche castratrice dont Arendt se tire fort bien. Sa vie peut ainsi s'inscrire comme récit et dépasser la voie de la pure répétition. C'est sur ce terrain de l'expérience qu'Arendt peut tisser sa propre théorie de la narration ; théorie qu'elle affine dans sa lecture d'Aristote. L'interprétation que fait Kristeva sur ce rapport entre Arendt et Aristote est sans aucun doute le moment fort de ce chapitre, car cette interprétation demeure auprès du penser arendtien. Arendt trouve effectivement chez Aristote la faculté mentale politique par excellence dans le concept de *phronêsis*, cette faculté qui, opposée à la *sophia* de Platon, épouse la condition humaine de la *praxis*. La *phronêsis*, faculté au savoir limité, mais qui en tant que sagesse connaît précisément ses limites, demeure auprès du monde phénoménal et a pour objet « non seulement les universels, mais aussi les singuliers, car elle est de l'ordre de l'action » (p. 134). Cette lecture d'Aristote, Kristeva en convient, est un moment clé de la pensée arendtienne, car c'est cette même aptitude à juger les événements singuliers qu'Arendt cherchera à thématiser, beaucoup plus tard, dans l'analyse politique du jugement esthétique kantien.

La perspicacité jugeante, parce qu'elle est faite pour l'action, est aussi faite pour l'exercice d'un récit. Arendt en cherchera une *praxis* dans l'« art de raconter » le roman du siècle : *Les Origines du totalitarisme*. Loin d'être une analyse théorique minutieuse de cet ouvrage monumental, Kristeva se contente, dans la seconde partie de son étude, de retracer les grandes lignes de la thèse arendtienne. Elle cherche à retracer, comme elle le fera pour les autres thèmes, les conditions d'émergence (l'anamnèse psychanalytique) de la théorie sur le totalitarisme. La préoccupation centrale de ce chef-d'œuvre est de retracer la cristallisation d'un mal absolu qui a pour effet de détruire la spécificité humaine de la pluralité. Au nom de quoi peut-on décider que tel ou tel individu, tel ou tel groupe d'individus n'ont pas le droit

de vivre sur cette terre ? Aucun concept ne peut justifier l'horreur, sinon précisément l'absence de fondement qui caractérise l'entreprise totalitaire. Ce deuxième chapitre sera bonifié par quelques allusions à *l'Essai sur la révolution* et au cas Eichmann.

Le grand absent de ce chapitre, et de l'étude de Kristeva en général, est sans doute le maître ouvrage *Condition de l'homme moderne*. Hormis quelques pages dans la dernière section du second chapitre, il n'y a aucune analyse de cette œuvre. De la même façon, l'action, l'activité politique par excellence pour Arendt, ne fait l'objet d'aucun traitement approfondi. Peut-être finalement que cette œuvre d'Arendt, de fait, ne se prête pas aussi facilement à un traitement psychanalytique et qu'on aurait de toute façon peu à tirer d'un tel exercice.

Le troisième et dernier chapitre comble en partie ce vide en revenant sur la question de l'identité. Traitant essentiellement de *La Vie de l'esprit*, la dernière partie de l'ouvrage de Kristeva, malgré quelques ambiguïtés, dépasse de loin le reste et constitue une analyse en soi de la pensée arendtienne. Retournant au dualisme initial *zoè-bios*, Kristeva introduit la problématique nettement déconstructiviste de *La Vie de l'esprit* par la dialectique du *qui* et du *corps*. Le *qui*, nom que donne Arendt à l'identité politique, est précisément un arrachement à la vie naturelle, « une vie biologique dont l'être humain doit s'extraire pour conquérir sa spécificité » (p. 277). Le *qui* n'est pas l'identité au sens de la représentation de soi, mais l'identité *de la vie de quelqu'un*. Cette identité narrative qui ne peut être saisie par le sujet lui-même « se révèle uniquement dans l'histoire de sa vie, c'est-à-dire lorsque la vie s'en va, ne laissant derrière elle qu'une histoire » (*Condition de l'homme moderne*, p. 252). Elle correspond à ce que Platon appelait le *daïmon*, cette identité qui « n'apparaît et n'est visible qu'aux autres ». L'action n'a donc de sens que dans l'horizon de cette identité. Cette identité est celle du *bios*. Le grand oublié de cette question identitaire, selon Kristeva, c'est le corps qui fut en réalité non pas oublié, mais occulté radicalement. Le corps n'est pas un concept dans l'ordre du général. Irréductiblement mentaliste, Arendt aurait fait du corps, comme de l'amour, un « objet de pensée ». Elle occulte en ce sens la faculté d'« avoir du plaisir », dimension qui pourtant se retrouve au centre de la théorie arendtienne du jugement, mais qui ne serait pas exploitée en raison des résistances d'Arendt à aborder cette question.

Analyse plus pénétrante, selon Kristeva, la problématisation du conflit entre le « Moi pensant » et le « Moi » permet à Arendt d'affiner sa critique des paradigmes fallacieux de la métaphysique (p. 312). Arendt insiste ici sur la *conflictualité* de l'expérience de la pensée. Dans ce conflit du Moi pensant et du Moi, la pensée se dédouble, et dans ce dédoublement, temporel et spatial, la pensée privilégie le Moi pensant. Ce lieu de la pensée n'est pourtant pas le lieu de l'esseulement, car dans la pensée, « l'homme se tient compagnie à lui-même », ce qui veut dire qu'il maintient le lien d'amitié avec le sens commun qu'il partage et qui s'insinue dans le dialogue sous l'aspect du Moi opposé au Moi pensant. Le « penchant tyrannique » de la philosophie ne vient-il pas de l'« écart entre pensée et monde » et, plus encore, de l'« interdépendance des deux » (p. 313) ? La pensée est-elle en mesure d'assumer sa propre « psychose », sa « dualité originelle », sa propre faille ? s'interroge Kristeva. « Délicieuse cicatrice » de ce dédoublement originnaire, de la « suture », la pensée, dans sa dangerosité pour l'équilibre politique (en raison de son incessante remise en question), recèle aussi ses propres ressources stabilisatrices : le dialogue et l'amitié nécessaire à son actualisation, pour autant qu'elle ne verse pas dans ses « latences paranoïdes » qui font de la maîtrise de son étonnement systématisé une

volonté de « maîtriser le monde à son tour » (p. 314). La pensée se ferait-elle volonté de puissance ? La volonté, comme le prétend Kristeva, ne serait-elle qu'une modalité de la pensée, à l'instar du jugement ? Une ambiguïté persiste dans ce passage de la pensée à la volonté et, plus tard, de la pensée au jugement. Il semble pourtant qu'Arendt fait de ces trois activités solidaires, comme elle le fait avec les trois activités de la *vita activa*, des activités distinctes de la vie de l'esprit. Peut-être qu'une analyse plus serrée du conflit entre le Moi-voulant et le Moi-pensant, que Kristeva n'aborde pas, aurait dissipé cette ambiguïté. L'analyse de la volonté demeure axée sur la lecture arendtienne des penseurs du christianisme. Retour en force à sa lecture d'Augustin et au pouvoir de commencer, la pensée chrétienne permet à Arendt de rouvrir la thématique du commencement et de la fonder dans une philosophie de la volonté. Le commencement chrétien, écrit Kristeva, « apparaît ainsi comme un commencement de la volonté qui ouvre la problématique de la liberté et comporte deux conséquences majeures : il creuse l'espace de l'homme intérieur, amorcé par les stoïciens, et s'achève en une volonté de puissance, qui se révèle une volonté de vie » (p. 319).

Bien qu'elle reproche à Arendt, avec raison, sa réduction de l'importance stoïcienne dans le concept d'un espace mental intérieur et son esquivage, encore une fois, d'un sujet hautement psychologique, Kristeva salue l'initiative d'Arendt de raccrocher la volonté au projet d'une « humanité naissancielles » (p. 331). C'est encore cette faculté de volonté, qu'elle trouve de façon paradigmatique chez Duns Scot, le seul des penseurs de la volonté « à payer le prix de la contingence en échange du don de liberté » (p. 340), qui lui permet d'étayer sa critique contre les « philosophes professionnels » qui persistent à s'enfermer dans une liberté philosophique, laissant pour compte la liberté politique. Théoricienne du « fait de la natalité », Arendt cherche dans les conditions de la vie humaine la possibilité de recommencer quelque chose de neuf sans pour autant renier ce qui s'est passé. S'inspirant de Kant, Arendt cherchera à travers une thématization du jugement à cerner une faculté proprement politique de l'esprit, faculté de l'esprit qui atteste l'appartenance immédiate des êtres humains à la communauté. En terminant son ouvrage sur les thèmes de la promesse et du pardon, deux véritables « mécanismes régulateurs » de la faculté de juger, Kristeva revient sur ce qui semble être le cœur de la pensée arendtienne : non pas l'élaboration d'une nouvelle théorie de la liberté politique, mais le pari politique que les hommes, en exerçant leur jugement, se révèlent des êtres « naissanciels », toujours capables du plus imprévisible. C'est au cœur de cette expérience totale de la natalité que s'ancre la capacité thaumaturgique des hommes, capables non seulement de faire des miracles, mais des miracles « qui sauvent le monde » (p. 371).

En se rabattant finalement sur ces deux mécanismes régulateurs du jugement, Kristeva nous permet de mieux saisir la cohérence de la méditation arendtienne de la condition humaine. Par contre, si la grande contribution de cet ouvrage repose à mon sens sur l'audace d'aborder, dans une perspective narrative, la trilogie de *La Vie de l'esprit*, on n'y trouve aucune élucidation plus explicite de la place du jugement au sein des activités de l'esprit. Le lecteur habitué aux textes arendtiens n'y trouvera rien qui permette une nouvelle interprétation de cette trilogie, mais peut-être une nouvelle manière de voir ce qu'a vraiment été le génie de cette femme.

LUC VIGNEAULT

Université de Moncton

François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché dir., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, coll. « Analytiques », 2000, 312 pages.

Sophie Grapotte

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008659ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008659ar>

[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

Grapotte, S. (2003). Compte rendu de [François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché dir., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, coll. « Analytiques », 2000, 312 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 466–470. <https://doi.org/10.7202/008659ar>

François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché dir., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, coll. «Analytiques», 2000, 312 pages.

En hommage posthume à Pierre Laberge, dont l'œuvre témoigne d'une double préoccupation pour l'analyse immanente des textes et pour l'actualisation du kantisme, les dix-sept contributions que rassemble ce volume entreprennent de fournir la démonstration rigoureuse de l'actualité d'une lecture et d'un dialogue avec l'œuvre de Kant.

Dans la mesure où il nous est impossible de rendre compte ici de la pertinence et du vif intérêt que suscite chacune de ces contributions, nous avons choisi d'en présenter trois, à notre sens particulièrement significatives: «Présences contemporaines du kantisme» d'Alain Renaut, «La raison kantienne est-elle républicaine? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure*» d'Otfried Höffe et «Qu'est-ce qu'une «analogie» de l'expérience?» de Claude Piché.

La première contribution que nous souhaitons mettre en avant est celle d'Alain Renaut, «Présences contemporaines du kantisme», dans la mesure où cette étude explicite la forte persistance de la référence à Kant dans la philosophie aujourd'hui et, partant, constitue une excellente introduction aux contributions suivantes qui traitent de l'actualité d'une lecture de Kant selon cinq grandes perspectives: l'éthique (Jean Grondin s'interroge sur la phénoménologie de la loi morale; Luc Langlois montre que l'éthique de la discussion n'offre aucun équivalent pour la fonction exécutive du principe moral et que de surcroît son principe de jugement se révèle impuissant à fonder des normes d'action universelles; Daniel Weinstock s'emploie à établir que Kant adhère à une version de la thèse faible de l'éthique des vertus); l'esthétique (Daniel Dumouchel approfondit la dimension «esthétique» de la subjectivité morale; Henry Allison explicite le désintéressement esthétique en connexion avec l'intérêt moral; Karl Ameriks défend la thèse selon laquelle les jugements esthétiques sont objectifs et conceptuels); la philosophie politique (Simone Goyard-Fabre traite du droit d'opposition chez Kant; Onora O'Neill analyse les particularités de la théorie kantienne du contrat social; Otfried Höffe s'essaie à une lecture politique de la première *Critique*); la philosophie théorique (Claude Piché détermine la signification du terme «analogie» dans les principes de la possibilité de l'expérience; François Duchesneau explicite les trois analogies biologiques — génération équivoque, épigénèse, préformationnisme — dans la déduction des catégories; Ingeborg Schüssler se penche sur le problème de la nature organique dans la *Critique de la faculté de juger*); l'anthropologie et l'axiologie (Guy Lafrance propose une comparaison entre Rousseau et Kant sur la question de l'homme; Denis Dumas fait la démonstration de l'intérêt d'un retour à l'œuvre de Wilhelm Windelband).

Afin de justifier la place importante du kantisme dans la philosophie contemporaine, Alain Renaut se propose de rendre raison de trois constatations simples: 1) la référence au kantisme demeure très présente dans la philosophie contemporaine; 2) cette référence intervient essentiellement dans l'ordre pratique; 3) la présence du kantisme s'exprime à travers une grande diversité de positions. Tout d'abord, comment expliquer que la référence au kantisme soit si présente aujourd'hui? Premier élément d'explication que l'on ne doit pas négliger: le kantisme est une philosophie post-métaphysique qui correspond aux principales options des philosophies contemporaines (déconstruction de la métaphysique,

pensée de la finitude comme radicale, critique du système, mise en évidence de la différence ontologique). Seulement, que le kantisme soit structuré comme une philosophie contemporaine ne suffit pas à justifier qu'il soit encore nécessaire de s'y référer aujourd'hui. Pourquoi, après ces philosophies post-métaphysiques, revenir à Kant? Afin de répondre à cette question, il est nécessaire de prendre en considération deux éléments constitutifs de l'originalité du kantisme comme philosophie post-métaphysique: premièrement, le criticisme, s'il constitue la première déconstruction des illusions de la raison spéculative, fait le pari de conférer un statut possible à la raison après sa critique. Le moment kantien est un moment d'auto-critique de la raison, conduisant à une transformation de la raison peut-être plus féconde et plus efficace que les destructions de la raison. Le deuxième élément qu'Alain Renaut met de l'avant lui permet à la fois de compléter sa réponse à la première question et d'expliquer comment il se fait que la référence au kantisme intervienne essentiellement sur le terrain de la philosophie pratique: le kantisme fournit un concept original de l'objectivité. L'analyse de la solution que Kant apporte au problème de la représentation tel qu'il le formule dans sa lettre à Herz du 21 février 1772 permet d'apporter une solution au problème principal que la philosophie pratique doit résoudre aujourd'hui — existe-t-il, et si oui en quel sens, des vérités d'ordre pratique? — et permet de comprendre le privilège accordé aujourd'hui à la philosophie kantienne dans le champ de la philosophie pratique. En bref, le problème est résolu par un retour au sujet. Il s'agit de déterminer ce que le sujet peut tenir en lui pour objectif. À partir de la révolution copernicienne et après elle, « l'objectivité, c'est ce qui vaut universellement, pour tout sujet: le couple subjectif/objectif équivaut désormais au couple pour moi/pour tous, ou encore particulier/universel. La question de l'objectivité devient dès lors, dans la tradition du criticisme, intrinsèquement liée à la question de l'intersubjectivité » (p. 42). Alain Renaut propose de reprendre dans le registre de la philosophie pratique l'entreprise de la fondation de l'objectivité à partir du concept d'objectivité disponible dans l'héritage de l'idéalisme critique et qui consiste à mesurer l'objectivité d'une représentation, y compris pratique, non pas à sa conformité à l'idée d'un Bien ou d'un Juste en soi, mais à sa capacité à valoir pour tous, donc à sa validité intersubjective, en somme à sa communicabilité ou à sa partageabilité. Alain Renaut conclut avec une observation sur la manière dont l'idéalisme critique se trouve aujourd'hui contesté par l'éthique de la discussion comme procédant d'un paradigme périmé: le paradigme de la conscience ou de la subjectivité. Selon Habermas et Apel, ce qu'a entrevu le criticisme ne pouvait pas être pleinement mis en œuvre dans le cadre du kantisme, précisément parce que le kantisme est une philosophie de la conscience, axée sur le problème de la représentation, alors qu'il faudrait aujourd'hui prendre en compte les acquis du tournant linguistique de la pensée contemporaine et substituer au paradigme de la conscience celui de la communication dialogique médiatisée par le langage (voir p. 44). Contre cette objection, Alain Renaut fait valoir que nous avons de bonnes raisons d'opposer à l'éthique de la discussion l'indispensabilité d'une référence au paradigme du sujet, et cela dans le cadre même d'une philosophie de la communication et de l'intersubjectivité. On ne doit tenir aucune contradiction véritable pour acquise entre le paradigme de la communication et celui de la subjectivité ni considérer aucune divergence comme irréductible entre les différentes accentuations auxquelles donnent lieu aujourd'hui les courants se réclamant d'une certaine filiation kantienne (voir p. 47).

C'est précisément cette interprétation qui considère que le criticisme procède d'un « paradigme périmé », le paradigme de la conscience, qu'entreprend de réfuter l'étude d'Otfried Höffe : « La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure* ».

Otfried Höffe nous propose une lecture politique de la *Critique de la raison pure*, qui porte sur la question de la subjectivité en matière théorique et pratique et qui vise à invalider l'interprétation d'Apel ou Habermas qui voient en la *Critique* un exemple de ce que leur école appelle le « solipsisme méthodique ». Dans un premier temps, l'auteur formule un certain nombre d'observations (la critique de la raison est de par sa nature un projet tant communicatif que discursif; Kant a non seulement reconnu l'exigence d'un échange de rôles idéal, mais l'a même présenté sous la forme singulière d'un échange universel; la raison ne reçoit pas ses lois de l'extérieur, mais est elle-même législatrice; le concept légitimant de démocratie — rigoureusement distinct du concept organisationnel — peut être transposé à la connaissance), observations qui suffisent à récuser un reproche de scepticisme globalisant. Dès lors que l'on introduit à la place de l'expression « sujet rationnel » une distinction qui démarque nettement les facultés qui forment l'objet de la connaissance (la sensibilité, l'entendement et la raison) de la faculté qui mène la critique, il appert que l'on ne peut pas subsumer cette dernière sous le paradigme de conscience monologique et que le paradigme de la communication et de la discussion ne naît pas à Francfort, mais à Königsberg. C'est tout au plus à la raison, qui livre à la *Critique* son objet, que l'on peut reprocher son solipsisme. Cela étant dit, ce reproche n'en demeure pas moins problématique car formulé à partir d'une lecture qui invoque essentiellement la doctrine de la conscience de soi transcendante. Ce qui est criticable, selon Otfried Höffe, ce n'est pas seulement cette lecture sélective, mais l'interprétation de l'aperception transcendante qui s'y ajoute. On ne peut pas considérer que le Moi de la conscience de soi transcendante est monologique, puisque l'aperception transcendante échappe à l'alternative monologique/communicationnel: en tant que sujet de la conscience en général, elle est une *et* elle est la même dans chaque conscience et dans chaque conscience de soi (voir p. 209). Par ailleurs, Kant assure lui aussi ce à quoi la pragmatique transcendante attache tant d'importance. Il laisse la raison ouverte à l'histoire, la tradition, la pratique sociale, la vie... Mais cette ouverture a un autre motif que celui de la pragmatique transcendante: elle résulte du fait que les éléments précommunicationnels et anhistoriques de la raison sont modestes et qu'ils ont souvent une portée plus restreinte que celle que Kant lui-même et ses interprètes leur supposent communément (voir p. 211). Une perspective systématique se profile donc comme alternative à la tentative actuellement prise en théorie de la connaissance d'entendre l'objectivité uniquement comme une intersubjectivité ou comme le social. Le monde objectif est certes un monde partagé en commun et en ce sens un mode social; seulement, on ne doit pas en chercher la raison dans le social, mais dans l'objectivité, dont les conditions forment les conditions de ce qui constitue le social.

La troisième contribution que nous avons choisi de mettre en avant atteste que l'actualité d'un retour à l'œuvre kantienne ne concerne pas exclusivement les débats de la philosophie « pratique » — où la référence au « kantisme » est fortement présente, du fait notamment de la relation étroite qu'entretiennent au criticisme des auteurs comme Habermas, Apel, Rawls et Dworkin, entre autres —, mais

vaut également pour la philosophie « théorique », où l'on assiste à d'importantes discussions portant sur la validité et la signification des principaux arguments sur lesquels repose la philosophie transcendantale. L'étude de Claude Piché, « Qu'est-ce qu'une « analogie » de l'expérience? », nous fournit un excellent exemple de l'intérêt que présente aujourd'hui encore une lecture rigoureuse des textes fondamentaux de la première *Critique*.

Très précisément, la contribution de Claude Piché s'inscrit au cœur du débat portant sur la signification de l'usage que fait Kant du terme « analogie » dans l'*Analytique des principes* pour désigner les principes de la relation. Un certain nombre de *Kantforscher* s'entendent pour souligner que cet usage est loin d'être évident : c'est le cas de W. H. Walsh, mais aussi de Paul Guyer et de Norman Kemp Smith, qui dénoncent le caractère artificiel du recours kantien à l'analogie pour les catégories de la relation. Ainsi, Guyer considère ce recours comme un reliquat des années de gestation de la *Critique*, où l'analogie signifie simplement un « *analogon* de construction », Smith comme une « interpolation » pensée après coup qui ne peut aucunement servir de fil conducteur à la lecture des trois analogies. À ces trois auteurs, Claude Piché accorde certes que la structure classique de l'analogie constituée de quatre termes n'intervient pas explicitement dans l'exposition des analogies de l'expérience, mais cela ne signifie pas, tant s'en faut, que le recours au terme « analogie » soit un anachronisme, que l'égalité de deux rapports situés dans un registre différent soit étrangère à l'argumentation kantienne.

Afin de déterminer la signification véritable de l'analogie dans l'*Analytique des principes*, Claude Piché commence par examiner deux voies, empirique et logique, qui ont été empruntées jusqu'ici. La voie empirique cherche à élucider la notion kantienne d'analogie à l'aide du concept newtonien d'« analogie de la nature ». Seulement, cette dernière analogie reste sur le plan de l'empirie et ne permet donc pas de passer de la « généralité » à l'« universalité » stricte. La voie logique, qui situe le pôle de référence de l'analogie kantienne dans la topologie des fonctions logiques ou dans le concept pur de l'entendement, néglige le rôle fondamental du schématisme et ne permet donc pas davantage de saisir la signification de l'analogie kantienne. Ces deux voies doivent par conséquent être laissées de côté au profit de ce que Claude Piché nomme la voie « esthétique », au sens où le pôle de référence est le temps, qui devient le *primum analogatum* (p. 224). La voie esthétique permet de résoudre le problème auquel nous nous trouvons confrontés : en quoi les principes de la relation accusent-ils une structure analogique ? Si cette structure n'est pas, il est vrai, nommément présente dans l'exposition des principes, elle n'en est pas moins présente dans la syntaxe du texte. C'est la piste que se propose d'explorer Claude Piché à la suite d'une allusion faite par Heidegger, qui soutient qu'il faut concevoir le lien analogique entre les deux rapports conformément à la conjonction « *wie... so...* » (*Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1975, p. 175). Ainsi, le second principe des analogies de l'expérience recèle quatre expressions équivalentes qui non seulement connotent la structure analogique de l'exposé du principe de causalité, mais de surcroît convergent toutes vers le temps comme point de référence ultime. Il ressort à terme de l'analyse qu'effectue Claude Piché des quatre passages du second principe de la relation dans lesquels s'inscrivent ces quatre constructions analogiques (voir p. 225-229) que le temps, comme forme pure, peut être considéré comme le *primum analogatum* et que l'expérience se révèle, en dernière instance, *analogue* aux modes du temps.

En conclusion, *Kant actuel* est indéniablement un volume réussi qui, en plus de fournir la preuve convaincante de la pertinence d'un retour à Kant pour comprendre les débats de la philosophie contemporaine, tant pratique que théorique, et, inversement, de l'utilité de ces débats pour expliciter l'argumentation kantienne, clarifie un certain nombre de notions fondamentales du criticisme actuellement discutées, fait le point sur les sujets importants qui opposent les *Kantforscher* et met en évidence que bien des problématiques demeurent aujourd'hui encore ouvertes.

SOPHIE GRAPOTTE

Centre Universitaire de Luxembourg

Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo, Philosophische Abhandlungen* (vol. 84), Francfort sur la Main, Vittorio Klostermann, 2002, 194 pages.

Auteur d'un livre concernant la réfutation kantienne de l'idéalisme dogmatique et, parmi quelques autres, de deux articles sur Fichte parus en 1995 et 1997 dans les *Fichte-Studien*, Christian Klotz est déjà relativement connu dans le milieu des études post-kantiennes. Selon toute apparence, son intérêt pour la pensée de Fichte fut en grande partie déterminé par la recherche contemporaine initiée par Dieter Henrich dans les années soixante concernant la notion d'identité. Celle-ci s'est en effet grandement nourrie de la pensée de Fichte, dans laquelle la notion d'identité joue un rôle fondamental. Aussi le but de Klotz dans son ouvrage est-il moins de proposer une interprétation de l'exposition *nova methodo* de la doctrine de la science (ci-après DS) de Fichte que d'en tirer profit en vue de sa réflexion propre. Son ouvrage est d'ailleurs ponctué de chapitres consacrés à la confrontation de son interprétation de la *nova methodo* aux thèses correspondantes des penseurs contemporains les plus variés. Quoi qu'il en soit des intentions premières de son auteur, rien n'empêche le spécialiste de Fichte de lire cet ouvrage de son propre point de vue et de considérer pour elle-même l'interprétation de la *nova methodo* proposée ici. Le présent compte rendu est précisément produit de ce point de vue.

L'introduction de l'ouvrage expose de façon très efficace le problème qui intéresse Klotz chez Fichte et, par le fait même, la raison pour laquelle il s'est intéressé surtout à l'exposition *nova methodo* de la DS. Ce problème se pose de la manière suivante: Dans sa première exposition de la DS (1794-1795), Fichte pose le principe de la conscience humaine dans ce qu'il appelle le « Moi absolu ». La notion fichtéenne de Moi absolu, dit Klotz, comprend de ce fait deux facettes: elle exprime, d'une part, le principe à partir duquel l'ensemble de ce dont l'être humain se croit le sujet (l'expérience et l'action morale) pourrait être compris; d'autre part, elle laisse supposer qu'il y a identité de ce principe avec la conscience de soi personnelle, c'est-à-dire avec ce que tout un chacun, dans la vie de tous les jours, désigne par le mot *moi* ou *je* (p. 9). Ces deux significations, cependant, paraissent inconciliables. En effet, Fichte pose dans le Moi le principe de l'expérience empirique; ce Moi n'est donc rien de ce dont il constitue le principe. Or le moi individuel est précisément le moi empirique (p. 9).

Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo, Philosophische Abhandlungen* (vol. 84), Francfort sur la Main, Vittorio Klostermann, 2002, 194 pages.

Manuel Roy

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008660ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008660ar>

[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. (2003). Compte rendu de [Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo, Philosophische Abhandlungen* (vol. 84), Francfort sur la Main, Vittorio Klostermann, 2002, 194 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 470–473.  
<https://doi.org/10.7202/008660ar>

En conclusion, *Kant actuel* est indéniablement un volume réussi qui, en plus de fournir la preuve convaincante de la pertinence d'un retour à Kant pour comprendre les débats de la philosophie contemporaine, tant pratique que théorique, et, inversement, de l'utilité de ces débats pour expliciter l'argumentation kantienne, clarifie un certain nombre de notions fondamentales du criticisme actuellement discutées, fait le point sur les sujets importants qui opposent les *Kantforscher* et met en évidence que bien des problématiques demeurent aujourd'hui encore ouvertes.

SOPHIE GRAPOTTE

Centre Universitaire de Luxembourg

Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo, Philosophische Abhandlungen* (vol. 84), Francfort sur la Main, Vittorio Klostermann, 2002, 194 pages.

Auteur d'un livre concernant la réfutation kantienne de l'idéalisme dogmatique et, parmi quelques autres, de deux articles sur Fichte parus en 1995 et 1997 dans les *Fichte-Studien*, Christian Klotz est déjà relativement connu dans le milieu des études post-kantiennes. Selon toute apparence, son intérêt pour la pensée de Fichte fut en grande partie déterminé par la recherche contemporaine initiée par Dieter Henrich dans les années soixante concernant la notion d'identité. Celle-ci s'est en effet grandement nourrie de la pensée de Fichte, dans laquelle la notion d'identité joue un rôle fondamental. Aussi le but de Klotz dans son ouvrage est-il moins de proposer une interprétation de l'exposition *nova methodo* de la doctrine de la science (ci-après DS) de Fichte que d'en tirer profit en vue de sa réflexion propre. Son ouvrage est d'ailleurs ponctué de chapitres consacrés à la confrontation de son interprétation de la *nova methodo* aux thèses correspondantes des penseurs contemporains les plus variés. Quoi qu'il en soit des intentions premières de son auteur, rien n'empêche le spécialiste de Fichte de lire cet ouvrage de son propre point de vue et de considérer pour elle-même l'interprétation de la *nova methodo* proposée ici. Le présent compte rendu est précisément produit de ce point de vue.

L'introduction de l'ouvrage expose de façon très efficace le problème qui intéresse Klotz chez Fichte et, par le fait même, la raison pour laquelle il s'est intéressé surtout à l'exposition *nova methodo* de la DS. Ce problème se pose de la manière suivante: Dans sa première exposition de la DS (1794-1795), Fichte pose le principe de la conscience humaine dans ce qu'il appelle le « Moi absolu ». La notion fichtéenne de Moi absolu, dit Klotz, comprend de ce fait deux facettes: elle exprime, d'une part, le principe à partir duquel l'ensemble de ce dont l'être humain se croit le sujet (l'expérience et l'action morale) pourrait être compris; d'autre part, elle laisse supposer qu'il y a identité de ce principe avec la conscience de soi personnelle, c'est-à-dire avec ce que tout un chacun, dans la vie de tous les jours, désigne par le mot *moi* ou *je* (p. 9). Ces deux significations, cependant, paraissent inconciliables. En effet, Fichte pose dans le Moi le principe de l'expérience empirique; ce Moi n'est donc rien de ce dont il constitue le principe. Or le moi individuel est précisément le moi empirique (p. 9).

C'est là d'ailleurs en substance, remarque Klotz (p. 10-12), le sens de l'objection autour de laquelle s'est cristallisée dès le début la critique de la DS de 1794-1795 : on ne comprend pas ce qu'est ce Moi que Fichte érige en principe de toute réalité, parce qu'il ne correspond à rien dans la conscience empirique ; en d'autres termes, il s'agit d'un principe transcendant. Il s'ensuit que la DS est parfaitement contraire à l'esprit de la philosophie critique kantienne, dont le principe est précisément de poser l'impossibilité de connaître ce qui ne peut être donné dans l'intuition empirique. La DS constitue donc le produit d'une rechute dans la métaphysique dogmatique.

Ce reproche, aux yeux de Klotz, est-il justifié ? Certaines de ses affirmations portent à le croire. Quoi qu'il en soit, Klotz constate que l'exposition de 1794-1795, comme le reconnaît d'ailleurs Fichte, donne prise à cette accusation (p. 13). C'est pourquoi l'effort ultérieur de Fichte, jusqu'à la *querelle de l'athéisme*, vise essentiellement selon lui le développement d'une exposition de la DS d'après laquelle le caractère immanent du premier principe apparaîtrait clairement (p. 14).

Dans la première partie de son livre (p. 23-53), Klotz cherche à montrer que Fichte, à l'occasion de ses recherches visant à établir l'immanence de son principe, fut amené à modifier son concept de doctrine. Alors que l'exposition de 1794-1795 introduit le premier principe à partir de la proposition  $A = A$ , qui est posée comme théoriquement certaine, la *nova methodo* s'ouvre sur une proposition dont on ne saurait dire, d'un point de vue théorique, qu'elle est vraie ou fausse, à savoir sur une invitation à se penser soi-même (p. 23). Klotz en conclut que la méthode de démonstration employée dans la première DS relève d'une conception purement théorique de la certitude, conception que Fichte aurait abandonnée à la suite d'une étude approfondie de certains textes de Beck et de Hume (p. 23-33). « Le concept de théorie qui se trouve au fondement de la DS *nova methodo*, écrit-il, renonce à la [...] pensée d'une certitude excluant la possibilité du doute théorique et d'alternatives consistantes » (p. 33). Par suite, la *nova methodo* échappe à la critique jacobienne de la DS. Selon cette critique, la doctrine de Fichte relève de la métaphysique dogmatique en ce qu'elle n'admet que ce qu'elle parvient à expliquer d'un point de vue théorique (p. 37-38). Or s'il est vrai, comme l'affirme Klotz, que la première DS s'installe dès le début dans la théorie pour ne plus en sortir, la *nova methodo* part plutôt d'une croyance qui, d'un point de vue strictement théorique, pourrait être mise en cause : la croyance en la vérité de l'intuition que nous croyons avoir, dans la pensée du moi, de la spontanéité de notre penser, intuition que Fichte qualifie d'*intellectuelle* (p. 46).

Dans la seconde partie de son ouvrage (p. 55-137), Klotz cherche à établir le rapport qui existe entre l'intuition intellectuelle et la conscience de soi. Ce ne sont pas là, selon lui, deux choses identiques, mais la seconde doit être subordonnée à la première comme à la condition de sa possibilité (p. 124). En effet, dans la conscience de soi, je me pense moi-même en tant qu'individu, affirme Klotz. Or je ne puis me penser comme individu que par rapport à d'autres individus opposés à mon individualité propre (p. 109-110). L'intuition intellectuelle, en tant qu'elle porte non pas sur un objet, mais sur le penser qui pense l'objet, s'oppose à toute conscience particulière. Dans la mesure où elle conditionne la conscience particulière, l'intuition intellectuelle est donc purement thétique. Il s'ensuit qu'elle ne saurait être conscience de soi au sens propre, c'est-à-dire conscience individuelle

(p. 110-111). Elle constitue simplement un élément présent dans la conscience de soi, dont elle est par conséquent la simple condition.

Reste à savoir, dès lors, pourquoi Fichte identifie l'objet de l'intuition intellectuelle au moi. Cette question, qui détermine l'ensemble des recherches exposées dans cet ouvrage, trouve sa réponse définitive dans la troisième et dernière partie (p. 139-178). Au moyen d'un argument subtil, Klotz en arrive à la conclusion que la pensée selon Fichte est essentiellement vouloir. Par suite, dans l'intuition intellectuelle, le pur vouloir est à lui-même son propre objet. L'affirmation de Fichte selon laquelle l'intuition intellectuelle conditionne la conscience particulière signifie donc ceci : que chacune de nos volitions particulières s'impose à nous comme *nôtre* en tant qu'elle exprime l'orientation générale de notre vouloir. Comme celle-ci n'est rien sans son expression dans le phénomène, elle diffère de la conscience de soi, qui est conscience de quelque chose en particulier ; par ailleurs, cette orientation, dans la mesure où chacune de nos actions en est l'expression, constitue l'essence de notre moi. Cette orientation générale de notre vouloir toutefois, soutient Klotz, ne saurait être confondue avec l'orientation de la raison pratique universelle. L'orientation générale de notre vouloir selon lui demeure une orientation particulière, c'est-à-dire une orientation distincte de celle de tous les autres ; elle constitue le fondement de notre personnalité en tant que loi générale gouvernant notre action effective. À cet égard, la thèse de Klotz n'est pas sans rappeler la conception freudienne de la volonté, selon laquelle chaque individu exprimerait, à travers tout ce qu'il fait, le désir fondamental qui, pour ainsi dire, préexiste à lui et l'âme, qu'il le sache ou non. Voici ce que dit Klotz à ce sujet :

La pensée fondamentale du concept fichtéen d'individualité se laisse exprimer de la manière suivante : chaque personne est placée devant la tâche de déterminer elle-même l'orientation essentielle de son vouloir. Il serait toutefois inapproprié d'interpréter cela au sens d'un [...] choix radical de son identité propre. La pensée efficace d'une personne se rapporte en effet à la volonté pure comme à une réalité qui lui serait antérieure (p. 167).

C'est donc une interprétation clairement anthropologisante de la *nova methodo* que nous présente Klotz dans son ouvrage. Interprétation qui ne manque pas d'ingéniosité ni de cohérence et parfaitement défendable à partir de son hypothèse propre, à savoir que la conscience de soi implique nécessairement la conscience de notre différence personnelle par opposition à celle des autres. Interprétation fort tentante également eu égard à la *nova methodo*, dans laquelle Fichte semble introduire l'intersubjectivité à titre de condition de possibilité de la conscience de soi (p. 156-159). Néanmoins, la prudence s'impose. En effet, comment concilier ce principe d'interprétation avec certaines des affirmations de Fichte qui relèvent, à n'en pas douter et comme l'admet Klotz lui-même (p. 21), du projet d'une nouvelle présentation de la DS que constitue la *nova methodo* ? Voici par exemple ce que Fichte écrit dans la *Seconde introduction à la doctrine de la science* de 1797 :

[Certains] [...] adversaires de la doctrine de la science confessent : « En ce qui nous concerne, nous ne pouvons penser sous le concept du Moi que notre chère personne. *Moi* signifie ma propre personne déterminée [...] par opposition à toutes les autres [...]. Si, comme la doctrine de la science l'exige, je fais abstraction de cette personnalité individuelle, rien ne demeure qui puisse être appelé Moi. » (SW I, p. 501)

À cet aveu, qui, loin de lui paraître conforme à l'esprit de la DS, constitue bien plutôt selon lui une objection faite à son endroit, Fichte réplique longuement, puis, pour finir, conclut :

La raison de votre impuissance [à penser, sous le concept de Moi, autre chose que votre personne] réside [...] [en ce que] votre personne individuelle constitue la fin ultime de votre action, et par suite également la limite de votre pensée claire. La raison [selon vous] n'existe que pour soutenir votre personne dans le monde. [...] Dans la doctrine de la science, le rapport est inverse : [...] la raison est fin et la personnalité moyen. (SW I, p. 505.)

MANUEL ROY

Université Paris I (Panthéon-Sorbonne)

Jean-François Goubet, *Fichte et la philosophie transcendante comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2002, 430 pages.

Surtout connu jusqu'à maintenant pour la traduction et le commentaire qu'il a donnés il y a quelque temps de la *Nouvelle Présentation de la philosophie élémentaire* de Reinhold<sup>1</sup>, Jean-François Goubet nous livre ici le fruit de ses recherches concernant la première exposition de la doctrine de la science de Fichte. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, son approche est historique. Le procédé qu'il emploie n'est pas d'ailleurs sans rappeler la méthode de la *Konstellationsforschung* élaborée par Dieter Henrich. Au moyen d'une comparaison des écrits de Fichte aux écrits des auteurs susceptibles de l'avoir influencé, Goubet s'applique à saisir le développement de la pensée du jeune Fichte dans ce qu'elle a d'original. Ce développement chez le jeune Fichte d'une pensée propre trouve selon lui son aboutissement en ceci que Fichte assume et cherche à concilier deux héritages de sources différentes, « à savoir un héritage thématique kantien et un héritage méthodique classique » (p. 9). Fort volumineux, cet ouvrage se compose en grande partie de développements thématiques plus ou moins autonomes, destinés à illustrer, de façon détaillée, cette thèse générale. C'est ainsi qu'il y est traité tantôt de l'intuition intellectuelle (p. 250-265), tantôt de l'idée de principe premier (p. 84-96), tantôt de la question de la chose en soi (p. 265-281), et ainsi de suite, de manière à démontrer que, sur chaque point, Fichte oscille d'abord entre les deux héritages mentionnés puis, pour finir, les sursume en quelque sorte dans une conception propre. Il m'est impossible ici de parcourir chacun de ces développements particuliers. Je me contenterai d'exposer l'argument général de l'ouvrage en caractérisant sommairement, tels que les conçoit Goubet, chacun des deux héritages, de même que le parcours effectué par Fichte afin d'éviter les multiples écueils qu'ils comportaient.

1. Karl Leonhard Reinhold, *Le Principe de conscience. Nouvelle présentation des moments principaux de la philosophie élémentaire*. Paris, L'Harmattan, 1999.

## Philosophiques

philosophiques

Jean-François Goubet, *Fichte et la philosophie transcendante comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2002, 430 pages.

Manuel Roy

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008661ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008661ar>

[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. (2003). Compte rendu de [Jean-François Goubet, *Fichte et la philosophie transcendante comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2002, 430 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 473–475.  
<https://doi.org/10.7202/008661ar>

À cet aveu, qui, loin de lui paraître conforme à l'esprit de la DS, constitue bien plutôt selon lui une objection faite à son endroit, Fichte réplique longuement, puis, pour finir, conclut :

La raison de votre impuissance [à penser, sous le concept de Moi, autre chose que votre personne] réside [...] [en ce que] votre personne individuelle constitue la fin ultime de votre action, et par suite également la limite de votre pensée claire. La raison [selon vous] n'existe que pour soutenir votre personne dans le monde. [...] Dans la doctrine de la science, le rapport est inverse : [...] la raison est fin et la personnalité moyen. (SW I, p. 505.)

MANUEL ROY

Université Paris I (Panthéon-Sorbonne)

Jean-François Goubet, *Fichte et la philosophie transcendante comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2002, 430 pages.

Surtout connu jusqu'à maintenant pour la traduction et le commentaire qu'il a donnés il y a quelque temps de la *Nouvelle Présentation de la philosophie élémentaire* de Reinhold<sup>1</sup>, Jean-François Goubet nous livre ici le fruit de ses recherches concernant la première exposition de la doctrine de la science de Fichte. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, son approche est historique. Le procédé qu'il emploie n'est pas d'ailleurs sans rappeler la méthode de la *Konstellationsforschung* élaborée par Dieter Henrich. Au moyen d'une comparaison des écrits de Fichte aux écrits des auteurs susceptibles de l'avoir influencé, Goubet s'applique à saisir le développement de la pensée du jeune Fichte dans ce qu'elle a d'original. Ce développement chez le jeune Fichte d'une pensée propre trouve selon lui son aboutissement en ceci que Fichte assume et cherche à concilier deux héritages de sources différentes, « à savoir un héritage thématique kantien et un héritage méthodique classique » (p. 9). Fort volumineux, cet ouvrage se compose en grande partie de développements thématiques plus ou moins autonomes, destinés à illustrer, de façon détaillée, cette thèse générale. C'est ainsi qu'il y est traité tantôt de l'intuition intellectuelle (p. 250-265), tantôt de l'idée de principe premier (p. 84-96), tantôt de la question de la chose en soi (p. 265-281), et ainsi de suite, de manière à démontrer que, sur chaque point, Fichte oscille d'abord entre les deux héritages mentionnés puis, pour finir, les sursume en quelque sorte dans une conception propre. Il m'est impossible ici de parcourir chacun de ces développements particuliers. Je me contenterai d'exposer l'argument général de l'ouvrage en caractérisant sommairement, tels que les conçoit Goubet, chacun des deux héritages, de même que le parcours effectué par Fichte afin d'éviter les multiples écueils qu'ils comportaient.

1. Karl Leonhard Reinhold, *Le Principe de conscience. Nouvelle présentation des moments principaux de la philosophie élémentaire*. Paris, L'Harmattan, 1999.

D'après l'auteur, est caractéristique de l'héritage classique en question l'idée selon laquelle la démonstration de type mathématique ou géométrique, c'est-à-dire la méthode scientifique, serait la condition *sine qua non* de la possibilité du savoir en général (p. 10-11), ce qui constituerait l'essence de la modernité (p. 11). Descartes à cet égard fait figure de précurseur (p. 10). Parmi les penseurs majeurs issus de cette tradition, Goubet range tous ceux dont la philosophie se trouve animée par l'esprit de système, notamment Spinoza, Leibniz, Wolff et Reinhold (p. 11-12). L'idéal scientifique de la doctrine fichtéenne de la science, d'après lequel celle-ci devait, d'une part, établir le fondement unique de la conscience humaine et, d'autre part, fonder la possibilité de l'ensemble des sciences particulières (p. 84-88, 91-96), est tributaire de cette tradition dite d'un « profond rationalisme » (p. 15). Le « fondationnisme » (p. 17) de Fichte, Goubet insiste sur ce point, est largement inspiré de celui de Reinhold (sans lui être identique) (p. 85, 358-359). Bien qu'il admette que Fichte ait projeté l'élaboration de son système sans avoir anticipé sa nomination possible à Iéna, Goubet semble associer volontiers *idéal méthodique* et *milieu universitaire* (p. 368). Cet idéal méthodique-scientifique doit être également conçu selon lui comme étant de nature essentiellement dogmatique. À cet égard, écrit-il, « on peut très bien taxer Fichte, comme Reinhold d'ailleurs, de dogmatisme. La doctrine de la science entendra procéder de manière dogmatique, c'est-à-dire philosophique, démonstrative » (p. 66). Enfin, note Goubet, ce mode de penser géométrique est en général conçu de telle sorte qu'il conduise tout droit au déterminisme généralisé (p. 31). Aussi Fichte, qui ne souhaitait en aucun cas renoncer à l'idéal scientifique, adhéra longtemps à ce qu'il croyait en être la conséquence nécessaire, professant un déterminisme « outré » (p. 31), tel qu'exprimé par exemple dans le *Von Joch* de Hommel (p. 25, 31).

Il est cependant notoire que Fichte jugea très tôt ce dernier aspect de l'héritage classique insatisfaisant, en ce qu'il répugne au sentiment, lequel aspire à la liberté. Néanmoins, Fichte était incapable du *salto mortale* auquel invitait Jacobi, qui, face à l'abîme de la remontée infinie dans la série des causes, posait l'unique salut dans le renoncement au savoir au profit d'une foi fondée sur le seul sentiment (p. 311-312).

La philosophie critique kantienne, aux yeux de Fichte, comme le suggèrent certains écrits de jeunesse purement kantien tels que la *Critique de toute révélation* (p. 28), parut pour un temps constituer la planche de salut tant attendue, susceptible de procurer la paix du cœur sans exiger le sacrifice de la raison (p. 27-28). En effet, le caractère de la philosophie critique, du moins tel que le comprirent les contemporains de Kant, explique Goubet, réside précisément en ceci qu'elle limite les prétentions de la raison théorique et réduit la portée de l'enquête méthodique pour ouvrir un domaine à la croyance en montrant que les idées régulant l'usage de la raison théorique, incluant l'idée de cause première (de libre causalité), ne sont pas elles-mêmes d'origine théorique, mais, possiblement, d'origine pratique. Libre alors à chacun de s'en tenir à l'usage régulateur de ces idées ou d'en admettre la réalité (p. 309-311).

Ce pur kantisme devait toutefois bientôt ne paraître, aux yeux de Fichte, guère plus satisfaisant que la position de Jacobi : en limitant les prétentions de la raison théorique, Kant, certes, autorisait la foi, mais de telle sorte que celle-ci restait aveugle, sans autre fondement qu'un intérêt purement subjectif. Le criticisme ainsi conçu donnait libre cours au scepticisme (p. 59). Fichte fut amené de la sorte

à s'intéresser à la philosophie élémentaire de Reinhold, qui prétendait fonder scientifiquement le point de vue critique. Reinhold toutefois se montrait incapable de se débarrasser du caractère passif de l'intuition et, par conséquent, de dépasser le point de vue hypothétique de Kant (p. 64, 205-207).

Les *Méditations personnelles*, affirme Goubet, montrent que Fichte ne parvint pas non plus dans un premier temps à résoudre le problème de la passivité de l'intuition (p. 108). À la suite de cet échec, Fichte aurait, selon lui, pris ses distances par rapport au kantisme. Fichte abandonna pour un temps le transcendantalisme kantien subordonnant la possibilité du savoir à l'intuition et, rechutant dans la métaphysique précritique (p. 29), forma le projet de démontrer théoriquement la réalité de la liberté. En témoignent les leçons de Zürich, l'écrit de 1794 *Sur le concept de doctrine de la science* et les quatre premiers paragraphes de la *Grundlage*, qui ne parlent aucunement de l'intuition (p. 107-108). Le principe dont part la *Grundlage*, affirme Goubet, se veut à l'origine une proposition purement logique, un pur produit de l'entendement ne se rapportant à aucune intuition. Ce n'est que dans un second temps que Fichte, ayant pris acte de l'échec de son entreprise, approfondira sa compréhension du kantisme et reviendra définitivement de son dogmatisme. Il conservera néanmoins la partie théorique de la *Grundlage* à titre de preuve de l'impossibilité de la métaphysique dogmatique (p. 372). À la lumière de la partie pratique ajoutée, le premier principe de la *Grundlage* ne devra plus être compris comme une évidence, mais comme une hypothèse prenant le sens d'une tâche (p. 112, 372). Ce retour au criticisme, prévient Goubet, ne doit pas toutefois occulter la différence majeure qui existe entre la philosophie transcendante de Kant et celle de Fichte : alors que le kantisme ne parvient qu'à démontrer la possibilité du primat de la raison pratique, la doctrine de la science prétend démontrer théoriquement que la raison théorique est impossible sans la raison pratique (p. 389). Cette démonstration, toutefois, ajoute-t-il, reste incomplète et, par suite, insatisfaisante (p. 377).

MANUEL ROY

Université Paris I (Panthéon-Sorbonne)

Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000, 233 pages.

Cet ouvrage traite la question de la justice sociale dans un cadre international marqué par le « fait du pluralisme ». L'analyse de Tan a pour toile de fond le débat entre le libéralisme politique de Rawls et le libéralisme « autonomiste » défendu par l'auteur. Le libéralisme politique se caractérise par son désir de limiter l'idéal d'autonomie à la seule sphère politique ainsi que par la priorité qu'il accorde à la tolérance sur les autres valeurs libérales. Rappelons que Rawls a esquissé les grandes lignes du libéralisme politique dans le but de formuler une conception de la justice libérale qui prenne plus au sérieux le problème de la coexistence pacifique de personnes aux orientations axiologiques différentes. Le libéralisme autonomiste, pour sa part, se caractérise par son insistance sur la liberté individuelle et par une défense de l'idéal d'autonomie individuelle comme fondement de la théorie politique libérale. La thèse générale défendue par Tan dans cet ouvrage est que le

## Philosophiques

philosophiques

**Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity and Global Justice*,  
University Park, Pennsylvania State University Press, 2000, 233  
pages.**

Pierre-Yves Néron

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008662ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008662ar>

[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

Néron, P.-Y. (2003). Compte rendu de [Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000, 233 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 475–479. <https://doi.org/10.7202/008662ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2003

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

à s'intéresser à la philosophie élémentaire de Reinhold, qui prétendait fonder scientifiquement le point de vue critique. Reinhold toutefois se montrait incapable de se débarrasser du caractère passif de l'intuition et, par conséquent, de dépasser le point de vue hypothétique de Kant (p. 64, 205-207).

Les *Méditations personnelles*, affirme Goubet, montrent que Fichte ne parvint pas non plus dans un premier temps à résoudre le problème de la passivité de l'intuition (p. 108). À la suite de cet échec, Fichte aurait, selon lui, pris ses distances par rapport au kantisme. Fichte abandonna pour un temps le transcendantalisme kantien subordonnant la possibilité du savoir à l'intuition et, rechutant dans la métaphysique précritique (p. 29), forma le projet de démontrer théoriquement la réalité de la liberté. En témoignent les leçons de Zürich, l'écrit de 1794 *Sur le concept de doctrine de la science* et les quatre premiers paragraphes de la *Grundlage*, qui ne parlent aucunement de l'intuition (p. 107-108). Le principe dont part la *Grundlage*, affirme Goubet, se veut à l'origine une proposition purement logique, un pur produit de l'entendement ne se rapportant à aucune intuition. Ce n'est que dans un second temps que Fichte, ayant pris acte de l'échec de son entreprise, approfondira sa compréhension du kantisme et reviendra définitivement de son dogmatisme. Il conservera néanmoins la partie théorique de la *Grundlage* à titre de preuve de l'impossibilité de la métaphysique dogmatique (p. 372). À la lumière de la partie pratique ajoutée, le premier principe de la *Grundlage* ne devra plus être compris comme une évidence, mais comme une hypothèse prenant le sens d'une tâche (p. 112, 372). Ce retour au criticisme, prévient Goubet, ne doit pas toutefois occulter la différence majeure qui existe entre la philosophie transcendante de Kant et celle de Fichte : alors que le kantisme ne parvient qu'à démontrer la possibilité du primat de la raison pratique, la doctrine de la science prétend démontrer théoriquement que la raison théorique est impossible sans la raison pratique (p. 389). Cette démonstration, toutefois, ajoute-t-il, reste incomplète et, par suite, insatisfaisante (p. 377).

MANUEL ROY

Université Paris I (Panthéon-Sorbonne)

Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000, 233 pages.

Cet ouvrage traite la question de la justice sociale dans un cadre international marqué par le « fait du pluralisme ». L'analyse de Tan a pour toile de fond le débat entre le libéralisme politique de Rawls et le libéralisme « autonomiste » défendu par l'auteur. Le libéralisme politique se caractérise par son désir de limiter l'idéal d'autonomie à la seule sphère politique ainsi que par la priorité qu'il accorde à la tolérance sur les autres valeurs libérales. Rappelons que Rawls a esquissé les grandes lignes du libéralisme politique dans le but de formuler une conception de la justice libérale qui prenne plus au sérieux le problème de la coexistence pacifique de personnes aux orientations axiologiques différentes. Le libéralisme autonomiste, pour sa part, se caractérise par son insistance sur la liberté individuelle et par une défense de l'idéal d'autonomie individuelle comme fondement de la théorie politique libérale. La thèse générale défendue par Tan dans cet ouvrage est que le

libéralisme politique de Rawls échoue dans sa tentative de fournir une base adéquate à une théorie normative des relations internationales.

Tout au long de l'ouvrage, Tan s'attarde à démontrer les faiblesses du projet de « globalisation » du libéralisme politique opéré par Rawls dans ses travaux consacrés au droit des peuples<sup>1</sup>. L'auteur présente également les bases de ce qu'il considère comme une théorie plus satisfaisante de la justice globale. Je m'attarderai donc ici à quatre critiques importantes que Tan adresse à l'endroit de la théorie de la justice internationale de Rawls, tout en présentant les principaux éléments de la position défendue par l'auteur.

1) Selon Tan, le principe de tolérance dans la théorie de Rawls soulève de nombreuses difficultés. L'auteur remarque chez Rawls une confusion entre la pluralité des conceptions de la vie bonne et la pluralité des régimes politiques différents. Il est en effet essentiel de remarquer les différences entre le pluralisme axiologique qui caractérise une communauté nationale et la présence de plusieurs modèles politiques différents au niveau international. La diversité des orientations axiologiques des personnes ne doit pas être confondue avec la diversité d'arrangements institutionnels qui organisent les sociétés. De plus, la tolérance des « sociétés hiérarchiques décentes » (*decent hierarchical societies*), aspect crucial de la théorie de Rawls, pose problème d'un point de vue libéral. Le libéralisme autonomiste impose des contraintes plus sévères à la tolérance des sociétés non libérales.

Cette première critique de Tan est pertinente et couramment formulée dans la littérature sur le droit des peuples de Rawls. L'idée générale est que la théorie rawlsienne, face aux exigences posées par le pluralisme axiologique que l'on retrouve à l'échelle internationale, semble constituer un *modus vivendi*, un simple accommodement, plutôt qu'une théorie visant une véritable stabilité pour des raisons de justice. De nombreux auteurs ont d'ailleurs remarqué le caractère conservateur de la théorie de Rawls, qui ressemble beaucoup à une simple formulation de règles de courtoisie internationale. Or il est essentiel de ne pas se contenter d'un simple *modus vivendi*, et Tan croit qu'une défense du libéralisme autonomiste sera plus apte à éviter cet écueil.

2) Une autre faiblesse du libéralisme politique se trouve selon Tan dans la formulation même de son objectif de base. Le libéralisme politique prétend en effet se détacher de toute doctrine exhaustive. Pour Tan, cet objectif est d'une portée limitée puisqu'il est parfaitement possible de contester, à partir de conceptions « déraisonnables » (celles radicalement hostiles aux valeurs libérales), le postulat fondamental du libéralisme politique. Les libéraux politiques comme Rawls se voient alors dans l'obligation d'affirmer et d'explicitier leurs propres conceptions

---

1. Voir John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. L'ouvrage de Rawls constitue une explicitation et une extension des idées proposées dans son article « The Law of Peoples » dans Stephen Shue et Susan Hurley (dir.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, 1993. Cette première version est parue en traduction française sous le titre *Le Droit des gens*, Paris, Seuil, 1996, trad. de B. Guilleme. Le lecteur pourra également consulter les articles suivants de Kok-Chor Tan : « Liberal Toleration on Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, vol. 108, 1998, p. 276-295 ; « Critical Notice of John Rawls' *The Law of Peoples* », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 31, 2001, p. 113-133 ; « Reasonable Disagreement and Distributive Justice », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 35, 2001, p. 493-507.

« compréhensives ». C'est pourquoi, selon Tan, l'objectif de détacher le libéralisme de toute doctrine exhaustive est non seulement impossible, mais également futile (p. 56-58). Le libéralisme politique, selon l'auteur, ne peut éviter la question de la fondation de la théorie politique libérale.

3) Tan croit que le libéralisme autonomiste qu'il défend est plus apte à justifier certains droits collectifs, comme le droit à l'autodétermination ou encore le droit au développement ou à une identité culturelle. Cette thèse est développée en détail au chapitre 5 de l'ouvrage. Notons ici que Tan s'inspire fortement des travaux de Will Kymlicka sur la question et en tire habilement certaines conclusions en ce qui concerne la théorie normative des relations internationales. La thèse de Tan est que par l'ouverture qu'il manifeste envers les droits collectifs, le libéralisme autonomiste serait en fait plus ouvert à la diversité que le libéralisme politique de Rawls.

Il s'agit là d'une suggestion étrange de la part de Tan puisqu'il ressort des travaux de Rawls sur le droit des peuples une prise en compte radicale des exigences posées par le pluralisme axiologique. Comme l'a soutenu Michel Seymour, les thèses défendues par Rawls dans *The Law of Peoples* semblent en fait ouvrir la porte à la défense de certains droits collectifs<sup>2</sup>. La thèse de Tan me semble donc problématique, et ce, pour les raisons suivantes. Premièrement, il faut rappeler que dans l'approche de Rawls, les peuples représentent les agents fondamentaux de la justice internationale. Rawls semble donc avoir émis certains bémols quant à son individualisme normatif, point de départ qu'il juge culturellement biaisé et donc inapproprié comme base d'une théorie de la justice internationale. Deuxièmement, la tolérance des sociétés non libérales mais « décentes » est selon lui un des aspects les plus fondamentaux de la justice internationale. Et une lecture attentive de *The Law of Peoples* permet de constater que, dans l'optique de Rawls, la tolérance ne signifie pas seulement l'absence de sanction, mais aussi la pleine reconnaissance des peuples non libéraux comme membres à part entière de la « Société des peuples ». Troisièmement, Rawls a raffiné son approche et reconnaît maintenant l'appartenance à une culture comme un bien important pour tout individu. Ainsi, contrairement à ce que soutient Tan, le libéralisme politique « globalisé » de Rawls affiche en réalité une grande sensibilité à la diversité culturelle et aux revendications collectives.

4) Enfin, le libéralisme politique de Rawls échouerait, selon Tan, à répondre au défi des inégalités internationales (chap. 7). On sait que pour Rawls, la justice internationale ne consiste pas en une réduction importante des inégalités entre États. Rawls, dans sa version globalisée du libéralisme politique, propose plutôt l'idée d'un devoir d'assistance envers les sociétés défavorisées. Ce devoir d'assistance, analogue à un principe de charité, selon Tan, a pour objectifs principaux d'assurer le respect de certains droits humains et d'orienter des changements politiques au sein des sociétés défavorisées. Dans l'optique de Rawls, aucun principe libéral de justice distributive, comme le principe de différence, ne doit s'appliquer à l'échelle internationale. Pour justifier cette thèse, Rawls a présenté ce que l'on pourrait appeler l'« argument du pluralisme ». Étant donné qu'il y a un pluralisme, accentué au niveau international, et la présence de cultures non libérales, aucun principe libéral de justice distributive ne saurait être justifié dans une théorie de la

2. Voir Michel Seymour, « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, vol. 26, Printemps 1999, p. 109-137.

justice internationale. Il serait inapproprié de vouloir imposer une conception proprement libérale de la justice aux sociétés non libérales. Il existe, selon Rawls, un « désaccord raisonnable » qui rend impossible un accord quelconque sur un principe libéral de justice distributive appliqué à l'échelle internationale.

À l'opposé, Tan, s'inspirant des travaux de Thomas W. Pogge, croit qu'une théorie cohérente du libéralisme autonomiste, en raison de son attachement aux libertés individuelles, doit étendre ses exigences égalitaristes au niveau international<sup>3</sup>. Pour Tan, la justice sociale internationale doit être égalitariste au sens où elle doit consister en une réduction importante des inégalités et doit viser une redistribution substantielle des richesses (p. 175). Pour défendre cette position, Tan s'attaque vivement à l'argument du pluralisme. Tout d'abord, il est faux de dire, comme le fait Rawls, que la présence de sociétés non libérales écarte la validité d'une perspective égalitariste pour structurer l'ordre mondial. Les sociétés orientées autour d'idéaux autres que les idéaux égalitaristes pourraient avoir de bonnes raisons, en tant que peuples, de choisir un système mondial répartissant les richesses de manière plus égalitaire. De plus, l'argument de Rawls est en quelque sorte contre-intuitif, puisque en réalité, ce sont les sociétés *libérales* (souvent les plus riches) qui s'opposent à une restructuration de l'ordre mondial selon des principes plus égalitaristes (p. 170). Les sociétés les plus pauvres, qui dans plusieurs cas se trouvent être des sociétés non libérales, étant souvent vulnérables face à la structure mondiale inégalitaire, ont de bonnes raisons de préférer un ordre mondial qui profiterait aux pays les plus démunis. Les demandes *réelles* des sociétés pauvres semblent confirmer cette thèse.

De plus, selon Tan, Rawls doit admettre qu'il existe également un désaccord raisonnable sur les questions de justice distributive au sein des États nationaux modernes. Les divergences d'opinions sur la justice distributive existent aussi bien à l'intérieur des sociétés pluralistes qu'entre les sociétés. Ainsi, Rawls se retrouve dans une position inconfortable, puisque l'argument qu'il invoque pour rejeter l'application internationale du principe de différence est aussi un argument pour rejeter la validité du principe de différence au sein d'une société libérale pluraliste (p. 174). Tan voit dans cette dilution des exigences égalitaristes une autre faiblesse du libéralisme politique.

Par ailleurs, Tan soutient qu'il faut admettre, contre Rawls, que la structure inégalitaire de l'ordre mondial peut expliquer en partie des problèmes tragiques comme la famine, les violations graves des droits de l'homme, la présence de cultures oppressives et la perpétuation de phénomènes d'exploitation. L'auteur croit que Rawls fait fausse route en expliquant la situation des pays pauvres uniquement par des facteurs internes et culturels. Le libéralisme politique de Rawls, qui néglige nettement l'impact des facteurs « globaux » sur les États nationaux, ne répond donc pas adéquatement aux défis posés par les inégalités internationales. Tan fait ainsi remarquer qu'au niveau national, Rawls défend, via son second principe, une « structure de base » égalitariste pour contrôler et réguler les inégalités socio-économiques, refusant ainsi de s'en remettre simplement à la « charité » interpersonnelle. Son égalitarisme domestique s'adresse donc directement aux institutions de base de la société. Cependant, au niveau international, Rawls refuse d'opérer

3. Voir entre autres le dernier ouvrage de Pogge, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002.

une telle demande et semble accepter le statu quo institutionnel (p. 165). En effet, il semble accepter la structure institutionnelle internationale comme étant inaltérable et insiste plutôt sur l'urgence d'assister les sociétés défavorisées, et ce, à *l'intérieur d'une telle structure institutionnelle*. Rawls aurait donc négligé la distinction entre devoir de justice et devoir d'humanité.

Telle est, selon l'auteur, la façon adéquate de comprendre l'erreur de Rawls. Tan, pour sa part, soutient qu'une théorie de la justice sociale internationale exige une réforme en profondeur de la « structure de base » internationale qui constitue l'arrière-plan sur lequel se tissent les relations entre États. Pour Tan, s'il est possible de défendre, au niveau national, une structure de base égalitariste pour contrôler les inégalités socio-économiques et éviter l'exploitation plutôt que de s'en remettre à la charité, alors il en est de même au niveau international.

Je crois que la critique de Tan est percutante et que l'auteur apporte un éclairage intéressant sur notre manière de penser la justice distributive au-delà des seules frontières nationales. Cependant, on regrettera que Tan ne s'attarde pas plus aux implications pratiques et institutionnelles de ses thèses. Par exemple, la justice distributive internationale implique-t-elle la formation d'un État mondial? Tan effleure le sujet et rejette très rapidement une telle éventualité (p. 100-101). Mais dans ce cas, de quelle façon doit-on orienter la réalisation institutionnelle des obligations internationales de justice distributive? Doit-on proposer une taxe mondiale, comme le fait Pogge? Quelles en sont les implications sur la souveraineté étatique? Tan ne s'attarde malheureusement que très peu à ces questions, même si le dernier chapitre du livre (chap. 8) est consacré aux relations entre la théorie « cosmopolite » qu'il défend et la pratique politique concrète.

Toujours dans l'optique d'une critique sévère du libéralisme politique version « globalisée », l'ouvrage de Tan aborde plusieurs thèmes fort importants, allant de la question de la tolérance des régimes non libéraux, aux débats entre libéraux et communautaristes, en passant par les relations ambiguës entre liberté individuelle et souveraineté étatique. Il est bien sûr impossible de résumer entièrement le propos de l'auteur en ces quelques lignes. L'ouvrage de Tan dans son ensemble est d'une très grande qualité. Nous devons féliciter l'auteur pour les idées originales qu'il défend ainsi que pour son souci d'argumenter avec rigueur. L'ouvrage contient également une bibliographie exhaustive qui sera très utile pour le lecteur désirant poursuivre la réflexion. Il s'agit d'un livre important pour tous ceux qui s'intéressent aux débats sur la justice sociale internationale.

PIERRE-YVES NÉRON

Université de Montréal

Jean-Baptiste Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001, 353 pages.

Cet ouvrage provient de la thèse de doctorat de Jean-Baptiste Rauzy écrite sous la direction de Jacques Bouveresse. Ce travail s'est accompagné de l'édition et de la traduction d'une série de textes de Leibniz publiée aux Presses Universitaires de France en 1998 sous le titre *Recherches générales sur l'analyse des notions et des*

## Philosophiques

philosophiques

Jean-Baptiste Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001, 353 pages.

Christian Leduc

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008663ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008663ar>

[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. (2003). Compte rendu de [Jean-Baptiste Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001, 353 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 479–482. <https://doi.org/10.7202/008663ar>

une telle demande et semble accepter le statu quo institutionnel (p. 165). En effet, il semble accepter la structure institutionnelle internationale comme étant inaltérable et insiste plutôt sur l'urgence d'assister les sociétés défavorisées, et ce, à *l'intérieur d'une telle structure institutionnelle*. Rawls aurait donc négligé la distinction entre devoir de justice et devoir d'humanité.

Telle est, selon l'auteur, la façon adéquate de comprendre l'erreur de Rawls. Tan, pour sa part, soutient qu'une théorie de la justice sociale internationale exige une réforme en profondeur de la « structure de base » internationale qui constitue l'arrière-plan sur lequel se tissent les relations entre États. Pour Tan, s'il est possible de défendre, au niveau national, une structure de base égalitariste pour contrôler les inégalités socio-économiques et éviter l'exploitation plutôt que de s'en remettre à la charité, alors il en est de même au niveau international.

Je crois que la critique de Tan est percutante et que l'auteur apporte un éclairage intéressant sur notre manière de penser la justice distributive au-delà des seules frontières nationales. Cependant, on regrettera que Tan ne s'attarde pas plus aux implications pratiques et institutionnelles de ses thèses. Par exemple, la justice distributive internationale implique-t-elle la formation d'un État mondial? Tan effleure le sujet et rejette très rapidement une telle éventualité (p. 100-101). Mais dans ce cas, de quelle façon doit-on orienter la réalisation institutionnelle des obligations internationales de justice distributive? Doit-on proposer une taxe mondiale, comme le fait Pogge? Quelles en sont les implications sur la souveraineté étatique? Tan ne s'attarde malheureusement que très peu à ces questions, même si le dernier chapitre du livre (chap. 8) est consacré aux relations entre la théorie « cosmopolite » qu'il défend et la pratique politique concrète.

Toujours dans l'optique d'une critique sévère du libéralisme politique version « globalisée », l'ouvrage de Tan aborde plusieurs thèmes fort importants, allant de la question de la tolérance des régimes non libéraux, aux débats entre libéraux et communautaristes, en passant par les relations ambiguës entre liberté individuelle et souveraineté étatique. Il est bien sûr impossible de résumer entièrement le propos de l'auteur en ces quelques lignes. L'ouvrage de Tan dans son ensemble est d'une très grande qualité. Nous devons féliciter l'auteur pour les idées originales qu'il défend ainsi que pour son souci d'argumenter avec rigueur. L'ouvrage contient également une bibliographie exhaustive qui sera très utile pour le lecteur désirant poursuivre la réflexion. Il s'agit d'un livre important pour tous ceux qui s'intéressent aux débats sur la justice sociale internationale.

PIERRE-YVES NÉRON

Université de Montréal

Jean-Baptiste Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001, 353 pages.

Cet ouvrage provient de la thèse de doctorat de Jean-Baptiste Rauzy écrite sous la direction de Jacques Bouveresse. Ce travail s'est accompagné de l'édition et de la traduction d'une série de textes de Leibniz publiée aux Presses Universitaires de France en 1998 sous le titre *Recherches générales sur l'analyse des notions et des*

*vérités*. Ce recueil a donné accès à un bon nombre d'articles leibniziens importants, surtout de logique et de philosophie du langage, à des lecteurs peu familiers avec la langue latine.

Dans la longue histoire du commentaire leibnizien, on peut se demander où se situe le présent ouvrage. Il y a quelques années, Albert Heinekamp avait justement brossé un tableau général des différentes approches de la philosophie de Leibniz qui ont vu le jour au  $xx^e$  siècle (« L'état actuel de la recherche leibnizienne », *Études philosophiques*, n° 2, 1989). Dans le monde francophone, des commentateurs importants comme Martial Gueroult, Yvon Belaval, André Robinet, Michel Serres et plusieurs autres ont participé à ce travail exégétique. Toutefois, l'un de ceux qui inaugurèrent cet intérêt marqué pour la philosophie leibnizienne au début du siècle, à peu près au même moment où Bertrand Russell publiait *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, fut Louis Couturat dans *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Hildesheim, Olms, 1969). Ce texte, ainsi que celui de Russell, a donné lieu à une interprétation dite panlogique de la philosophie de Leibniz : la primauté était accordée à la logique philosophique par rapport aux autres disciplines chez Leibniz, ce qui revenait à soutenir que la plupart des thèses leibniziennes prenaient leur sens à partir de considérations logiques. Rauzy, sans adopter pleinement ce point de vue, s'intéresse à son tour aux éléments proprement logiques de cette philosophie ; en continuité avec l'ouvrage de Couturat, la théorie leibnizienne de la vérité n'est pas ici comprise par Rauzy sous un angle épistémologique, mais avec l'œil du philosophe de la logique et du langage ; elle prend par conséquent comme thèmes centraux des problèmes relatifs à la proposition, aux termes qui la composent, au rapport entre un concept et son objet, etc. De plus, comme le titre le laisse entendre, les thèses ontologiques directement rattachées à ces composantes sont aussi explicitées.

Rauzy note dans son introduction que ce texte se veut surtout une contribution à la compréhension de la philosophie leibnizienne comme étape majeure de l'histoire de la sémantique (p. 48). En fait, entre les logiciens médiévaux et les philosophes analytiques plus contemporains dans la lignée de Frege et Russell, Leibniz est présenté par Rauzy comme un acteur de premier plan qui dirigea et influença de manière plus ou moins constante les débats jusqu'à ce jour en philosophie du langage. À cheval entre deux traditions qui donnèrent une place prépondérante à la logique et au langage pour résoudre la plupart des problèmes en philosophie, Leibniz fait figure de pilier au  $xvii^e$  siècle aux côtés de quelques autres, dont Arnauld et Nicole, qui tentèrent de développer ce qu'on appelle aujourd'hui plus couramment une sémantique. La théorie leibnizienne de la vérité est, en somme, exposée ici dans une perspective proche de la philosophie analytique ; on tente du moins, à partir du corpus de Leibniz, de répondre aux questions que se posent encore actuellement les philosophes de ce courant, ce qui est en soi une entreprise assez originale à l'intérieur de la tradition du commentaire leibnizien de langue française.

L'objet principal qui structure cette étude est d'ailleurs l'une des thèses centrales de la philosophie leibnizienne sur laquelle plusieurs autres auteurs se sont également penchés, à savoir qu'une proposition est vraie quand *prædicatum in est subjecto*, quand le prédicat est contenu dans le sujet. C'est dire que fondamentalement, l'analyse conceptuelle seule des termes d'une proposition suffit à comprendre le lien nécessaire entre un sujet et un prédicat et à déterminer s'il est vrai ou faux. Par exemple, lorsqu'on affirme que *Socrate est mortel*, le prédicat *mortel*

doit être compris pour Leibniz dans la notion *Socrate*, c'est-à-dire que la *mortalité* entre nécessairement, comme propriété, dans l'explication du sujet *Socrate*. En fait, pour l'exprimer en des termes que Kant a rendus célèbres, toutes les propositions vraies ont pour Leibniz la forme des propositions analytiques : dans la compréhension du sujet *Socrate* se trouve la qualité d'être mortel. Évidemment, pour une tradition qui comprend la dualité entre les propositions synthétiques et analytiques surtout à la manière kantienne, cette définition de la proposition vraie semble extrêmement abusive ; au contraire, même aujourd'hui, seules les vérités logiques pourraient à la limite satisfaire à cette définition. Cependant, pour Leibniz, cette conception de la vérité prend tout son sens à l'intérieur de son système et accompagne une série d'autres thèses épistémologiques et métaphysiques. Le but de Rauzy est de restreindre la portée de ses analyses aux seules considérations sémantiques, logiques et ontologiques. L'idée d'une inhérence conceptuelle a des répercussions primordiales sur l'ensemble de la philosophie leibnizienne ; Rauzy veut toutefois la comprendre dans cette perspective bien précise pour en circonscrire rigoureusement les aspects intéressants.

Le premier de ceux-ci fait référence à la relation entre cette idée d'inhérence conceptuelle et l'énoncé qui l'exprime. Le chapitre premier de l'ouvrage porte donc sur ce rapport d'expression existant entre les notions et les propositions d'un côté, les phrases et les termes de l'autre. Rauzy montre comment tout le projet leibnizien d'une caractéristique universelle est foncièrement lié à ces considérations sur la nature de la proposition et à cette définition de la vérité (p. 63-79). Ensuite, un examen précis est effectué pour expliquer le lien entre les concepts ou notions (ces deux termes sont presque toujours interchangeables chez Leibniz) et les objets auxquels ils réfèrent. Des problématiques plus ontologiques sont ici en jeu, et Rauzy expose la position leibnizienne à leur sujet, du moins du point de vue qu'il a adopté. La dichotomie intention/extension fait également l'objet d'une attention particulière, l'auteur montrant bien comment cette idée d'inhérence conceptuelle débouche pour Leibniz sur une logique intensionnelle (p. 143-163). Finalement, le dernier grand thème abordé par Rauzy concerne la relation ontologique, présente dans la philosophie leibnizienne, entre substance et accident, recoupant celle du sujet et du prédicat ; ici encore, les problèmes métaphysiques dépendent d'analyses et de démonstrations logiques et sémantiques.

L'auteur prend soin de bien remettre en contexte ces différentes thèses : les positions de philosophes tels qu'Aristote, Guillaume d'Ockham, Thomas d'Aquin, Jungius, Suarez, Hobbes, Arnauld et d'autres sont longuement discutées, afin d'éclairer la genèse des arguments et des affirmations de Leibniz. Sur chaque thème, Rauzy essaie d'établir les filiations et les influences que ces philosophes ont pu exercer sur le développement de la pensée leibnizienne. D'autre part, l'auteur relie souvent les idées leibniziennes à des philosophies plus contemporaines qui ont pris une tangente analogue ou poursuivi certains débats auxquels Leibniz s'était intéressé ; Frege, Dummett, Strawson ou Grice sont signalés, et, à plusieurs reprises, leurs interrogations sont mises en relation avec les préoccupations leibniziennes.

Quelques critiques peuvent être adressées à ce travail. D'abord, en voulant circonscrire la théorie de la vérité de Leibniz à ses éléments proprement logiques, certains aspects de cette doctrine ont été volontairement omis, dont les composantes gnoséologiques. De ce fait, cette étude semble par moments lacunaire. Le travail qui concerne plus spécifiquement la théorie leibnizienne de la connaissance a en partie

déjà été fait, entre autres par des chercheurs tels Yvon Belaval, Mark Kulstad et Robert McRae. Mais il nous semble que pour situer et justifier certaines opinions qu'adopte Leibniz en métaphysique ou en philosophie de la logique, il aurait été intéressant et peut-être même nécessaire d'y insérer des explications d'ordre épistémologique. Comme la plupart des questions auxquelles Leibniz s'est intéressé, ces deux disciplines sont tellement interreliées qu'il est souvent difficile de les séparer. Par exemple, la typologie leibnizienne des idées débouche et détermine par bien des aspects les vues qu'il adopte sur le langage. Le deuxième point qui peut être soulevé, tout en étant intimement lié à la première observation, vient du fait que Rauzy ne traite pas d'auteurs dont il aurait probablement été important de rendre compte. Des philosophes comme Ramus, Descartes ou Locke ne sont pas ou à peine mentionnés, bien qu'ils aient influencé ou inspiré d'une manière notable Leibniz dans ses prises de position en philosophie du langage et de la logique. La direction qu'a prise Rauzy limitait sans aucun doute l'explicitation de la pensée de ces auteurs, mais il apparaît que pour la compréhension de cette doctrine, certaines analyses auraient peut-être dû être faites. Il n'empêche que ce travail ouvre des voies nouvelles et donne des pistes de lecture originales concernant la philosophie leibnizienne et sa théorisation du concept de vérité, surtout pour un lectorat francophone.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal

Bernard Mandeville, *Pensées libres sur la religion, sur l'Église, et sur le bonheur national*, seconde édition revue, corrigée et augmentée. Manuscrit Montbret 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, trad. de l'anglais et édité par P. Carrive et L. Carrive, avec une introduction de P. Carrive, Paris, Honoré Champion, coll. «Libre pensée et littérature clandestine», 2000, 295 pages.

Déjà coéditeurs de la *Fable des abeilles* parue en deux volumes chez Vrin (1990-1991), Paulette et Lucien Carrive s'attachent ici à enrichir de nouveau notre connaissance de l'œuvre de Mandeville en publiant une traduction française manuscrite du XVII<sup>e</sup> siècle restée inédite des *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*. Certes, dès 1722, Justus Van Effen avait proposé une traduction française de cet ensemble de textes que constituent les *Free Thoughts*, mais les éditions successives de sa traduction ne prenaient en compte que la première édition de l'ouvrage anglais (Londres, 1720; réimpression en 1721 et 1723). D'où l'intérêt réel de proposer l'édition du manuscrit Montbret 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, qui tient compte, lui, des ajouts de la seconde édition des *Free Thoughts* (Londres, 1729), qui, quoique relativement peu nombreux, ne sont pas mineurs. En effet, les changements proposés «concordent à renforcer l'image d'un Mandeville, sinon Whig orthodoxe [...], du moins proche des Whigs, par son enthousiasme pour le régime mixte de l'Angleterre, par l'hommage qu'il rend à Guillaume III, alors que l'ouvrage est rédigé sous George I<sup>er</sup>, et par sa sympathie pour les dissidents» (p. 10). À cela s'ajoute dans cette seconde édition une critique plus marquée de l'autoritarisme tant religieux que politique. Au mérite de la publication de la seconde édition plutôt que de la première s'ajoute également celui du traducteur

## Philosophiques

philosophiques

**Bernard Mandeville, *Pensées libres sur la religion, sur l'Église, et sur le bonheur national*, seconde édition revue, corrigée et augmentée. Manuscrit Montbret 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, trad. de l'anglais et édité par P. Carrive et L. Carrive, avec une introduction de P. Carrive, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2000, 295 pages.**

Sébastien Charles

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008664ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008664ar>

[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

Charles, S. (2003). Compte rendu de [Bernard Mandeville, *Pensées libres sur la religion, sur l'Église, et sur le bonheur national*, seconde édition revue, corrigée et augmentée. Manuscrit Montbret 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, trad. de l'anglais et édité par P. Carrive et L. Carrive, avec une introduction de P. Carrive, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2000, 295 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 482–484. <https://doi.org/10.7202/008664ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2003

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

déjà été fait, entre autres par des chercheurs tels Yvon Belaval, Mark Kulstad et Robert McRae. Mais il nous semble que pour situer et justifier certaines opinions qu'adopte Leibniz en métaphysique ou en philosophie de la logique, il aurait été intéressant et peut-être même nécessaire d'y insérer des explications d'ordre épistémologique. Comme la plupart des questions auxquelles Leibniz s'est intéressé, ces deux disciplines sont tellement interreliées qu'il est souvent difficile de les séparer. Par exemple, la typologie leibnizienne des idées débouche et détermine par bien des aspects les vues qu'il adopte sur le langage. Le deuxième point qui peut être soulevé, tout en étant intimement lié à la première observation, vient du fait que Rauzy ne traite pas d'auteurs dont il aurait probablement été important de rendre compte. Des philosophes comme Ramus, Descartes ou Locke ne sont pas ou à peine mentionnés, bien qu'ils aient influencé ou inspiré d'une manière notable Leibniz dans ses prises de position en philosophie du langage et de la logique. La direction qu'a prise Rauzy limitait sans aucun doute l'explicitation de la pensée de ces auteurs, mais il apparaît que pour la compréhension de cette doctrine, certaines analyses auraient peut-être dû être faites. Il n'empêche que ce travail ouvre des voies nouvelles et donne des pistes de lecture originales concernant la philosophie leibnizienne et sa théorisation du concept de vérité, surtout pour un lectorat francophone.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal

Bernard Mandeville, *Pensées libres sur la religion, sur l'Église, et sur le bonheur national*, seconde édition revue, corrigée et augmentée. Manuscrit Montbret 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, trad. de l'anglais et édité par P. Carrive et L. Carrive, avec une introduction de P. Carrive, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2000, 295 pages.

Déjà coéditeurs de la *Fable des abeilles* parue en deux volumes chez Vrin (1990-1991), Paulette et Lucien Carrive s'attachent ici à enrichir de nouveau notre connaissance de l'œuvre de Mandeville en publiant une traduction française manuscrite du XVII<sup>e</sup> siècle restée inédite des *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*. Certes, dès 1722, Justus Van Effen avait proposé une traduction française de cet ensemble de textes que constituent les *Free Thoughts*, mais les éditions successives de sa traduction ne prenaient en compte que la première édition de l'ouvrage anglais (Londres, 1720; réimpression en 1721 et 1723). D'où l'intérêt réel de proposer l'édition du manuscrit Montbret 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, qui tient compte, lui, des ajouts de la seconde édition des *Free Thoughts* (Londres, 1729), qui, quoique relativement peu nombreux, ne sont pas mineurs. En effet, les changements proposés « concordent à renforcer l'image d'un Mandeville, sinon Whig orthodoxe [...], du moins proche des Whigs, par son enthousiasme pour le régime mixte de l'Angleterre, par l'hommage qu'il rend à Guillaume III, alors que l'ouvrage est rédigé sous George I<sup>er</sup>, et par sa sympathie pour les dissidents » (p. 10). À cela s'ajoute dans cette seconde édition une critique plus marquée de l'autoritarisme tant religieux que politique. Au mérite de la publication de la seconde édition plutôt que de la première s'ajoute également celui du traducteur

anonyme lui-même. Son style, à la fois souple et fort proche du texte original, est l'autre élément qui doit nous faire préférer cette traduction manuscrite à celle de Van Effen, qui a trop souvent tendance à récrire ce qu'il lui aurait fallu seulement traduire. Ce fait est clairement montré dans la préface et les deux premiers chapitres où les éditeurs ont relevé en note les principales différences entre les deux traductions, dans l'ensemble favorables à celle du traducteur anonyme.

Outre les qualités inhérentes à cette traduction, on se doit aussi de souligner celles qui ressortissent à l'excellent travail introductif de Paulette Carrive, qui a le mérite de replacer l'œuvre à la fois dans la vie de l'auteur et dans son contexte historique (elle va même jusqu'à proposer une histoire précise de sa réception), et Mandeville lui-même dans son temps. Les événements politiques et religieux qui ont agité l'Angleterre depuis la Restauration de 1660 et qui nourrissent les analyses des *Free Thoughts* sont bien mis en relief et permettent une compréhension maximale des allusions dont le texte est truffé. La finalité de l'ensemble est ramassée en une ligne précieuse — « l'ouvrage des *Pensées libres* est à la fois une dénonciation des impostures et des excès qui en tout domaine menacent l'équilibre de l'Angleterre, et une apologie de la constitution et des libertés anglaises » (p. 9) — et l'importance qu'a, pour Mandeville, la notion du *Christian libertine* nettement établie. Car, ne l'oublions pas, si Mandeville ose penser librement, ce n'est pas pour renverser le dogme, mais pour le purifier. Ce sur quoi il s'explique dès sa préface en montrant, contre « les bigots et les ennemis de la Vérité » (p. 35), que penser librement ne revient pas à faire profession d'athéisme. Ainsi, quoique adversaire de l'hypocrisie et critique virulent du pouvoir temporel que s'adjugent les Églises (voir la critique du papisme dans les chapitres 6 et 7), Mandeville ne l'est nullement de la foi (voir chapitres 1 à 3), si tant est que cette dernière repose en dernier ressort sur la raison. Encore faut-il s'entendre sur ce que croire permet. Pour Mandeville, l'acte de foi doit être sincère et ouvrir sur une possible tolérance à l'égard de croyances différentes (chap. 8 et 9), et que les sectes tolérées ne pas se montrer elles-mêmes intolérantes, en quoi elles seraient légitimement condamnables. Mais, à tout prendre, mieux vaut une multiplicité de sectes, certes dommageable pour un État, qu'une intolérance édictée par une seule Église. Cet appel en faveur de la tolérance suppose que soit laissée de côté toute une partie du dogme, celle qui dépasse les potentialités de la raison (mais qui n'est pas pour autant contre la raison, comme le déclare clairement Mandeville page 37), car elle ne peut que conduire à des interprétations conflictuelles et à jamais indécidables, telles que celles qui portent sur la problématique des miracles (chap. 4) ou sur la question sensible de la prédestination (chap. 5). Mais il suppose également que soient condamnés ceux qui abusent du pouvoir sacerdotal pour transcender leur champ de compétence et prêcher sur le terrain politique, notamment en faveur de l'obéissance passive (doctrine que Mandeville réfute au chapitre 11).

Si ces textes paraissent dans l'ensemble obnubilés par la question religieuse, le chapitre 10 semble opter pour une critique plus générale, puisqu'il s'en prend à l'égoïsme des citoyens britanniques. Mais ce détour par la société civile ne permet que mieux de mettre en relief la bassesse du clergé, imbu de ses privilèges. Bref, on le voit, c'est à militer en faveur d'une réelle séparation entre le bras séculier et les différentes Églises que Mandeville convie ses lecteurs, et ce d'autant plus que toute Église ne souhaite qu'une chose, à savoir s'adjuger les prérogatives du pouvoir exécutif et en abuser à sa guise. Il faut donc user de la plus grande méfiance à

l'égard des religions en général, et des théologiens en particulier, message qui transpire explicitement dans de nombreux passages des *Free Thoughts*. Dès lors, la primauté du politique sur le religieux est nettement affirmée et elle débouche, dans le chapitre final, sur une apologie de la Grande-Bretagne qui vire parfois à la louange outrancière (que le gouvernement anglais paraisse, en ce début de XVIII<sup>e</sup> siècle, plus éclairé que d'autres, soit, mais cela entraîne-t-il que le climat et le terroir anglais soient les plus agréables ?). Mais c'est qu'il faut répondre aux récriminations des Anglais et leur dépeindre une félicité dont ils ne semblent pas jouir. Aussi, pour Mandeville, « il est manifeste, que d'un costé nos plaintes pour la grande partie sont frivoles et déraisonnables; Que de l'autre costé, pour les griefs les plus réels, nous avons des remèdes très efficaces, si nous voulions en faire usage; et conséquemment [...] c'est nostre propre faute, si avec tous les avantages naturels dont nous jouissons, nous ne sommes pas autant heureux que le comporte la condition des mortels » (p. 269).

Œuvre d'un chrétien qui fustige l'amour-propre et l'asservissement aux passions et place la charité et l'obéissance à l'esprit évangélique au-dessus des querelles de parti, les *Free Thoughts* sont également l'ouvrage d'un citoyen qui se veut disciple de Montaigne et de Hobbes. Du premier, il conserve l'idée que la religion vient aux hommes avec le lait qu'ils sucent au sein de leur mère (voir p. 187) et que, reposant sur l'habitude et l'éducation (voir p. 98-99), elle devrait être en droit, bien que ce ne soit pas le cas en fait, ouverte à la tolérance et au respect mutuel. D'où l'importance de la séparation des pouvoirs, l'État pouvant seul imposer la tolérance aux Églises qui ne le peuvent, ni ne le souhaitent. Car « il y aura toujours de la persécution, tant qu'il y aura des gens d'Église et que les laïcs ne s'interposeront point et ne leur en ôteront pas les moyens » (p. 265). Du second, il reprend l'idée que la nature humaine est davantage guidée par la peur et la superstition que par la raison — cela sans discrimination aucune, les théologiens ne valant pas mieux que les laïcs (p. 213-214) — et qu'il faut juguler ces travers par l'instauration d'un ordre politique fort, c'est-à-dire capable de limiter les excès religieux. Mais, contre l'absolutisme de Hobbes, Mandeville voit dans la séparation des pouvoirs qu'incarne à ses yeux la monarchie parlementaire anglaise la seule garantie de la liberté de tous, vérité sur laquelle les Anglais, s'ils étaient moins hypocondriaques (p. 251) et plus sujets à reconnaître leurs fautes plutôt qu'à en rejeter la responsabilité sur les autres (p. 268), devraient s'entendre.

Un mot, en conclusion, du travail éditorial. On ne peut qu'être frappé de sa grande rigueur et de la justesse de ses choix interprétatifs. Les notes sont toujours utilisées avec parcimonie et un réel souci d'érudition, et les sources d'inspiration de la pensée de Mandeville — Bayle et Shaftesbury en premier lieu — sont rendues explicites. De même faut-il se féliciter de voir repris le délicieux index de l'édition anglaise, sans doute dû à Mandeville lui-même, que le copiste anonyme avait omis, auquel ont été ajoutés un index des noms propres, un appendice biographique et un opuscule intitulé « La charité du planteur », datant de 1704, qui a de bonnes chances d'être également sorti de la plume de l'auteur de *La Fable des abeilles*. La qualité de ce travail éditorial jointe à l'intérêt notable du texte proposé laisse espérer à court terme une recrudescence d'études en langue française consacrées à l'œuvre si riche de Mandeville s'inscrivant dans le sillon si prometteur que les travaux de Paulette et Lucien Carrive ont tracé depuis une vingtaine d'années.

SÉBASTIEN CHARLES

Université de Sherbrooke

## Philosophiques

philosophiques

Harry J. Gensler, *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002, 262 pages.

Dominic Desroches

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008665ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008665ar>

[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

Desroches, D. (2003). Compte rendu de [Harry J. Gensler, *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002, 262 pages.] *Philosophiques*, 30 (2), 485–487. <https://doi.org/10.7202/008665ar>

Harry J. Gensler, *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002, 262 pages.

La traduction française du petit manuel d'éthique de Harry J. Gensler possède de belles qualités. En effet, l'ouvrage, destiné en priorité aux élèves du collégial et aux étudiants du premier cycle universitaire, est pédagogique et facile à lire. N'empruntant jamais un langage technique et optant pour des exemples tirés du quotidien, le livre se propose de répondre à la question suivante : « Comment peut-on aborder les questions de morale de manière réfléchie et rationnelle ? » Avant d'en apprendre davantage sur le contenu du livre, il convient de dire un mot sur l'auteur et sur la structure des chapitres qui composent ce livre.

Harry Gensler, qui n'est pas très connu dans le monde francophone, enseigne la philosophie à l'université John Carrol, à Cleveland, dans l'Ohio. Ne trahissant jamais ses origines américaines, l'auteur inscrit sa pensée dans la tendance analytique. Et force est de constater qu'il s'est beaucoup intéressé à l'étude de la logique, comme en témoignent ses ouvrages précédents, *Logic. Analysing and Appraising Arguments* (1989), *Symbolic Logic. Classical and Advanced Systems* (1990) et *Formal Ethics* (1996). Mais revenons sans tarder aux *Questions d'éthique*, le livre qui doit nous occuper ici.

La structure du livre est simple et surtout pédagogique : par le truchement d'un élève fictif appelé *Philo*, Gensler présente à chaque chapitre une position éthique différente. Celle-ci est adoptée par *Philo*, ce qui permet de lancer un questionnement, et se trouve critiquée à la fin du chapitre par l'auteur. De plus, si chacun des chapitres s'ouvre sur la définition d'une position éthique, il comporte à la fin un résumé synthétique et des questions de révision auxquelles l'élève est invité à répondre. Toute la fortune du livre s'avère au niveau pédagogique : si, à la fin des chapitres, une demi-page propose des suggestions de lecture, une page est aussi consacrée à la prise de notes par l'élève, lequel devient, au fur et à mesure, le héros du livre. Mais qu'en est-il du contenu de *Questions d'éthique* ?

L'introduction doit préciser la fonction du raisonnement logique en philosophie, le champ de la morale et de l'éthique. Car pour l'auteur, il convient, « avant d'aborder la philosophie morale, [de] passer en revue quelques idées à propos du raisonnement et de la logique » (p. 4). Cette revue, malheureusement, au lieu d'éclairer les champs du savoir entourant l'éthique, sème la confusion. En effet, la confusion entre l'éthique, la morale et la méta-éthique, qui s'installe dès les premières pages, perdurera dans tout le manuel. L'auteur, qui semble ignorer que l'éthique fonde la morale et que la méta-éthique se présente, depuis son élaboration, comme une « application » de l'éthique, erre en affirmant d'entrée de jeu que « la méta-éthique est la première branche de la philosophie morale, car elle porte sur la méthode à employer pour choisir les principes moraux et pratiquer l'éthique normative » (p. 6). Certes, il est difficile de s'expliquer comment la morale peut trouver sa fondation dans la méta-éthique (historiquement et philosophiquement, il s'agit d'un contre-sens, nous le verrons bientôt), comment la méta-éthique peut « choisir » des principes moraux et comment la méta-éthique peut assurer des principes à l'éthique normative. Ici, peut-être convient-il de rappeler que l'éthique est une réflexion sur l'agir qui détermine elle-même ses principes tandis que la morale est une pratique. Au sujet du rôle de la méta-éthique par rapport à la

morale, ne consiste-t-il pas, comme le prétend l'auteur lui-même, « à chercher la signification des termes comme “bon” et “mauvais” » (p. 6)? Cela dit, comment l'auteur peut-il écrire que « la méta-éthique se situe à un niveau plus fondamental que l'éthique normative, car elle porte sur les méthodes qui permettent de choisir les principes moraux et de pratiquer l'éthique normative » (p. 11)? Si l'auteur est incapable de reconnaître le rôle fondateur de l'éthique philosophique par rapport à l'éthique appliquée, qu'il estime que l'on doit connaître la méta-éthique pour pratiquer l'éthique et qu'il donne des sens différents au mot « méta-éthique », c'est que, croyons-nous, il règne une certaine confusion dans son esprit. Car pour peu que nous sachions interpréter la tradition philosophique et l'histoire du *logos ethikos*, histoire qui débute avec Aristote, il apparaît que c'est plutôt l'éthique fondamentale (ou traditionnelle) qui est première et, tel que son nom l'indique, fonde tous les autres discours sur l'éthique, par exemple l'éthique « appliquée » et l'éthique auxiliaire qu'est la méta-éthique — auxiliaire en ce que sa tâche se limite à une analyse logique des propositions éthiques. Cette mise en garde est nécessaire pour ne pas induire en erreur les élèves: l'éthique traditionnelle, qui n'a jamais manqué de méthode ni abandonné l'analyse du langage à d'autres champs du savoir, précède naturellement la méta-éthique (voir l'article « Méta-éthique » dans l'*Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, tome I, p. 165-171). Il est donc bien normal et aucunement gênant d'admettre, mais seulement triste de réaliser, que Gensler ne le conçoive pas clairement dans son ouvrage, que la méta-éthique doit sa naissance et son rôle au développement de l'éthique traditionnelle.

Cela étant précisé, résumons l'essentiel des douze chapitres qui composent ces *Questions d'éthique*. L'auteur aborde au chapitre premier la position du relativisme culturel qui prétend qu'est « bon » ce qui est socialement approuvé dans une culture donnée (p. 15). On présente cette position, qui est souvent partagée par les élèves du collégial, en instruisant le débat entre le pluralisme moral et la quête des valeurs objectives. Le chapitre II expose le subjectivisme et cherche à en montrer les dangers pour l'éthique. On y apprend entre autres ce qu'est une position idéaliste et comment on peut dépasser le relativisme et le subjectivisme par la position de l'observateur idéal (p. 41-42). Le chapitre III présente la position surnaturaliste d'après laquelle les « jugements moraux expriment la volonté de Dieu » (p. 47), dissipe des malentendus entourant l'éthique et la religion, mais, relevons-le, sans critiquer le surnaturalisme. Le chapitre IV se penche sur l'intuitionnisme (exposé à partir des idées de Moore et de Ross) selon lequel il existe des vérités morales objectives dont l'appréhension repose sur notre intuition. À ce stade du manuel, les explications gardent leur caractère analytique, comme en témoigne cette interrogation: peut-on faire confiance à notre esprit dans le domaine moral, se demande *Philo intuitionniste*, comme on le fait en mathématiques lorsque l'on cherche la vérité dans l'équation  $x + y = y + x$ ? (p. 73). La question est certes bonne, rappelons-nous Wittgenstein, et mérite d'être posée.

Selon la même logique, le chapitre V expose la position émotiviste qui se résume dans la proposition suivante: « la phrase “x est bon” équivaut à l'expression “bravo pour x” », c'est-à-dire que l'on choisit les principes moraux en se fondant sur nos sentiments (p. 81). Le chapitre VI est pour sa part consacré au prescriptivisme. S'inspirant des travaux de R. M. Hare, l'auteur résume cette position comme le fait que les jugements moraux utilisant le verbe *devoir* prescrivent un impératif. Les phrases construites au moyen de l'impératif « *devoir* » impliquent

intrinsèquement une possibilité de généralisation aussi bien qu'un rapport d'adéquation entre le discours et l'agir, ce qui permet, assure l'auteur, d'asseoir le jugement moral sur le principe de la cohérence découlant de la règle d'or.

Ici, l'application de la règle d'or (*Ne faites aux autres que ce que vous accepteriez qu'ils vous fassent dans la même situation*) sert à illustrer les incohérences du nazisme (p. 103) et, par suite, l'incohérence des « argumentations racistes » (p. 120). Voilà pourquoi le chapitre suivant fait du principe de cohérence, notamment au sujet des croyances et des volontés, la clé de voûte de la pensée éthique et, en ce sens, anticipe déjà le chapitre VIII, qui rappelle tout ce qu'il faut savoir sur la règle d'or. Le chapitre IX aborde les conditions essentielles de la rationalité éthique et explique ce qu'est l'éducation morale. Passant de la méta-éthique à l'éthique normative, le chapitre X présente, sous le terme « conséquentialisme », la pensée utilitariste et l'utilitarisme des règles. Le chapitre XI prend la contrepartie du précédent et expose la position non conséquentialiste. Dans cet avant-dernier chapitre, Gensler aura su introduire brillamment la problématique de la justice distributive en proposant un débat entre la pensée de J. Rawls et celle de R. Nozick (p. 216-219). Curieusement, l'auteur opère une transition vers les droits et les vertus en rappelant, sans clairement dire pourquoi, les dix commandements de Dieu (p. 219-222). L'ouvrage se termine par un résumé des positions éthiques appliquées à un cas concret : l'avortement. Selon l'auteur, sans grande surprise peut-être, nous pouvons réussir à sortir du délicat débat sur l'avortement en appliquant le... « théorème » de la règle d'or (p. 241-242).

Que retenir du manuel d'éthique de H. J. Gensler ? Pédagogiquement, ce livre est une belle réussite. Selon nous, peu de livres d'éthique sont aussi bien écrits à partir de la perspective et des intérêts des élèves. Les définitions se trouvent dans des encadrés et l'auteur répète très souvent ce qui est digne d'être retenu. En cela même, l'auteur a relevé le défi qu'il s'était proposé et *Questions d'éthique* mérite d'être considéré sérieusement par tous les professeurs d'éthique et de morale, qu'ils enseignent au collège ou à l'université. L'auteur aura même eu, il serait injuste de ne pas le noter, le souci de fournir en fin de volume un glossaire des principaux termes utilisés ainsi qu'une bibliographie exhaustive.

Enfin, bien qu'il se limite à présenter la réflexion éthique comme une affaire de positions, ce livre est à notre avis une excellente introduction à la manière américaine de faire de la philosophie, en particulier de l'éthique. En ce sens, cependant, le manuel ne peut prétendre à l'universalité, surtout lorsque les exemples d'éthique s'appuient sur le film *Babe* (p. 126), le choix de boire un *Coca-Cola* ou un *Pepsi* (p. 128), sur l'esclavage des Noirs, les *quakers* de Pennsylvanie et l'histoire des États-Unis vue par A. Lincoln (p. 167). Pour cette raison, nous sommes dans l'obligation de recommander aux professeurs qui comptent utiliser ce livre de compléter sa lecture par d'autres livres d'introduction à l'éthique contemporaine, plus objectifs d'un point de vue philosophique. Cela ne saurait toutefois remettre en question les belles qualités de ce livre, son approche simple, accessible et synthétique des problèmes d'éthique, ni occulter l'excellent travail des professeurs québécois qui nous ont permis de mieux connaître l'appréciable talent de Gensler, tout en assurant la publication de ce manuel en langue française.

DOMINIC DESROCHES

Centre d'éthique et droit  
Université de Copenhague

## Livres reçus (automne 2003)

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008666ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008666ar>

[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

(2003). Livres reçus (automne 2003). *Philosophiques*, 30 (2), 489–490.  
<https://doi.org/10.7202/008666ar>

## Livres reçus (automne 2003)

- Andler, Daniel, Fagot-Largeault, Anne, Saint-Sernin, Bertrand, *Philosophie des sciences*, vol. I et II, Paris, Gallimard, 2002, 1334 pages.
- Cantin, Serge, *Nous voilà rendus au sol. Essai sur le désenchantement du monde*, Montréal, Editions Bellarmin (collection: L'essentiel), 2003, 207 pages.
- Dagenais, Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 611 pages.
- Faivre, Antoine, *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, traduit du français par Christine Rhone, Albany, State University of New York Press, 2000, 269 pages.
- Fisette, Denis (ed.), *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer (collection Contributions to Phenomenology), 2003, 235 p.
- Fisette, Denis, Lapointe, Sandra (dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval (collection: Zétésis), 2003, 311 pages.
- Gauthier, Yvon, *Internal Logic: Foundations of Mathematics from Kronecker to Hilbert*, Dordrecht, Kluwer (collection: Synthese Library), 2002, 248 pages.
- Knee, Philip, *La parole incertaine: Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval (Les collections de la République des Lettres), 2003, 228 pages.
- Künne, Wolfgang, *Conceptions of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 2003, 493 pages.
- Moreau, Pierre-François (dir.), *Lectures de Michel Foucault, 3. Sur les Dits et écrits*, Lyon, ÉNS éditions, 2003, 101 pages.
- Narbonne, Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin. Suivi de Henôsis et Ereignis: remarques sur une interprétation heideggerienne de l'Un plotinien*, Paris, Vrin, 2001, 180 pages.
- Pouivet, Roger, *L'œuvre d'art à l'âge de sa mondialisation. Un essai d'ontologie de l'art de masse*, Bruxelles, La Lettre volée (collection: Essais), 2003, 113 p.
- Raymond, Jean-François de, *Descartes et le Nouveau Monde. Le cheminement du cartésianisme au Canada XVII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval (collection: Zétésis), 333 pages.
- Russell, Bertrand, *Le pouvoir*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval et les Editions Syllepse (collection: Zétésis), 2003, 230 pages.
- Sangalli, Arturo, *Éloge du flou. Aux frontières des mathématiques et de l'intelligence artificielle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2001, 206 pages.
- Sider, Theodore, *Four Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Clarendon Press, 2003(2001), 255 pages.
- Silva, Emmanuel da (dir.), *Lectures de Michel Foucault, 2. Foucault et la philosophie*, Lyon, ÉNS éditions, 2003, 134 pages.

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  
sont priées de s'adresser à :

Jimmy Plourde  
Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal  
C.P. 8888, Succ. Centre-ville  
Montréal, H3C 3P8  
Courriel: jimmy.plourde@uqam.ca

## Index du volume 30 (2003)

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008667ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008667ar>

[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

(2003). Index du volume 30 (2003). *Philosophiques*, 30 (2), 491–492.

<https://doi.org/10.7202/008667ar>

## Index du volume 30 (2003)

### Articles

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| BENOIST, JOCELYN, Propriété et détermination: Sémantique et ontologie<br>chez Bernard Bolzano .....              | 137 |
| DUBUCS, JACQUES ET LAPOINTE, SANDRA, Preuves par excellence .....                                                | 219 |
| GEORGE, ROLF, Intuitions .....                                                                                   | 19  |
| GUAY, ÉRIC, Nature et esprit chez Hegel .....                                                                    | 391 |
| HAACK, SUSAN, Le bras long du sens commun :<br>en guise de la méthode scientifique .....                         | 295 |
| LAPOINTE, SANDRA, Introduction ( <i>Bernard Bolzano: contexte et actualité</i> ) .....                           | 3   |
| MORSCHER, EDGAR, La définition bolzanienne de l'analyticité logique .....                                        | 149 |
| NADEAU, CHRISTIAN, Machiavel, domination et liberté politique .....                                              | 321 |
| PROUX, BENOÎT, Pour une érotique philosophique .....                                                             | 371 |
| RUSNOCK, PAUL, Qu'est-ce que la représentation ?<br>Bolzano et la philosophie autrichienne .....                 | 67  |
| SCHNIEDER, BENJAMIN, Bolzano sur la structure des propositions<br>et le rôle sémantique des propriétés .....     | 83  |
| SEBESTIK, JAN, La dispute de Bolzano avec Kant.<br>Fragment d'un dialogue sur la connaissance mathématique ..... | 47  |
| SIEBEL, MARK, La notion bolzanienne de déductibilité .....                                                       | 171 |
| SIMONS, PETER, Bolzano sur les nombres .....                                                                     | 127 |
| TATZEL, ARMIN, La théorie bolzanienne de la fondation<br>et de la conséquence .....                              | 191 |
| TEXTOR, MARK, Bolzano sur le temps et la persistance .....                                                       | 105 |
| VALLÉE, RICHARD, Compositionnalité et interprétation .....                                                       | 353 |

### Disputatio

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| LAURIER, DANIEL, Entre la rime et la raison :<br>Précis de <i>L'esprit et la nature</i> ..... | 407 |
| LAURIER, DANIEL, Réponses à mes critiques .....                                               | 421 |
| MONTMINY, MARTIN, À propos d'une objection<br>contre le naturalisme modéré .....              | 411 |
| PATERNOSTER, ALFREDO, La vexante question du normatif .....                                   | 417 |

### Études critiques

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| FISETTE, DENIS ET POIRIER, PIERRE, <i>Philosophie de l'esprit,<br/>état des lieux</i> (Don Ross) ..... | 245 |
| FISETTE, DENIS ET POIRIER, PIERRE, Réponse à Don Ross .....                                            | 256 |
| LAGUEUX, MAURICE, <i>Actualité de la philosophie<br/>de l'histoire</i> (Christian Nadeau) .....        | 425 |
| LAGUEUX, MAURICE, Réponse à Christian Nadeau .....                                                     | 445 |

**Comptes rendus**

|                                                                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| BÉGOUT, BRUCE, <i>La Généalogie de la Logique : Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial</i><br>(Michel Ratté) .....                                       | 449 |
| BENOIST, JOCELYN, ET MERLINI, F., (dir.), <i>Historicité et spatialité, le problème de<br/>l'espace dans la pensée contemporaine</i><br>(Pierre LaRue) ..... | 276 |
| CANTO-SPERBER, MONIQUE, <i>Éthiques grecques</i><br>(Benoît Castelnérac) .....                                                                               | 268 |
| CHAUVIER, STÉPHANE, <i>Justice internationale et solidarité</i><br>(Martin Leblanc) .....                                                                    | 458 |
| COLLOBERT, CATHERINE, (dir.), <i>L'Avenir de la philosophie est-il grec ?</i><br>(Benoît Castelnérac) .....                                                  | 272 |
| DUCHESNEAU, FRANÇOIS, LAFRANCE, GUY ET PICHÉ, CLAUDE (dirs.), <i>Kant Actuel.<br/>Hommage à Pierre Laberge</i><br>(Sophie Grapotte) .....                    | 466 |
| ENGIN F. ISIN, <i>Being Political. Genealogies of Citizenship</i><br>(Patrick Turmel) .....                                                                  | 285 |
| GENSLER, H. J. <i>Questions d'éthique</i><br>(Dominic Desroches) .....                                                                                       | 485 |
| GOUBET, JEAN-FRANÇOIS, <i>Fichte et la philosophie transcendante comme science</i><br>(Manuel Roy) .....                                                     | 473 |
| HULIN, MICHEL, <i>Sankara et la non-dualité</i><br>(Jean-François Belzile) .....                                                                             | 455 |
| KLOTZ, CHRISTIAN, <i>Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung<br/>über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo</i><br>(Manuel Roy) ..... | 470 |
| KRISTEVA, JULIA, <i>Le génie féminin : Hannah Arendt</i><br>(Luc Vigneault) .....                                                                            | 461 |
| LESLIE, JOHN, <i>Infinite Minds</i><br>(Paul Franceschi) .....                                                                                               | 453 |
| MANDEVILLE, BERNARD, <i>Pensées libres sur la religion, sur l'Église, et sur le bonheur<br/>national</i><br>(Sébastien Charles) .....                        | 482 |
| MARION, JEAN-LUC, <i>De surcroît</i><br>(Olivier Mathieu) .....                                                                                              | 280 |
| MORRISON, MARGARET, <i>Unifying Scientific Theories. Physical Concepts and<br/>Mathematical Structures</i><br>(Yvon Gauthier) .....                          | 263 |
| RAUZY, JEAN-BAPTISTE, <i>La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et<br/>ontologiques</i><br>(Christian Leduc) .....                          | 479 |
| STEINER, MARK, <i>The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem</i><br>(Yvon Gauthier) .....                                                   | 266 |
| TAN, KOK-CHOR, <i>Toleration, Diversity and Global Justice</i><br>(Pierre-Yves Néron) .....                                                                  | 475 |