

Disparition d'une philosophe engagée — Ágnes Heller (1929-2019)

Philippe Despoix

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066770ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066770ar>

[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

Despoix, P. (2019). Disparition d'une philosophe engagée — Ágnes Heller (1929-2019). *Philosophiques*, 46 (2), 275–277. <https://doi.org/10.7202/1066770ar>

Disparition d'une philosophe engagée — Ágnes Heller (1929-2019)

PHILIPPE DESPOIX

Département de littératures et de langues du monde
Université de Montréal

Il est impossible de dire aujourd'hui ce que la postérité retiendra de l'œuvre d'Ágnes Heller et de l'École de Budapest qu'elle contribua à former, mais on perçoit déjà comment son parcours et ses travaux singularisent une pensée de notre époque.

Après avoir échappé de peu au génocide nazi qui a fait disparaître une partie de sa famille, Ágnes Heller commence ses études à l'université de Budapest en 1947 et opte pour la philosophie. La rencontre avec le grand maître marxiste d'alors, Georg Lukács, est fulgurante. Elle entreprend un doctorat sous sa direction en 1953, devient son assistante et commence à enseigner en 1955. Témoin du gouvernement réformateur d'Imre Nagy auquel participe Lukács et du soulèvement populaire écrasé par l'intervention soviétique, Heller est exclue du Parti communiste puis de l'université en 1958 et ne pourra reprendre ses recherches qu'en 1963 à l'Institut de sociologie de l'Académie des sciences.

Elle instaure alors les rencontres du cercle d'élèves de Lukács qui sera connu sous le titre d'École de Budapest, foyer de pensée interdisciplinaire où, avec ses collègues et amis György Márkus, Mihály Vajda et Ferenc Fehér, elle croisera anthropologie philosophique, théorie du langage, phénoménologie, sociologie et esthétique. Renouvelant la théorie critique de la société, ils déconstruiront de multiples façons le paradigme marxien de la production matérielle. Heller devient alors une des figures majeures du courant marxisme humaniste réformateur qui se déploie en Europe de l'Est. À la suite de ses travaux sur Aristote et l'ethos antique, puis sur l'homme de la Renaissance, elle oriente sa réflexion vers la reproduction quotidienne comme lieu par excellence du social — s'éloignant de la philosophie tardive de son maître, sans pour autant renouer avec le romantisme révolutionnaire qui avait caractérisé sa jeunesse. Elle esquisse là l'idée d'une imbrication fondamentale des rationalités matérielles, symboliques et morales plus large que le changement de paradigme centré autour de la seule communication langagière plus tard proposé par Jürgen Habermas.

Les positions clairement pro-réformatrices de Heller et de ses amis deviennent de plus en plus intenable à partir de l'intervention soviétique contre le Printemps de Prague. Après la mort de Lukács en 1971, leur groupe est systématiquement marginalisé par le pouvoir hongrois, menant à la dispersion de la majorité des membres de l'École et à l'exil de Heller en Australie à partir de 1977.

Pendant cette période, elle développe l'idée d'une défense des « besoins radicaux » libérés de la seule contrainte de la reproduction quotidienne pour reformuler une théorie des valeurs, et de leur mise en débat. Parallèlement, elle approfondit avec son mari, Ferenc Fehér, une critique interne du « socialisme réellement existant » en tant que « dictature sur les besoins » incompatible avec toute forme de démocratie¹. Depuis son exil australien, Heller publie essentiellement en anglais et sera nommée, en 1986, titulaire de la chaire Hannah Arendt de la New School for Social Research à New York. Ses nombreux travaux tournent autour de la défense impérative de la pluralité des valeurs, interrogent les antinomies irréductibles de la modernité, ainsi que le nécessaire fondement éthique (kantien) de toute politique démocratique. Prônant une vérité du dissensus, Heller s'intéresse au lien entre l'éthique sociale et les formes de justice attentives au développement des potentiels créatifs et politiques de chaque citoyen, mais aussi aux questions esthétiques — le comique entre autres. Son engagement intellectuel a été largement reconnu, et elle a reçu de nombreuses distinctions internationales, dont le prix Lessing de la ville de Hambourg, la médaille Goethe et, plus récemment, le prix Manes Sperber de la ville de Vienne.

Revenue à Budapest ces dix dernières années, Heller devint l'une des critiques les plus farouches de la politique de Viktor Orbán. Elle évoquait à propos des évolutions autoritaires récentes un phénomène de « reféodalisation » rendu possible par les nouvelles formes de « servitude volontaire » et, particulièrement sensible au problème des réfugiés, mettait en garde contre les fantômes « ethnico-nationalistes » minant l'Europe.

Invitée à Paris à la fin 2018, Heller insistait sur l'ambivalence de l'héritage européen, riche de ses idéaux humanistes et démocratiques, mais également porteur des horreurs colonialistes et génocidaires. Un prudent scepticisme semble planer sur ses dernières positions : suggérant que l'élimination de l'aliénation, même si désirable, reste impossible, elle demandait si « l'espoir n'est pas, en définitive, une passion aussi triste et néfaste que la peur ? »². L'anti-dogmatisme et le rationalisme à la fois utopique et pragmatique de cette rare femme philosophe resteront comme l'une de ses empreintes dans l'époque. Ce 19 juillet, peu après son 90^e anniversaire, elle n'est plus revenue d'une baignade dans le lac Balaton³.

1. Cf. *Pour une philosophie radicale*, Le Sycomore, 1979 et *Marxisme et démocratie*, Maspéro, 1981; ses nombreux ouvrages ultérieurs n'ont pas été traduits en français. Plus récemment voir : Ágnes Heller. With her Replies, *Revue Internationale de Philosophie*, 3/2015.

2. Entretien avec *Médiapart* pour la rencontre au Théâtre de l'Odéon avec Bela Tarr et Jacques Rancière sur le thème « Les indésirables, derniers remparts contre la dictature » du 26 nov. 2018.

3. Une version courte de cette nécrologie est parue dans *Le Monde* du 26 juillet 2019, p. 14.

Principaux ouvrages en anglais et en français d'Ágnes Heller

A Short History of my Philosophy, Lanham & al., Lexington Books, 2010.

Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life, Lanham & al., Lexington Books, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2005.

The Time is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History, Cambridge MA, Blackwell Publishers, 2000.

A Theory of Modernity, Cambridge MA, Blackwell Publishers, 1999.

An Ethics of Personality, Cambridge, Basil Blackwell, 1996.

A Philosophy of Morals, Oxford — Boston, Basil Blackwell, 1990.

Beyond Justice, Oxford — Boston, Basil Blackwell, 1988.

The Power of Shame (A Rationalist Perspective), London, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Everyday Life, London, Routledge & Kegan Paul, 1984.

Lukács Revalued (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1983.

Hungary, 1956 Revisited: The Message of a Revolution A Quarter of a Century After (with Ferenc Féher), London — Boston — Sydney, George Allen & Unwin, 1983.

Marxisme et démocratie. Au delà du « socialisme réel » (avec Ferenc Féher), Paris, Maspéro, 1981.

A Theory of Feelings, Assen, Van Gorcum, 1979.

Pour une philosophie radicale, Paris, Le Sycomore, 1979.

La théorie des besoins chez Marx, Paris, UGE, 1978.

Renaissance Man, London & al., Routledge & Kegan Paul, 1978.

The Humanisation of Socialism (with András Hegedüs & alii.), London, Allison & Busby, 1976.

Introduction

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

Delphine Abadie

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066771ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066771ar>

[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

Abadie, D. (2019). Introduction : routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine. *Philosophiques*, 46 (2), 279–298.
<https://doi.org/10.7202/1066771ar>

Résumé de l'article

Malgré une historiographie riche de plusieurs orientations, les imaginaires, la recherche et les débats académiques semblent parfois demeurer enfermés dans l'exigence d'un *devoir-être* de la philosophie africaine tout à fait caractéristique du seul moment ethnophilosophique. Pourtant, les avenues les plus récentes en philosophie africaine partagent un ensemble de présupposés qui rendent inopérante cette confrontation stérile entre un type de philosophie qui désignerait la « véritable » manière de décoloniser les épistémologies africaines, et toutes les autres formes de la philosophie en Afrique. Depuis les années 1980, on doit constater pourtant que la plupart des philosophes du continent ont emprunté des avenues qui nous éloignent de ce premier moment décolonial de l'« authenticité africaine » en internalisant les critiques développées durant les plusieurs décennies qu'a duré la fameuse querelle de la philosophie africaine. Éclairé par la distinction entre approche décoloniale et approche postcoloniale, cet article propose une relecture des chemins parcourus, des détours et des mutations opérées par la philosophie africaine telle qu'elle s'est développée dans l'espace francophone depuis les années 1940 jusqu'à nos jours.

Introduction

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

DELPHINE ABADIE

Chercheure associée au LLCP (U. Paris 8)

RÉSUMÉ. — Malgré une historiographie riche de plusieurs orientations, les imaginaires, la recherche et les débats académiques semblent parfois demeurer enfermés dans l'exigence d'un *devoir-être* de la philosophie africaine tout à fait caractéristique du seul moment ethnophilosophique. Pourtant, les avenues les plus récentes en philosophie africaine partagent un ensemble de présupposés qui rendent inopérante cette confrontation stérile entre un type de philosophie qui désignerait la «véritable» manière de décoloniser les épistémologies africaines, et toutes les autres formes de la philosophie en Afrique. Depuis les années 1980, on doit constater pourtant que la plupart des philosophes du continent ont emprunté des avenues qui nous éloignent de ce premier moment décolonial de l'«authenticité africaine» en internalisant les critiques développées durant les plusieurs décennies qu'a duré la fameuse querelle de la philosophie africaine. Éclairé par la distinction entre approche décoloniale et approche postcoloniale, cet article propose une relecture des chemins parcourus, des détours et des mutations opérées par la philosophie africaine telle qu'elle s'est développée dans l'espace francophone depuis les années 1940 jusqu'à nos jours.

ABSTRACT. — Despite the richness of several orientations displayed in African philosophical historiography, existing imaginations, researches and academic debates remain, in most cases, incapable to overcome the prescriptive expectation of what *should be* African philosophy even if this demand is characteristic of the only ethnophilosophical moment. Yet, the most recent avenues in African philosophy share a set of assumptions that renders ineffective this sterile confrontation between a specific type of philosophy which is presented as the “genuine” way of decolonizing African epistemologies, and all other forms of philosophy in Africa. Since the 1980s, it must be noted indeed that most philosophers have proceeded along new lines in such ways that they are pulling the philosophical dialogue away from its first decolonial moment on “African authenticity”. These contemporary contributions have internalized the philosophical arguments developed during the several decades in which the famous quarrel over African philosophy took place. Informed by the distinction between decolonial and postcolonial approaches, this article offers a re-reading of the paths taken, the detours and the mutations carried out by African philosophy as it has evolved in Francophone Africa from the 1940s to the present day.

Qu'ils proposent une revue de littérature ou qu'ils évoquent une problématique singulière, les écrits abordant la genèse de la « pensée décoloniale » l'assimilent généralement à trois courants qui, bien qu'ils soient distincts dans leur origine, se nourrissent réciproquement dans les efforts de théorisation contemporains (Ajari, 2019). D'une part, on pense au collectif sud-américain Modernité/Colonialité/Décolonialité (MCD), fondé dans les

années 1990, animé par des auteurs d'appartenances disciplinaires diverses — en philosophie: le Mexicain Enrique Dussel, l'Argentin Walter D. Mignolo, le Portoricain Nelson Maldonado-Torres, l'Équatorienne Catherine Walsh, etc. D'autre part, l'usage du « décolonial » renvoie le plus souvent, dans les institutions académiques et dans les mouvements militants du Nord, à l'émergence d'un discours à visée révolutionnaire d'autodétermination intellectuelle et politique des descendants de colonisés ou d'esclavagés au sein d'un espace politique majoritairement blanc dans les métropoles postcoloniales et coloniales. Cette dernière approche s'inscrit par ailleurs dans la filiation d'un troisième type, dit *africana*. La philosophie *africana* est inextricablement liée aux contributions canoniques d'auteurs afro-descendants (W.E.B. DuBois, Alan Locke, Marcus Garvey) et à leurs héritiers contemporains (Lewis Gordon, Cornell West, Carole Boyce Davis). La philosophie *africana* fait également la part belle à un nombre limité de maîtres à penser africains du continent (Franz Fanon, Cheikh Anta Diop, Ngugi wa Thiong'o) et se réfère à une perspective de la longue durée de l'oppression raciale éclairée par certains éléments déterminants de l'histoire des Africains et du continent (la traite et l'esclavagisation atlantique, l'échec de la colonisation italienne en Éthiopie, le caractère négro-africain de l'Égypte antique, le « *back to Africa* » de Marcus Garvey, etc.).

Si l'on se fie à la plupart des débats qui animent depuis moins d'une décennie les institutions occidentales, tout se passe comme si les destinataires de ces théories fondatrices de la négritude, des sources égyptiennes de l'africanité ou de l'*ujamaa* ne pouvaient *que* se situer et se projeter hors de la géographie du continent. Fort paradoxalement, si l'on se réfère à souhait à certaines figures phares qui ont animé et accompagné intellectuellement le défi historique de l'accession aux Indépendances dans les années 1960, on ne présente que très rarement leurs contributions, les réactions qu'elles ont suscitées chez leurs contemporains, leurs détracteurs et réhabilitateurs comme un paradigme épistémologique *per se*. Tout se passe comme si, en effet, l'Afrique ne pouvait se penser que hors d'Afrique. Or, au même titre qu'il existe un Foucault ou un Derrida américains qui ont peu à voir avec les interprétations qu'on en fait dans leur contexte d'origine, les philosophes du continent ont élaboré leurs propres herméneutiques, pour lesquelles les interprétations formulées dans les conditions diasporiques se révèlent parfois inadaptées aux écosystèmes politiques, épistémiques et historiques du continent, voire concurrentes.

Il faut se réjouir des développements récents de la pensée sur l'Afrique qui tend à rompre avec ce solipsisme devant la transnationalisation croissante de la recherche et l'usage scientifique de l'anglais. Qu'il s'agisse du travail des diasporas consistant à « *remember*¹ » leurs mémoires à une

1. En anglais, le verbe *remember* offre cette double signification d'une reconstitution par le souvenir et par la réunion de membres jusqu'alors séparés.

Afrique à laquelle elles ont été tragiquement arrachées, des philosophes africains œuvrant sur le continent ou enseignant dans des universités du Nord, les propositions témoignent du même souffle vital d'une affirmation sans complexe d'une humanité contestée et de l'avenir d'une Afrique debout, par et pour elle-même. Pour ne pas céder aux appels d'un nouvel universalisme décolonial tout aussi totalisant que l'ancien ou à la domination impériale de la langue anglaise dans la recherche scientifique, ce nouveau « pluriversel noir » devra néanmoins rester prudent et ne pas sacrifier les apprentissages des aînés et des ancêtres ayant philosophé sur le continent, souvent dans les conditions matérielles et politiques les plus défavorables, pour faire *comme si* la radicalité de leurs contestations n'avait pas lieu d'être considérée sérieusement, *comme si* le degré d'approfondissement critique caractéristique de la démarche philosophique s'avérait, dans le cas de l'Afrique (et de l'Afrique seulement), un luxe que ne pouvait pas se payer un continent en crise, ou *comme si* toute forme de démarche intellectuelle incompatible avec ce qu'on croit savoir qu'elle devrait être ne pouvait se résoudre que par un argument *ad hominem*. Il y a des Afriques et des points de vue sur l'Afrique. En cela, il ne semble pas vain de rappeler l'hétérogénéité épistémique supportée par le concept de « philosophie *africana* » élaboré par Lucius Outlaw (2017) :

Africana philosophy should not be regarded as normatively prescriptive for philosophers identified as African or of African descent, as setting requirements for what their philosophizing must have been, or must be, about and to what ends because of their racial/ethnic identities. Such identities neither confer nor require particular philosophical commitments or obligations. Substantive differences among African and African-descended thinkers have been, and must continue to be, acknowledged and taken into account in the ordering of the field and setting agendas for *Africana* philosophy.

La philosophie africaine, autrement dit, est un champ parmi d'autres au sein du parapluie conceptuel plus large qu'est la philosophie *africana*. Né d'un et dans un contexte où les défis historiques de l'émancipation politique de l'ancien maître colonial sont titanesques, l'effervescence créatrice qui caractérise l'institutionnalisation progressive de la discipline de la philosophie africaine est tout autant traversée de crises, de contradictions, de profonds désaccords voire de « disputes » très médiatisées. C'est d'abord la définition (« qu'est-ce que la philosophie africaine ? ») qui aura occupé tous les esprits, un moment très vite dépassé — et ce n'est pas rien — par la contestation des prémisses sur la base desquelles elle s'élabore. Depuis, la philosophie africaine conserve cette préoccupation très forte, qui agit comme un arrière-plan herméneutique partagé, de ne pas reproduire les *impensés de la race* en situation postcoloniale.

Codirigé par Ernest-Marie Mbonda et Delphine Abadie, ce dossier intitulé « Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine » se consacre exclusivement au devenir de la « philosophie africaine » telle qu'elle s'est élaborée et instituée comme discipline dans les parties de

l'Afrique ayant la langue française comme « butin de guerre » (K. Yacine). La vue d'ensemble que nous aurions pu présenter des développements de la philosophie africaine dans l'univers anglophone, lusophone ou swahili serait différente, d'ailleurs plus familière à plusieurs lecteurs nord-américains, pour la raison toute simple que les discussions philosophiques sur la décolonisation en Afrique francophone ont émergé dans une autonomie appréciable d'avec la pensée afro-moderne issue du flanc occidental de l'Atlantique. Ce texte d'introduction propose de restituer les arguments phares qui ont permis de tracer des lignes de fuite communément partagées en direction desquelles s'oriente la discipline. Le texte suggère que c'est la démarche *postcoloniale*, plus que celle dite décoloniale, qui caractérise le mieux la philosophie africaine contemporaine au sens où elle refuse de définir son avenir dans un face à face avec la domination raciale — ce qui n'est pas la même chose qu'ignorer son existence.

La décloison du monde

La genèse de la philosophie africaine est controversée. L'historien de la pensée critique africaine, Betwell Ogott (2009), remarque que si les premiers écrits sur la négritude de Léopold Sédar Senghor et d'Aimé Césaire (fin des années 1930), ou d'auteurs comme Anton Wilhelm Amo (1703-1753) ou Olaudah Equiano (1745-1797) sont bien antérieurs à ceux du missionnaire flamand, la naissance de la philosophie africaine comme champ du savoir académique est marquée par la publication du livre immédiatement plébiscité du père Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, publié en 1959 aux éditions Présence africaine. Requalifié péjorativement d'« ethnophilosophie », le type d'élaborations théoriques que cet acte fondateur a rendu possible a été vertement discuté par maints auteurs comme Paulin Hountondji, Marcien Towa, Kwasi Wiredu, Fabien Eboussi Boulaga, Valentin Yves Mudimbe, etc. De nos jours, nous demeurons pourtant enfermés dans l'exigence d'un *devoir-être* de la philosophie africaine tout à fait caractéristique de l'« ethnophilosophie dans le sillage de la négritude » (Towa, 1971), en Occident surtout, mais encore dans plusieurs régions d'Afrique. Tout se passe en effet comme si la connaissance de la philosophie africaine s'arrêtait au portillon de l'historiographie des différentes avenues qu'elle a emprunté et dont Odera Oruka (1990) développe une typologie relevant sept orientations : l'ethnophilosophie, l'orientation nationale idéologique, la philosophie professionnelle, le courant littéraire, le courant herméneutique et la sagacité philosophique. Pour beaucoup, la question du « qu'est-ce que la philosophie africaine ? » reste ballottée d'un coin à l'autre de l'opposition entre ethnophilosophie et philosophie critique (professionnelle). Pourtant, les avenues les plus récentes en philosophie africaine partagent un ensemble de présupposés qui interdisent ce face à face indépassable entre « la » philosophie africaine, c'est-à-dire celle qui tracerait « la » voie d'une « authentique » décolonisation et toutes les autres formes présumées aliénées de la philosophie en Afrique.

Depuis les années 1980, on doit pourtant constater dans les écrits les plus récents une internalisation sérieuse d'une rupture épistémique qui s'est opérée après plusieurs décennies de « querelle ». Aujourd'hui, la lecture qui est faite à nouveaux frais de certains textes fondamentaux, simultanément honnis et canonisés, permet d'éclairer une série de partis pris et de postulats épistémologiques, méthodologiques et politiques susceptibles de clarifier la distinction entre les démarches décoloniales et celles dites postcoloniales. Guidées par une littérature abondante sur ces deux approches plus ou moins reconnues, dans certains cas, dans le corpus d'enseignement des universités sud-américaines et anglo-saxonnes, nous avons trouvé utile de désenchevêtrer philosophiquement ces options qui restent trop souvent présentées indistinctement. Si chacun des courants se laisse traverser par un faisceau de contributions en apparence hétérogènes, par exemple sur le plan disciplinaire, quant aux sujets explorés ou aux méthodes, certaines prémisses les distinguent sensiblement l'un de l'autre et éclaire le chemin parcouru et les mutations de la philosophie africaine depuis les années 1930 jusqu'à nos jours.

Aujourd'hui, moins d'un siècle après ce qui est considéré comme son acte fondateur, la discipline de la philosophie africaine a voyagé entre divers lieux d'ancrages, s'est transformée en fonction des défis auxquels ont eu à se confronter les générations successives d'intellectuels, a progressivement et sereinement admis la possibilité d'une autocritique de certaines propositions dogmatiques ayant permis la construction d'un récit national *mais aussi* légitimé les dérives liberticides de la bourgeoisie nouvellement au pouvoir, jusqu'à atteindre la maturité de celle qui accepte de remettre en cause ses propres limitations. C'est bien en cela qu'elle est résolument « philosophie ».

Dans *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010), Achille Mbembe présente les décolonisations et les mouvements anticolonialistes qui les ont accompagnées comme la manifestation d'une triple aspiration à l'émancipation des peuples sous tutelle de l'Empire. D'une part, la décolonisation a certainement constitué un événement politique majeur sanctionné par la reconnaissance juridique inédite du droit (vraiment) universel des nations à l'autodétermination. Radicalisée, cette exigence a ensuite institué un mouvement plus fondamental de reconquête de l'humanité par un sujet qui en avait été banni au nom de la nécropolitique raciale de la domination coloniale. En ce sens, la visée de la décolonisation est non seulement politique pour les anciens administrés coloniaux, mais également ontologique.

La décolonisation a également visé la suppression de la ligne de couleur (W.E.B. Du Bois) qui enfermait jusqu'alors des segments de l'humanité entre les murs étanches de prédéterminations hiérarchisées et indépassables, censées rendre compte d'une radicale altérité raciale : rompre avec cette culture du saucissonnage de l'universel en groupements humains phénotypés, telle était donc également l'exigence, cette fois-ci épistémologique, de

la décolonisation. Du point de vue de la connaissance, la décolonisation est donc une tâche négative en même temps que prospective: il s'agit de démonter les maîtres aux pieds d'argiles *et* d'affirmer dignement une voix étouffée ou contrainte au silence par la violence coloniale.

Or, si l'historiographie de la philosophie africaine a vastement exploré les conditions de possibilités de telles exigences, elle reste aujourd'hui suspendue à l'hypothèse d'une indétermination constitutive, voire d'une vraisemblable aporie de la *rupture* épistémologique d'avec la mémoire de l'Occident. Si le travail de révolution de la connaissance de soi, du monde et de la vie peut sembler insatisfaisant à certains, ce n'est pas faute de l'avoir exploré sous toutes ses coutures, au contraire. C'est bien précisément parce que «l'épistémologisme», qui a présidé, dans les premières générations, aux questionnements sur la nature d'une «authentique» philosophie africaine, s'est avéré contre-productif que les auteurs d'aujourd'hui s'attardent à y réfléchir autrement (Kavwahirehi, 2018).

L'autonomie de la parole, un paradoxe philosophique

Que *La philosophie bantoue* du père Placide Tempels soit considéré comme l'acte de mise au monde de la philosophie africaine en dit long sur le degré de mépris des vies africaines qui caractérise banalement les relations entre les maîtres et les colonisés jusqu'au crépuscule de l'ère coloniale. Avec Nelson Maldonado-Torres (2017), le Sud-Africain Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2013) développe le concept de «colonialité de l'être» pour décrire le lent processus par lequel l'être même de l'Afrique et des Africains a été exproprié du domaine de la dignité humaine par plusieurs siècles de domination occidentale.

Historically speaking, the unfolding of European Renaissance, Protestant Reformation, Enlightenment Reason, Modernity, imperialism, colonialism, and globalization — as complex historical, discursive and epistemological processes — contributed to the colonization not only of time and space but also of the very notion of being human/human subjectivities [...] (339).

Le texte d'Ernest-Marie Mbona montre bien comment, en faisant de l'interprète blanc l'exégète philosophique incontournable d'une pensée non systématisée «détenue» par des Bantous, Tempels pose l'acte instituant de la philosophie africaine et de la structure des interrogations qui seront susceptibles d'en émerger. Cette structure pose les termes d'une relation où le dominant demeure au cœur du processus épistémologique de distribution du crédit et des valeurs associées à l'appartenance au domaine de la raison. Les présupposés de l'ethnophilosophie impose à la philosophie africaine qu'elle se libère *d'abord* de cette insulte toute coloniale selon laquelle la dignité humaine du Noir ne peut se médiatiser que par la reconnaissance du Blanc. Bien qu'il n'eût rien de décolonial à proprement parler, de cet essai qui recevait l'assentiment d'une communauté d'intellectuels en exil ou

d'éminents soutiens engagés en faveur de l'autodétermination des peuples noirs² a surgi une série de propositions dont le point commun, sous l'apparence d'une affirmation virulente de son humanité en propre, était de masquer le désir psychique de ressemblance, de l'identique, de la mêmété vis-à-vis du maître.

Tandis que Mbonda évoque l'œuvre de Meirad Hebga ou de Tshiamalenga Ntumba, d'autres n'hésitent pas à y inclure une série de grandes théories (la négritude de Senghor, la personnalité africaine de Nkrumah, l'égyptologie de Cheikh Anta Diop, etc.) affirmant son originalité et la certitude d'une rupture épistémologique radicale en fonction de critères problématiques, d'indices qui reproduisent la tête à l'envers une fiction dont la raison coloniale s'est bercée afin de s'ériger au-dessus des autres épistémologies. Il faut insister pour dire qu'il ne s'agit *pas* de sacrifier, au nom d'une exigence inatteignable et avec une incroyable légèreté, ces auteurs décoloniaux qui ont les premiers affirmé haut et fort que les Africains avaient aussi une parole et une intellection à faire entendre au grand concert du « donner et du recevoir » (L. S. Senghor). Cela ne signifie certainement pas non plus qu'il faille adouber l'effacement colonial d'une nouvelle haine de soi amnésique, gommant d'un coup de crayon agacé des arguments aussi provocateurs que révolutionnaires. Comme activité collective de l'intelligence sociale, la philosophie est toujours parricide: il fallait d'abord tuer le colonisateur pour que soit exposé *en soi* et en plein jour les impensés de la « race » que l'éducation et l'occupation coloniale ont légués, notamment le fait que, écrivant une parole authentique, on ne s'adressait pas aux siens mais au maître avant tout.

De ce corpus du « droit à la différence », Marcien Towa (1983) incrimine, par exemple, le remarquable conservatisme raciste de la négritude de Senghor (qu'il distingue de celle de Césaire), laquelle reconduit les dichotomies conceptuelles mobilisées pour justifier la suprématie blanche dans une forme inversée de biologisation du culturel: l'ontologie nègre est de n'être *que* émotion plutôt que raison, au même titre qu'elle suppose aussi d'avoir une texture particulière de cheveux crépus ou la peau de couleur noire, c'est la thèse climatique qui préside à l'émergence d'une « âme noire », etc.

L'essentiel aux yeux de Senghor est de poser la spécificité biologique du Nègre, puis d'en déduire sa conduite et sa culture. Nous avons affaire à une théorie rigoureusement raciste; le racisme en tant que théorie, consiste en effet à considérer le culturel comme une conséquence du patrimoine biologiquement héréditaire d'une race, une population donnée (269).

Illustrant cette tension entre critique et reprise de ces premiers auteurs canoniques en Afrique, des auteurs comme Souleymane Bachir Diagne

2. Tels qu'Alioune Diop, le fondateur de *Présence africaine*, mais aussi que Léopold Sédar Senghor, Albert Camus, ou André Gide.

(2014) vont proposer une réactualisation postcoloniale de l'interprétation de la négritude senghorienne en cherchant à déchiffrer, au-delà du langage essentialiste et en suivant le mouvement évolutif de ses travaux sur la question, un surplus de validité normative qui vaut d'être prise pour horizon éthique.

De cette propension à faire adhérer spontanément en Afrique (et en Afrique seulement) la *philosophie* à « la pensée », « la tradition » ou « l'âme négro-africaine », Kwasi Wiredu (1997) retrace une généalogie coloniale. Les colons et les premiers anthropologues, nous dit-il, ont tiré de l'observation d'une ubiquité des dieux et des ancêtres dans le monde social africain la conclusion hâtive selon laquelle les cosmologies qui donnaient sens au déroulement du quotidien occupent un rôle *systématique*, similaire à celui de la philosophie en Occident. Pour l'auteur ghanéen, il s'agit d'une confusion des genres entre cette pensée populaire (*folk thought*), soit un ensemble d'assertions partagées par une communauté donnée qui n'a besoin d'aucun argument rationnel pour être maintenu (que le sens commun appelle aussi, en Occident, « sa philosophie »), et la démarche critique qualifiée de « philosophie », laquelle au contraire exige un travail permanent de justifications.

À la « philosophie-pour-autrui », la solution d'appropriation stratégique qu'opposent les critiques de l'ethnophilosophie comme Marcien Towa ou Paulin Hountondji ne se montre pas non plus pleinement convaincante. La discipline philosophique, pour Paulin Hountondji (1978), est une science qui a sa propre tradition, son canon, ses auteurs, ses théories fécondantes, ses récits fondateurs et la différence de nature des expériences vécues africaines ne justifie pas de philosopher, au nom de cette différence, *comme si* aucun philosophe ne les avait précédées. Ou bien il faut rompre avec la philosophie, « quitte à séjourner dans un espace sans nom » (Eboussi Boulaga, 1977, p. 34), ou bien il faut se référer à l'histoire de son institutionnalisation, avec pour conséquence que l'enseignement principal de la philosophie en Afrique demeure celui d'un ensemble de textes, d'auteurs, de courants, d'interprétations nés dans et pour un contexte social européen — au sein desquels certaines contributions ont d'ailleurs magistralement favorisé la construction d'une altérité radicale nègre.

À poursuivre ainsi l'exigence initiale insufflée par la pensée de la décolonisation en Afrique, on semble alors s'engouffrer dans un cul-de-sac perpétuel : en assumant de nouveaux lieux d'élection de la pensée critique, alors que ses pratiques dominantes, son lexique, ses règles, ses politiques d'admission, exercent une forme d'injonction au devoir-être de l'activité qui porte son nom, la philosophie peut-elle seulement se décoloniser ?

Le tabou instituant de la raison philosophique

Au-delà de l'empreinte psychanalytique d'un héritage intellectuel dénoncé et réactualisé où continuerait de flotter « l'odeur du père » (Mudimbe, 1982), l'aporie de la déprise épistémologique est un nœud gordien. Il se joue dans

la relation incestueuse qui enchâsse le projet colonial dans celui de la Modernité et plus spécifiquement, dans le rôle assigné simultanément à la « rationalité » en tant que critère d'entrée à la discipline philosophique *et* indice négatif de la réification des sujets coloniaux.

Les penseurs de l'école décoloniale sud-américaine situent l'émergence de la colonialité en tant que projet politique autant qu'épistémologique aux siècles précoces de la Modernité (xv^e s.). Le Nigérian Emmanuel Chukwudi Eze va dans le même sens en décrivant le sentiment d'urgence qui anime les Modernes à résoudre l'interrogation de ce qui vaut pour « humain » comme une réponse à l'intensification des contacts entre différents peuples du globe. À partir du xii^e s., sous l'impulsion des expéditions de Marco Polo ou de Christophe Colomb, de nouvelles sciences comme la géographie ou l'ethnographie renouvellent les cartographies physiques mais également mentales. La révolution cognitive qu'appelle l'évidence de la singularité de l'Europe au sein d'un monde devenu plus complexe se bute pourtant à une anxiété identitaire — un réflexe qui n'a pris aucune ride près de dix siècles plus tard : ces Autres, étranges, sont-ils bien aussi des humains comme Nous ? Que signifie tout court « être humain » ? Qui sommes-nous dans ce monde ? Qu'avons-nous à lui apporter en propre ? De quelle nature est la distinction entre toutes les races ? Par quel critère établir la valeur humaine cardinale ? (1999 ; 2002).

[T]he Enlightenment's declaration of itself as the "Age of Reason" was predicated upon precisely the assumption that reason could historically only come to maturity in modern Europe, while the inhabitants of areas outside Europe, who were considered to be of non-European racial and cultural origins, were consistently described and theorized as rationally inferior and savage (Eze, 1997, p. 4).

Instigatrice d'un mouvement structurel, la controverse de Valladolid³ suit cet élan en posant plus qu'une doctrine compréhensive sur la présumée supériorité raciale des Blancs : Nelson Maldonado-Torres (2006) montre qu'elle stipule également l'universalité d'un *paradigme d'évaluation* des formes de vie en fonction du critère de la rationalité. En ce sens, pour le collectif MCD, les différentes formes paramilitaires de violence raciale exercées en colonie ne sont pas que de simples pathologies d'une modernité dévoyée. S'adossant à l'infrastructure épistémique de la hiérarchisation des races, la colonialité se trouve aussi intimement liée au fondement même du projet moderne : celui du triomphe de la raison sur l'obscurantisme, la barbarie et les superstitions. En colonie, le projet prend la forme de l'imposition

3. Sous le règne de Charles Quint, lors de la controverse de Valladolid (1550-1551), différents administrateurs du royaume, juristes et théologiens (principalement, Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda) prirent part au débat sur la nature ontologique des membres des premières nations du « Nouveau Monde » et de l'élucidation des conditions morales autorisant leur soumission.

des modalités de l'être européen et l'épistémicide d'autres projets de vie. Elle s'appuie sur une gouvernementalité raciste se dotant de justifications éthiques et épistémologiques: l'obligation morale à la libération de ceux qui, restés « en arrière », ne connaissent pas les vertus civilisatrices de l'usage de la raison (Ajari, 2019).

Retraçant dans son *Critique de la raison nègre* (2013), une contre-philosophie de l'histoire similaire à celle des Sud-Américains, Achille Mbembe affirme que « la transnationalisation de la condition nègre est donc un moment constitutif de la modernité et l'Atlantique, son lieu d'incubation » (p. 31). En tirant les conséquences sur le plan épistémologique, la pensée décoloniale s'escrime nécessairement dans une confrontation sans fin avec l'Europe, comprise ici moins comme un ensemble hétéroclite de contributions philosophiques que comme une *Idée*. L'historiographie philosophique européenne a institué le chemin qu'y ont suivi les théories, leurs traductions politiques, les préférences éthiques et métaphysiques d'un continent *parmi d'autres* comme modèle apodictique de l'humanité. Mbembe ajoute que l'Europe, avec elle l'Occident, s'est hissée au sommet d'une chaîne de commandement moral élaborée par elle-même, à une hauteur inégalée dans l'histoire. Se tenant pour histoire de l'humanité tout entière, elle s'en est réservé la vocation de « capitanat universel ». « C'est en cela que résidait son exemplarité — l'inscription de l'universel dans le corps propre d'une singularité, d'un idiome, d'une culture et, dans les cas les plus obscurs, d'une race. L'Europe s'apparentant à une tâche philosophique, sa mission était d'étendre les lumières de la raison au service de la liberté » (Mbembe, 2010, p. 73).

Autrement dit — et c'est là où se complique abruptement la tâche de la pensée décoloniale —, l'eurocentrisme est une épistémè au sens où il est constitutif de la possibilité même du discours moderne. Il ne s'agit pas d'une simple attitude intellectuelle qu'aurait endossée une poignée d'individus isolés (les postulats racistes de Kant, de Hegel ou de Hume ne sont pas des figures d'exception), mais d'un véritable écosystème de la pensée moderne, dans la continuité duquel, faute d'avoir jamais été déconstruit de l'intérieur, viennent s'échafauder de nouvelles théories sur les cendres et les fondations posées par les anciennes (Lazarus, 2006).

On comprend alors le parcours circulaire qu'ont parfois semblé suivre les intellectuels africains de la première et deuxième génération post-Indépendances dans leurs efforts à se défaire des chaînes conceptuelles qui les maintenaient captifs des ruses de la colonialité. Si le projet de la pensée décoloniale d'une « autre philosophie de l'histoire » permet de consommer rétrospectivement le divorce entre la colonialité et l'activité philosophique, ce qu'elle dit des avenues de la *reconstruction* épistémologique après les décolonisations ne va pas de soi. Alors que l'épistémè disciplinaire exige un degré important d'abstraction normative, la posture épistémique du « point zéro » caractéristique des discours les plus valorisés en philosophie, hypo-

stasie une situation herméneutique et historique singulière qui postule l'idéologie d'une supériorité de certains raisonnements nés en contexte européen (les notions d'État et de nation; le progrès/le développement; la relation intrinsèque entre raison et liberté; la religion comme obscurantisme; etc.) sur ceux qui présidaient aux rapports sociaux de *toutes les autres* provinces du monde.

Les années 1980 et le tournant postcolonial

Le courant de la critique postcoloniale partage avec l'approche décoloniale un dessein général d'une mise à nu de la violence du fossé entre l'idéal particulier que l'Europe impute à l'usage éthique de la raison et ses effets pratiques en colonie. Ce que l'on a coutume d'appeler dans les cercles académiques la « théorie postcoloniale » est née dans les départements anglo-saxons d'études littéraires avec entre autres ouvrages fondateurs ceux d'Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), de l'école indienne animée par des penseurs comme Gayatri C. Spivak (*Les subalternes peuvent-elles parler?*, 2008) ou Homi Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1994). Avec ses ouvrages *The Idea of Africa* (1994) et *The Invention of Africa* (1988), le philosophe congolais V.Y. Mudimbe est également considéré comme l'une des influences les plus déterminantes des *postcolonial studies* en même temps que de la philosophie africaine avec laquelle il n'a jamais cessé de discuter.

La « bibliothèque coloniale » ou l'« invention de l'Afrique » notamment sont des concepts que les philosophes du continent n'estiment plus nécessaires d'expliquer. V. Y. Mudimbe (1988) montre brillamment comment les concepts d'« Afrique » et d'« identité africaine » tels qu'ils restent souvent débattus en études africanistes et en philosophie africaine sont prisonniers d'un imaginaire produit, sur la très longue durée, par les discours occidentaux sur l'Afrique (son « invention ») au fil de plusieurs siècles d'accumulation d'archives d'explorateurs, de voyageurs, de missionnaires, d'anthropologues, de discours accompagnant les expositions coloniales ou les cahiers d'apprentissage d'écoliers, etc. Cet immense corpus qu'il appelle la « bibliothèque coloniale » se présente comme une véritable épistémè de la raison occidentale dans son rapport à l'Autre (1994), qui s'est construit par sédimentation.

L'analyse des textes, qu'ils soient de facture littéraire, philosophique, anthropologique ou médiatique, occupe une place déterminante dans la critique postcoloniale qui y étudie la manière dont l'écriture de l'altérité a non seulement produit de fausses connaissances, mais également, des identités schizophrènes. Opérant comme système, la constitution d'un tel régime de savoirs sur l'Afrique a fini par engendrer ce qu'elle nomme. D'abord, ces discours ont produit des imaginations fantasques nourries par l'ignorance et l'effroi, puis la rédaction, la théorisation, la scientification de ces contenus en sont venues à se substituer à la réalité (Lazarus, 2006).

Dès l'Antiquité, nous dit Mudimbe, se met en place dans les écrits de philosophes une spatialisation de l'altérité au sein de laquelle les lieux connus (la Lybie, l'Éthiopie, le lac Triton, le mont Atlas, etc.) agissent comme des marqueurs physiques de discrimination éthique entre le dedans et le dehors de la civilisation désignée comme telle selon le degré de pénétration de la culture grecque. Entre la *Géographie* de Strabon, *L'Histoire universelle* de Diodore de Sicile, en passant par *L'Histoire naturelle* de Plin l'Ancien, « le monde africain devient [...] prétexte à une intertextualité proliférante où les procédés rhétoriques, les jeux citationnels et les arguments d'autorité font office de savoir » (Mangeon, 2010, p. 20). Le motif de l'Afrique hors du monde est repris frénétiquement à l'époque coloniale. En métropole, les littératures de fiction, de voyage et d'aventure prennent le relais pour imprimer leur influence sur les représentations occidentales de l'Afrique. « Ce signe que l'on nomme le Nègre et, par ricochet, cet apparent hors-lieu qu'on appelle l'Afrique [ont pour] caractéristique [...] de ne pas être un nom commun, et encore moins un nom propre, mais *l'indice d'une absence d'œuvre* » (Mbembe, 2013, p. 27).

En philosophie africaine, on cite souvent un passage de l'introduction aux *Leçons de philosophie de l'Histoire* de Hegel (1837) pour synthétiser, avec une incroyable violence, ce double mouvement de spatialisation/altérisation de l'Afrique. L'Afrique « à proprement parler », nous dit Hegel, est nécessairement noire, balisée au nord par la frontière postulée infranchissable du désert, excluant donc l'Égypte (parce qu'elle fut une grande civilisation) et le nord du Sahara (dont les habitants ont la peau blanche). D'une certaine manière, il faut les « rattacher à l'Europe ». Comme telle, l'Afrique reste à jamais prostrée dans une « pré » histoire perpétuelle puisque l'Africain qui l'habite est un être de nature, incapable de culture, *a fortiori* de civilisation. Parlant de l'Afrique, il faut donc « exclure la catégorie d'universalité ». Ces représentations tout à fait répandues induisent des réflexes épistémiques, qu'il s'agisse de dichotomies (Europe/Afrique, histoire/préhistoire, civilisation/barbarie, culture/nature, Afrique blanche/Afrique noire) ou d'injonction définitionnelle : l'africanité est nécessairement, c'est-à-dire ontologiquement noire, et l'expérience qui en est faite est incommunicable puisqu'elle n'est pas universalisable.

Il s'ensuit que les attributs essentiels qu'exacerbaient les propositions décoloniales des premières générations afin de caractériser une africanité *authentique* ne sont rien d'autre que des déclinaisons des seconds termes de chaque couple conceptuel élaboré soigneusement, hors du continent, pour radicaliser l'opposition avec ce que *n'est pas* l'Occident : la Philosophie/la philosophie bantoue ; la raison/l'émotion ; l'écriture/l'oralité ; la modernité/les traditions ; les droits humains individuels/le communautarisme ; la science/les savoirs indigènes ; l'histoire/le mythe, etc. D'un *logos* qui ventriloque la métaphysique occidentale de l'identité/altérité sont censés naître un sens et une direction à l'Afrique postcoloniale, alors qu'il « speak neither

about Africa, nor Africans, but rather justify the process of inventing and conquering a continent » (Mudimbe, 1988, p. 20).

Contrairement à la caricature qui en est souvent faite, la critique post-coloniale ne renonce pas pour autant à la dénonciation et à la déconstruction de la colonisation et de ses effets de colonialité. Le tournant postcolonial de la philosophie africaine n'opère pas tant un déplacement qu'une *complexification* de ses grilles d'analyse, de son rapport aux sources, à l'histoire et aux reconstructions. Pour les critiques de la pensée enfermée dans l'ancre du maître, le recours à l'idéal déchu et largement inventé d'une Afrique « précoloniale » est souvent une forme de capitulation devant les défis du présent. Que l'ethnologie coloniale ait inventé des origines hamitiques, nilotiques, voire caucasiennes ou juives en racisant les Tutsis du Rwanda pour les hisser au-dessus des Hutus durant l'époque de la colonie belge n'empêche pas que ce soit une idéologie postcoloniale du cru, le *hutu power*, mise en œuvre au nom de l'authenticité rwandaise, qui soit à l'origine en 1994 d'un des crimes (par ailleurs on ne peut plus moderne) les plus graves contre l'humanité. De fait, on pourrait dire qu'à partir des années 1980, les philosophes se préoccupent davantage des conditions de refondation du vivre-ensemble africain après les déconfitures postcoloniales comprises, entre autres *mais pas uniquement*, comme des émanations de la colonialité.

Quelle exégèse pour l'Afrique ?

Exception faite de Mudimbe, les théories postcoloniales s'intéressent le plus souvent aux héritages coloniaux de différentes régions du monde soumises à l'impérialisme britannique. Bien antérieurs à cette colonisation tardive (XVIII^e-XIX^e s.), les expériences coloniales hispanique et lusophone de même que leur affranchissement (dès le début du XIX^e s.) sont donc exclus de leur champ d'investigation. Incapable de remonter aussi loin que la conquête des Amériques, le collectif MCD en conclut que la théorie postcoloniale reste incapable de se décentrer de l'emprise de l'Europe. Pour les décoloniaux, en s'appuyant sur des relectures et dépassements du marxisme (Gramsci, Hardt et Negri), du poststructuralisme (Foucault, Deleuze) ou sur des critiques de la métaphysique occidentale (Heidegger, Nietzsche, Derrida), le postcolonialisme demeure également profondément engoncé entre les ornières de la tradition intellectuelle occidentale. « Postcoloniality », nous dit Anthony Kwame Appiah, « is the condition of what we might ungenerously call a comprador intelligentsia: of a relatively small, Western-style, Western-trained, group of writers and thinkers who mediate the trade in cultural commodities on world capitalism at periphery » (1992, p. 149). Les théoriciens décoloniaux revendiquent au contraire le recours à une pensée critique centrée sur l'Amérique latine, puisant à ses propres archives : théories de la dépendance, théologie de la libération, auteurs autochtones et espagnols de l'époque coloniale (Waman Poma de Ayala, Bartolomé de Las Casas), auteurs canoniques caribéens, tels Franz Fanon ou Aimé Césaire (Boidin, 2009).

Pour les Africains, si les sources sur les origines sont peu fiables, voire falsifiées⁴, il s'ensuit que le rapport aux archives africaines ou du monde ne peut qu'être complexe. Cette autre caractéristique distingue l'approche décoloniale de la postcoloniale. Selon Souleymane Bachir Diagne (2017) par exemple, la décolonisation des savoirs n'exige pas d'excommunier le corpus occidental en tant que tel, mais plutôt de déconstruire la manière dont ce corpus *a été aménagé* idéologiquement par l'histoire de la philosophie européenne au XIX^e s. Comme chez Hegel, au nom d'un idéal téléologique des progrès continus de la raison, les philosophes ont reconstitué rétrospectivement un parcours linéaire des moments « qui comptent », tous nécessairement exclusifs à l'Europe. Il corrige en spécifiant que la transfert-traduction (*translatio studiorum*) de la philosophie et des sciences grecques a emprunté des trajectoires rhizomatiques (Bagdad, Cordoue, Fès, Tombouctou) qui n'ont rien à voir avec cette mythologie des origines. « Comme la *translatio studiorum*, ajoute-t-il, il faut “compliquer l'universel”, ce qui n'a rien à voir avec le fait de s'interdire avec (c'est-à-dire aussi peut-être “contre”) Platon, avec Descartes ou avec Kant » (p. 77).

« Penser contre et avec » afin de faire émerger une nouvelle configuration de la tradition, une nouvelle topographie conceptuelle, de nouveaux usages, d'autres manières de questionner, de définir la philosophie, c'est également ce que préconise Fabien Eboussi Boulaga (1977). Si l'essentiel est d'éviter une attitude servile, le philosophe s'interdit d'interdire. Que la philosophie ait son propre héritage (occidental) ou qu'elle transite par les sources coutumières, « consentir à la traditionalisation de la philosophie, à l'obligation de ne penser que par ancêtres interposés, c'est ratifier un ethnocentrisme qui, transféré à d'autres plans, manifeste ce qu'il contient de destructeur et d'homicide » (p. 9).

Au demeurant, différentes contributions du courant herméneutique s'intéressent à clarifier les implications épistémologiques de l'usage des savoirs traditionnels pour la pensée critique africaine. Dans des écrits plus récents, le même Paulin Hountondji qui donnait l'impression, quelques années plus tôt, de ne jurer qu'au canon de l'Europe, explore le potentiel philosophique de ces idées qu'il rebaptise « endogènes » (1994) pour éviter d'intimer à une coupure radicale entre un passé qui serait « traditionnel » et un présent moderne. La modernité et ses outils (science, technologie, bureaucratie, etc.) coexistent en effet avec la vitalité, le renouvellement, la réforme des traditions de pensée dans l'Afrique postcoloniale. Le concept d'« endogénéité » permet de rendre compte de la créativité culturelle interne à un groupe sans présumer de son immobilisme ni de son étanchéité aux influences

4. Entre autres raisons parce que les sources écrites l'ont été, la plupart du temps, par les colons ou parce que c'est la raison orale qui préside à leur transmission. L'oralité n'a pas les mêmes finalités que l'écrit, notamment dans son rapport à la fidélité historique. À ce sujet, voir Mamoussé Diagne (2006), *Critique de la raison orale*.

extérieures. Marcien Towa s'intéresse, quelques années après sa charge virulente contre l'ethnophilosophie, à la littérature orale issue des milieux traditionnels et à leur mise en œuvre d'une pensée critique sur des questions philosophiques majeures (1979).

Kwasi Wiredu (2002) distingue quant à lui deux grandes catégories de savoirs endogènes susceptibles d'être, ou pas, philosophiques. Les premières conceptions traditionalistes ne font que rapporter de manière littérale des récits moraux légués entre plusieurs générations d'une même communauté lignagère. Ces cosmologies conceptuelles ainsi transmises ne sont d'aucune manière réflexives et, ajoute-t-il, souvent réfractaires à toute forme d'initiative intellectuelle. Il s'agit d'ethnophilosophie. Inversement, certains individus (les « sages » selon Odera Oruka, 1990) proposent, amendent, rejettent, formulent des questionnements philosophiques originaux à l'intérieur de ces univers de sens et hors du système clos de l'héritage occidental dont ils n'ont pas connaissance. Jean-Godefroy Bidima (1997) articule une véritable éthique de l'agir communicationnel à partir d'une analyse de la palabre africaine, cette pratique pluriséculaire de médiation des conflits par la discussion.

De fait, la philosophie africaine contemporaine se méfie de toutes les formes de fétichisme, que ce soit de l'héritage philosophique occidental ou d'une exclusivité accordée aux traditions indigènes africaines. Son rapport aux sources, complexe, est avant tout guidé par les préoccupations du philosophe et par un désir effréné de ne pas (ne plus) se laisser enfermer.

Afrotopia et politiques de l'authenticité

Au-delà du tournant politique dont l'inachèvement demeure à ce jour incontestable, la décolonisation a consacré en Afrique l'avènement d'un chantier de la parole collective jusqu'alors profanée — quoique jamais étouffée complètement — par plusieurs siècles de domination raciste. Après la Conférence de Bandung qui en a intronisé la possibilité, elle a aussi consacré la percée inédite d'une résolution à reconstruire un monde commun, un universel, dans lequel la cohabitation entre plusieurs mondes n'est plus organisée suivant les logiques avilissantes du racisme. Le texte d'Ernest-Marie Mbonda « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? » est témoin des années de débats consacrées aux contours de cette prise de parole d'une « Afrique pour elle-même ». Après que la philosophie africaine s'est consacrée longtemps et en exclusivité à l'élucidation des conditions nécessaires à l'émergence de son autonomie, il semble qu'au stade actuel de son développement ce soit cette programmation de reformation utopique, depuis l'Afrique, d'un universel postcolonial qui accapare les philosophes.

Dans son texte aussi controversé que souvent occulté « À propos des écritures africaines de soi », Achille Mbembe (2000) pose le diagnostic selon lequel la créativité de la pensée critique en Afrique serait entravée par la

répétition et la réactivation permanente de trois propositions déclinables à l'infini censées encapsuler pour de bon son identité profonde. Il s'agit d'abord de jeter les feux du projecteur sur la mauvaise foi épistémique de l'Occident en réfutant la définition que ses africanistes, ses journalistes, ses politiciens, ses économistes se font de l'Afrique et des Africains. Le deuxième terme de ce raisonnement consiste à faire la preuve des maux que l'Occident continue de faire subir à l'Africain pour lui permettre « enfin de se raconter à lui-même ses propres fables », son authenticité. « Ces trois spectres (l'esclavage, la colonisation et l'apartheid) et leurs masques (la race, la géographie et la tradition) n'ont pas cessé de hanter la *doxa* africaine. Ils constituent la sorte de prison dans laquelle, aujourd'hui encore, celle-ci se débat » (p. 3).

À contre-pied des réceptions enflammées, il faut d'emblée dire ce que cet argument *ne dit pas*. Achille Mbembe ne nie pas le caractère structurant de ces tragédies noires ou de la domination contemporaine de l'Occident dans les pays qu'il a colonisés sur le présent africain. Il a lui-même consacré plusieurs textes, dont le magistral *Critique de la raison nègre* à étudier la centralité de ce triptyque esclavage/colonisation/apartheid dans l'avènement de la Modernité et l'émergence d'une conscience nègre. Ce qu'il regrette, en revanche, c'est que ces éléments symboliques se révèlent comme des exigences *prescriptives* et qu'à ce titre ils obstruent la possibilité d'éclosion d'une pensée africaine qui n'aurait de compte à rendre à personne. Autrement dit, elle est encore une écriture pour les autres; elle n'est pas une écriture *de soi*.

Relisant l'argument dans « Keeping Africanity Open » (2002), Souleymane Bachir Diagne l'interprète comme un effort à refonder à nouveaux frais une politique de l'authenticité pour le *xxi^e* siècle au cœur de laquelle le temps qui prime sur celui d'un passé traumatique, c'est celui du *futur*. C'est l'avenir de soi au souvenir de ce qui a déjà été qui doit donner son sens et sa direction au présent africain et orienter les identités que le continent souhaite se donner pour demain. Plutôt que la répétition de « traditions » que complique la tâche du départage entre l'original et la fiction, Mbembe appelle à un décentrement permanent « qui récuse tous les centrismes » (Diagne, 2018) et désusubstantialise radicalement les *logoi* sur la différence, l'identité, l'exceptionnalisme africains. Il s'ensuit que l'« authenticity is not [...] the outcome of a project of transcending alienation, deracination, or dispossession [...]. Nor is it a result of overcoming falsification — for example, falsification of African history/identity in the colonial discourse » (p. 622). L'authenticité d'une prise de parole ne se rattache plus à son effort de faire coïncider une supposée quiddité africaine perdue avec son présent, mais plutôt se donne comme attitude créative, anticipatoire et exploratoire. Auteur de deux « Que sais-je? » sur *La philosophie négro-africaine* et *L'art négro-africain*, Jean-Godefroy Bidima est aussi le créateur de la notion très diffusée de « philosophie de la traversée » qualifiant ce projet de tracer des

points sur l'horizon, des lignes de fuite, ce vers quoi projeter sans complexe l'avenir de la philosophie africaine après le paradigme de son devoir-être.

Le texte «Création, imagination et sens esthétique» que signe Jean-Godefroy Bidima dans ce dossier témoigne à merveille de cette liberté auto-instituante que s'autorise désormais sans complexe le philosophe africain. «On attend[rait] donc du philosophe africain qu'il prouve (encore la preuve!) que l'Afrique a une philosophie propre. [...] S'il est admis que le philosophe africain partage la même humanité que les autres, les expériences des autres peuvent de ce fait lui servir et surtout les livres du monde sont aussi ouverts pour lui» (2002, p. 13). Dans un geste presque frondeur, Bidima revient à la définition minimaliste d'Hountondji d'une philosophie africaine comme discours écrit par des Africains déclarant écrire des textes à intention *philosophique*. Il ne cite dans son article aucun penseur africain et n'évoque l'africanité qu'à deux reprises, entre des parenthèses presque provocatrices, pour qualifier «l'œuvre d'art». Car l'œuvre d'art, le sens esthétique, le sujet créateur, l'imagination, le statut de l'objet, les conditions de sa production, les logiques de marchandisation au sein desquelles ces notions s'engluent et que l'esthétique doit prendre en charge sont des problématiques que Bidima conçoit comme *y compris* africaines au point où il n'est point besoin de le spécifier — d'autant qu'il est aussi connu que regrettable que le marché de l'art africain contemporain se trouve aujourd'hui en Occident. Le sens esthétique, nous dit-il, est un travail sur les motivations du sujet, les méandres de son imaginaire et de ses utopies.

S'inscrivant dans ce sillage, Kasereka Kavwashirehi ouvre la voie à un chantier novateur dans son dernier ouvrage *Y en a marre! Philosophie et espoir social en Afrique* (2018) en proposant des assises théoriques originales à une philosophie susceptible de décrypter et documenter l'utopie d'une «Afrique qui vient». S'inspirant d'Ernst Bloch, contre les enfermements identitaires, Kavwashirehi assume dans son dernier ouvrage la prémisses d'une anthropologie philosophique qui fasse du «principe espérance» le moteur de l'existence et, plus fondamentalement, de l'être même de l'humain. Rompant avec les conceptions rationalistes modernes de ce qui fait «humanité» ou les illusions d'une altérité naturelle des Africains, il affirme leur nature de créateurs de projets, de rêves, de futurs à faire advenir. En regard de la vie quotidienne des gens ordinaires en Afrique, l'herméneutique utopique invite à décoder les directions dans lesquelles pointe cette symbolique de l'espérance. Le texte de Kavwashirehi, «La philosophie sociale ou le chapitre manquant de la philosophie africaine» signe l'étape du diagnostic de l'incapacité de la philosophie africaine à rendre compte des pathologies et crises sociales d'une Afrique particulièrement malmenée par le néolibéralisme et les transitions démocratiques volées depuis 1990. Exposant les limites des avenues empruntées par la théodicée épistémologique et théorique de la philosophie africaine, l'hypothèse du professeur, tout à fait convaincante — et qui est en même temps une invitation —, est que la phi-

osophie sociale lui a jusqu'alors fait défaut. La philosophie du futur, nous dit-il, doit admettre toutes les formes de pratiques quotidiennes qui font que l'Afrique se tient debout en dépit de toutes les difficultés qu'elle doit surmonter : les mythes, les rêves, la musique, les contes, la littérature, la peinture, les pratiques religieuses, la mode, etc.

Puisque dans les Sud en général, la religion est loin d'avoir suivi la voie de sortie définitive qu'elle a empruntée avec la modernité occidentale, la philosophie ne peut exclure l'utopie chrétienne du Royaume de ce travail d'analyse sociale⁵ parce qu'elle continue d'incarner, *de fait*, un horizon utopique malgré sa généalogie coloniale. Dans son article « Théologie mineure : douleur noire et espérance chez Jean-Marc Éla », Nadia Yala Kisukidi analyse la reterritorialisation paradoxale de la religion chrétienne dans des territoires où elle a servi initialement d'instrument de domination et la manière dont, en s'inculturant, elle a pu en réinventer d'autres lectures, à la fois politiques, critiques et théologiques. Hors d'un Occident qui postule sa propre sécularisation conquérante comme nécessairement émancipatrice pour l'humanité, les langages religieux ont proposé d'autres interprétations de la liberté, de la libération et de l'émancipation. Loin des officines cléricales, à l'image de Jésus, la théologie « sous l'arbre » de Jean-Marc Éla s'ancre dans les espaces de marginalité, de souffrance sociale et de vulnérabilité pour y élaborer de nouveaux univers de signification, dans une herméneutique de la Parole appuyée sur le double refus de son indigénisation béate ou de sa reprise missionnaire. Devant la confiscation des fruits de l'Indépendance par les nouvelles formes d'impérialisme et par les pratiques prédatrices des bourgeoisies postcoloniales, l'intellectuel camerounais exige de lui-même qu'il complique les fondements théoriques de la *praxis* révolutionnaire dont l'horizon ne serait que terrestre. Sa conscience religieuse se dédouble comme conscience critique du politique et l'amène, à nouveaux frais, à s'élever dans un au-delà de l'espérance politique — une théologie de l'espérance.

* * *

À propos de ce dossier, « Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine », notre espoir est que ces quelques contributions participent à clarifier les prémisses, les arrière-fonds théoriques, les désaccords, les débats passés et en cours, le projet de la philosophie africaine, mais aussi qu'elles entrent en scène, à leur façon, dans ce mouvement en marche d'imagination afrotopique. On doit espérer également que ce tournant qui s'opère sous nos yeux d'une réflexion critique guidée par le temps utopique du futur à partir de ce que la réalité porte en gestation ouvre la voie au renouveau de l'analyse de notions « qui vont de soi » en philosophie politique (l'État, la nation, le progrès, le développement, le devoir d'assistance, etc.) et qui,

5. Kasereka Kavwahirehi y consacre deux chapitres sur six dans son livre (2018).

telles qu'elles sont théorisées dans la tradition libérale, sont en partie responsables d'alimenter les dystopies du présent africain.

L'Afrotopos est ce lieu autre de l'Afrique dont il faut hâter la venue, car réalisant ses potentialités heureuses. Fonder une utopie, ce n'est point se laisser aller à une douce rêverie, mais penser des espaces du réel à faire advenir par la pensée et l'action; c'est en repérer les signes et les germes dans le temps présent, afin de les nourrir. L'Afrotopia est une utopie active qui se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et les féconder » (Sarr, 2016, p. 14).

En ces temps moroses où les pulsions xénophobes, l'eschatologie écologique, la précarisation des conditions de travail et de vie anesthésient de plus en plus les rêves d'un avenir autre en Occident, l'Afrique, cette grande sœur de l'humanité qui a survécu à des formes particulièrement violentes de destruction dont les séquelles restent encore vives, a sans nul doute bien des choses à nous apprendre en nous indiquant le chemin exigeant de ce qu'il reste possible d'accomplir, d'espérer.

De philosopher.

Bibliographie

- Ajari, Norman. *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte (« Les Empêcheurs de penser en rond »), 2019.
- Appiah, Anthony K. *In my Father's House*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Bidima, Jean-Godefroy. *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon, 1997.
- . « Introduction. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens », *Rue Descartes*, vol. 36, n° 2, [s. d.], p. 7-18.
- Boidin, Capucine. « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62, 2009, p. 129-140.
- Diagne, Mamoussé. *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2006.
- Diagne, Souleymane Bachir. « Pour un universel vraiment universel », in Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Jimsann-Philippe Rey, 2017, p. 71-78.
- . « La Négritude comme mouvement et comme devenir », *Rue Descartes*, vol. 83, n° 4, 2014, p. 50-61.
- Diagne, Souleymane Bachir, et Jean-Loup Amselle. *En quête d'Afriques(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018 (Itinéraires du savoir).
- Eboussi Boulaga, Fabien. *La crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. « The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology », in Emmanuel Chukwudi Eze (dir.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge (Mass.), Blackwell Publishers, 1997, p. 103-140.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837). *Leçons de philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- Hountondji, Paulin. *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, Paris, Karthala, 1994.

- . *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, François Maspero, 1978.
- Kavwahirehi, Kasereka. *Y en a marre ! Philosophie et espoir social en Afrique*, Paris, Karthala, 2018.
- Maldonado-Torres, Nelson. « On the Coloniality of Being », vol. 21, n° 23, 2007, p. 240-270.
- . *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham/Londres, Duke University Press, 2006.
- Mangeon, Anthony. *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Montpellier, Éditions Sulliver, 2010.
- Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*, Paris, 2013.
- . *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013.
- . *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, 2000.
- Mudimbe, V.Y. *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- . *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- . *L'odeur du père: essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo. *Empire, Global Coloniality and African Subjectivity*, New York/Oxford, 2013.
- Ogot, Bethwell A. « Rereading the History and Historiography of Epistemic Domination and Resistance in Africa », *African Studies Review*, vol. 52, n° 1, avril 2009, p. 1-22.
- Oruka, Odera H. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Amsterdam, Brill Academic Pub, 1990.
- Outlaw, Lucius Jr. « Africana Philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, summer 2017 [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/africana/>].
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016.
- Towa, Marcien. *Poésie de la négritude: approche structuraliste*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1983.
- . *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éditions Clé, 1979.
- . *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé, 1971.
- Wiredu, Kwasi. « Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some Personal Reflections », *Rue Descartes*, vol. 36, n° 2, 2002, p. 53-64.
- . « How not to Compare African Traditional Thought with Western Thought. Transition », *Transitions*, n° 7576, 1997, p. 320-327.

La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ?

Ernest-Marie Mbonda

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066772ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1066772ar>

[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

Mbonda, E.-M. (2019). La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? *Philosophiques*, 46 (2), 299–325. <https://doi.org/10.7202/1066772ar>

Résumé de l'article

En philosophie, la décolonisation des savoirs est marquée par un certain nombre de « querelles » relatives à son histoire, à sa géographie, à ses lieux et modalités de production, à ses sujets et à ses objets. On y retrouve généralement les questionnements portant sur l'existence de philosophies non occidentales, sur la place qu'occupent celles-ci dans les canons de l'historiographie de la philosophie, et dans les programmes d'enseignement de la philosophie en Occident et ailleurs. On y rencontre aussi la question des modalités méthodologiques et conceptuelles selon lesquelles se construisent les discours philosophiques des anciens colonisés quand il s'agit de se situer par rapport aux philosophies des puissances dominantes. La philosophie africaine constitue un laboratoire permettant d'illustrer les impasses de toute décolonisation des savoirs et aussi d'examiner les conditions de possibilité d'une telle démarche décoloniale.

La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ?

ERNEST-MARIE MBONDA

Philosophie, Université Moncton/l'Université catholique d'Afrique centrale (Yaoundé)

RÉSUMÉ. — En philosophie, la décolonisation des savoirs est marquée par un certain nombre de « querelles » relatives à son histoire, à sa géographie, à ses lieux et modalités de production, à ses sujets et à ses objets. On y retrouve généralement les questionnements portant sur l'existence de philosophies non occidentales, sur la place qu'occupent celles-ci dans les canons de l'historiographie de la philosophie, et dans les programmes d'enseignement de la philosophie en Occident et ailleurs. On y rencontre aussi la question des modalités méthodologiques et conceptuelles selon lesquelles se construisent les discours philosophiques des anciens colonisés quand il s'agit de se situer par rapport aux philosophies des puissances dominantes. La philosophie africaine constitue un laboratoire permettant d'illustrer les impasses de toute décolonisation des savoirs et aussi d'examiner les conditions de possibilité d'une telle démarche décoloniale.

ABSTRACT. — In philosophy, the decolonization of knowledge is marked by a number of “quarrels” related to its history, its geography, its location, its modality of production, its subjects and its objects. There are usually questions about the existence of non-Western philosophies, their place in the canons of the historiography of philosophy, and the curricula of philosophy in the West and elsewhere. There is also the question of the methodological and conceptual modalities according to which the philosophical discourses of the colonized people are constructed when it comes to being situated in relation to the philosophies of the dominant societies. African philosophy is a laboratory to illustrate the dead ends of any decolonization of knowledge and also to examine the conditions of possibility of such a decolonial approach.

La notion de décolonisation des savoirs est de plus en plus présente dans des travaux en sciences biomédicales, dans les arts, en sciences sociales, en littérature, et en philosophie. Autant on peut la définir en termes de déconstruction, de « désobéissance épistémique¹ », de « désorientation² », de « provincialisation de l'Europe³ », bref de dénonciation de toute prétention hégémonique et non questionnée de posséder le savoir universel, dénoncia-

1. Voir Walter Mignolo, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, 2015.

2. Voir Seloua Luste Boulbina, *Les miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs (arts, littérature, philosophie)*, Paris, Les presses du réel, 2018, chapitre II : « Perdre le Nord : un éloge de la désorientation ».

3. Voir Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

tion assortie d'un plaidoyer pour le « décentrement » et la « circulation des savoirs », autant sa mise en œuvre réelle se butte à des obstacles qui la rendent quasi chimérique. Dans la philosophie, cette décolonisation des savoirs est marquée, pour ne pas dire minée, par un certain nombre de « querelles » relatives à son histoire, à sa géographie, à ses lieux et modalités de production, à ses sujets et à ses objets. On y retrouve généralement les questionnements suivants : existe-t-il des philosophies non occidentales ? Existe-t-il des philosophies indiennes, chinoises, africaines ? Quelle place occupent les philosophies non occidentales dans les canons de l'historiographie de la philosophie ? Quelle place occupent les philosophies non occidentales dans les programmes d'enseignement de la philosophie en Occident et ailleurs ? Les anciens colonisés peuvent-ils parler et penser « autrement que sous le mode de répondre et de réagir dans la langue et selon la logique de la maîtrise et de la domination⁴ » ?

J'ai choisi d'énoncer le titre de cet article sous la forme d'une question, qui en plus, avec le mot « possible » donne d'emblée à penser à un parti pris sceptique par rapport à ce qui est en jeu. La question pourrait bien en effet s'interpréter comme une interrogation sur le caractère même simplement envisageable d'une telle décolonisation. On pourrait aussi, pour atténuer cette apparente incrédulité, reformuler la même question de la façon suivante : quelles sont les conditions de pensabilité ou de possibilité d'une réelle décolonisation des savoirs en philosophie ? Avec cette reformulation, en mettant l'accent sur les *conditions* d'une décolonisation de la philosophie, le scepticisme laisse une porte ouverte à la *possibilité* d'un examen constructif de ce qui se donne à voir comme pratiques de décolonisation des savoirs.

Je commencerai cet examen par une tentative de clarification de la notion même de décolonisation des savoirs. Ensuite, j'analyserai ce que j'appelle la « querelle » de la décolonisation des savoirs en philosophie en m'appuyant spécifiquement sur le cas de la philosophie africaine qui me semble être l'un des principaux laboratoires de ce type de questionnement. À partir de ce cas spécifique, j'*essaierai* de montrer que les principales tentatives de décolonisation des savoirs dans la philosophie africaine ont beaucoup de mal à s'échapper de la ruse de la raison coloniale. Qu'elles se présentent sous la forme de la revendication d'un « droit à la différence » ou d'un « droit à la ressemblance », elles ont tendance à entériner paradoxalement l'hégémonie du savoir colonial. La possibilité de la décolonisation de la philosophie me semble exiger la prise en considération de ce paradoxe.

I. Une typologie de la décolonisation des savoirs : trois modèles

J'indiquais plus haut que les occurrences de la notion de décolonisation des savoirs sont de plus en plus nombreuses. Je partirai de ces occurrences et de

4. Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011, p. 10.

ces usages pour dégager les principales orientations qui la caractérisent, que je présenterai ici sous la forme d'une typologie en trois modèles : le modèle de la déconstruction, le modèle de l'émancipation et de la désobéissance épistémique, le modèle de la circulation et de la migration.

1. La déconstruction ou la critique de la raison coloniale

Ce modèle se nourrit des théories critiques postmodernes et des philosophies de la déconstruction élaborées par des auteurs comme Marx, Nietzsche, Foucault, Derrida, Dewey, Rorty, Putnam, etc. Il remet notamment en question l'idée d'un savoir « objectif », désincarné, expression d'un « point de vue de Dieu » ou d'un « point de vue de nulle part » sur la réalité, et supposant la possibilité d'abstraire le sujet connaissant des conditions socio-historiques de production du savoir. Il renvoie à la théorie du *stand point* selon laquelle tout savoir est situé dans un contexte spécifique de production.

Des auteurs, comme Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Boaventura de Souza Santos, Edward Said, Valentin Mudimbe, Fabien Eboussi Boulaga, Ngugi wa Thiong'o, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Lewis Gordon, Ramon Grosfoguel, appliquent plus spécifiquement cette analyse au savoir occidental dans son rapport avec les autres savoirs ou les savoirs des autres. Ils dénoncent notamment la posture de surplomb du savoir occidental qui se caractérise par l'« oubli » de sa propre historicité ou de son archéologie, et par sa prétention non questionnée à dire le vrai, le juste et le bien *urbi et orbi* (à la ville et au monde).

C'est cette posture que Boaventura de Souza Santos décrit en termes de « raison indolente⁵ » en reprenant une expression que Leibniz utilisait pour parler de l'argument des sophistes à propos du déterminisme. Selon de Souza Santos, la raison indolente se manifeste sous quatre formes : raison impotente (*impotent reason*), raison arrogante, raison métonymique et raison proleptique⁶. Je n'expliciterais pas le sens de ces différentes manifestations de la raison indolente. Je m'en tiendrai à la raison métonymique qui correspond le plus à ce premier modèle de la décolonisation des savoirs.

5. Voir Boaventura de Souza Santos, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide* (chapitre VI : *A Critique of Lazy Reason. Against the Waste of Experience and Toward the Sociology of Absences and the Sociology of Emergences*), Routledge, 2014.

6. "The laziness of the reason critiqued in this paper occurs in four different ways: *impotent reason*, a reason that does not exert itself because It thinks it can do nothing against necessity conceived of as external to itself; *arrogant reason*, a kind of reason that feels no need to exert itself because It imagines itself as unconditionally free and therefor free from the need to prove its own freedom; *metonymic reason*, a kind of reason that claims to be the only form of rationality and therefor does not exert itself to discover other kinds of rationality or, if it does, it only does so to turn them into raw material; and *proleptic reason*, a kind of reason that does not exert itself in thinking the future because it believes it knows all about the future and conceives of it as linear, automatic, and infinite overcoming of the present" (*ibid.*, p. 165).

La raison métonymique consiste à prendre une partie pour la totalité. Elle se définit en effet par une sorte d'obsession pour l'idée de totalité retenue comme principe d'ordre et d'intelligibilité de toutes les parties de la réalité. Dans cette perspective, rien n'existe en dehors de la totalité qui a été définie comme étant la seule sphère de la rationalité. Cette raison se prétend exclusive, complète, universelle, bien qu'elle ne soit qu'une rationalité spécifique, propre à un monde particulier.

Because nothing exists outside the totality that is or deserves to be intelligible, metonymic reason claims to be exclusive, complete, and universal, even though it is merely one of the logics of rationality that exist in the world and prevails only in the strata of the world comprised by western modernity. Metonymic reason cannot accept that the understanding of the world is much larger than the western understanding of the world⁷.

La raison métonymique ne prend pas en considération l'inépuisable richesse du monde, et développe une épistémologie se caractérisant par l'incapacité à travailler avec des objets « absents » ou à vrai dire exclus du champ de la totalité, de la rationalité, parce qu'ils ne correspondraient pas à des schèmes de production de savoir considérés comme « universels ».

La raison métonymique combine indolence et arrogance, chacun de ces défauts se nourrissant de l'autre. La raison arrogante ou indolente, c'est la raison qui refuse d'apprendre à mourir à ses préjugés, qui refuse de se défaire de ses catégories éternelles et universelles, de se décroiser pour penser autrement, pour penser avec l'autre et pour penser l'altérité. La raison arrogante ou indolente a pour soi la certitude de son absoluité, de son univocité et de son universalité. La décolonisation de la pensée implique donc un changement du regard sur soi, un auto-décentrement et l'ouverture à une perspective moins totalisante, moins globalisante et plus polycentrique.

2. *L'émancipation ou la « désobéissance épistémique »*

Si le premier modèle s'adresse aux porteurs et promoteurs du savoir « universel », s'il est une critique de la raison coloniale/colonisatrice ou « indolente » (arrogante et métonymique), le second concerne les colonisés ou les « subalternes » qui ont subi la marginalisation et la négation de leurs épistémè et qui ont fini par considérer le savoir dominant comme allant de soi et comme constituant un ordre épistémique absolu et paradigmatique. On pourrait alors le considérer comme une critique de la raison colonisée, qui se présente sous la forme d'une invitation à l'émancipation, à la « déprise », à la dissidence, à la recherche de modèles et de modalités alternatives et endogènes de connaissances. Il s'agit de se déconnecter des lieux d'énonciation liés à la colonialité/modernité pour se connecter à soi, à ses propres

7. *Ibid.*, p. 167-168.

lieux d'énonciation, à ses propres « mythes », de se libérer ou de se dégager de la « matrice coloniale du pouvoir », de s'affranchir d'un ordre épistémique qui empêche de penser par soi-même et à partir de soi-même.

Le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu⁸ explicite cette démarche avec la belle analogie de l'exorcisme, en parlant d'« auto-exorcisme conceptuel » (*conceptual self exorcism*) qui consiste à libérer l'esprit de l'emprise du savoir colonial, à se défaire de l'habitude de penser automatiquement à travers les systèmes conceptuels occidentaux, à apprendre à recourir de façon critique à des schémas d'intelligibilité disponibles dans ses propres traditions et éventuellement d'autres traditions.

Pour utiliser une autre métaphore, celle de la fenêtre proposée par Raimundo Panikkar⁹, il s'agit de cesser de considérer l'épistémè occidental comme l'unique fenêtre qui permet de voir le monde pour apprendre à regarder le monde par d'autres fenêtres et par sa propre fenêtre.

Une manière encore plus incisive de dire cette déconnexion, c'est d'en parler en termes de « désobéissance épistémique » comme le suggère Walter Dignolo dans un certain nombre de ses travaux¹⁰.

Pour penser au-delà des frontières épistémiques et territoriales établies par la colonisation des xv^e et xvi^e siècles, il est nécessaire d'identifier les formes d'acteurs et d'institutions dévalorisées par ces frontières. Il est alors possible de mieux se détacher de ce dispositif conceptuel en optant pour un revirement épistémique... Un tel écart procède d'un acte d'émancipation qui ose transgresser la référence à l'universalisme abstrait hérité des Modernes pour dominer le monde. C'est un acte de « désobéissance épistémique¹¹ ».

La désobéissance épistémique est la forme que prend la décolonisation des savoirs quand elle est entendue comme entreprise subversive. En réalité, elle fait suite au moment de la déconstruction, de la dénonciation de l'auto-institution d'une pensée particulière en pensée universelle. Elle redonne une visibilité à ce qui a été invisibilisé, du sens à ce qui a été exclu de l'ordre du sens, de la rationalité à ce qui a été rejeté dans l'irrationnel. Elle apparaît bien ici comme un prérequis méthodologique pour une connaissance décolonisée de soi et du monde, plus large et plus ouverte.

8. Voir *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Indiana University Press, 1996 ; « Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some personal Reflections », *Rue Descartes*, 2002, 2, n° 36, p. 53-64.

9. Voir Raimundo Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, 1984.

10. Voir notamment « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », *Mouvements*, 2013, 1, n° 73, p. 185 ; *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, 2015.

11. *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, 2015.

3. *Reconstruction, migration des savoirs et traduction interculturelle*

Ce troisième modèle est comme le point d'aboutissement des deux précédents. La déconstruction et la déconnexion ne débouchent pas sur la substitution d'une *épistémè* par une autre ni sur la juxtaposition de deux ou plusieurs univers épistémiques, mais permettent de créer un espace commun que l'on peut caractériser à l'aide d'un certain nombre de métaphores, dont en particulier ici celle de la migration et celle de la traduction.

On doit la métaphore de la migration à Seloua Luste Boulbina¹² qui, en s'appuyant sur le concept de « théories voyageuses » emprunté à Edward Said, parle de la « circulation des savoirs » ou encore de la construction d'un « entre-monde » à l'intérieur duquel « se meuvent les pensées décolonisées, détachées de leurs chaînes, c'est-à-dire de leurs lieux dits propres¹³ ». Dans cette dynamique migratoire, l'idée de diffusion du savoir d'un centre vers la « périphérie » cède la place au double processus de l'émigration et de l'immigration. C'est une sorte de révolution copernicienne consistant à se décentrer en se demandant non pas ce que l'on peut enseigner aux autres, mais ce que l'on peut apprendre des autres. Il ne s'agit donc point de remplacer un universel par un autre universel, ni l'universel par le différent, mais de développer un espace-monde, un espace diatopique où se rencontrent des savoirs provenant de divers *topoi*, chaque *topos* étant reconnu comme un lieu légitime de production de la connaissance, un lieu fournissant à la fois un point d'ancrage, un point de départ et un point d'arrivée pour le mouvement de la circulation entre les différents lieux épistémiques. Walter Mignolo le précise bien :

La décolonialité n'est pas un projet qui cherche à s'imposer en tant que nouvel universel abstrait qui remplacerait et « améliorerait » la réoccidentalisation et la désoccidentalisation. Il s'agit d'une troisième force qui se déprend de ces deux projets, et revendique son existence dans la construction des futurs qui ne peuvent pas être laissés dans les mains de desseins réoccidentalisants ou désoccidentalisants¹⁴.

La confrontation des savoirs que leur circulation dans le même espace rend possible n'a pas pour effet de durcir ce qui les différencie, mais plutôt de laisser entendre les échos que les différences se font les unes aux autres, de laisser apparaître les « effets de miroir » qui résultent de cette confrontation. Ce sont ces effets de miroir que Séverine Kodjo-Grandvaux met en lumière à propos du rapport entre les philosophies africaines et les philosophies occidentales : « Effets de miroirs inépuisables, les philosophies occi-

12. Seloua Luste Boulbina, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes* 2013, 2, n° 78.

13. Voir « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes* 2013, 2, n° 78, p. 19.

14. Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », *Mouvements*, 2013, 1, n° 73, p. 190.

dentales et africaines se renvoient les unes aux autres, fournissant des lieux de rencontre où s'entremêlent les images, les reflets de soi et de l'autre¹⁵. » La circulation permet en effet d'instituer un « universel vraiment universel » en rejetant à la fois l'« universel de surplomb » et le particularisme différencialiste¹⁶. L'approche de la circulation ou de la migration signifie que toutes les pensées deviennent des pensées de la traversée qui, selon les explications de Godefroy Bidima¹⁷, se refusent « aussi bien au repli identitaire, névrotique et revendicatif, qu'à une dissolution dans un universalisme coagulant¹⁸ ».

La notion de traduction, quant à elle, est devenue l'un des concepts clés des études culturelles et interculturelles. Chaque situation dans laquelle il est question de relation interculturelle est interprétable comme une situation de traduction. Dans un sens littéral, la traduction est une opération qui consiste à rendre un texte d'une langue dans une autre. Elle est donc utilisée ici comme une métaphore, mais c'est une métaphore très féconde. C'est pourquoi on peut parler de « traduction interculturelle », en sachant d'ailleurs que, même si on s'en tenait à la dimension linguistique de la traduction, on retrouverait la question du savoir, la langue étant toujours le medium dont on se sert pour révéler la cosmovision d'un peuple.

Comme l'a souligné Boaventura de Souza Santos qui y consacre un chapitre dans son livre *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*¹⁹, la traduction interculturelle soulève un certain nombre de questions à la fois épistémologiques (méthodologiques) et éthiques. Premièrement, la traduction est un travail d'argumentation. Or toute argumentation repose sur des postulats (idées, convictions, émotions) qui eux-mêmes ne sont pas soumis à l'argumentation. Ce sont des lieux communs, des *topoi* (Aristote) sur la base desquels l'exercice d'argumentation peut se faire. Quel postulat, quel *topos* faut-il prendre comme point de départ pour le travail de l'argumentation, quand on sait que les savoirs différents reposent sur des postulats différents ? La première épreuve de la traduction interculturelle est la capacité à construire des *topoi* communs, pas par un simple « consensus par recoupement » à la J. Rawls, mais par un travail d'« herméneutique diatopique » à la Panikkar.

15. Séverine Kodjo-Grandvaux, « Effets de miroir : penser l'Afrique, penser le monde », dans Alain Mabankou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2017, p. 68.

16. Voir le débat Amselle/Diagne dans Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée postcoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, chapitres I et II.

17. Voir l'explication du « paradigme de la traversée » appliqué à la philosophie africaine dans Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, « Que sais-je », 1995 ; « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *Rue Descartes*, 2002, n. 36, p. 7-18.

18. Jean-Godefroy Bidima, *L'art négro-africain*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1997, p. 108.

19. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide* (chapitre VIII : Intercultural translation, p. 212-235).

Au problème des *topoi* de l'argumentation s'ajoute celui de la domination linguistique de certaines langues et aussi celui de l'asymétrie entre les locuteurs. Il faut pouvoir répondre à la question de savoir comment réduire ou éliminer cette asymétrie pour « créer une communication non hiérarchique et produire des significations partagées²⁰ ». On pourrait alors parler d'une éthique de la traduction interculturelle ou, pour utiliser le vocabulaire habermassien, il faudrait pouvoir envisager une situation idéale de traduction interculturelle en posant un certain nombre de « principes » comme nous en suggère Boaventura de Souza Santos :

- L'éthique de la traduction interculturelle admet la possibilité de la modification les identités des personnes impliquées. La traduction remet en question toute conception substantiviste de l'identité. Le rapport à l'altérité nous altère nécessairement en ce sens qu'il modifie quelque chose dans notre identité.
- La traduction interculturelle a pour effet de réduire la distance entre les sujets, de les familiariser avec les différences.
- La traduction interculturelle produit une sorte de troisième espace ou une « zone de contact cosmopolitique » qui est celui de la négociation.

Les avantages de la traduction interculturelle sont nombreux. Elle permet d'élargir pour tous l'horizon de la connaissance sur toutes les questions que soulève le monde actuel (avantage cognitif ou épistémologique), et aussi de créer la justice cognitive et la justice sociale globale (avantage éthique). Elle permet de battre en brèche aussi bien l'universalisme abstrait que l'idée de « l'incommensurabilité entre les cultures²¹ ».

II. La philosophie africaine et les enjeux de la décolonisation des savoirs

Il faut souligner pour commencer, même si cela va sans dire, que les enjeux de la décolonisation des savoirs dans la philosophie africaine sont inséparables du fait historique colonial lui-même, mais surtout de la rhétorique idéologique et philosophique qui l'inspire, le légitime ou l'accompagne. On connaît, dans cette rhétorique, le lieu commun de l'ahistoricité des sociétés africaines et surtout de l'impossibilité d'une pensée rationnelle en Afrique, idée « savamment » développée dans quelques « grandes » philosophies des XVIII^e et XIX^e siècles. Ce lieu commun a été théorisé et systématisé par de grands représentants de la pensée occidentale comme Hegel, pour ne rien dire des auteurs non moins célèbres comme Arthur de Gobineau, Lucien Lévy Brühl et bien d'autres. La philosophie africaine s'est, au départ, construite comme réponse à cette rhétorique ou à ce savoir colonial, à cette « bibliothèque coloniale » (Mudimbe) sur l'Afrique. À partir de là, il devient possible de faire apparaître les principaux aspects de ce processus de déco-

20. *Ibid.*, p. 216.

21. *Ibid.*, p. 212.

lisation des savoirs dans la philosophie africaine ainsi que des impasses que révèle chacun de ces aspects.

L'« invention » de la philosophie africaine par un missionnaire belge

C'est un missionnaire belge, Placide Tempels, en poste au Congo (actuel RDC) dans les années 1940, qui jette une sorte de pavé dans la marre du récit colonial en publiant en 1945 un livre intitulé *La philosophie bantoue*. Le titre du livre est un oxymoron aussi étrange que frappant puisqu'il associe deux notions considérées jusque-là comme incompatibles. Le contenu du livre en revanche atténue cette étrangeté en soulignant que la « philosophie bantoue » n'a de sens qu'en tant que construction de la raison coloniale, quand celle-ci daigne trouver, dans les représentations primitives, certes confuses et inarticulées, quelque chose qui se rapprocherait tant soit peu de la philosophie occidentale.

Nous ne prétendons certes pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront en disant : « tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu "sais" à la manière dont nous "savons" »²².

Le caractère inédit de cette concession appelle une reconnaissance de la part des peuples « élevés » à la dignité de la rationalité philosophique, des peuples chez qui on reconnaît enfin un droit à la parole, un « droit à la philosophie » : « Tu nous as compris... » Le livre de Tempels, d'abord publié en néerlandais, a ensuite été traduit en français et publié en 1949 dans la célèbre maison d'édition *Présence africaine* à Paris avec, en guise de préface, le témoignage plein de gratitude de l'éditeur Alioune Diop.

Voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe... Pour moi, ce petit livre est le plus important de ceux que j'ai lus sur l'Afrique... Nous remercions le R. P. Tempels de nous avoir donné ce livre, témoignage pour nous de l'humilité, de la sensibilité et de la probité qui ont dû marquer ses rapports avec les Noirs²³.

Tempels réussit donc un double pari :

- 1) Attribuer la philosophie aux Bantous dans les conditions qui rendent son étrange projet raisonnable, acceptable, tolérable aux yeux des gardiens de l'hégémonie de la civilisation et de la philosophie occidentales, puisque cette hégémonie y est consacrée, voire renforcée (« Nous ne prétendons pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie » ; « C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon pré-

22. Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949, p. 24.

23. Préface, p. 5-6.

cise, quel est le contenu de leur conception des êtres » ; c'est à nous de leur révéler qu'il y a une certaine philosophie dans leurs visions du monde ; plus encore, l'ontologie bantoue nous a placés à un niveau élevé de la hiérarchie des êtres ; donc, ne me lapidez pas, s'il vous plaît) ;

- 2) Rendre son projet admirable aux yeux des Bantous puisqu'enfin est reconnu à ceux-ci ce qui leur a toujours été refusé. Ils ne manquent pas de lui témoigner leur immense gratitude, même si leur philosophie est dite confuse, incohérente, inarticulée... (« Voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience... » ; « Nous remercions le R. P. Tempels de nous avoir donné ce livre... »).

Alexis Kagame dira à son tour que c'est Tempels qui lui a inspiré sa propre thèse de doctorat sur la philosophie bantoue. Il indiquera en outre que le même Tempels « a eu l'honneur d'être le premier à soulever le problème de la philosophie bantoue » et que « cela immortalisera sûrement son nom parmi les penseurs de notre civilisation²⁴ ».

Cette admiration se laisse facilement comprendre si l'on songe notamment à la rhétorique coloniale évoquée plus haut. Mais elle est précisément cela même qui empêchait de saisir l'enjeu véritable du projet tempelsien, et son européocentrisme foncier. La condescendance du ton de l'ouvrage, visible à travers le plaidoyer magnanime pour une reconnaissance chez les Africains d'un attribut — la dignité humaine — qui leur avait été jusque-là refusé est assez significative à cet égard : « Ce qu'ils désirent avant tout et par-dessus tout, ce n'est pas l'amélioration de leur situation économique ou matérielle, mais bien la reconnaissance par le blanc et son respect pour leur dignité d'hommes, pour leur pleine valeur humaine²⁵. » En plus, il s'agissait, d'après Tempels, de rendre aux Nègres un service qu'ils ne pouvaient pas se rendre à eux-mêmes. Ils sont philosophes sans le savoir, comme M. Jourdain qui faisait la prose sans s'en rendre compte. C'est aux Occidentaux qu'incombe la mission de décrypter et d'exposer leurs pensées, la tâche des bantous dans cette opération devant se réduire à un geste d'acquiescement : « Tu nous as compris, tu sais à la manière dont nous savons. »

Enfin, ce livre s'adressait sans ambiguïté aux porteurs de la « mission » civilisatrice et éducatrice en Afrique :

Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires²⁶.

24. Cité par Liboire Kagabo, « Alexis Kagame (1912-1981): Life and Thought », in Kwasi Wiredu (éd.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004, p. 233.

25. *La philosophie bantoue*, p. 118.

26. *Ibid.*, p. 17.

La démarche ne consiste pas à construire chez les Bantous une civilisation occidentale, mais à faire en sorte que les Bantous sortent des ténèbres de leur civilisation primitive pour accéder à la lumière forcément occidentale de la civilisation, dont quelques lueurs se trouveraient déjà dans leurs pensées primitives. Elle rappelle la maïeutique socratique et ses fondements métaphysiques, telle qu'elle est notamment mise en œuvre dans le Ménon. Fabien Eboussi Boulaga a bien analysé cette méthode :

C'est Socrate qui *invente* les questions, et il les pose de telle manière que l'autre n'a plus qu'à acquiescer. Pour actuer ses virtualités d'être pensant, n'a-t-il pas besoin de la médiation d'autrui, un autrui qui est non seulement un individu, mais une culture ? La double singularité et de Socrate et de la civilisation hellénique est une médiation nécessaire pour qu'il soit lui-même ; pour s'accomplir, il lui faut ce « détour »²⁷.

Pédagogiquement parlant, c'est cette démarche qui est la seule susceptible de garantir le succès de la mission civilisatrice. Celui qui invente les questions invente aussi la philosophie que ces questions font surgir de l'inconscient collectif. La civilisation occidentale est la médiation grâce à laquelle, ou plus exactement sans laquelle aucune philosophie africaine ne saurait, à proprement parler exister, se manifester hors de l'inconscient dans lequel elle est enfermée. Le dernier chapitre de l'ouvrage de Tempels, intitulé « La philosophie bantoue et notre mission civilisatrice » est le chapitre capital qui fournit la clé de la compréhension de tout le projet tempelsien. Le rapport entre cette philosophie et la mission civilisatrice, déjà certes affirmé dans les chapitres précédents, est dit ici de manière encore plus explicite.

L'effet Tempels : la décolonisation comme revendication d'un droit à la différence

La philosophie bantoue de Tempels inaugure en Afrique une école de pensée, animée par un certain nombre de philosophes d'ailleurs appelés les « tempelsiens²⁸ » dans les années 1950 et 1960, missionnaires pour la plupart, tous formés en Occident. En s'inspirant de la démarche de Tempels, ils partiront du postulat que la philosophie ne se présente pas nécessairement sous la forme de traités systématiques, et que le concept de philosophie peut aussi englober des genres comme les contes, les mythes, les proverbes... La revendication d'un droit à la philosophie s'exprime ici sous la forme de la revendication d'un droit à la différence, puisqu'elle se manifeste par la transgression des canons traditionnels de la philosophie.

27. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du muntu*, Paris, présence africaine, 1977, p. 119.

28. Quelques noms de ces philosophes : Alexis Kagame (*La philosophie bantu-rwandaise de l'être*), François-Marie Lufuluabo (*Vers une théodicée bantu*), Jean-Calvin Bahoken (*Clairières métaphysiques africaines*), John Mbiti (*African Religions and Philosophy*), Basile Fouda (*La philosophie négro-africaine de l'existence*), Alassane N'Daw (*Peut-on parler d'une pensée africaine ?*).

Mais cette « émancipation » de l'hégémonie de la philosophie occidentale, cette « transgression », cette affirmation d'un droit à la différence est toujours trahie par l'omniprésence de ce que Eboussi Boulaga appelle le complexe du « nous aussi ». Derrière l'affirmation de la *différence* se cache une quête de reconnaissance et de *ressemblance*. L'objectif visé est la reconnaissance de quelque chose d'identique (la philosophie en général), même si cet objectif est défendu avec les arguments de la différence (les formes de philosophie). L'argument consiste en gros à dire que nous (Africains) avons *aussi* nos philosophies *comme vous* (Occidentaux) avez les vôtres, même si nos philosophies ne sont pas comme les vôtres. Les vôtres sont dans des exposés systématiques, tandis que les nôtres se trouvent dans les contes, les mythes, les proverbes, etc. C'est là que se trouve la différence. Mais celle-ci n'est qu'accidentelle, parce que l'essentiel, c'est d'avoir des philosophies, d'être capable de rationalité ou de philosophie *comme vous*. Voilà ce qu'il y a d'*identique* entre les deux groupes.

Dans l'affirmation apparemment simple de ce « nous aussi », gît une sorte de contestation feutrée du monopole occidental de la rationalité, qui en fait un acte de décolonisation. En réalité, il n'y a plus de monopole quand ce que l'on considérerait comme étant l'apanage d'un peuple se retrouve *aussi* ailleurs, fût-ce sous une forme différente. Mais c'est dans le même « aussi » que la démarche échoue radicalement à s'émanciper de l'hégémonie de l'autre. Car l'« aussi » présuppose toujours un modèle, un paradigme par rapport auquel on se situe. Ne peut être considéré comme « aussi » que ce qui ne s'écarte pas au moins en principe du paradigme. On partira par exemple de la rationalité de la pensée occidentale pour défendre la thèse d'une pluralité des rationalités²⁹. On redéfinira les catégories ou les critères de la rationalité pour pouvoir y réintroduire ce que les défenseurs d'une conception étroite de la rationalité en avaient exclu. On est d'autant plus conforté dans cette démarche que même dans la culture occidentale elle-même, il n'y a pas toujours eu une conception unique de la rationalité. À côté d'un rationalisme abstrait et « monologique », comme chez Descartes et Kant, il y a bien un rationalisme « dialogique », communicationnel (Habermas), etc. On pourrait aussi invoquer les remises en question plus ou moins radicales du rationalisme chez des auteurs tels Nietzsche, Bergson, Heidegger, Kierkegaard, Foucault, Sartre, etc., pour montrer que le chemin de la critique du rationalisme dogmatique et moniste est déjà bien déblayé dans la culture occidentale elle-même, dans la pensée dite « postmoderne ». Pour répondre aux objections qui pourraient provenir des avocats du rationalisme classique, il suffirait de les renvoyer à ces auteurs, en faisant remarquer que la distance de ceux-ci par rapport au rationalisme classique ne leur a jamais valu d'être considérés comme des non-philosophes.

29. Voir Paulin Hountondji, *La rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA, 2007.

Cette ligne de défense est présente chez le philosophe camerounais Pierre Meinrad Hebga, résolument engagé dans le travail de la décolonisation des savoirs, auteur d'ouvrages aussi célèbres que controversés, dont *Afrique de la raison*, *Afrique de la foi* (Karthala, 1995), et *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux* (L'Harmattan, 1998). On trouve dans la plupart des écrits de cet auteur une illustration du pluralisme rationnel dans l'histoire de la philosophie occidentale, avec des exemples choisis aussi bien dans la philosophie antique (Gorgias, Parménide, Platon, Aristote) que dans la philosophie moderne et contemporaine (Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Einstein, etc.). La lecture de l'histoire de la philosophie conduit Meinrad Hebga à affirmer :

La rationalité est nécessairement particulière, et partant plurielle. C'est cette vérité incontournable que je voudrais établir par des faits patents dans la production philosophique d'Occidentaux célèbres, et dans les essais des penseurs africains. Non d'ailleurs pour isoler la rationalité africaine de toute autre, mais pour montrer, au contraire, qu'elle est qualifiée pour rencontrer les autres, et que les autres doivent la reconnaître [souligné par moi], en discernant en elle ce qu'elles trouvent en elles-mêmes³⁰ [souligné par moi].

L'autre thèse que Hebga défend avec la même vigueur, c'est celle du caractère particulier de chaque philosophie, celle du lien étroit que chaque pensée entretient avec la culture particulière dont elle se nourrit, c'est-à-dire avec des éléments comme les religions, les mythes, les croyances, les savoirs et savoir-faire, etc., qui constituent une culture. Comme le montreraient bien les exemples de Platon et de Heidegger : « plus de deux millénaires après Platon, écrit Hebga, Heidegger, pour ne citer que lui, a cru pouvoir partir de la poésie et du folklore germaniques pour construire des développements métaphysiques de portée *universelle*³¹ ».

Le philosophe congolais Tshiamalenga Ntumba adopte le même procédé pour justifier le recours au mythe dans la philosophie africaine. Il soutient en effet que si l'on a pu considérer, sans discussion, les pensées de Marc Aurèle ou les maximes de La Rochefoucauld comme appartenant à la philosophie, on ne voit pas pour quelle raison les contes africains ne trouveraient pas leur place dans la même discipline. Rien, dans la forme comme dans le contenu, ne fait des pensées de ces auteurs quelque chose de plus philosophique que les mêmes genres en Afrique. Pour établir cette thèse, Tshiamalenga Ntumba fait le syllogisme suivant :

Si le statut épistémologique d'une partie de la pensée négro-africaine traditionnelle (A) est identique au statut épistémologique d'une partie de la pensée présocratique et des pensées semblables (B) et si le statut épistémologique de

30. « Pour une rationalité ouverte. Universalisation de particuliers culturels. », dans Paulin Hountondji, *La rationalité, une ou plurielle?*, p. 37.

31. *Ibid.*

ladite pensée présocratique est philosophique (C), il s'ensuit que le statut épistémologique de ladite pensée négro-africaine (A) est philosophique (C)³².

Ce qu'il convient de remarquer chez ces deux auteurs, c'est que la dignité philosophique de la pensée africaine n'est chaque fois revendiquée que par une démarche qui consiste à trouver des traits identiques dans la pensée occidentale, et à inviter les Occidentaux à « reconnaître... ce qu'elles trouvent en elles-mêmes » (Hebga). Il y a certes un effort de se référer à des normes qu'on pourrait dire universelles, par rapport auxquelles une pensée peut être considérée comme philosophique. Mais ces normes « universelles » ne sont obtenues que par un travail sur une pensée particulière, la pensée occidentale. Chez Meinrad Hebga, ce travail permet de constater que dans la pensée occidentale, la rationalité apparaît comme plurielle. De ce constat, on relève une donnée « universelle » : celle de la pluralité de la rationalité. Et à partir de cette donnée, on établit une norme qui est d'ailleurs une doléance, celle du subalterne en quête de reconnaissance d'un « droit à la philosophie » : accepter que l'on puisse intégrer les formes particulières de pensée africaine (avec les mythes, les légendes, etc.) dans une rationalité philosophique dont les critères viennent d'ailleurs. Ce droit à la philosophie peut être d'autant plus reconnu qu'il y a comme une sorte de « jurisprudence » dans le tribunal ayant l'autorité d'accorder ce droit : le fait de l'avoir déjà accordé à des pensées qui relèvent de la mythologie dans la pensée occidentale. Les pensées africaines doivent concorder avec les modèles de rationalité déjà posés comme ceux qui définissent la philosophie, ou au moins concorder avec les modes de pensée non canoniques en apparence, mais qui malgré tout ont été validés dans la pensée occidentale.

On est loin, par cette démarche, d'une émancipation de la raison coloniale. Paradoxalement, la démarche même qui fait déchoir la rationalité occidentale de son privilège de modèle consacre son caractère paradigmatique et sa domination. Le privilège est rétabli aussitôt qu'il est contesté, il est rétabli par la démarche même qui le conteste. Cependant, d'après Eboussi Boulaga, ce cercle vicieux pourrait aussi se transformer en cercle vertueux si l'on entreprend de renégocier en quelque sorte les normes du discours philosophique. Comme l'explique Nadia Yala Kisukidi :

Dans la négociation, il s'agit de penser à *quelles conditions* les capacités d'action, de création (théoriques et symboliques) d'un sujet ne sont pas réduites du simple fait qu'il évolue à l'intérieur d'un système de normes (ici épistémiques) hérité d'une situation de violence. La tâche de la décolonisation épistémique, sur le plan méthodologique, consiste à penser ces conditions. Elle n'implique

32. Marcel Tshiamalenga Ntumba, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? » dans *La philosophie africaine*, Actes de la première semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1977, p. 37.

donc pas nécessairement un rejet des institutions hégémoniques du centre, mais invite bien plutôt à les troubler³³.

Ce qui apparaît donc à juste raison comme une impasse, voire une impossibilité, quand on pense les conditions d'une décolonisation épistémique de la philosophie, laisse en même temps comprendre que cette entreprise doit mesurer ces impasses, ces pièges, ces ruses pour être capable de les conjurer, de les déjouer ou de les « troubler ». Les capacités de subversion épistémique restent donc intactes, même quand cette subversion s'opère sur un territoire, dans des cadres, et peut-être avec des « armes » qu'on n'a pas toujours soi-même définis *au départ*.

La décolonisation comme revendication d'un « droit à la ressemblance »

Si à l'étape précédente, l'objectif visé était la revendication d'un droit à la différence, ici il s'agit de mettre à nu les limites d'une telle stratégie et de revendiquer clairement, sans faux-semblants, un droit à la ressemblance.

Les auteurs comme le Camerounais Marcien Towa, le Béninois Paulin Hountondji et le Kenyan Henry Odera Oruka ont reproché aux défenseurs d'un droit à la différence d'avoir choisi une démarche qui manquait de rigueur, puisqu'elle associe ethnologie et philosophie dans une étrange mixture qu'ils ont désignée péjorativement par le néologisme « ethnophilosophie » (Hountondji et Towa). Towa relève que la méthode consiste à distendre abusivement le concept de philosophie pour pouvoir y inclure toutes les manifestations de la culture, ou encore à reprendre les données de l'ethnologie (croyances, mythes, rituels...) en les baptisant simplement du terme philosophie, sans que soit justifiée cette mue subite de données culturelles en pensées philosophiques. L'enjeu étant de convaincre l'autre de l'existence d'une philosophie en Afrique, il suffira que certaines données qui ailleurs rentrent plutôt dans le domaine de l'anthropologie ou de la religion soient désignées comme philosophie « africaine » pour que l'autre soit invité à les admettre comme telles.

Le Kenyan Henry Odera le souligne de façon incisive dans ces remarques qui invitent à suspecter tout ce qui porte l'épithète « africaine » :

On présente comme « religion africaine » ce qui n'est peut-être qu'une superstition, et on attend du monde blanc qu'il admette que c'est en effet une religion, mais une religion africaine. On présente comme « philosophie africaine » ce qui, dans tous les cas, est une mythologie, et une fois de plus la culture blanche est invitée à admettre que c'est en effet une philosophie, mais une philosophie africaine. On présente comme « démocratie africaine » ce qui, dans tous les cas, est une dictature, et l'on attend de la culture blanche qu'elle admette qu'il en est ainsi. Et ce qui est de toute évidence un processus actif de sous-développement [...] ou un pseudo-développement est décrit comme le

33. Nadia Yala Kisukidi, « Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique », *Présence africaine* 2015, 2, n° 192, p. 97.

développement; et, de nouveau, le monde blanc est invité à admettre que c'est du développement, mais naturellement, un « développement africain »³⁴.

Cette forme de « philosophie africaine » a été décrite comme étant essentiellement une philosophie-pour-autrui, une « littérature aliénée » selon les mots de Paulin Hountondji. Le contenu de la littérature qui constitue l'ethnophilosophie ne laisse certes pas transparaître son extraversion fondamentale. On y traite de la mort, du temps, de l'être, de la personne, de la religion, de la nature, du mariage et de la procréation³⁵. Ces données trouveraient bien aussi leur place dans les monographies ethnologiques. Mais on demande à l'autre de voir qu'elles contiennent ou expriment de la philosophie, donc quelque chose d'identique aux modes de pensée de l'autre, mais en même temps, on postule pour cette philosophie une originalité, donc quelque chose de différent. On tente de prouver l'identité, la similitude, par les arguments de la spécificité, de la différence, comme expliqué plus haut. Paulin Hountondji ajoute qu'on n'est pas plus spontanément philosophe que l'on est spontanément chimiste ou physicien. La philosophie est une discipline qui exige un apprentissage, une méthode. Elle se trouve dans des textes écrits par des philosophes et non dans des consciences (ou les inconsciences) populaires.

Pour Marcien Towa, la stratégie du retour aux sources (aux traditions, aux savoirs ancestraux) n'a aucun potentiel émancipateur, puisque ces traditions ont été dominées par l'Occident. La stratégie la plus raisonnable dans ces conditions est de les abandonner purement et simplement pour s'identifier au maître de l'Occident, afin de devenir aussi puissant que lui, et donc de s'émanciper de sa puissance ou de sa tutelle. Il s'agit donc pour lui d'une aliénation stratégique qui vise la libération :

Si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration du monde ancien, la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et de l'originalité, puisque la cause de notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance effective est à chercher dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l'Europe, et nulle part ailleurs³⁶.

Pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé. En rompant ainsi avec son essence et son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par là incolonisable par l'autre. C'est la nécessaire médiation conduisant à une réelle affirmation de nous-mêmes dans le monde actuel³⁷.

34. Cité par Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1977, p. 61.

35. Voir par exemple John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969.

36. Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 40.

37. *Ibid.*, p. 42.

Il faudrait en fin de compte que la philosophie apprenne comment devenir autre. Philosopher, pensait Platon, c'est apprendre à mourir. Cette idée trouve ici un terrain d'application plus que pertinent. Il faut mourir au soi africain pour renaître dans l'altérité occidentale. Il faut apprendre à mourir à soi, au vieil homme, à l'homme du passé, dépassé, dominé, pour renaître à l'homme nouveau, dont le modèle n'est ni à chercher, ni à imaginer, ni à inventer.

Il reste au Muntu, commente Fabien Eboussi Boulaga, à réaliser pour soi ce qui est déjà en soi. Réaliser pour soi, à son profit, en se mettant à bonne école, en se faisant aider ou en apprenant à reproduire, à imiter, selon la mesure de ses capacités. Sa vérité étant réalisée hors de lui, il n'est d'autre ressource que d'appliquer, d'imiter, de recourir à des intermédiaires. La transcendance de la rationalité en acte en appelle au volontarisme de la négation de soi, de son désir³⁸.

La raison coloniale est choisie ici comme modèle pour réussir la décolonisation. C'est chez elle qu'on est invité à chercher les canons de la vraie philosophie. Il n'y a pas d'autre moyen de remettre en cause l'hégémonie de la philosophie occidentale que de se montrer capable de se hisser au même niveau de rationalité, en privilégiant par exemple l'étude des sciences et des techniques qui feraient la force de la culture occidentale. Il y aurait une tradition de pensée philosophique qui s'est patiemment constituée depuis plusieurs millénaires, en Occident. C'est cette tradition qui fournirait, jusqu'à preuve du contraire, les meilleurs maîtres à penser (Platon, Aristote, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Marx...), « les fondamentaux de la philosophie ». C'est à cette même tradition qu'on est invité à se référer absolument pour découvrir les « vrais » concepts, les « vraies » notions de la « vraie » philosophie. Faut-il encore, pour philosopher, opérer un retour aux sources, où on ne trouve pas de philosophie, ou ne faut-il pas plutôt se tourner vers ceux-là mêmes qui ont la maîtrise de la pensée, dans tous ses raffinements, « qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer » ? Là se trouve le paradoxe de l'émancipation ou de la décolonisation de la philosophie : pour se décoloniser, il faut accepter la domination coloniale, en supposant que cette acceptation est peut-être la ruse de la raison colonisée, le moyen de s'affranchir de la domination.

Redéfinir la tradition et l'authenticité africaines

L'un des principaux paradoxes de la décolonisation de la philosophie africaine réside notamment dans les significations et les usages de la tradition et de l'authenticité. Fabien Eboussi Boulaga dans *La crise du Muntu* analyse les paradoxes qui minent aussi bien l'ethnophilosophie que les critiques de celle-ci en s'interrogeant notamment sur les enjeux de la revendication, par

38. *La crise du Muntu*, op. cit., p. 99.

les Africains, de la possession de la philosophie. Si l'objectif des Africains est de retrouver l'authenticité de leurs cultures ou de leurs traditions, comment s'opère cette recherche d'authenticité? Les démarches mises en œuvre permettent-elles de réaliser cet objectif?

À ces questions, Eboussi Boulaga répond par un certain nombre de thèses dont je résume les plus importantes ici :

- 1) La philosophie telle qu'elle est apparue en Afrique est un phénomène d'appartenance. Elle est l'un des symboles de la puissance occidentale. Soutenue par la puissance technoscientifique, elle s'impose comme une évidence, comme volonté de se poser comme modèle, comme référence pour toute culture. Modèle de rationalité, modèle d'humanité...
- 2) La philosophie africaine se présente comme une plaidoirie pour la reconnaissance du droit à la philosophie. Cette plaidoirie s'adresse aux Occidentaux dont on veut par ailleurs déconstruire la domination. « Son but est en effet de persuader, de faire appel à la bienveillance de celui qui est encore le maître pour se faire reconnaître de lui. » C'est pourquoi elle fait flèche de tout bois en cherchant par exemple dans les matériaux de l'ethnologie une certaine forme de rationalité pour montrer que les Africains ont *aussi* une pensée philosophique.
- 3) En ce qui concerne le recours à la tradition, il faut d'abord définir la tradition non pas de manière ethnologique, mais comme « un être-ensemble et un avoir-en-commun qui appellent à une destinée commune par un agir-ensemble... L'être ensemble est un état de fait, qui n'a pas été choisi, mais imposé par la violence ou l'arbitraire de "l'histoire", ou, si l'on préfère, par une force et une contrainte extérieures³⁹. » *L'avoir en commun* est lui-même constitué de manques : manque de biens technologiques, manque d'équipements, manque d'infrastructures, etc. *L'agir en commun* permet le dépassement de cette situation, la transformation de la nécessité en destinée, d'une situation qu'on n'a pas choisie au départ en un destin qu'on choisit soi-même.

Il faut procéder à une critique de la tradition, pour éviter la « pétition de tradition », selon laquelle la tradition n'appelle que la nostalgie, pour penser l'agir ensemble et pour créer le destin commun de libération. Cette critique consiste à démonter les mécanismes « d'un ordre traditionnel périmé et d'un ordre colonial condamné⁴⁰ » ; à dénoncer les injustices et les discriminations dans les rapports économiques et sociaux ; à critiquer le pouvoir (la manière dont il s'exerce, et la manière dont il devient tyrannique) ; à critiquer la culture, notamment quand elle devient instrument de soumission ou d'infantilisation d'un peuple.

39. *La crise du Muntu*, op. cit., p. 145.

40. *Ibid.*, p. 149.

La tradition doit enfin être pensée comme « utopie critique » : comment trouver dans la tradition même des possibilités d'émancipation ? Cette conception de la tradition suppose que la tradition soit définie comme « mémoire vigilante » : se souvenir du fait que la tradition a été violée et qu'elle recèle encore en elles des possibilités de déchéance. Elle n'est pas innocente, elle a consenti à cette déchéance et peut encore le faire dans le temps présent. La tradition a donné lieu à des forces de déshumanisation. Ces forces, ces attitudes sont des « paradigmes négatifs » de ce dont il faut éviter la répétition. « La mémoire vigilante se pose pour se libérer de la répétition de l'aliénation de l'esclavage et de la colonisation⁴¹. » La critique de la tradition, c'est la critique du présent, de la possibilité de la permanence de ces situations initiales. Il faut critiquer la « modernisation » de ces traditions de la déchéance. La tradition représente en second lieu un moment de différenciation par rapport aux autres, un moment d'autonomie. C'est le « moment où l'Afrique est elle-même source de création culturelle », dans la mesure où « la tradition n'est pas un corpus clos, un livre révélé. Elle est ouverte⁴² ». La tradition est enfin un « modèle utopique ». Il s'agit de la conjonction entre mémoire vigilante et imagination créatrice. L'imaginaire n'est pas porté vers le passé, mais vers le futur. « La tradition devient prospective si, après avoir critiqué le présent, elle présente le projet d'un monde autre⁴³ ». La tradition peut par exemple proposer les modèles d'organisation d'une société plus humaine, une nouvelle économie dans laquelle la priorité serait accordée aux besoins du plus grand nombre, où des conditions plus égalitaires seraient mises en place, la participation de tous au pouvoir serait garantie, et promue la richesse des relations humaines traditionnelles (dépouillées de leur parasitisme), la fête, le jeu, et la danse de l'être.

La langue du colonisateur comme langue du savoir « décolonisé »

Peut-on décoloniser la philosophie sans inventer de nouvelles langues de la philosophie en Afrique ? En amont de cette question, il y a celles relatives aux relations entre langue et culture, entre langue et pensée, il y a, en somme, ce que Fabien Eboussi Boulaga appelle « la question linguistique⁴⁴ ». Cette question linguistique renvoie à des problèmes techniques et philosophiques. Mais elle recèle aussi un enjeu idéologique qui en fait une question importante dans la problématique de la décolonisation des savoirs.

Sans nécessairement souscrire à la théorie du déterminisme linguistique ou à ce qu'il est convenu d'appeler l'hypothèse de Sapir-Whorf, posons d'emblée qu'une langue n'est jamais un simple système de mots : les mots d'une langue, et la manière particulière dont ils sont agencés pour exprimer

41. *Ibid.*, p. 153.

42. *Ibid.*, p. 157.

43. *Ibid.*, p. 158.

44. *Ibid.*, p. 132.

une idée, sont toujours chargés d'un ensemble de significations dont il est difficile de trouver des équivalents exacts dans une autre langue. Il convient d'ajouter que la langue de chaque texte que nous lisons nous renvoie à la particularité de la culture qui lui donne sens et qu'elle contribue à signifier ou à exprimer. La langue que nous choisissons pour écrire un texte, ou bien nous contraint à penser dans le cadre culturel par rapport auquel cette langue a une signification, pour autant que cela soit possible, ou bien nous conduit à appliquer à notre propre contexte des mots et des concepts qui ne peuvent saisir ou traduire les réalités de ce contexte que de manière fort déficiente. Jean-Loup Amselle relativise la différence entre les langues ou ce qu'il appelle « le caractère discret ou discontinu des langues du monde et des philosophies qu'elles portent⁴⁵ » en soutenant que cette différenciation est « le résultat non de leurs propriétés intrinsèques, mais de leur “grammatisation” et de leur mise en dictionnaire, sans parler de leur classification en familles — indo-européenne, sémitique, etc. — opérée au XIX^e siècle⁴⁶ ». Il attribue en outre cette différenciation des langues à l'écriture : « C'est le passage à l'écrit qui a figé les différentes langues du monde et, dans ce processus, les grammairiens et les linguistes ont joué un rôle majeur⁴⁷. » Son but, en mettant en lumière cette archéologie de la différence linguistique, est de souligner qu'aucune langue ne nous enferme dans une culture pure ou particulière, toute culture étant l'expression d'interconnexions avec d'autres cultures. Mais on peut objecter que l'interconnexion entre les cultures et les langues ne signifie pas l'absence de différences, que celles-ci soient significatives ou ne tiennent qu'à des nuances lexicales ou sémantiques. Ces interconnexions n'éliminent pas la diversité des expériences humaines dont les langues sont les expressions. Le problème de la communication entre ces expériences se pose donc, même si ce problème pourrait être considéré comme n'étant pas insurmontable. Ce problème se pose d'une manière générale dans la traduction, la communication et la transmission du savoir. On le rencontre par exemple dans le rapport entre la langue grecque et la langue latine, quand des auteurs latins tentent de s'approprier la philosophie grecque⁴⁸. Les traducteurs savent bien que, d'une certaine façon, « toute traduction est trahison ».

45. Jean-Loup Amselle, « Un optimisme de la traduction », dans Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 150.

46. *Idem*.

47. *Idem*.

48. Voir Jacques Flamant : « une langue philosophique ? », et aussi Alain Michel, « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La langue latine, langue de la philosophie, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*. Rome, École française de Rome, 1992, p. 219-232 (Publications de l'École française de Rome, 161, en ligne, http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000_0000_1992_act_161_1_4276, et 4265, consulté le 09 février 2011).

Pour le cas de la philosophie africaine, le problème n'est pas seulement d'ordre technique ou épistémologique. À celui-ci s'ajoute un enjeu spécifique, idéologique et géopolitique, dans la mesure où les langues du savoir sont liées à la domination, et aussi parce que la nécessité de ne s'exprimer que dans ces langues apparaît comme la consécration ou, pire encore, l'acceptation de cette domination, de cette injustice linguistique. Comme le souligne bien Fabien Eboussi Boulaga :

La langue a symbolisé la différence entre le « civilisé » et le « non civilisé », le « barbare ». Ce dernier ne parle pas : il bredouille, il émet des sons étranges et inarticulés. Il ne possède à proprement parler pas de langues, mais des idiomes, des « dialectes ». Un idiome ou un dialecte a un lexique des plus réduits, d'où sont absents les mots « abstraits », qui recouvre seulement la sphère des besoins élémentaires ; ses structures grammaticales sont rudimentaires, la syntaxe est presque inexistante... L'idiome exprime l'inaptitude de ceux qui le manient à raisonner avec rigueur et clarté. Il est impropre à la science et à la pensée. Il a quelque chose du langage infantin. Il est clair que pour accéder au savoir scientifique et technique, il faut un instrument plus adéquat. Pour entrer dans la civilisation, il faut adopter une langue de civilisation⁴⁹.

Chez un certain nombre d'auteurs africains, certes, la maîtrise de ces langues dominantes est vue comme un véritable privilège. Mais quand il s'agit d'analyser la réalité africaine elle-même, de développer une philosophie africaine, il devient difficile de ne pas éprouver une certaine « honte » (dans le sens où Aristote parle de la honte à ne pas pouvoir se servir de la parole⁵⁰) à ne devoir le faire que dans une langue autre, qui plus est, celle de la société par rapport à laquelle on veut s'affranchir culturellement.

Les langues de la philosophie africaine, à l'ère de la « décolonisation des savoirs », sont le français, l'anglais, le portugais, l'allemand, le latin et l'arabe. C'est à travers ces langues que les auteurs africains soit expliquent, c'est-à-dire « traduisent » les pensées qu'on trouve dans la littérature orale, soit exposent leurs propres pensées construites à partir de préoccupations plus actuelles. Comment comprendre ce recours quasi exclusif aux langues européennes, y compris chez des auteurs bien conscients des enjeux invoqués ci-dessus, et partageant l'idée de l'importance qu'il y aurait, pour les philosophies africaines (du moins celles des auteurs africains), à s'exprimer dans les langues africaines ? L'écrivain kenyan Ngugi Wa Thiong'o avait exprimé un tel étonnement lors de la Conférence des écrivains africains de langue anglaise organisée en Ouganda en 1962. « Comment, écrivait-il, a-t-il été possible que nous, écrivains africains, fassions preuve de tant de faiblesse dans la défense de nos propres langues et de tant d'avidité dans la revendication de langues étrangères, à commencer par celles de nos coloni-

49. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, op. cit., p. 132.

50. *Rhétorique I*, 1, 1355b.

sateurs?⁵¹ » La réponse à une telle question n'est pas vraiment difficile à trouver. Il suffit, pense Wa Thiong'o, de rappeler le contexte de mépris des langues africaines dans le système colonial, même si par ailleurs les colons et les missionnaires n'hésitaient pas à s'en servir pour mieux asseoir leur domination⁵². Et afin de mettre fin à ce qui s'apparentait à une servitude volontaire, afin de mettre fin à cette « honte », Wa Thiong'o prit la résolution de n'écrire désormais que dans sa langue, le Kikuyu, ou en Swahili, plutôt qu'en anglais. Il considérait son livre *Decolonising the Mind* non seulement comme un manifeste contre la colonisation épistémique, mais aussi comme le dernier livre écrit dans une langue occidentale : « Ce livre est mon adieu à l'anglais⁵³. »

La philosophe tchèque Alena Rettova avance aussi quelques arguments pour expliquer la non-utilisation des langues africaines par les philosophes africains : la possibilité d'avoir une plus grande audience, en particulier pour les textes écrits en anglais, la difficulté à promouvoir les langues africaines dans un contexte de sous-développement, le prestige attaché à la maîtrise des langues occidentales, et enfin la difficulté à choisir une langue parmi de multiples langues africaines⁵⁴.

Ces explications étant relativement faciles à fournir, il reste une difficulté plus sérieuse, plus insidieuse, qui réside dans l'influence des catégories de pensée occidentales, dans les tentatives mêmes d'analyse des réalités africaines par le recours à des mots des langues africaines. Le philosophe rwandais Alexis Kagame, dans son ouvrage intitulé *La philosophie bantu comparée*, part du postulat que, pour parler d'une philosophie africaine authentique, il est nécessaire de « prendre une zone culturelle déterminée et en identifier les éléments philosophiques incarnés dans la langue et dans les institutions, dans les contes, récits et proverbes⁵⁵ ». Il analyse près de 180 langues bantous pour mettre en lumière les systèmes métaphysiques qu'elles expriment. On remarquera toutefois que le modèle d'analyse qui guide son étude est celui d'Aristote. En effet, il essaie de construire les catégories de l'être chez les Bantous en les opposant aux dix catégories d'Aristote⁵⁶. Le modèle d'Aristote est si présent dans les analyses de Kagame qu'on pourrait penser à une sorte de traduction de l'aristotélisme dans la pensée bantoue.

51. Présentation du livre *Décoloniser l'esprit*, (en ligne) <http://beonglecek233.hatena-blog.com/entry/décoloniser-lesprit-télécharger-pdf/>, consulté le 05-08-2018.

52. *Ibid.*

53. Ngũgĩ Wa Thiong'o, « Décoloniser l'esprit », *Le Monde diplomatique*, août 1987, p. 24.

54. Alena Rettova, « The Role of African Languages in African Philosophy », dans *Philosophies africaines. Traversées des expériences, Rue Descartes*, n° 36, 2002, 2, p. 129-130.

55. Alexis Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 7.

56. Voir Alena Rettova, *op. cit.*, p. 140.

Kwasi Wiredu, encore plus animé par le souci de « décolonisation conceptuelle » en Afrique propose comme solution⁵⁷, pour les philosophes africains, de penser dans leur propre langue : « D'après ce que je peux voir, le principal antidote à cette entrave est que les philosophes africains essaient de penser philosophiquement dans leur propre langage, même s'ils doivent encore exposer leurs résultats dans une langue occidentale⁵⁸. » Mais Wiredu ne peut manquer de relever aussitôt qu'une telle démarche n'est pas simple, parce que ces philosophes africains n'ont reçu leur formation que dans les langues occidentales, même si cette difficulté est ensuite relativisée par la possibilité de s'affranchir de la domination linguistique⁵⁹. En effet, précise-t-il, le philosophe doit pouvoir prendre une certaine distance critique à l'égard de toute langue, y compris à l'égard de sa propre langue. Pour Wiredu, philosopher avec les langues africaines ne consiste pas à tenir pour acquis que ces langues expriment par elles-mêmes des constructions philosophiques qu'il suffirait de recueillir ou d'exhumer. Cette démarche exige encore un travail de reprise critique, d'évaluation, de reformulation et de systématisation. Contre un certain « nationalisme culturel » ou « nationalisme linguistique », Wiredu défend une sorte d'impératif d'ouverture aux philosophies des autres : « Le philosophe africain n'a pas le choix, il lui faut mener ses investigations philosophiques en liaison avec les écrits philosophiques des autres peuples⁶⁰. » Cet impératif d'ouverture aux autres se combine cependant avec l'impératif d'un recours aux langues africaines⁶¹, avec la nécessité d'étudier la tradition orale et de penser certaines réalités à partir des concepts fournis par les traditions africaines. On peut trouver dans les travaux de Wiredu un exemple de ce recours aux langues africaines dans son étude des notions de vérité, de personne, de Dieu, de responsabilité et de droits humains (dans la tradition Akan), et aussi des notions de démocratie et de consensus en Afrique (Akan, Zoulous, Ashantis), etc. Ce recours suppose cependant un certain nombre de précautions méthodologiques, qui se résument notamment dans la nécessité d'un usage critique des concepts provenant des langues africaines comme des langues non africaines. La pensée occidentale fournit un certain nombre de conceptions du monde liées à des concepts comme la vérité, la justice, le droit, etc. Qu'en est-il de la signification de ces mêmes notions en Afrique ? Wiredu invite à ne pas se contenter de surimposer aux réalités africaines les concepts construits ailleurs, mais à toujours questionner la pertinence de leurs significations dans le contexte africain. Cette capacité de distance rend la communication possible entre

57. Voir Kwasi Wiredu, « The Concept of Truth in the Akan Language ». In *African philosophy: An Anthology*, Emmanuel Chukwudi Eze (dir.), Oxford, Blackwell, p. 176-180.

58. Kwasi Wiredu, « Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some Personal Reflections », *Rue Descartes* n° 36, 2002, 2, p. 56-57.

59. *Ibid.*, p. 57.

60. *Ibid.*, p. 48.

61. Voir son livre *Cultural Universals and Particulars*.

plusieurs langues : « S'ils peuvent converser, ils peuvent aussi converger » (*If they can converse, they can converge*⁶²). Confronter les langues, c'est traduire, c'est-à-dire interpréter. Cette exigence d'interprétation permet toujours de trouver, dans une langue, des mots, des expressions ou même des périphrases qui permettent de dire une pensée exprimée par les mots d'une autre langue.

C'est cette même idée qu'article Souleymane Bachir Diagne dans l'expression « penser de langue à langue » qu'il considère d'ailleurs comme « la condition pour le développement de la pensée philosophique en Afrique (et partout, d'ailleurs, pas seulement en Afrique)⁶³ ». Penser de langue à langue, précise encore Bachir Diagne, c'est « cultiver la capacité de se décentrer, de voir les choses de plus d'une perspective, à partir de plus d'une langue⁶⁴ ».

La connaissance des langues occidentales pour les philosophes africains serait donc bien loin ici de constituer un « obstacle épistémologique », si en plus ces philosophes disposent des moyens de les prendre comme des outils d'analyse à côté d'autres outils que fournissent ici les autres langues, les langues africaines en dépit de leur position dite subalterne. Pour un philosophe afrophone connaissant le *sango*, le *lingala* le *wolof*, le *basaa*, le *fe'e fe'e* ou le *swahili*, « maîtriser » comme on dit une langue dominante, c'est aussi, en même temps, lui ôter son caractère dominant, la dépouiller de son prestige et de son caractère exclusif. En outre, mettre sa langue à l'épreuve d'une autre langue, dans une démarche de simple confrontation ou même de traduction, c'est toujours enrichir sa propre vision du monde, c'est tirer de chaque langue sa part de nuances, d'images, de métaphores, de sens, pour dire, avec plus de profondeur et de subtilité, ce que l'on aurait eu du mal à exprimer en restant enfermé dans une seule langue. Édouard Glissant souligne les vertus du bilinguisme ou du multilinguisme en disant qu'il écrit toujours « en présence de toutes les langues du monde⁶⁵ », ce qui en réalité aide à ne pas perdre de vue le fait que la langue dans laquelle on pense n'en est qu'une parmi d'autres, et ne rend possible qu'une expression toujours limitée de la réalité. Ngugi Wa Thiong'o souligne également, bien qu'ayant pris la résolution d'abandonner l'anglais, les avantages du multilinguisme, qu'il définit en termes d'ouverture à d'autres langues à partir de sa propre langue. Je me permets de le citer longuement sur ce sujet :

Je voudrais que les langues maternelles des peuples du Kenya (nos langues nationales !) produisent une littérature qui reflète non seulement les rythmes de l'expression orale de l'enfant, mais aussi sa lutte avec la nature et sa condition sociale. À partir de cette harmonie entre lui-même, sa langue et son envi-

62. *Ibid.*, p. 58.

63. Souleymane Bachir Diagne, « Penser de langue à langue », dans Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2017, p. 73.

64. *Ibid.*, p. 73.

65. Cité par Souleymane Bachir Diagne, « Penser de langue à langue », *art. cit.*, p. 79.

ronnement, il pourra apprendre d'autres langues, et apprécier les éléments positifs, humanistes, démocratiques et révolutionnaires des littératures et cultures d'autres peuples, sans complexes à l'égard de sa propre langue, son propre moi, son environnement. La langue nationale du Kenya tout entier (le kiswahili), les autres langues nationales, celles des diverses nationalités du pays, comme le luo, le kikuyu, le maasai, le luhya, le kalinjin, le kamba, le mijikenda, le somali, le galla, le turkana, l'arabe); les autres langues africaines, telles le hausa, le wolof, le yoruba, l'ibo, le zulu, le nyanja, le lingala, le kimbundu; les langues étrangères — étrangères à l'Afrique — comme l'anglais, le français, l'allemand, le russe, le chinois, le japonais, le portugais, l'espagnol, trouveront alors leur juste place dans la vie des enfants kenyans⁶⁶.

Le paradoxe de la langue de la colonisation comme langue du savoir décolonisé se résout donc par cette possibilité, suggérée par Kwasi Wiredu, de penser dans sa propre langue sans se priver de la possibilité de recourir à d'autres langues et en ayant un rapport critique avec toutes les langues que l'on utilise. Elle se résout aussi par ce que suggère Bachir Diagne: « penser de langue à langue », en particulier par la traduction, par un va-et-vient entre langues africaines et langues occidentales, lequel fait disparaître la relation asymétrique entre les langues ainsi mobilisées, même si, par la force des choses, c'est à travers certaines langues seulement, encore les langues coloniales, que la communication et la circulation des savoirs à une vaste échelle est encore possible.

Conclusion

Je viens de présenter les étapes du cheminement historique de la décolonisation des savoirs dans la philosophie africaine. Peut-on y voir une évolution vers une réelle décolonisation des savoirs? Je me garderai de faire une interprétation hégélienne de ce cheminement qui pourrait consister à parler d'une sorte de raison philosophique se déployant à travers les péripéties de l'histoire décoloniale de l'Afrique. Je parlerai plutôt du fait que toute entreprise de décolonisation est tissée d'impasses, d'apories, de chemins qui ne mènent nulle part et qui poussent à tenter de tracer d'autres chemins pour l'émancipation. C'est une entreprise colossale, ouverte, qui demande à être sans cesse repensée du point de vue de ses finalités et de ses approches. Je me permets de reprendre les questions de Fabien Eboussi Boulaga: « Le peut-on? Et dans ce cas, pourquoi le devra-t-on? À moins peut-être d'inverser cet ordre au profit de celui qui infère la possibilité du devoir: Tu dois, donc tu peux⁶⁷? »

66. *Décoloniser l'esprit*, Le Monde diplomatique, août 1987, p. 24.

67. Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine*, op. cit., p. 11.

Références bibliographiques

Aristote, *Rhétorique*.

Bachir Diagne, Souleymane. « Penser de langue à langue », dans Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2017, p. 72-80.

Bachir Diagne, Souleymane, et Amselle, Jean-Loup. *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée postcoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.

Bidima, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, « Que sais-je », 1995.

———. *L'art négro-africain*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1997.

———. « Introduction. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens », *Rue Descartes*, 2002, n. 36, p. 7-18.

Boulbina, Seloua Luste. « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes* 2013, 2, n° 78, p. 19-33.

———. *Les miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs (arts, littérature, philosophie)*, Paris, Les Presses du réel, 2018.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

De Souza Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Routledge, 2014.

Eboussi Boulaga, Fabien. *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011.

———. *La crise du muntu*, Paris, Présence africaine, 1977.

Flamant, Jacques. « Une langue philosophique ? », *La langue latine, langue de la philosophie, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*. Rome, École française de Rome, 1992, p. 219-232 (Publications de l'École française de Rome, 161, en ligne,

http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000_0000_1992_act_161_1_4276

Hountondji, Paulin. *La rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA, 2007.

———. *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1977.

Kagabo, Liboire. « Alexis Kagame (1912-1981): Life and Thought », in Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Kagame, Alexis. *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 7.

Kisukidi, Nadia Yala. « Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique », *Présence africaine* 2015, 2, n° 192, p. 97.

Kodjo-Grandvaux, Séverine. « Effets de miroir: penser l'Afrique, penser le monde », dans Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2017, p. 60-71.

Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969.

Mbonda, Ernest-Marie (dir.). *La philosophie africaine hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Michel, Alain. « Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La langue latine, langue de la philosophie, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*. Rome, École française de Rome, 1992, p. 219-232 (Publications de l'École française de Rome, 161, en ligne, http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000_0000_1992_act_161_1_4276

- Mignolo, Walter. « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », *Mouvements*, 2013, 1, n° 73, p. 181-190.
- . *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, 2015.
- Panikkar, Raimundo. « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, 1984.
- Rettova, Alena. « The Role of African Languages in African Philosophy », dans *Philosophies africaines: Traversées des expériences*, Rue Descartes, n° 36, 2002, 2, p. 129-150.
- Tempels, Placide. *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949.
- Towa, Marcien. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
- Tshiamalenga Ntumba, Marcel. « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? » dans *La philosophie africaine*. Actes de la première semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1977.
- Wa Thiong'o, Ngugi. *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Oxford/Nairobi/Portsmouth, James Curry/EAEP/Heinemann, 1986.
- . « Décoloniser l'esprit », *Le Monde diplomatique*, août 1987.
- Wiredu, Kwasi. *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Indiana University Press, 1996.
- . « The Concept of Truth in the Akan Language ». In *African Philosophy: An Anthology*, Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), Oxford, Blackwell, 1998, p. 176-180.
- . « Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some personal Reflections », *Rue Descartes*, 2002, 2, n° 36, p. 53-64.

Création, imagination et sens esthétique

Jean Godefroy Bidima

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066773ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1066773ar>

[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

Bidima, J. G. (2019). Création, imagination et sens esthétique. *Philosophiques*, 46 (2), 327–338. <https://doi.org/10.7202/1066773ar>

Résumé de l'article

Au siècle du capitalisme organisateur (de la politique, de l'économie et de la technologie), les symboles humains, la création artistique et le sens esthétique sont sous assistance respiratoire. C'est bien les logiques commerciales et de la financiarisation de l'art qui leur administrent une perfusion. Le moteur du sens esthétique est ainsi dans une relative hétéronomie. C'est justement parce qu'il est possible de mettre des grains de sable dans ce « moteur esthétique, fille du capitalisme », qu'il faut résister à cet enlaidissement de la vie en mettant en question — sous plusieurs angles et de manière répétitive — le fonctionnalisme qui envahit « la dimension esthétique » de l'homme à travers l'exploitation de son attention et de son imaginaire. Dans cette recreation du sens esthétique, l'objet d'art y aura un autre statut. Il nous forcera à un déplacement des regards, de l'objet vers *le travail sur l'objet*, de l'objet comme produit aux *conditions de production qui renseignent et sur le travailleur et sur ses conditions de travail*. Un regard qui dépasse la matérialité de l'objet avec sa commercialisation possible vers *ce que cet objet promet ou ne promet pas*, vers ce que cet objet *communique* ou *empêche de communiquer*. Il faut restituer à l'objet d'art cet *aura* (comme le disait Walter Benjamin) qui lui est toujours enlevé par la culture de masse qui peut agacer avec ses raccourcis, ses petites connivences, ses consécutions calculées, ses marchés organisés, ses grand-messes culturelles et son dédain de tout ce qui ne rentre pas dans la comptabilité. *Le sens esthétique* sera ainsi un travail sur les motivations du Sujet, les complications de son imaginaire, ses utopies ainsi que sur le statut de l'objet d'art qui pointe du doigt nos vies... si compliquées.

Création, imagination et sens esthétique

JEAN GODEFROY BIDIMA

Professor and Yvonne Arnoult Chairholder
Tulane University, New Orleans, LA, USA

RÉSUMÉ. — Au siècle du capitalisme organisateur (de la politique, de l'économie et de la technologie), les symboles humains, la création artistique et le sens esthétique sont sous assistance respiratoire. C'est bien les logiques commerciales et de la financiarisation de l'art qui leur administrent une perfusion. Le moteur du sens esthétique est ainsi dans une relative hétéronomie. C'est justement parce qu'il est possible de mettre des grains de sable dans ce «moteur esthétique, fille du capitalisme», qu'il faut résister à cet enlaidissement de la vie en mettant en question — sous plusieurs angles et de manière répétitive — le fonctionnalisme qui envahit «la dimension esthétique» de l'homme à travers l'exploitation de son attention et de son imaginaire. Dans cette recréation du sens esthétique, l'objet d'art y aura un autre statut. Il nous forcera à un déplacement des regards, de l'objet vers *le travail sur l'objet*, de l'objet comme produit aux *conditions de production qui renseignent et sur le travailleur et sur ses conditions de travail*. Un regard qui dépasse la *matérialité de l'objet* avec sa commercialisation possible vers *ce que cet objet promet ou ne promet pas*, vers ce que cet objet *communique* ou *empêche de communiquer*. Il faut restituer à l'objet d'art cet *aura* (comme le disait Walter Benjamin) qui lui est toujours enlevé par la culture de masse qui peut agacer avec ses raccourcis, ses petites connivences, ses consécration calculées, ses marchés organisés, ses grand-messes culturelles et son dédain de tout ce qui ne rentre pas dans la comptabilité. *Le sens esthétique* sera ainsi un travail sur les motivations du Sujet, les complications de son imaginaire, ses utopies ainsi que sur le statut de l'objet d'art qui pointe du doigt nos vies... si compliquées.

ABSTRACT. — In a century where every fields of life (politics, economy, technology) is organized by capitalism, human symbols, the artistic creation and the aesthetic sense are on life-support as the perfusion is administered by commercial logics and the financialization of art. If the driving force of the aesthetic sense is thus subjected to a relative heteronomy, it is still possible to disrupt this «aesthetic driving force, daughter of capitalism» in resisting its invasive character that leads to the appalling disfigurement of life. These interrogations must challenge, repetitively and across several angles, the functionalism that invades the «aesthetic dimension» of human destiny through the exploitation of his attention and his imagination. While re-creating the aesthetic sense, the piece of art must acquire a different status through this process that encourages the displacement of our interest from the object to the *work inflicted to the object*, from the object as a product to *the conditions of productions* that inform us on the laborer as much as on his working conditions. This renewed glimpse surpasses the fatality of the possible merchandising allowed by the *materiality of the object*. Rather, it concentrates on the object as a site of dialogue on what *it does or does not promise*, what *it communicates* or what *it prevents from communicating*. While the piece of art is abducted by mass culture, its shortcuts, its collusions, its calculated consecration, its regulated markets, its cultural grandmesses and its disdain for everything that does resist to its accounting logics, we must restore its *aura* (to talk with Walter Benjamin). The *esthetic sense*

will then become the place for an exploration of the Subject's motivations, the complications of his imagination, his utopias and the status of the piece of art that fingers out the complexity of our lives.

Introduction

Au siècle du capitalisme organisateur (de la politique, de l'économie et des technologies), les symboles humains, la création artistique et le sens esthétique sont sous assistance respiratoire. C'est bien les logiques commerciales et de la financiarisation de l'art qui leur administrent une perfusion. S'élève alors une plainte, ici formulée, et qui pourrait agacer ou inviter à la réflexion :

Des architectures-spectacles époustouflantes qui redessinent musées, stades et aéroports, des îles artificielles qui composent un palmier géant, des galeries marchandes qui rivalisent avec le luxe décoratif, des boutiques qui ressemblent à des galeries d'art [...] des objets courants que leur beauté transforme en quasi-pièces de collection, des défilés de mode conçus comme des mises en scène et des tableaux vivants, des films et de la musique à profusion à toute heure et en tout lieu : se pourrait-il que le capitalisme, accusé de longue date de tout détruire et enlaidir, soit autre chose que le spectacle affligeant de l'horreur et fonctionne aussi comme entrepreneur d'art et moteur esthétique ?¹

C'est justement parce qu'il est possible de mettre des grains de sable dans ce « moteur esthétique, fille du capitalisme » qu'il faut résister à cet enlaidissement de la vie en mettant en question — sous plusieurs angles et de manière répétitive — le *fonctionnalisme* qui envahit « la dimension esthétique » de l'homme. Cette dimension esthétique qui sort du garage capitaliste, livre aux sujets de la post-postmodernité que nous sommes encore, un « moteur esthétique » dont les garagistes ont ajusté, d'un côté, des boulons que sont les impératifs de la consommation, et de l'autre, les vis, incarnés par les manipulations des désirs et des affects. Au concept de *production* en esthétique, il faut substituer celui ambigu et presque métaphysico-théologique de *création*. À l'aplatissement de l'objet esthétique à ses seules *matérialité et immatérialité*, il faut rajouter la *dimension symbolique* que Walter Benjamin en son temps avait qualifiée d'*aura*². À la *vitesse* imposée par le numérique, il faut opposer les *parasites* (au sens où l'entend Michel Serres) et la *lenteur* de la réflexion. À la *communication*, très à la mode, il faut opposer l'intellection et la réflexion (au sens spéculaire). La question de la création et de la récréation du sens esthétique est donc au croisement de plusieurs pistes. D'abord, la *structure économique-technique*. Le *sens esthétique* dépendrait aussi en partie des technologies de la communication, des enjeux de la promotion publicitaire, du devenir-marchandise de la totalité de l'existence et de la génération des profits. Ensuite, on peut traiter de ce *sens esthétique* en

1. Gilles Lipovetsky, Jean Serroy. *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013, p. 41.

2. Walter Benjamin, *Œuvres*, III, Paris, Gallimard Folio, 2000, p.75.

se référant aux *structures psycho-affectives* qui structurent et accompagnent les processus de subjectivation et d'individuation des sujets percevant, désirant et sentant. Dans ce cas, on ne pourrait poser la question du rapport entre les symboles et le sens esthétique qu'en traitant des relations liées aux goûts, aux affects, à l'exploitation de l'attention, aux machines pourvoyeuses de sollicitations, aux surdéterminations idéologiques qu'imposent les diverses commercialisations, aux liens entre l'environnement et l'esthétique qui, elle-même, déborde le cadre de la perception des œuvres d'art pour rejoindre la vie tout court comme le voulait le philosophe allemand Schiller³. Enfin, la question du sens esthétique convoquerait la *dimension politico-poético-anthropologique*. À ce niveau, on pourrait se demander comment l'idée de création s'inscrit dans le déploiement des structures de l'imaginaire. En effet, les bruits, les sons, les images, les lumières, la vitesse, la lenteur, l'ombre, la couleur, la pâte, le texte, l'hypertexte, l'architexte, le paratexte, le matériau, la matière et l'immatériel, la hauteur et l'extension sont divers biais par lesquels la question de la création est intimement associée aux ressorts inconscients et conscients que l'imaginaire comporte. Les trois approches du problème de la création du sens esthétique évoquées ne doivent pas être prises de manière *globale*, ni de façon *isolée*, mais de manière *transversale*. Notre thèse dans cet article est que : face à la corruption du sens esthétique, il n'est pas question de redéfinir celui-ci à l'aide des deux concepts — aussi vagues que riches — que sont le *symbole* et la *création*, mais d'élaborer les conditions qui, aujourd'hui, rendent possible la création qui, elle-même, donnera à l'esthétique le rôle de sauver, non pas l'art, ni le goût pour l'art, mais certains aspects importants de l'existence de l'homme. Pour cela nous plantons un décor qui aura deux ornements : 1) *l'esthétique et l'imaginaire* comme conditions du « sens de l'esthétique », et 2) l'approche de l'objet d'art, « le sens esthétique » et l'historicité. Ces pièces du décor serviront non pas à répondre à la question du sens esthétique et des symboles, mais à mieux la brouiller.

I. L'esthétique et l'imaginaire comme conditions du sens esthétique

1. Les incitations

Le sens esthétique doit nous aider à nous décentrer tout en faisant l'expérience de l'authenticité. Cette proposition paraît paradoxale, car le décentrement est une distance et un écart qu'on instaure par rapport à *un foyer* qui est le pourvoyeur de la direction et du mouvement. Un foyer peut donner un sens, une identité et quelque chose comme l'authenticité. Puisque nous sommes à la fois lecteurs, spectateurs et producteurs des œuvres d'art — si nous voulons que notre sens esthétique soit un tout petit peu authentique —, nous sommes plus ou moins tributaires de ces foyers qu'on peut nommer : langue, habitudes de perception et structures de l'imaginaire (selon le mot de

3. Schiller, *Lettre sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.

Gilbert Durand). Nous avons, dans nos vies — à la fois vides et remplies — des habitations matérielles et immatérielles que nous pouvons qualifier de « niches symboliques ». Chacun s’y reconnaît en redéfinissant le rapport à soi, aux autres et aux institutions. Chacun s’y ressource en cas de crise individuelle ou sociale. D’abord, cette *niche symbolique* donne à un être des *significations* — à la fois complémentaires et contradictoires — aux multiples relations qu’il se tisse. Ensuite, elle *protège le Sujet* des affres qui surviennent durant ses processus de subjectivation, d’individuation et de socialisation. Cette *niche* sert enfin à *permettre la résilience* dans les moments douloureux de la vie. Cette niche symbolique, une fois détruite et disqualifiée par ce qu’Adorno et Horkheimer ont nommé « industrie culturelle », nous ouvrira à un manque : celui d’une *demeure commune* à travers laquelle le sens et le non-sens esthétiques doivent circuler. Cette demeure commune n’est pas un lieu appropriable assigné mais un non-lieu, un *u-topos* par lequel les Sujets font un va-et-vient entre ce qui a été, ce qu’ils sont et ce qui leur adviendra. Pour parler de sens esthétique, et aussi, pour retrouver cette niche symbolique perdue à cause du matraquage symbolique de l’industrie culturelle, il ne faudrait pas toujours partir de l’éthique (Wittgenstein mettait l’éthique et l’esthétique au même niveau)⁴, mais de la *co-sensualité*, des sens comme nous l’indiquait Merleau-Ponty. C’est ce qui fait que l’esthétique qui relève, comme il le dit si bien, « d’un tissu de contact pulsionnel présymbolique⁵ » est pour nous le point de départ pour analyser les « incitations » et les « sollicitations » esthétiques.

C’est en partant des sens que nous devons aujourd’hui faire attention aux multiples incitations et captations de notre attention. Qu’est-ce qui provoque ou anesthésie notre faculté à s’intéresser à ceci plutôt qu’à cela ? Un travail anthropologique et psychologique doit se faire quant au *regard* ou à *l’audition* afin d’évaluer comment nos manières de regarder et d’écouter ont

4. Lire là-dessus le bel article de Jean-Jacques Boutaud, « L’esthésique et l’esthétique. La figuration de la saveur comme artification du culinaire », *Sociétés & Représentations* 2012, 2 (n° 34), p. 85-97. Boutaud, à la suite de Merleau-Ponty, met ensemble l’esthésie (les sensations), l’esthétique (les formes) et l’éthique (les valeurs). En général, on dissocie souvent les trois approches, mais pour que le sens esthétique soit mis en valeur, il doit s’accompagner de la question du sensible et de celle des valeurs qui est du domaine politico-éthique. Merleau-Ponty, en son temps nous disait que « l’expression esthétique confère à ce qu’elle exprime l’existence en soi, l’installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes — la personne du comédien, les couleurs et la toile du peintre — à leur existence empirique et les ravit dans un autre monde » in *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 213.

5. Michaël La Chance, « Vers les communautés technoculturelles. Traitement de l’expérience et nouvelles visualisations », in *Politiques de la parole. Singularité et Communauté*, (Sous la direction de Pierre Ouellet), Éditions Trait d’union, Montréal, 2002, p. 80. Un développement très instructif de cette notion d’« esthésique » est fait tout au long de cet article qui nous inspire. On pourrait, par ailleurs, mettre en rapport la notion de *pré-individuel* chez Simondon avec cette définition de l’appréhension « esthésique » du monde.

été transformées par l'industrie culturelle. Adorno et Horkheimer, dans leur exil californien, signalaient en leur temps, à propos de la musique, ce qu'ils qualifiaient de « régression de l'écoute » à travers le fétichisme musical, la standardisation du sens du goût, le nivellement du jugement esthétique et la confusion entre *la logique de l'œuvre d'art* et *le système social* basé sur la logique de l'échange marchand. Ils ironisaient d'ailleurs sur ce que le sens esthétique pouvait devenir dans ce régime de l'industrie culturelle : « L'industrie s'adapte au vote qu'elle a inspiré elle-même⁶. » Un travail sur les incitations — préludes et conditions de la création — ne sera fait qu'en combinant les paramètres de la perception, les défis technologiques et la logique du profit.

2. Les imaginaires

Le travail sur les incitations devra tenir compte à la fois de l'imaginaire et de l'exploitation actuelle de l'attention. Les questions de l'imaginaire et de l'imagination qui furent traitées — limitons-nous au cadre français — par des philosophes comme Bachelard, Sartre, Castoriadis et Gilbert Durand, nous incitent à redonner à *l'imagination* sa force subversive. Limitons-nous à Castoriadis et Durand. Castoriadis est un critique acharné du fonctionnalisme qui a envahi la culture occidentale. Il propose de réhabiliter l'imagination qui, dans la culture occidentale et selon lui, a été considérée comme un appendice de la mémoire ou au pire comme une illusion (Pascal). En ce qui concerne Castoriadis, on a expliqué ce qui se passe dans la société avec les paramètres fonctionnalistes, autrement dit, les institutions sont là pour satisfaire des besoins, et aussi pour que tout ce qui se passe dans une société doive être expliqué par une cause (économique, politique, industrielle, etc.). Castoriadis affirme que ce qui « fait tenir ensemble » les institutions dans une société donnée, c'est l'instituant qui est représenté à travers les imaginaires structurant le social-historique. L'ensemble des rêves, des mythes, des musiques, des récits tragiques, des espoirs déçus et représentations aident à la création historique : « Ce qui, dans le social historique est position, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante⁷. » La mise en perspective de ces *imaginaires* est susceptible de favoriser la création historique et artistique, c'est à dire, de mettre au clair et en crise le rapport existant entre les ressorts de l'inconscient, les représentations esthétiques, les mythes, les rêves diurnes (Ernst Bloch), les interdits, les souhaits, les perceptions des formes, les modalités de l'audition et la transformation de notre vie et de nos histoires individuelles et collectives. Nous avons évoqué le Sujet percevant qui doit reformuler « le sens esthétique ». Qu'en est-il de l'objet d'art ?

6. Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Tel Gallimard, 2007, p. 173.

7. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 493.

II. L'approche de l'objet d'art, le sens esthétique et l'historicité

On ne peut parler du sens esthétique sans soulever les difficultés que l'on éprouve dans l'analyse de divers objets d'art d'une part, et d'autre part de leur rapport à l'historicité. Partons de l'objet d'art. Sept difficultés au moins émergent.

1. Difficultés à saisir l'objet d'art

a) Qu'est-ce qu'un objet d'art ? Qui décrète que cet objet peint, moulu, sculpté ou représenté sous forme audio-visuelle, ou encore tel texte écrit, est un objet d'art et non simplement un simple outil ou une banale suite de mots ou d'images ? Le premier problème est donc *l'arbitraire de la détermination* de l'objet dit d'art.

b) La deuxième difficulté est *celle relative à la diversité des cultures et des perspectives* qui, chacune, donne à penser, à voir, à écouter et à sentir de manière différente le rapport à l'objet dit d'art. Ici, il peut être objet de la religion de l'adoration, là au service de la religion de la consommation mercantile, et un peu plus loin, un adjuvant du pouvoir symbolico-politique.

c) S'il peut y avoir de l'arbitraire de la détermination de ce qu'est un objet d'art, et si l'on ne peut parler d'objet d'art dans l'abstrait en oubliant la diversité des perspectives, on voit pourtant, devant certains objets d'art — surtout en architecture — des Sujets qui, étant de culture artistique différente et sans s'être consultés auparavant, s'extasient devant tel ou tel objet d'art. La difficulté est ici de savoir *s'il y a une communauté narrative qui serait comme un invariant anthropologique et transculturel qui pré-formerait nos jugements et appréciations du goût*.

d) La quatrième difficulté est celle de *l'appréhension spatiale d'un objet d'art*. Celui-ci est souvent devant nous, soit chez l'artiste, soit au musée ou chez le collectionneur. Cet objet, avant notre appropriation ou appréciation, est entouré par un espace/temps. Les contours de l'objet, les connexions avec d'autres objets durant son exposition, la *dispositio* impliquant les jeux de lumière, de couleurs ou de sons nous renvoient au fait qu'un objet d'art implique l'étude des surfaces (la sienne propre et celles qui l'entourent). Cette étude se compliquerait aussi par la superposition des temporalités dans cet objet (le temps de sa création par l'artiste, le temps de sa circulation dans les réseaux des collectionneurs ou des éditeurs, le temps de l'exposition et le temps de la signification qu'il donne). Cette superposition des espaces-temps est de nature à ne pas réduire un objet d'art à sa seule facticité.

e) La cinquième difficulté consisterait à *saisir l'objet d'art comme un article dans une série*. Comment étudier un objet d'art sans en référer à son expressivité, aux effets de mode, à la modification des critères de goût, à l'introduction de la technique dans la reproduction des objets d'art, aux combats entre les objets originaux et les copies frauduleuses, à la modification des notions de génie, d'authenticité et d'originalité ? Que privilégier dans cette série de problèmes ?

f) La sixième difficulté vient du statut de *l'objet d'art à l'époque de la virtualisation des objets*. Il existe aujourd'hui surtout dans le domaine du design le rapport de l'objet d'art à sa virtualisation. Comme le dit l'esthéticienne Florence de Mèredieu :

L'histoire de la matière est [...] celle de son opacité. Conçue comme substance, texture, résistance à l'œil et au toucher, surface sur laquelle viennent se reposer les organes des sens [...] la naissance de l'art moderne est caractérisée par la découverte d'un élément impondérable et quasi invisible, la lumière. [...] [C] elle-ci est [...] apparue comme une forme de décantation du réel, une sorte de radiographie de l'univers invisible. [Une] analyse spectrale [qui voudrait que] chaque corps dans la nature se trouve composé de séries de spectres superposés [...] en pellicules infinitésimales dans tous les sens où l'optique perçoit ce corps⁸.

Un objet d'art admet ainsi sa part de *spectralité*. L'opacité de la matérialité de l'objet d'art est ainsi battue en brèche par son caractère *diaphane* (qui laisse filtrer la lumière). Et comme l'artiste Severini le suggère : « Pourquoi oublier dans nos créations, la puissance redoublée de notre vue, qui peut donner des résultats analogues à ceux des rayons X ?⁹ » Quand nous parlons d'objet d'art, comment tenir compte la fois de l'opacité de sa matérialité et du caractère diaphane de sa spectralité ? Que faire de l'objet d'art, à la fois matière et spectre, masse et rayons ?

g) La septième difficulté ne vient pas de l'objet d'art lui-même *mais de la conversation autour de lui et sur lui*. Qui parle de l'objet d'art, autrement dit, qui est autorisé à en donner une interprétation et une légitimation ? *D'abord l'artiste* qui croit expliquer ce qu'il/elle a voulu peindre, écrire ou sculpter en sacrifiant à la métaphysique du génie dans laquelle « l'artiste met quelque coquetterie à se dire en proie à l'inspiration, visité par la muse ou par la grâce [...] dans un langage mystique ou lyrique¹⁰ ». Avoir produit une œuvre d'art donne-t-il le droit d'en dégager toutes les significations si tant est vrai que dans le processus de création nous trouvons associés nos fantasmes, nos peurs primitives, nos élans d'anticipations, les pressions religieuses, les ruses du marché, la vénalité des mécènes et les dialogues politiques ? *Ensuite, viennent les philosophes* qui ne parlent de l'objet d'art qu'avec un lexique prétentieux et sentencieux en manipulant les concepts esthétiques avec la bonne conscience d'apporter quelque chose à la pauvre humanité écrasée par le poids de l'ignorance et de l'immédiateté. Le philosophe veut élever cet objet d'art de sa pure immanence vers des concepts qui se veulent transcendants comme la Beauté, le Sublime, le fantastique et le merveilleux, mais, ce faisant, il opte pour la rhétorique et oublie la question du matériau constitutif de l'objet. *Vient alors le tour des médias* qui vilipendent, consacrent, s'improvisent spécialistes, organisent,

8. Florence de Mèredieu, *Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne*, Paris, Éditions Larousse, 2004, p. 57.

9. Severini, *Écrits sur l'art*, Paris, Éditions du cercle d'art, 1987, p. 10.

10. Mikel Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, Pris Klinsksieck, 1976, p. 180.

classifient, désignent, récompensent et manipulent les instincts et les intelligences. Par l'objet d'art et ses multiples représentations, ils essaient d'écraser la distance que tout objet d'art doit avoir avec son public. Les médias, souvent, anesthésient la « dimension intempestive et inactuelle » (au sens de Nietzsche!) de l'objet d'art en nous le rendant familier. Au dernier coin de table de la conversation autour de l'objet d'art *est installé le critique d'art* qui dirige une chorale composée des sémiologues, *groupe-soprano* qui, de manière aigüe, chante l'antienne des diverses symboliques et postures de l'objet; à côté, les anthropologues et sociologues d'art — *groupe-alto* — qui s'évertuent à expliquer l'objet d'art soit par les cosmogonies tribales et les *ethos* des peuples, soit par les symboliques des pouvoirs. Tout au milieu de cette chorale se trouvent les acheteurs, les commissaires-priseurs, les conservateurs de musée, *groupe-ténor* qui veille à la circulation, à la conservation et à la production de la valeur ajoutée de l'objet d'art. Le dernier groupe de la chorale est constitué des mécènes et des fluctuations du marché de l'art, *groupe-basse* qui, gravement, bourdonne en provoquant et inspirant des modes de consommation et de goût. Cette chorale chante une belle antienne, à savoir: « l'objet d'art, nous l'avons domestiqué dans son inspiration, sa création, son parcours et sa réception, car nous assurons sa réputation ». En face de cette chorale se tiennent — quand même — des marginaux, des sans-pouvoirs¹¹, des sans-compétences et des exclus qui, dans leur singularité, essaient d'assurer aux arts leur caractère intempestif quel que soit le degré d'aliénation auquel ils sont soumis. Aux « stratégies » (au sens où l'entend Michel de Certeau) des différents pouvoirs qui encombrant les arts, ce groupe invente et multiplie souvent des « tactiques » qui sont la manière propre d'introduire « zébrures, éclats, fêlures et trouvailles dans le quadrillage d'un système¹² ».

Notre propos sur l'objet d'art trahira les sept handicaps évoqués en se concentrant, d'une part sur la question des relations que cet objet entretient avec *l'Histoire*, et d'autre part, sur certaines de ses *appropriations*.

2. L'objet d'art et l'histoire

Notre thèse dans cette séquence est de dire que l'objet d'art *est histoire, dit l'histoire et peut faire l'histoire*. Nous affirmons que c'est justement ce *sens de l'historique* qui est tué par l'industrie culturelle.

Précisons déjà sur le plan du vocabulaire ce que nous entendrons par histoire. Tandis que la langue française n'a qu'un mot pour dire le terme « Histoire », la langue anglaise en a deux: d'abord, *History* qui raconte ces aventures humaines avec leurs temporalités, spatialités et vitesses, et ensuite, l'histoire c'est *Story* qui concerne les récits plus ou moins réels et qui, le plus

11. Cf. Jean Godefroy Bidima, « L'art négro-africain des "sans-espoir" », in *Raison présente*, n° 82, 1987, p. 129-141.

12. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, I, Arts de faire*, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 62.

souvent, engageant des vitesses et des temporalités plus ou moins arbitraires. Par Histoire, s'agissant de l'objet d'art, nous entendrons les deux sens : Histoire avec H et les histoires (*Stories*).

Victimes le plus souvent du caractère suggestif et envoûtant de l'objet d'art, incités par le goût de l'ancien et de la marginalité qu'entretient l'objet, attirés par la complication ou la simplification de sa texture, pressés par le prestige social que nous procure non seulement l'acquisition de l'objet d'art mais aussi la répétition de quelques commentaires glanés auprès du vendeur au style accrocheur et touristique, nous ne faisons plus une analyse historique de l'objet d'art. Bien sûr, l'objet d'art peut être le message personnel de l'artiste à lui-même, à sa communauté artistique, aux autres cultures, à l'acheteur potentiel ou à sa postérité. Il traduirait à ce niveau l'histoire ou des histoires personnelles très compliquées qui vont des problèmes de son inconscient, en passant par ceux de sa communauté pour aboutir à ceux culturels et politiques qui concernent le plus grand nombre. Et puisque la signification de l'objet d'art ne dépend pas seulement du seul artiste, il nous arrive d'évaluer historiquement l'objet par *l'histoire générale des styles* qui avaient cours au moment de la création de cet objet et de décrypter les divers messages et symboles que l'objet comportait, et pour ses contemporains et pour nous autres. Un autre type d'analyse historique consiste à jouer, s'agissant de l'objet d'art, de sa synchronie et de sa diachronie. À ce point de vue, on greffe l'œuvre d'art sur l'histoire nationale ou tribale. L'objet d'art devient non pas le reflet mais le témoin des libertés, des indépendances, de la prise de parole des minorités, de la sortie des événements historiques et des personnages historiques de ce que le philosophe Ricoeur appelle *l'oubli organisé*. Un tel destin de l'objet d'art flatte, car il suggère que cet objet est en phase avec l'interprétation de l'histoire sociale de sa société de production, il assure, comme on le dit, *la continuité* entre la société productrice et celle qui le recevra. Ces approches historiques de l'objet d'art ne sont pas vraiment historiques. *L'historique n'étant pas pour nous une simple succession ou juxtaposition des faits et événements, mais le lieu des crises*. L'objet d'art ne dit pas l'histoire de sa création par une succession tranquille des étapes, il doit au contraire interroger les crises. La crise exprimée par l'objet d'art permet d'évaluer les régimes d'historicités. Qu'est-ce que les historiens entendent par ce terme ?

Le régime d'historicité se voudrait un outil heuristique, aidant à mieux appréhender non le temps, tous les temps ou le tout du temps, mais principalement les moments des crises du temps [...] Ce serait ainsi une façon d'éclairer, presque de l'intérieur, les interrogations aujourd'hui sur le temps [...] [A]-t-on affaire à un passé oublié ou trop rappelé, à un futur qui a presque disparu de l'horizon ou à un avenir surtout menaçant, un présent sans doute consumé dans l'immédiateté ou quasiment statique et interminable ? [...] ¹³

13. François Hartog, *Les régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2013, p. 38.

Le véritable rapport de l'objet d'art à l'histoire consiste ainsi à analyser par lui, les crises. Crises de représentations, crises sociales, crises psychiques, crises des catégories qui nous aident à habiter l'expérience, crises des langages, l'objet d'art qui n'est pas vu comme un symptôme d'une crise passée ou d'une crise latente devient vite un fétiche. Et comme tout fétiche, il devient politique, dans la mesure où le fétiche réunit autour de lui permet des cultes, des liturgies et des grands prêtres chargés de la science de l'interprétation des mystères du fétiche. Cet objet d'art fétichisé qui ne dit plus la crise s'abandonne au jeu de la plus-value et devient un objet plat, consommable. Et comme le dit Baudrillard, dans ce cas, « ce qui est consommé, ce ne sont jamais les objets, mais la relation elle-même [...] c'est l'idée de la relation qui se consomme dans la série d'objets qui la donne à voir¹⁴ ».

La relation à l'histoire est donc une phénoménologie de la notion de crise de l'objet d'art qui, tout au long de son processus de création et de patrimonialisation, se transforme en *objet-signe*. L'histoire de cette transformation est le lieu où la crise doit être saisie. Cette crise est celle de l'économie politique aujourd'hui, car l'objet d'art ne peut faire fi du marché. L'histoire de l'objet d'art doit donc aujourd'hui se faire aussi en termes d'économie politique. « L'économie politique, c'est bien cette immense transmutation de toutes les valeurs (travail, savoir, rapports sociaux, culture, nature) en valeur d'échange économique. Tout s'abstrait et se résorbe en un marché mondial et dans le rôle éminent de l'argent comme équivalent général¹⁵ ».

3. L'objet d'art et ses réceptions: la question critico-utopique

Dans la notion de réception, nous voulons montrer que l'objet d'art est un carrefour des possibles du Sujet et de sa Société. Trois notions au moins seront examinées ici.

a) *La notion d'horizon*. Les recherches sur l'appropriation herméneutique de l'œuvre d'art — les théories sur le lecteur en littérature avec Hans Robert Jauss et la théorie du spectateur au théâtre et au cinéma — insistent sur le fait que la réception d'un objet d'art implique la question de l'horizon. L'horizon n'est jamais à côté du Sujet bien qu'il soit en vue. L'horizon est appel et rappel. Appel d'abord, pour indiquer qu'aller de l'avant est la seule façon de garder le lien avec cet horizon, rappel ensuite du fait que l'état présent de l'œuvre indique que son rapport au temps est de lui assurer de perpétuelles transactions. Les possibilités de l'objet d'art sont toujours en avant de lui.

b) *L'objet d'art (africain) est le signe par excellence d'un pari*. En général, surtout dans les recherches artistiques et littéraires des pays dits du Sud, il est souvent convenu qu'un art d'affirmation de l'identité, de préservation du patrimoine, de libération de la parole et d'expression de la voix

14. Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277.

15. *Idem*. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, p. 129.

des sans voix, de réécriture de l'histoire du point de vue « subalterne » est nécessaire. Dans ce cas, cet art est souvent contre les pouvoirs politiques locaux, les colonisations, et le découpage manichéen du monde. En laissant de côté la dénonciation des pouvoirs et corruptions de l'artiste, des commissaires-priseurs, des maisons d'édition et de la presse, l'objet de la critique devient une ruse d'un système qui secrète lui-même sa propre critique en fixant les limites qu'il ne faudrait pas franchir. Cet art se voudrait donc critique, à condition de ne pas critiquer aussi bien ceux qui inspirent ses moments de création que les réseaux qui le font circuler à travers le monde. Autour de l'objet d'art, on doit donc faire le *pari de l'autocritique et de la critique de l'économie politique* afin d'échapper partiellement au nivellement de l'industrie culturelle actuelle qui, comme le dit Adorno, « prescrit l'art comme une piqûre de vitamines pour hommes d'affaires fatigués¹⁶ ».

c) *L'objet d'art (africain) et le populisme*. Il est souvent dit qu'un objet d'art peut avoir une mission pédagogique, ce qui veut dire que le message est bien articulé et qu'il y a une communauté narrative entre ceux qui recevront ce message et ce qu'exprime l'objet d'art. Qu'en est-il du peuple ? L'artiste est-il la voix du peuple ? Doit-il et peut-il prendre le peuple comme allié ? La déification du peuple est souvent fort fréquente dans les productions artistiques de ceux qui parlent d'art engagé comme Sartre, notre position, qui rejoint celle de Marcuse, est la suivante : dans la mesure où le peuple est souvent possédé par le système des besoins dominants, travailler à libérer la conscience aliénée implique ne pas se mettre *automatiquement et inconditionnellement* du côté du peuple... attitude populiste ! L'objet d'art doit devenir « inactuel » au sens où l'entend Nietzsche. *Inactuel*, c'est-à-dire, contredire ce qui se veut actuel et, comme le dit Marcuse :

La possibilité d'une alliance entre l'art et le peuple suppose que les hommes et les femmes administrés par le capitalisme désapprennent le langage, les concepts et les images de cette administration, qu'ils fassent l'expérience de la dimension du changement qualitatif, qu'ils regagnent leur subjectivité, leur intériorité¹⁷.

Conclusion

Réfléchir aujourd'hui sur l'objet d'art et sur ce que nous entendons par sens esthétique, c'est affirmer qu'ils sont au *centre des relations*.

1. *Relations verticales* avec ce qui les attire vers *l'inactuel* afin de faire exprimer la pluralité de leurs messages symboliques, religieux et épiques.

2. *Relations horizontales* aussi avec, à la fois la *dimension archéologique* (qui exhume par l'objet d'art et à cause de lui, les bribes d'histoire

16. Theodor Wiesengrund Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 430.

17. Herbert Marcuse, *La dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1977, p. 39.

passée d'un peuple afin l'établir un lien avec les générations antérieures), et *le versant proleptique* (qui anticipe vers l'avenir).

3. *Relations transversales*. L'objet d'art exprime à la fois le *langage convenu* des institutions et le *langage inconvenable* de la création, celle-ci étant un déplacement par rapport aux normes consacrées. Il est question d'éduquer nos regards qui doivent aller de *la matérialité de l'objet d'art* avec sa commercialisation possible vers *ce que cet objet promet ou ne promet pas*, vers ce que cet objet communique ou empêche de communiquer. Il faut restituer à l'objet d'art cet *aura* qui lui est toujours enlevé par la culture de masse, avec ses raccourcis, ses petites connivences, son arrogance assassine, ses consécration calculées, ses marchés organisés, ses grand-messes culturelles et son dédain de tout ce qui ne rentre pas dans la vision comptable/bancaire de l'existence. Et, comme le dit si bien le philosophe allemand Walter Benjamin: « Qu'est-ce à vrai dire que l'aura? une singulière trame d'espace et de temps, l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il¹⁸. »

Bibliographie

- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984.
- Baudrillard, Jean. *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- . *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- Benjamin, Walter. *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, Folio, 2000.
- Bidima, Jean Godefroy. « L'art négro-africain des "sans-espoir" », in *Raison présente*, n° 82, 1987.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien I, Arts de faire*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.
- Dufrenne, Mikel. *Esthétique et philosophie*, Paris, Klincksieck, 1976.
- Hartog, François. *Les régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2013.
- Horkheimer, Max, et Theodor. W. Adorno. *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- La Chance, Michaël. « Vers les communautés technoculturelles. Traitement de l'expérience et nouvelles visualisations », in *Politiques de la parole. Singularité et communauté* (sous la direction de Pierre Ouelet), Éditions Trait d'union, Montréal, 2002.
- Lipovetsky, Gilles, et Jean Serroy. *L'esthétisation du monde, vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013.
- Marcuse, Herbert. *La dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1977.
- Mèredieu, Florence de. *Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne*, Paris, Éditions Larousse, 2004.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Nietzsche, Friedrich. *La volonté de puissance*, Paris, Librairie générale française, 1991.
- Schiller, Friedrich. *Lettre sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.
- Severini. *Écrits sur l'art*, Paris, Éditions du Cercle d'art, 1987.

18. Walter Benjamin, *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, Folio, 2000, p. 75.

Création, imagination et sens esthétique

Jean Godefroy Bidima

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066773ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1066773ar>

[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

Bidima, J. G. (2019). Création, imagination et sens esthétique. *Philosophiques*, 46 (2), 327–338. <https://doi.org/10.7202/1066773ar>

Résumé de l'article

Au siècle du capitalisme organisateur (de la politique, de l'économie et de la technologie), les symboles humains, la création artistique et le sens esthétique sont sous assistance respiratoire. C'est bien les logiques commerciales et de la financiarisation de l'art qui leur administrent une perfusion. Le moteur du sens esthétique est ainsi dans une relative hétéronomie. C'est justement parce qu'il est possible de mettre des grains de sable dans ce « moteur esthétique, fille du capitalisme », qu'il faut résister à cet enlaidissement de la vie en mettant en question — sous plusieurs angles et de manière répétitive — le fonctionnalisme qui envahit « la dimension esthétique » de l'homme à travers l'exploitation de son attention et de son imaginaire. Dans cette recreation du sens esthétique, l'objet d'art y aura un autre statut. Il nous forcera à un déplacement des regards, de l'objet vers *le travail sur l'objet*, de l'objet comme produit aux *conditions de production qui renseignent et sur le travailleur et sur ses conditions de travail*. Un regard qui dépasse la matérialité de l'objet avec sa commercialisation possible vers *ce que cet objet promet ou ne promet pas*, vers ce que cet objet *communique* ou *empêche de communiquer*. Il faut restituer à l'objet d'art cet *aura* (comme le disait Walter Benjamin) qui lui est toujours enlevé par la culture de masse qui peut agacer avec ses raccourcis, ses petites connivences, ses consécutions calculées, ses marchés organisés, ses grand-messes culturelles et son dédain de tout ce qui ne rentre pas dans la comptabilité. *Le sens esthétique* sera ainsi un travail sur les motivations du Sujet, les complications de son imaginaire, ses utopies ainsi que sur le statut de l'objet d'art qui pointe du doigt nos vies... si compliquées.

Création, imagination et sens esthétique

JEAN GODEFROY BIDIMA

Professor and Yvonne Arnoult Chairholder
Tulane University, New Orleans, LA, USA

RÉSUMÉ. — Au siècle du capitalisme organisateur (de la politique, de l'économie et de la technologie), les symboles humains, la création artistique et le sens esthétique sont sous assistance respiratoire. C'est bien les logiques commerciales et de la financiarisation de l'art qui leur administrent une perfusion. Le moteur du sens esthétique est ainsi dans une relative hétéronomie. C'est justement parce qu'il est possible de mettre des grains de sable dans ce «moteur esthétique, fille du capitalisme», qu'il faut résister à cet enlaidissement de la vie en mettant en question — sous plusieurs angles et de manière répétitive — le fonctionnalisme qui envahit «la dimension esthétique» de l'homme à travers l'exploitation de son attention et de son imaginaire. Dans cette recréation du sens esthétique, l'objet d'art y aura un autre statut. Il nous forcera à un déplacement des regards, de l'objet vers *le travail sur l'objet*, de l'objet comme produit aux *conditions de production qui renseignent et sur le travailleur et sur ses conditions de travail*. Un regard qui dépasse la *matérialité de l'objet* avec sa commercialisation possible vers *ce que cet objet promet ou ne promet pas*, vers ce que cet objet *communique* ou *empêche de communiquer*. Il faut restituer à l'objet d'art cet *aura* (comme le disait Walter Benjamin) qui lui est toujours enlevé par la culture de masse qui peut agacer avec ses raccourcis, ses petites connivences, ses consécration calculées, ses marchés organisés, ses grand-messes culturelles et son dédain de tout ce qui ne rentre pas dans la comptabilité. *Le sens esthétique* sera ainsi un travail sur les motivations du Sujet, les complications de son imaginaire, ses utopies ainsi que sur le statut de l'objet d'art qui pointe du doigt nos vies... si compliquées.

ABSTRACT. — In a century where every fields of life (politics, economy, technology) is organized by capitalism, human symbols, the artistic creation and the aesthetic sense are on life-support as the perfusion is administered by commercial logics and the financialization of art. If the driving force of the aesthetic sense is thus subjected to a relative heteronomy, it is still possible to disrupt this «aesthetic driving force, daughter of capitalism» in resisting its invasive character that leads to the appalling disfigurement of life. These interrogations must challenge, repetitively and across several angles, the functionalism that invades the «aesthetic dimension» of human destiny through the exploitation of his attention and his imagination. While re-creating the aesthetic sense, the piece of art must acquire a different status through this process that encourages the displacement of our interest from the object to the *work inflicted to the object*, from the object as a product to *the conditions of productions* that inform us on the laborer as much as on his working conditions. This renewed glimpse surpasses the fatality of the possible merchandising allowed by the *materiality of the object*. Rather, it concentrates on the object as a site of dialogue on what *it does or does not promise*, what *it communicates* or what *it prevents from communicating*. While the piece of art is abducted by mass culture, its shortcuts, its collusions, its calculated consecration, its regulated markets, its cultural grandmesses and its disdain for everything that does resist to its accounting logics, we must restore its *aura* (to talk with Walter Benjamin). The *esthetic sense*

will then become the place for an exploration of the Subject's motivations, the complications of his imagination, his utopias and the status of the piece of art that fingers out the complexity of our lives.

Introduction

Au siècle du capitalisme organisateur (de la politique, de l'économie et des technologies), les symboles humains, la création artistique et le sens esthétique sont sous assistance respiratoire. C'est bien les logiques commerciales et de la financiarisation de l'art qui leur administrent une perfusion. S'élève alors une plainte, ici formulée, et qui pourrait agacer ou inviter à la réflexion :

Des architectures-spectacles époustouflantes qui redessinent musées, stades et aéroports, des îles artificielles qui composent un palmier géant, des galeries marchandes qui rivalisent avec le luxe décoratif, des boutiques qui ressemblent à des galeries d'art [...] des objets courants que leur beauté transforme en quasi-pièces de collection, des défilés de mode conçus comme des mises en scène et des tableaux vivants, des films et de la musique à profusion à toute heure et en tout lieu : se pourrait-il que le capitalisme, accusé de longue date de tout détruire et enlaidir, soit autre chose que le spectacle affligeant de l'horreur et fonctionne aussi comme entrepreneur d'art et moteur esthétique ?¹

C'est justement parce qu'il est possible de mettre des grains de sable dans ce « moteur esthétique, fille du capitalisme » qu'il faut résister à cet enlaidissement de la vie en mettant en question — sous plusieurs angles et de manière répétitive — le *fonctionnalisme* qui envahit « la dimension esthétique » de l'homme. Cette dimension esthétique qui sort du garage capitaliste, livre aux sujets de la post-postmodernité que nous sommes encore, un « moteur esthétique » dont les garagistes ont ajusté, d'un côté, des boulons que sont les impératifs de la consommation, et de l'autre, les vis, incarnés par les manipulations des désirs et des affects. Au concept de *production* en esthétique, il faut substituer celui ambigu et presque métaphysico-théologique de *création*. À l'aplatissement de l'objet esthétique à ses seules *matérialité et immatérialité*, il faut rajouter la *dimension symbolique* que Walter Benjamin en son temps avait qualifiée d'*aura*². À la *vitesse* imposée par le numérique, il faut opposer les *parasites* (au sens où l'entend Michel Serres) et la *lenteur* de la réflexion. À la *communication*, très à la mode, il faut opposer l'intellection et la réflexion (au sens spéculaire). La question de la création et de la récréation du sens esthétique est donc au croisement de plusieurs pistes. D'abord, la *structure économique-technique*. Le *sens esthétique* dépendrait aussi en partie des technologies de la communication, des enjeux de la promotion publicitaire, du devenir-marchandise de la totalité de l'existence et de la génération des profits. Ensuite, on peut traiter de ce *sens esthétique* en

1. Gilles Lipovetsky, Jean Serroy. *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013, p. 41.

2. Walter Benjamin, *Œuvres*, III, Paris, Gallimard Folio, 2000, p.75.

se référant aux *structures psycho-affectives* qui structurent et accompagnent les processus de subjectivation et d'individuation des sujets percevant, désirant et sentant. Dans ce cas, on ne pourrait poser la question du rapport entre les symboles et le sens esthétique qu'en traitant des relations liées aux goûts, aux affects, à l'exploitation de l'attention, aux machines pourvoyeuses de sollicitations, aux surdéterminations idéologiques qu'imposent les diverses commercialisations, aux liens entre l'environnement et l'esthétique qui, elle-même, déborde le cadre de la perception des œuvres d'art pour rejoindre la vie tout court comme le voulait le philosophe allemand Schiller³. Enfin, la question du sens esthétique convoquerait la *dimension politico-poético-anthropologique*. À ce niveau, on pourrait se demander comment l'idée de création s'inscrit dans le déploiement des structures de l'imaginaire. En effet, les bruits, les sons, les images, les lumières, la vitesse, la lenteur, l'ombre, la couleur, la pâte, le texte, l'hypertexte, l'architexte, le paratexte, le matériau, la matière et l'immatériel, la hauteur et l'extension sont divers biais par lesquels la question de la création est intimement associée aux ressorts inconscients et conscients que l'imaginaire comporte. Les trois approches du problème de la création du sens esthétique évoquées ne doivent pas être prises de manière *globale*, ni de façon *isolée*, mais de manière *transversale*. Notre thèse dans cet article est que : face à la corruption du sens esthétique, il n'est pas question de redéfinir celui-ci à l'aide des deux concepts — aussi vagues que riches — que sont le *symbole* et la *création*, mais d'élaborer les conditions qui, aujourd'hui, rendent possible la création qui, elle-même, donnera à l'esthétique le rôle de sauver, non pas l'art, ni le goût pour l'art, mais certains aspects importants de l'existence de l'homme. Pour cela nous plantons un décor qui aura deux ornements : 1) *l'esthétique et l'imaginaire* comme conditions du « sens de l'esthétique », et 2) l'approche de l'objet d'art, « le sens esthétique » et l'historicité. Ces pièces du décor serviront non pas à répondre à la question du sens esthétique et des symboles, mais à mieux la brouiller.

I. L'esthétique et l'imaginaire comme conditions du sens esthétique

1. Les incitations

Le sens esthétique doit nous aider à nous décentrer tout en faisant l'expérience de l'authenticité. Cette proposition paraît paradoxale, car le décentrement est une distance et un écart qu'on instaure par rapport à *un foyer* qui est le pourvoyeur de la direction et du mouvement. Un foyer peut donner un sens, une identité et quelque chose comme l'authenticité. Puisque nous sommes à la fois lecteurs, spectateurs et producteurs des œuvres d'art — si nous voulons que notre sens esthétique soit un tout petit peu authentique —, nous sommes plus ou moins tributaires de ces foyers qu'on peut nommer : langue, habitudes de perception et structures de l'imaginaire (selon le mot de

3. Schiller, *Lettre sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.

Gilbert Durand). Nous avons, dans nos vies — à la fois vides et remplies — des habitations matérielles et immatérielles que nous pouvons qualifier de « niches symboliques ». Chacun s’y reconnaît en redéfinissant le rapport à soi, aux autres et aux institutions. Chacun s’y ressource en cas de crise individuelle ou sociale. D’abord, cette *niche symbolique* donne à un être des *significations* — à la fois complémentaires et contradictoires — aux multiples relations qu’il se tisse. Ensuite, elle *protège le Sujet* des affres qui surviennent durant ses processus de subjectivation, d’individuation et de socialisation. Cette *niche* sert enfin à *permettre la résilience* dans les moments douloureux de la vie. Cette niche symbolique, une fois détruite et disqualifiée par ce qu’Adorno et Horkheimer ont nommé « industrie culturelle », nous ouvrira à un manque : celui d’une *demeure commune* à travers laquelle le sens et le non-sens esthétiques doivent circuler. Cette demeure commune n’est pas un lieu appropriable assigné mais un non-lieu, un *u-topos* par lequel les Sujets font un va-et-vient entre ce qui a été, ce qu’ils sont et ce qui leur adviendra. Pour parler de sens esthétique, et aussi, pour retrouver cette niche symbolique perdue à cause du matraquage symbolique de l’industrie culturelle, il ne faudrait pas toujours partir de l’éthique (Wittgenstein mettait l’éthique et l’esthétique au même niveau)⁴, mais de la *co-sensualité*, des sens comme nous l’indiquait Merleau-Ponty. C’est ce qui fait que l’esthétique qui relève, comme il le dit si bien, « d’un tissu de contact pulsionnel présymbolique⁵ » est pour nous le point de départ pour analyser les « incitations » et les « sollicitations » esthétiques.

C’est en partant des sens que nous devons aujourd’hui faire attention aux multiples incitations et captations de notre attention. Qu’est-ce qui provoque ou anesthésie notre faculté à s’intéresser à ceci plutôt qu’à cela ? Un travail anthropologique et psychologique doit se faire quant au *regard* ou à *l’audition* afin d’évaluer comment nos manières de regarder et d’écouter ont

4. Lire là-dessus le bel article de Jean-Jacques Boutaud, « L’esthésique et l’esthétique. La figuration de la saveur comme artification du culinaire », *Sociétés & Représentations* 2012, 2 (n° 34), p. 85-97. Boutaud, à la suite de Merleau-Ponty, met ensemble l’esthésie (les sensations), l’esthétique (les formes) et l’éthique (les valeurs). En général, on dissocie souvent les trois approches, mais pour que le sens esthétique soit mis en valeur, il doit s’accompagner de la question du sensible et de celle des valeurs qui est du domaine politico-éthique. Merleau-Ponty, en son temps nous disait que « l’expression esthétique confère à ce qu’elle exprime l’existence en soi, l’installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes — la personne du comédien, les couleurs et la toile du peintre — à leur existence empirique et les ravit dans un autre monde » in *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 213.

5. Michaël La Chance, « Vers les communautés technoculturelles. Traitement de l’expérience et nouvelles visualisations », in *Politiques de la parole. Singularité et Communauté*, (Sous la direction de Pierre Ouellet), Éditions Trait d’union, Montréal, 2002, p. 80. Un développement très instructif de cette notion d’« esthésique » est fait tout au long de cet article qui nous inspire. On pourrait, par ailleurs, mettre en rapport la notion de *pré-individuel* chez Simondon avec cette définition de l’appréhension « esthésique » du monde.

été transformées par l'industrie culturelle. Adorno et Horkheimer, dans leur exil californien, signalaient en leur temps, à propos de la musique, ce qu'ils qualifiaient de « régression de l'écoute » à travers le fétichisme musical, la standardisation du sens du goût, le nivellement du jugement esthétique et la confusion entre *la logique de l'œuvre d'art* et *le système social* basé sur la logique de l'échange marchand. Ils ironisaient d'ailleurs sur ce que le sens esthétique pouvait devenir dans ce régime de l'industrie culturelle : « L'industrie s'adapte au vote qu'elle a inspiré elle-même⁶. » Un travail sur les incitations — préludes et conditions de la création — ne sera fait qu'en combinant les paramètres de la perception, les défis technologiques et la logique du profit.

2. Les imaginaires

Le travail sur les incitations devra tenir compte à la fois de l'imaginaire et de l'exploitation actuelle de l'attention. Les questions de l'imaginaire et de l'imagination qui furent traitées — limitons-nous au cadre français — par des philosophes comme Bachelard, Sartre, Castoriadis et Gilbert Durand, nous incitent à redonner à *l'imagination* sa force subversive. Limitons-nous à Castoriadis et Durand. Castoriadis est un critique acharné du fonctionnalisme qui a envahi la culture occidentale. Il propose de réhabiliter l'imagination qui, dans la culture occidentale et selon lui, a été considérée comme un appendice de la mémoire ou au pire comme une illusion (Pascal). En ce qui concerne Castoriadis, on a expliqué ce qui se passe dans la société avec les paramètres fonctionnalistes, autrement dit, les institutions sont là pour satisfaire des besoins, et aussi pour que tout ce qui se passe dans une société doive être expliqué par une cause (économique, politique, industrielle, etc.). Castoriadis affirme que ce qui « fait tenir ensemble » les institutions dans une société donnée, c'est l'instituant qui est représenté à travers les imaginaires structurant le social-historique. L'ensemble des rêves, des mythes, des musiques, des récits tragiques, des espoirs déçus et représentations aident à la création historique : « Ce qui, dans le social historique est position, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante⁷. » La mise en perspective de ces *imaginaires* est susceptible de favoriser la création historique et artistique, c'est à dire, de mettre au clair et en crise le rapport existant entre les ressorts de l'inconscient, les représentations esthétiques, les mythes, les rêves diurnes (Ernst Bloch), les interdits, les souhaits, les perceptions des formes, les modalités de l'audition et la transformation de notre vie et de nos histoires individuelles et collectives. Nous avons évoqué le Sujet percevant qui doit reformuler « le sens esthétique ». Qu'en est-il de l'objet d'art ?

6. Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Tel Gallimard, 2007, p. 173.

7. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 493.

II. L'approche de l'objet d'art, le sens esthétique et l'historicité

On ne peut parler du sens esthétique sans soulever les difficultés que l'on éprouve dans l'analyse de divers objets d'art d'une part, et d'autre part de leur rapport à l'historicité. Partons de l'objet d'art. Sept difficultés au moins émergent.

1. Difficultés à saisir l'objet d'art

a) Qu'est-ce qu'un objet d'art ? Qui décrète que cet objet peint, moulu, sculpté ou représenté sous forme audio-visuelle, ou encore tel texte écrit, est un objet d'art et non simplement un simple outil ou une banale suite de mots ou d'images ? Le premier problème est donc *l'arbitraire de la détermination* de l'objet dit d'art.

b) La deuxième difficulté est *celle relative à la diversité des cultures et des perspectives* qui, chacune, donne à penser, à voir, à écouter et à sentir de manière différente le rapport à l'objet dit d'art. Ici, il peut être objet de la religion de l'adoration, là au service de la religion de la consommation mercantile, et un peu plus loin, un adjuvant du pouvoir symbolico-politique.

c) S'il peut y avoir de l'arbitraire de la détermination de ce qu'est un objet d'art, et si l'on ne peut parler d'objet d'art dans l'abstrait en oubliant la diversité des perspectives, on voit pourtant, devant certains objets d'art — surtout en architecture — des Sujets qui, étant de culture artistique différente et sans s'être consultés auparavant, s'extasient devant tel ou tel objet d'art. La difficulté est ici de savoir *s'il y a une communauté narrative qui serait comme un invariant anthropologique et transculturel qui pré-formerait nos jugements et appréciations du goût*.

d) La quatrième difficulté est celle de *l'appréhension spatiale d'un objet d'art*. Celui-ci est souvent devant nous, soit chez l'artiste, soit au musée ou chez le collectionneur. Cet objet, avant notre appropriation ou appréciation, est entouré par un espace/temps. Les contours de l'objet, les connexions avec d'autres objets durant son exposition, la *dispositio* impliquant les jeux de lumière, de couleurs ou de sons nous renvoient au fait qu'un objet d'art implique l'étude des surfaces (la sienne propre et celles qui l'entourent). Cette étude se compliquerait aussi par la superposition des temporalités dans cet objet (le temps de sa création par l'artiste, le temps de sa circulation dans les réseaux des collectionneurs ou des éditeurs, le temps de l'exposition et le temps de la signification qu'il donne). Cette superposition des espaces-temps est de nature à ne pas réduire un objet d'art à sa seule facticité.

e) La cinquième difficulté consisterait à *saisir l'objet d'art comme un article dans une série*. Comment étudier un objet d'art sans en référer à son expressivité, aux effets de mode, à la modification des critères de goût, à l'introduction de la technique dans la reproduction des objets d'art, aux combats entre les objets originaux et les copies frauduleuses, à la modification des notions de génie, d'authenticité et d'originalité ? Que privilégier dans cette série de problèmes ?

f) La sixième difficulté vient du statut de *l'objet d'art à l'époque de la virtualisation des objets*. Il existe aujourd'hui surtout dans le domaine du design le rapport de l'objet d'art à sa virtualisation. Comme le dit l'esthéticienne Florence de Mèredieu :

L'histoire de la matière est [...] celle de son opacité. Conçue comme substance, texture, résistance à l'œil et au toucher, surface sur laquelle viennent se reposer les organes des sens [...] la naissance de l'art moderne est caractérisée par la découverte d'un élément impondérable et quasi invisible, la lumière. [...] [C] elle-ci est [...] apparue comme une forme de décantation du réel, une sorte de radiographie de l'univers invisible. [Une] analyse spectrale [qui voudrait que] chaque corps dans la nature se trouve composé de séries de spectres superposés [...] en pellicules infinitésimales dans tous les sens où l'optique perçoit ce corps⁸.

Un objet d'art admet ainsi sa part de *spectralité*. L'opacité de la matérialité de l'objet d'art est ainsi battue en brèche par son caractère *diaphane* (qui laisse filtrer la lumière). Et comme l'artiste Severini le suggère : « Pourquoi oublier dans nos créations, la puissance redoublée de notre vue, qui peut donner des résultats analogues à ceux des rayons X ?⁹ » Quand nous parlons d'objet d'art, comment tenir compte la fois de l'opacité de sa matérialité et du caractère diaphane de sa spectralité ? Que faire de l'objet d'art, à la fois matière et spectre, masse et rayons ?

g) La septième difficulté ne vient pas de l'objet d'art lui-même *mais de la conversation autour de lui et sur lui*. Qui parle de l'objet d'art, autrement dit, qui est autorisé à en donner une interprétation et une légitimation ? *D'abord l'artiste* qui croit expliquer ce qu'il/elle a voulu peindre, écrire ou sculpter en sacrifiant à la métaphysique du génie dans laquelle « l'artiste met quelque coquetterie à se dire en proie à l'inspiration, visité par la muse ou par la grâce [...] dans un langage mystique ou lyrique¹⁰ ». Avoir produit une œuvre d'art donne-t-il le droit d'en dégager toutes les significations si tant est vrai que dans le processus de création nous trouvons associés nos fantasmes, nos peurs primitives, nos élans d'anticipations, les pressions religieuses, les ruses du marché, la vénalité des mécènes et les dialogues politiques ? *Ensuite, viennent les philosophes* qui ne parlent de l'objet d'art qu'avec un lexique prétentieux et sentencieux en manipulant les concepts esthétiques avec la bonne conscience d'apporter quelque chose à la pauvre humanité écrasée par le poids de l'ignorance et de l'immédiateté. Le philosophe veut élever cet objet d'art de sa pure immanence vers des concepts qui se veulent transcendants comme la Beauté, le Sublime, le fantastique et le merveilleux, mais, ce faisant, il opte pour la rhétorique et oublie la question du matériau constitutif de l'objet. *Vient alors le tour des médias* qui vilipendent, consacrent, s'improvisent spécialistes, organisent,

8. Florence de Mèredieu, *Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne*, Paris, Éditions Larousse, 2004, p. 57.

9. Severini, *Écrits sur l'art*, Paris, Éditions du cercle d'art, 1987, p. 10.

10. Mikel Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, Pris Klinsksieck, 1976, p. 180.

classifient, désignent, récompensent et manipulent les instincts et les intelligences. Par l'objet d'art et ses multiples représentations, ils essaient d'écraser la distance que tout objet d'art doit avoir avec son public. Les médias, souvent, anesthésient la « dimension intempestive et inactuelle » (au sens de Nietzsche!) de l'objet d'art en nous le rendant familier. Au dernier coin de table de la conversation autour de l'objet d'art *est installé le critique d'art* qui dirige une chorale composée des sémiologues, *groupe-soprano* qui, de manière aigüe, chante l'antienne des diverses symboliques et postures de l'objet; à côté, les anthropologues et sociologues d'art — *groupe-alto* — qui s'évertuent à expliquer l'objet d'art soit par les cosmogonies tribales et les *ethos* des peuples, soit par les symboliques des pouvoirs. Tout au milieu de cette chorale se trouvent les acheteurs, les commissaires-priseurs, les conservateurs de musée, *groupe-ténor* qui veille à la circulation, à la conservation et à la production de la valeur ajoutée de l'objet d'art. Le dernier groupe de la chorale est constitué des mécènes et des fluctuations du marché de l'art, *groupe-basse* qui, gravement, bourdonne en provoquant et inspirant des modes de consommation et de goût. Cette chorale chante une belle antienne, à savoir: « l'objet d'art, nous l'avons domestiqué dans son inspiration, sa création, son parcours et sa réception, car nous assurons sa réputation ». En face de cette chorale se tiennent — quand même — des marginaux, des sans-pouvoirs¹¹, des sans-compétences et des exclus qui, dans leur singularité, essaient d'assurer aux arts leur caractère intempestif quel que soit le degré d'aliénation auquel ils sont soumis. Aux « stratégies » (au sens où l'entend Michel de Certeau) des différents pouvoirs qui encombrant les arts, ce groupe invente et multiplie souvent des « tactiques » qui sont la manière propre d'introduire « zébrures, éclats, fêlures et trouvailles dans le quadrillage d'un système¹² ».

Notre propos sur l'objet d'art trahira les sept handicaps évoqués en se concentrant, d'une part sur la question des relations que cet objet entretient avec *l'Histoire*, et d'autre part, sur certaines de ses *appropriations*.

2. L'objet d'art et l'histoire

Notre thèse dans cette séquence est de dire que l'objet d'art *est histoire, dit l'histoire et peut faire l'histoire*. Nous affirmons que c'est justement ce *sens de l'historique* qui est tué par l'industrie culturelle.

Précisons déjà sur le plan du vocabulaire ce que nous entendrons par histoire. Tandis que la langue française n'a qu'un mot pour dire le terme « Histoire », la langue anglaise en a deux: d'abord, *History* qui raconte ces aventures humaines avec leurs temporalités, spatialités et vitesses, et ensuite, l'histoire c'est *Story* qui concerne les récits plus ou moins réels et qui, le plus

11. Cf. Jean Godefroy Bidima, « L'art négro-africain des "sans-espoir" », in *Raison présente*, n° 82, 1987, p. 129-141.

12. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, I, Arts de faire*, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 62.

souvent, engageant des vitesses et des temporalités plus ou moins arbitraires. Par Histoire, s'agissant de l'objet d'art, nous entendrons les deux sens : Histoire avec H et les histoires (*Stories*).

Victimes le plus souvent du caractère suggestif et envoûtant de l'objet d'art, incités par le goût de l'ancien et de la marginalité qu'entretient l'objet, attirés par la complication ou la simplification de sa texture, pressés par le prestige social que nous procure non seulement l'acquisition de l'objet d'art mais aussi la répétition de quelques commentaires glanés auprès du vendeur au style accrocheur et touristique, nous ne faisons plus une analyse historique de l'objet d'art. Bien sûr, l'objet d'art peut être le message personnel de l'artiste à lui-même, à sa communauté artistique, aux autres cultures, à l'acheteur potentiel ou à sa postérité. Il traduirait à ce niveau l'histoire ou des histoires personnelles très compliquées qui vont des problèmes de son inconscient, en passant par ceux de sa communauté pour aboutir à ceux culturels et politiques qui concernent le plus grand nombre. Et puisque la signification de l'objet d'art ne dépend pas seulement du seul artiste, il nous arrive d'évaluer historiquement l'objet par *l'histoire générale des styles* qui avaient cours au moment de la création de cet objet et de décrypter les divers messages et symboles que l'objet comportait, et pour ses contemporains et pour nous autres. Un autre type d'analyse historique consiste à jouer, s'agissant de l'objet d'art, de sa synchronie et de sa diachronie. À ce point de vue, on greffe l'œuvre d'art sur l'histoire nationale ou tribale. L'objet d'art devient non pas le reflet mais le témoin des libertés, des indépendances, de la prise de parole des minorités, de la sortie des événements historiques et des personnages historiques de ce que le philosophe Ricoeur appelle *l'oubli organisé*. Un tel destin de l'objet d'art flatte, car il suggère que cet objet est en phase avec l'interprétation de l'histoire sociale de sa société de production, il assure, comme on le dit, *la continuité* entre la société productrice et celle qui le recevra. Ces approches historiques de l'objet d'art ne sont pas vraiment historiques. *L'historique n'étant pas pour nous une simple succession ou juxtaposition des faits et événements, mais le lieu des crises*. L'objet d'art ne dit pas l'histoire de sa création par une succession tranquille des étapes, il doit au contraire interroger les crises. La crise exprimée par l'objet d'art permet d'évaluer les régimes d'historicités. Qu'est-ce que les historiens entendent par ce terme ?

Le régime d'historicité se voudrait un outil heuristique, aidant à mieux appréhender non le temps, tous les temps ou le tout du temps, mais principalement les moments des crises du temps [...] Ce serait ainsi une façon d'éclairer, presque de l'intérieur, les interrogations aujourd'hui sur le temps [...] [A]-t-on affaire à un passé oublié ou trop rappelé, à un futur qui a presque disparu de l'horizon ou à un avenir surtout menaçant, un présent sans doute consumé dans l'immédiateté ou quasiment statique et interminable ? [...] ¹³

13. François Hartog, *Les régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2013, p. 38.

Le véritable rapport de l'objet d'art à l'histoire consiste ainsi à analyser par lui, les crises. Crises de représentations, crises sociales, crises psychiques, crises des catégories qui nous aident à habiter l'expérience, crises des langages, l'objet d'art qui n'est pas vu comme un symptôme d'une crise passée ou d'une crise latente devient vite un fétiche. Et comme tout fétiche, il devient politique, dans la mesure où le fétiche réunit autour de lui permet des cultes, des liturgies et des grands prêtres chargés de la science de l'interprétation des mystères du fétiche. Cet objet d'art fétichisé qui ne dit plus la crise s'abandonne au jeu de la plus-value et devient un objet plat, consommable. Et comme le dit Baudrillard, dans ce cas, « ce qui est consommé, ce ne sont jamais les objets, mais la relation elle-même [...] c'est l'idée de la relation qui se consomme dans la série d'objets qui la donne à voir¹⁴ ».

La relation à l'histoire est donc une phénoménologie de la notion de crise de l'objet d'art qui, tout au long de son processus de création et de patrimonialisation, se transforme en *objet-signe*. L'histoire de cette transformation est le lieu où la crise doit être saisie. Cette crise est celle de l'économie politique aujourd'hui, car l'objet d'art ne peut faire fi du marché. L'histoire de l'objet d'art doit donc aujourd'hui se faire aussi en termes d'économie politique. « L'économie politique, c'est bien cette immense transmutation de toutes les valeurs (travail, savoir, rapports sociaux, culture, nature) en valeur d'échange économique. Tout s'abstrait et se résorbe en un marché mondial et dans le rôle éminent de l'argent comme équivalent général¹⁵ ».

3. L'objet d'art et ses réceptions: la question critico-utopique

Dans la notion de réception, nous voulons montrer que l'objet d'art est un carrefour des possibles du Sujet et de sa Société. Trois notions au moins seront examinées ici.

a) *La notion d'horizon*. Les recherches sur l'appropriation herméneutique de l'œuvre d'art — les théories sur le lecteur en littérature avec Hans Robert Jauss et la théorie du spectateur au théâtre et au cinéma — insistent sur le fait que la réception d'un objet d'art implique la question de l'horizon. L'horizon n'est jamais à côté du Sujet bien qu'il soit en vue. L'horizon est appel et rappel. Appel d'abord, pour indiquer qu'aller de l'avant est la seule façon de garder le lien avec cet horizon, rappel ensuite du fait que l'état présent de l'œuvre indique que son rapport au temps est de lui assurer de perpétuelles transactions. Les possibilités de l'objet d'art sont toujours en avant de lui.

b) *L'objet d'art (africain) est le signe par excellence d'un pari*. En général, surtout dans les recherches artistiques et littéraires des pays dits du Sud, il est souvent convenu qu'un art d'affirmation de l'identité, de préservation du patrimoine, de libération de la parole et d'expression de la voix

14. Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277.

15. *Idem*. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, p. 129.

des sans voix, de réécriture de l'histoire du point de vue « subalterne » est nécessaire. Dans ce cas, cet art est souvent contre les pouvoirs politiques locaux, les colonisations, et le découpage manichéen du monde. En laissant de côté la dénonciation des pouvoirs et corruptions de l'artiste, des commissaires-priseurs, des maisons d'édition et de la presse, l'objet de la critique devient une ruse d'un système qui secrète lui-même sa propre critique en fixant les limites qu'il ne faudrait pas franchir. Cet art se voudrait donc critique, à condition de ne pas critiquer aussi bien ceux qui inspirent ses moments de création que les réseaux qui le font circuler à travers le monde. Autour de l'objet d'art, on doit donc faire le *pari de l'autocritique et de la critique de l'économie politique* afin d'échapper partiellement au nivellement de l'industrie culturelle actuelle qui, comme le dit Adorno, « prescrit l'art comme une piqûre de vitamines pour hommes d'affaires fatigués¹⁶ ».

c) *L'objet d'art (africain) et le populisme*. Il est souvent dit qu'un objet d'art peut avoir une mission pédagogique, ce qui veut dire que le message est bien articulé et qu'il y a une communauté narrative entre ceux qui recevront ce message et ce qu'exprime l'objet d'art. Qu'en est-il du peuple ? L'artiste est-il la voix du peuple ? Doit-il et peut-il prendre le peuple comme allié ? La déification du peuple est souvent fort fréquente dans les productions artistiques de ceux qui parlent d'art engagé comme Sartre, notre position, qui rejoint celle de Marcuse, est la suivante : dans la mesure où le peuple est souvent possédé par le système des besoins dominants, travailler à libérer la conscience aliénée implique ne pas se mettre *automatiquement et inconditionnellement* du côté du peuple... attitude populiste ! L'objet d'art doit devenir « inactuel » au sens où l'entend Nietzsche. *Inactuel*, c'est-à-dire, contredire ce qui se veut actuel et, comme le dit Marcuse :

La possibilité d'une alliance entre l'art et le peuple suppose que les hommes et les femmes administrés par le capitalisme désapprennent le langage, les concepts et les images de cette administration, qu'ils fassent l'expérience de la dimension du changement qualitatif, qu'ils regagnent leur subjectivité, leur intériorité¹⁷.

Conclusion

Réfléchir aujourd'hui sur l'objet d'art et sur ce que nous entendons par sens esthétique, c'est affirmer qu'ils sont au *centre des relations*.

1. *Relations verticales* avec ce qui les attire vers *l'inactuel* afin de faire exprimer la pluralité de leurs messages symboliques, religieux et épiques.

2. *Relations horizontales* aussi avec, à la fois la *dimension archéologique* (qui exhume par l'objet d'art et à cause de lui, les bribes d'histoire

16. Theodor Wiesengrund Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 430.

17. Herbert Marcuse, *La dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1977, p. 39.

passée d'un peuple afin l'établir un lien avec les générations antérieures), et *le versant proleptique* (qui anticipe vers l'avenir).

3. *Relations transversales*. L'objet d'art exprime à la fois le *langage convenu* des institutions et le *langage inconvenable* de la création, celle-ci étant un déplacement par rapport aux normes consacrées. Il est question d'éduquer nos regards qui doivent aller de *la matérialité de l'objet d'art* avec sa commercialisation possible vers *ce que cet objet promet ou ne promet pas*, vers ce que cet objet communique ou empêche de communiquer. Il faut restituer à l'objet d'art cet *aura* qui lui est toujours enlevé par la culture de masse, avec ses raccourcis, ses petites connivences, son arrogance assassine, ses consécration calculées, ses marchés organisés, ses grand-messes culturelles et son dédain de tout ce qui ne rentre pas dans la vision comptable/bancaire de l'existence. Et, comme le dit si bien le philosophe allemand Walter Benjamin: « Qu'est-ce à vrai dire que l'aura? une singulière trame d'espace et de temps, l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il¹⁸. »

Bibliographie

- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984.
- Baudrillard, Jean. *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- . *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- Benjamin, Walter. *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, Folio, 2000.
- Bidima, Jean Godefroy. « L'art négro-africain des "sans-espoir" », in *Raison présente*, n° 82, 1987.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien I, Arts de faire*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.
- Dufrenne, Mikel. *Esthétique et philosophie*, Paris, Klincksieck, 1976.
- Hartog, François. *Les régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2013.
- Horkheimer, Max, et Theodor. W. Adorno. *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- La Chance, Michaël. « Vers les communautés technoculturelles. Traitement de l'expérience et nouvelles visualisations », in *Politiques de la parole. Singularité et communauté* (sous la direction de Pierre Ouelet), Éditions Trait d'union, Montréal, 2002.
- Lipovetsky, Gilles, et Jean Serroy. *L'esthétisation du monde, vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013.
- Marcuse, Herbert. *La dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1977.
- Mèredieu, Florence de. *Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne*, Paris, Éditions Larousse, 2004.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Nietzsche, Friedrich. *La volonté de puissance*, Paris, Librairie générale française, 1991.
- Schiller, Friedrich. *Lettre sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.
- Severini. *Écrits sur l'art*, Paris, Éditions du Cercle d'art, 1987.

18. Walter Benjamin, *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, Folio, 2000, p. 75.

Théologie mineure : douleur noire et espérance chez Jean-Marc Ela

Nadia Yala Kisukidi

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066775ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066775ar>

[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

Kisukidi, N. Y. (2019). Théologie mineure : douleur noire et espérance chez Jean-Marc Ela. *Philosophiques*, 46 (2), 359–374.
<https://doi.org/10.7202/1066775ar>

Théologie mineure : douleur noire et espérance chez Jean-Marc Ela

NADIA YALA KISUKIDI

Université Paris 8 Vincennes Saint Denis

« Have we forgotten how beautiful
it is to be on fire for justice? »
Cornel West

« Le théologien du tiers-monde se pose
au contraire la question radicale :
« Quel est notre Dieu ? » Cette question
prend racine dans une expérience de
solidarité avec les damnés de la terre. »
Jean-Marc Ela

À propos d'une question qui demeure

Les projets de critiques philosophiques du christianisme au ^{xxi}^e siècle semblent, à tous points de vue, périmés. Ils apparaissent même saturés par un ensemble de motifs communs qui s'appellent, se rejettent ou, souvent, s'entremêlent. Le christianisme n'est-il pas la religion de ceux qui ont dépassé la religion ? Puisqu'il est enfin dépassé, sa critique n'est-elle pas, dès lors, sans objet ? La critique du religieux ne doit-elle pas porter, plutôt, sur d'autres expressions confessionnelles ? Les religions qui font aujourd'hui retour ne sont-elles pas ni européennes ni chrétiennes ?

La critique contemporaine du religieux est marquée par une série d'événements qui portent chacun leur date¹ ; elle se focalise sur un objet précis, saisi comme totalité unifiée, l'« Islam », et le type d'attachement doctrinaire qui lui est spontanément associé : le fondamentalisme². La critique de l'Islam mobilise une certaine approche — mimétique — de la critique du christianisme³ : ce qui a été fait et achevé pour le christianisme durant la modernité européenne doit désormais l'être pour l'Islam, partout ailleurs, dans le monde.

1. Ces dates sont celles du terrorisme international, se réclamant d'un Islam extrémiste et radical (11 septembre, 11 mars, 7-9 janvier, 13 novembre...).

2. Dans *Foi et savoir*, Jacques Derrida faisait déjà état de cette situation de la critique du religieux contemporaine, focalisée sur ce qu'une doxa nomme « terrorisme », « fondamentalisme » (cf. J. Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000 (2^e éd.), p. 14).

3. Talal Asad, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

Or, s'il y a bien lieu de faire retour sur un point, c'est d'abord sur la nature de cet achèvement, et sur ce qu'on considère être son résultat le plus manifeste : la sortie définitive de la religion comme histoire de la « modernité » européenne. Cette compréhension de la modernité mérite d'être compliquée. L'Europe est bordée au sud et à l'ouest par des mers, un océan, dont la traversée au xv^e siècle a ouvert de nouvelles représentations planétaires : la terre fut façonnée par la « conscience globale des peuples européens⁴ ». En modelant et mesurant le globe, les Européens ont conquis les nouveaux espaces qu'ils découvraient. Ce que l'Europe croyait laisser derrière elle, les conquérants l'ont souvent emporté avec eux — ce qui fut le cas de la religion chrétienne, qui se concentra, dès lors, sur sa visée missionnaire. Réinterprété à l'aune des histoires de la colonisation et de la conquête, le récit de la « modernité » n'apparaît pas comme l'histoire de la sortie définitive de la religion chrétienne, mais bien comme celle de sa traversée⁵ du monde et de sa pénétration⁶ hors d'Europe.

S'il y a un espace où la critique du christianisme doit être reprise et n'apparaît pas périmée, c'est à l'aune de ces déplacements, de ces expansions, de ces conquêtes. Elle fait apparaître de multiples géographies de l'espérance, qui sont aussi des géographies de la violence et de la colère⁷. Elle ouvre de nouveaux corpus, de nouvelles écritures qui permettent d'appréhender la « modernité » européenne non pas comme un moment d'auto-fondation de soi rétif à la tradition et ouvert sur l'avenir, mais comme le moment d'une foi entêtée, fortifiée par le culte et la prière : le vrai Dieu n'est-il pas venu soutenir les entreprises, marchandes, maritimes, guerrières, de ceux qui ont cru qu'ils étaient faits à son image ?

L'histoire moderne du christianisme met à mal un certain nombre de réflexions sur la religion qui traversent la tradition philosophique européenne dès le xviii^e siècle. Les idées de « foi réfléchissante » kantienne ou de « religion dynamique » bergsonienne, par exemple, apparaissent désormais frappées de cécité provinciale. Si, dans ces approches philosophiques, la modernité décrit ce moment où le christianisme comme religion s'efface pour découvrir sa vérité comme morale universelle, l'histoire moderne du christianisme, appréhendée à partir de la colonisation, exhibe la tournure apologétique de ces interprétations.

4. Carl Schmitt, *Le nomos de la terre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012, p. 54.

5. Sur ce point, on consultera : Markus Rediker, *Outlaws of the Atlantic: Sailors, Pirates and Motley Cruces in the Age of the Sail*, Boston, Beacon Press, 2014 ; Markus Rediker and Peter Linebaugh, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000 ; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London-New York, Verso, 1993.

6. Enrique Dussel, *1492, l'occultation de l'autre*, trad. fr. Christian Rudel, Paris, Les Éditions ouvrières, 1992.

7. Nous reprenons la notion de « géographie de la colère » à Arjun Appadurai dans *Fear of Small Numbers: an Essay on the Geography of Angers*, Durham, Duke University, 2006.

Reprendre la critique du christianisme à partir du fait colonial, c'est d'abord cartographier les lieux où se répètent et se prolongent les connexions entre la violence et le sacré, et passer au crible de la critique une interprétation de la modernité décrivant le christianisme comme « religion de la sortie de la religion » (Marcel Gauchet). Mais c'est peut-être surtout comprendre comment les langages religieux chrétiens eux-mêmes se sont reconfigurés, réinventés, retraduits, en quittant les terres européennes. Et comment parfois, même, ils ont tracé d'autres propositions — modernes et non sécularisées — de l'émancipation, d'autres compréhensions de la liberté du sujet. Elles ont pris corps dans un langage religieux *moderne antimoderne*, soutenues par un christianisme recolonisé⁸, indissociable, pourtant, de toute une histoire de la violence. Le sujet du croire n'est pas nécessairement un sujet privé de raison, soumis aux tutelles ; il n'est pas une figure, malheureuse, de l'aliénation ou, infantile, de la régression.

Dans cet article, j'aimerais analyser la critique du christianisme opérée par le théologien de la libération Jean-Marc Ela. Partant d'une critique radicale du christianisme missionnaire colonial, qui saisit l'Afrique centrale dès le XIX^e siècle, ce projet invite à une reconfiguration post-coloniale du christianisme, qui n'est pas adossée au discours victorieux de la sécularisation, ou à l'histoire européenne de la Réforme. La conscience religieuse se dévoile comme conscience critique et même, comme conscience critique du politique. Chez Ela, la critique religieuse du politique plonge ses racines dans la « nuit coloniale⁹ » et tente, à partir d'une relecture *africaine* du christianisme, une conversion des affects de colère en vertu collective d'espérance.

Christianisme missionnaire et nuit coloniale

Les relectures théologiques post-coloniales, faisant du christianisme un opérateur de la critique du politique, peuvent d'emblée apparaître périlleuses et susciter ce qu'on pourrait appeler, à la suite de Mbembe, une certaine « méfiance postcoloniale¹⁰ ».

L'analyse historique des différentes pénétrations chrétiennes hors d'Europe et spécifiquement en Afrique centrale¹¹ met en lumière une connexion solide entre la « propagation de la foi » et les « logique[s] de conquête »¹². Ni « scandale », ni « folie », la croix du Christ est le signe ostentatoire, visible,

8. Valentin Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine, 1994, p. 121.

9. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1968, p. 229.

10. Cette méfiance postcoloniale est analysée par Achille Mbembe dans *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

11. Pour analyser ces différentes pénétrations du christianisme au Cameroun, qui ne sont pas toutes le fait des missionnaires européens, voir Jean-Paul Messina, *Histoire du christianisme au Cameroun*, Paris, Karthala, 2005.

12. Achille Mbembe, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, op. cit., p. 37.

de la « religion du dominateur »¹³. À ce titre, pour citer, une nouvelle fois, Mbembe, toute « critique du colonialisme entraîne inévitablement une critique du Dieu des chrétiens¹⁴ ». Par suite, toute praxis de libération culturelle et politique en postcolonie implique une rupture avec l'univers symbolique du christianisme¹⁵. Les adhésions au christianisme, en condition coloniale et postcoloniale, apparaissent comme une énième manifestation de l'« impuissance historique¹⁶ » des colonisés ou ex-colonisés à prendre en charge, de manière rationnelle et autonome, leur destin culturel et politique.

La colonisation confronte le christianisme à une contradiction quasi théologique : si l'acte divin par excellence consiste à créer de l'être à partir de rien, le christianisme missionnaire, dans les colonies, a effectué l'opération inverse : la transformation de l'être en néant. La conversion religieuse vise à produire une nouvelle conscience historique chez le colonisé : son histoire et sa conscience individuelle, comme le montre Mudimbe, « [commencent ainsi] avec l'ordre colonial¹⁷ ». La conversion est une opération d'annulation du passé et d'imposition d'une autre mémoire, qui porte avec elle de nouveaux codes éthiques, culturels, symboliques.

Les langages du christianisme missionnaire se sont ainsi constitués comme lexique et comme grammaire de l'oppression durant la colonisation. Fanon a ces mots, dans *Les damnés de la terre* : « L'Église aux colonies est une Église de Blancs, une Église d'étrangers. Elle n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu mais bien dans la voie du Blanc, dans la voie du maître, dans la voie de l'opresseur¹⁸. »

Cette « méfiance postcoloniale » est au cœur de la critique du catholicisme missionnaire qui traverse le projet théologique de Jean-Marc Ela, notamment dans son grand texte *Repenser la théologie africaine* (2003). Rapporté au monde catholique, le christianisme missionnaire désigne un christianisme qui s'est déployé de manière solidaire avec le fait colonial, « reçu d'une tradition de contre-réforme et de lutte antimoderniste, [...] individualiste, pointilleux sur les rites et la "doctrine"¹⁹ ». Ce christianisme possède ses objectifs, sa théologie, son anthropologie.

13. Fabien Eboussi Boulaga, « La dé-mission », *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, p. 40 : « Le christianisme n'est plus folie, ni scandale. Il est religion supérieure, il est un des éléments constitutifs de la sagesse et de la puissance de l'Europe. Religion du dominateur, religion dominante. »

14. Achille Mbembe, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, op. cit., p. 42.

15. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, p. 11.

16. Achille Mbembe, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, op. cit., p. 17.

17. Valentin Mudimbe, op. cit., p. 41.

18. Frantz Fanon, op. cit., p. 11.

19. Eloi Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 65.

Son objectif consiste à évangéliser celui qui fut désigné comme « païen » — le « païen de l'extérieur », le non-chrétien, « membre de sociétés nouvellement apparues à la conscience chrétienne au gré de la conquête des nouveaux mondes »²⁰.

D'un point de vue théologique, le catholicisme européen qui s'importe dans les colonies en Afrique mobilise une sotériologie qui se déploie à travers une théologie du péché et du salut des âmes dans l'au-delà. Pour l'Afrique, cette sotériologie requiert un mythe et un thème : la malédiction des fils de Cham, dont la descendance est associée à celle du « peuple noir » ; l'enfer, comme motif central de la prédication missionnaire.

L'anthropologie de ce christianisme repose sur l'idéologie coloniale de la table rase — comprise comme processus de négation axiologique et ontologique des cultures « noires » et « africaines » : elles sont considérées sans valeur, et même n'existent pas en tant que « culture ».

Le christianisme missionnaire colonial fonctionne ici selon un schéma binaire : d'un côté la vérité, de l'autre la fausseté²¹. Il s'agit d'implanter la vérité au cœur des populations païennes qui non seulement vivent dans l'erreur, mais plus encore dans la faute et le péché. Le christianisme missionnaire s'accompagne de toute une technique de dressage des corps colonisés : implanter la foi, c'est implanter la crainte au cœur de peuples qu'on cherche à rendre dociles. Les pratiques missionnaires (prédication, conversion, quadrillage du quotidien) visent à contenir toutes les expressions de colère chez les nouveaux convertis ; confrontée à la violence coloniale, la psyché religieuse du colonisé se caractérise triplement comme demande affective, relation au temps, rapport à l'action : consolation, attente, résignation.

Si on reprend le vocabulaire des analyses décoloniales, le christianisme missionnaire tel que le décrit Jean-Marc Ela apparaît comme une dimension spirituelle, épistémique de la « colonialité du pouvoir ». Il ne peut être compris indépendamment d'un système de pouvoir multiple, protéiforme, où sont connectés un mode de production économique, une manière de classer les populations (sexe, race, etc.), de se représenter le monde (esthétique, métaphysique, savoirs), etc., qui place en son centre l'Occident. Il fournit les bases d'une économie-politique²² — au sens où il apparaît comme une technique, parmi d'autres, de gestion, d'entretien et d'administration des biens (richesses, terres) et des populations (valeurs, reproduction, famille), sur d'un territoire donné.

20. Article « Paganisme », Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 838.

21. Cf. Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence africaine, 1981.

22. Cette idée est développée dans les nombreux textes de l'anthologie décoloniale : *Penser l'envers obscur de la modernité*, Bourguignon-Rougier, Philippe Colin, Ramon Grosfoguel, Limoges, PULIM, 2014.

La critique du christianisme, chez Ela, est d'abord une critique de l'entrelacement du discours catholique chrétien avec le projet colonial. Elle se double, toutefois, d'un autre questionnement : comment comprendre l'adhésion des Africains à un discours religieux qui, tout en s'imposant à eux, réclama leur négation ? « Comment adhérer à Jésus-Christ après l'alliance qui, depuis l'esclavage et la colonisation, s'est établie entre "Révélation et domination" ? »²³ Cette contradiction, Jean-Marc Ela l'aborde en théologien et croyant. La résoudre ne signifie pas abolir le christianisme en *postcolonie*, mais repenser concrètement la relation du message chrétien à la chose politique. Le christianisme, dans les Afriques coloniale et postcoloniale, peut-il apparaître comme autre chose qu'une économie politique de la domination, convoquant une médiatisation du Mystère centrée sur le salut et le péché ?

Quelle conscience critique religieuse, qui emprunte son univers symbolique à un christianisme ayant suivi les mêmes chemins que les colons, peut naître de la nuit coloniale ?

Terre de souffrance et douleur noire

Pendant la deuxième moitié du vingtième siècle, des théologiens chrétiens africains se sont confrontés à cette dernière question. Dans *Christianisme sans fétiche*, Fabien Eboussi Boulaga interroge les modalités d'une reprise émancipée du christianisme dans les mondes africains nouvellement décolonisés en élaborant les « hypothèses d'une réinterprétation appropriante du phénomène christique²⁴ ». Non pas parce qu'il faudrait absolument se le réapproprier, et le considérer comme un « apport », mais parce qu'il constitue, de fait, un horizon symbolique signifiant pour de nombreux sujets des anciennes colonies. La question centrale de la critique africaine du christianisme n'est pas : « Faut-il le reprendre ? », mais plutôt « comment le reprendre sans perpétuer des logiques de violence ? »

Les reprises du christianisme en *postcolonie* ne peuvent, en plus du traitement théologique spécifique de la question coloniale, faire l'économie d'une réflexion sur la race. Chez Jean-Marc Ela, elle se spécifie sous le nom de « douleur noire » :

Il convient aussi de penser aux interrogations qui traversent les relations entre l'Afrique et l'histoire depuis l'esclavage et la colonisation. Nous ne pouvons comprendre le sens du dessein d'amour de Dieu sur notre continent sans assumer la mémoire de notre histoire marquée par la « douleur noire » où, à travers l'homme africain, toute l'humanité, en définitive, a été bafouée au long des siècles²⁵.

23. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala, 2003, p. 32.

24. Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, op. cit., p. 88.

25. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala, 2003, p. 191.

À cette réflexion sur la race, qui ne doit être comprise ni en un sens sociologique (comme construction sociale), ni en un sens biologique (comme nature), mais en un sens psychique, comme mémoire de la cruauté, s'associe toute une réflexion sur les conflictualités qui traversent le continent africain, après les Indépendances, décrit comme « terre de souffrance²⁶ ».

« Douleur noire », « terre de souffrance », ces notions ne visent pas, chez Ela, à produire une victimologie associant corps noirs et Afrique à des expressions de la négativité qui exigent secours et assistance. Elles soutiennent plutôt une dialectique de la mort et de la vie, mobilisant le langage théologique de la croix²⁷.

Sur un plan philosophique, l'expérience de la « douleur noire », soit l'ensemble des phénomènes de récusation de l'humain produits par l'entrelacement race/esclavage/colonisation/néo-colonisation, inaugure une scène morale et politique, attentive à une nouvelle figure du sujet.

Cette scène n'est pas celle de la fragilité pour laquelle le « bien-être et l'estime de soi du sujet dépendent complètement de l'autre²⁸ » ni celle, encore, de la vulnérabilité où la structure du sujet est appréhendée « comme besoin de l'autre et ouverture à l'autre²⁹ ». La scène qui s'ouvre ne laisse presque rien apparaître, un *presque rien* — qui est moins que la substance des choses, moins que la mort elle-même. Sur ce territoire — « brousse des fantômes³⁰ » — où vivants et morts se confondent, la possibilité de se constituer comme sujet est récusée dans sa structure ontologique même. Cette récusation du sujet comme sujet témoigne de deux types de violences connectées mais distinctes : 1) l'objectivation technique, médicale — où une personne ne peut pas être appréhendée en dehors de technologies soignantes — technologies qui, souvent, ne la réparent pas ; 2) l'invisibilité — invisibilité constitutive de celui qui n'est pas de ce monde et évolue dans l'étrangeté d'un « hors monde » soumis à un processus normalisé de répétition de la violence³¹ — où la souffrance, banalisée, n'est rien et n'implique aucune prise en charge³². La vie n'apparaît pas constituer une richesse commune à accroître, ni dans le monde social, ni pour les pouvoirs.

26. *Ibid.*, p. 191 : « Il semble urgent de renouveler l'intelligence de la mission dans la mesure où il faut se demander comment l'Église peut être un signe d'espérance pour cette Afrique qui apparaît aujourd'hui comme une terre de souffrance. »

27. *Ibid.*, p. 191.

28. Corinne Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 2011, p. 282.

29. *Ibid.*, p. 282.

30. Cf. Amos Tutuola, *My Life in the Bush of Ghosts*, London, Faber and Faber, 1964.

31. Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010, p. 52 : « Le religieux se définit comme "instance de la cure" et de l'espérance — dans un contexte où la violence a touché non pas seulement les "infrastructures matérielles mais aussi les infrastructures psychiques", à travers le dénigrement de l'Autre, "l'affirmation selon laquelle il n'est rien" ».

32. Cette idée renvoie aux développements d'Achille Mbembe, dans *Sortir de la grande nuit*.

La « douleur noire » renvoie à cette figure du sujet qui n'est rien ou *presque rien*. Le discours religieux interroge cette scène éthico-politique qui ne s'ouvre sur « rien ». Contre cette situation, ce qu'il faut espérer relève de la foi ou du miracle : transformer le « rien en être », espérer l'autocréation miraculeuse du rien en être, c'est-à-dire en sujet. « Lazare, sors ! » (Jean, 11, 42)³³ — telle est l'exclamation de l'espérance, celle qui appelle les morts à quitter le tombeau, à ressusciter ; elle reconfigure un monde de valeurs capable de transformer des espaces soumis à des formes spécifiques de violence en lieu d'abondance et de vie.

Le discours d'Ela s'enracine dans les langages de la christologie. Les corps africains et noirs sont les corps du Christ crucifié³⁴. Celui qui parvient à voir ce qu'on ne peut pas voir, c'est-à-dire *rien*, rencontre le Christ. À partir de la redécouverte du scandale de la croix, Ela interroge nouvellement des modalités de l'évangélisation, qui ne sont plus enracinées dans les logiques de l'extirpation³⁵ coloniale. La mission ne se comprend plus comme imposition de la foi, entretenant oppression et souffrance ; elle est annonce de la bonne nouvelle, la seule qui soit — celle du Dieu qui libère, qui redresse les corps de celles et ceux qu'aucune terre, qu'aucun monde ne soutient.

La christologie d'Ela constitue le foyer de toute une politique ; elle formule une demande de justice qui requiert une attention à ce qui n'est pas, au rien, aux formes de récusation du sujet comme sujet en postcolonie. Mais c'est une contre-théologie politique, qui ne réclame aucunement l'alliance de Dieu et de César ; elle n'a ainsi aucune prétention fondationnelle visant à subordonner le gouvernement de la terre au pouvoir du ciel. Il s'agit plutôt, chez Ela, de mobiliser des ressources imaginaires, curatives, spirituelles pour engager une *praxis*, ouvrir un « espace de communauté », qui n'est soumis ni à l'arbitraire de l'État, ni aux expressions de violences, qui surgissent de sa désagrégation (armées, milices, capitalisme foncier et extractiviste), ou du renoncement — consenti (corruption, clientélisme, etc.) ou contraint (politique d'ajustement structurel, consensus de Washington) — à ses prérogatives.

À partir de la « douleur noire », Ela procède à une reprise du christianisme qui s'inquiète de son lieu théologique. L'*inculturation* véritable du christianisme ne peut signifier, exclusivement, son indigénisation ou son africanisation, répétant souvent des clichés africanistes. Il s'agit plutôt de réélaborer l'univers de sens du christianisme en le confrontant aux espaces culturels qui peuvent le nécessiter : espaces ruraux défavorisés, mondes culturels urbains où vit la jeunesse paupérisée à Yaoundé. Jean-Marc Ela considère ces espaces culturels urbains et ruraux où sévissent des formes

33. *Ibid.*, p. 52.

34. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, op. cit., p. 191.

35. Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, op. cit., p. 25 et suiv. : voir tout le chapitre I, intitulé « Pratique extirpante et aliénation ».

aigües de pauvreté comme des lieux théologiques, soit des lieux qui pèsent sur la marge de crédibilité du christianisme. Si le message chrétien ne veut pas être confronté au drame de son insignifiance, il doit s'« inculturer » dans ces espaces de pauvreté, où le Christ crucifié a établi sa demeure. Le langage théologique d'Ela revendique l'« option préférentielle pour les pauvres », inscrite dans cette dynamique théologique tricontinentale — connue sous le nom de « théologie de la libération ».

La constitution et la détermination spécifique de ces ressources spirituelles, curatives, imaginaires de la libération sont soutenues par un travail d'herméneutique biblique, qui réélabore les ressorts de la critique politique. Cette herméneutique s'organise autour d'une multiplicité de lexiques, qui s'imbriquent les uns les autres et dont l'impératif de libération forme le code: le lexique néo-testamentaire de l'*imitatio christi*, de la Croix, du *Magnificat*, le lexique vétéro-testamentaire des livres prophétiques (Esaïe) et de l'*Exode*, le lexique historiographique et mythologique du modèle des premières communautés chrétiennes, le langage éthique de l'amour, de l'espérance et de la pauvreté. Ces langages se nouent autour d'exigences politiques mobilisant les pensées de Fanon, Cabral et Cheikh Anta Diop, et de tout un glossaire de la dissidence, imposant de reconsidérer le problème de la violence contre et avec Fanon.

Violence, contre-violence: comment traverser la nuit, sans se laisser submerger par elle?

Dans le premier chapitre des *Damnés de la terre*, Frantz Fanon spécifie le sens effectif des pratiques de décolonisation. Décoloniser, c'est faire passer du néant à l'être; la décolonisation décrit le processus générique d'un *devenir homme*. Le colonisé chosifié, transformé en animal, en objet ou identifié au mal absolu (n'est-ce pas la condition du Damné?), conquiert son humanité dans le processus par lequel il se libère activement du joug colonial.

La décolonisation, chez Fanon, ne convoque pas de métaphysique humaniste — impliquant la promotion théorique et éthique de l'humanité. Il faut en ressaisir le sens dans le cadre d'une anthropologie critique, attentive aux processus de récusation de l'humain. La compréhension de la décolonisation tient ainsi dans cette phrase: « Les derniers seront les premiers³⁶ », allusion au verset de Matthieu 20: 16, que Fanon cite sans en mentionner la source biblique. C'est dans une dialectique violence/contre-violence qu'il faut pouvoir appréhender ce renversement, qui soutient le processus de *devenir homme* du colonisé. À la violence constitutive du monde colonial, le colonisé doit opposer une violence restauratrice qui affirme l'égalité du colon et du colonisé. Cette contre-violence, révolutionnaire, convertit la vio-

36. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1968, p. 6.

lence individuelle en une violence collective qui donne une forme matérielle concrète aux luttes émancipatrices³⁷.

La libération, pour reprendre les tropes du texte fanonien, doit ouvrir un jour nouveau, une vie nouvelle. Ce jour nouveau, cette vie nouvelle n'ont pas de connotation religieuse. La libération ne se présente aucunement comme une voie de salut³⁸, telle qu'on peut la concevoir dans le christianisme. Ni au sens d'une « rédemption » en tant que rédemption elle « est salut du péché, dont elle annonce la rémission, dont elle réalise le pardon³⁹ » — gratuitement. Ni au sens d'une « délivrance », insistant sur l'aspect politique, dynamique et historique du salut, en tant qu'il implique luttes et combats sur la terre. Ni au sens d'une « réconciliation » — la réconciliation avec Dieu impliquant la réconciliation entre les frères, les autres hommes. Or le colon n'est pas un frère — il est le produit d'une structure. Décoloniser, ce n'est pas restaurer, malgré cette structure, une fraternité première, oubliée; c'est détruire l'ordre qui produit le colon et le colonisé.

Libérer, ce n'est donc pas sauver; il n'y a pas eu de faute originelle mais une violence politique première — ordonnant des territoires, administrant les hommes, accaparant le sol et les choses — dont il faut contrecarrer les effets sociaux, politiques et psychiques concrets.

Jean-Marc Ela souscrit aux analyses fanoniennes de la violence et de la décolonisation, cette dernière ne peut se réduire à ses simples dimensions politique, économique et géopolitique. Toutefois, il s'éloigne des analyses de la contre-violence révolutionnaire qui inaugurent le premier chapitre des *Damnés de la terre*, écrit pour les compagnons « algériens et africains⁴⁰ » engagés avec Fanon dans la lutte.

La critique de la violence révolutionnaire qu'effectue Ela n'est pas immédiatement théologique; elle n'oppose pas une dogmatique de la vérité, surplombante, condamnant tout recours à la violence comme on l'attendrait d'une éthique chrétienne. Elle s'inquiète plutôt du sens de l'expérience de la *nuit* dans l'Afrique contemporaine. Si les Indépendances ont eu lieu, en ce qu'il y a eu, formellement, transfert de pouvoir des anciens colons aux anciens colonisés, le jour n'a pas succédé à la nuit, c'est plutôt une nouvelle nuit qui a succédé à l'ancienne: les décolonisations n'ont pas créé leur avenir. La question n'est plus seulement comment *secouer et sortir de la grande nuit*

37. Comme le rappelle Alice Cherki: « La libération psychique et la libération des peuples procèdent du même mouvement de désassujettissement. Elles supposent une violence d'autant plus nécessaire que c'est par la violence que s'est accomplie l'aliénation », Alice Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*, Paris, Seuil, p. 249.

38. Sur ce point, je reprends les trois déterminations du salut, comme rédemption, délivrance et réconciliation, tirées de la notice « salut », rédigée par Joseph Doré, dans Paul Poupart (dir.), *Dictionnaire des religions*, « L-Z », Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1799-1800.

39. *Ibid.*, p. 1799.

40. Alice Cherki, *op. cit.*, p. 244.

du colonialisme⁴¹, mais aussi comment traverser cette nuit, sans se laisser submerger par elle.

Dans le chapitre cinq, « Afin que renaissse l'espoir⁴² » du livre *Le cri de l'homme africain*, Ela relit les premières pages des *Damnés de la terre* de Fanon en insistant sur deux points : le sens de l'expérience de la nuit en post-colonie, le problème de la violence dans un projet de libération.

Le moment post-colonial africain est caractérisé par des phénomènes de « recolonisation⁴³ ». À la nuit coloniale a succédé une nuit néocoloniale. Chez Ela, l'idée de « recolonisation » fait écho aux théories de la « dépendance » qui structurent les pensées latino-américaines de la libération de la deuxième moitié du xx^e siècle : elles théorisent les dépendances économiques et matérielles effectives qui prolétarisent et maintiennent sous la tutelle d'un Centre les populations des périphéries, des Sud.

La « recolonisation » renvoie ainsi à deux phénomènes : les phénomènes de dépendance Nord-Sud, qui n'ont pas disparu avec la décolonisation ; les phénomènes de « colonisation du frère par le frère⁴⁴ » — où les bourgeoisies noires, qui ont pris le pouvoir après les Indépendances, ont soutenu et œuvré à la reproduction des formes de violence et de déprédations caractéristiques des temps coloniaux.

Le chapitre V du *Cri de l'homme africain* égrène, en quelques pages courtes, les nouvelles formes d'oppression qui caractérisent un moment post-colonial, s'apparentant à une nouvelle traversée de la nuit (émergence de groupes rebelles armés, autoritarismes d'État, pratiques de spoliation de l'économie de marché, déplacements forcés des populations, précarisations matérielles multiples, etc.⁴⁵). La compréhension fanonienne de la violence, dans ses dimensions restauratrices et libératrices, doit être confrontée aux faits : « aucune pratique sociale ne confirme cette théorie de la violence fanonienne⁴⁶ ». L'histoire des décolonisations et du moment postcolonial est une histoire où les violences (psychiques, économiques, politiques) s'auto-alimentent et n'ouvrent aucun horizon.

Contre cette nuit, Ela réinvestit une réflexion eschatologique qui a une triple dimension. Éthique, d'abord, en ce qu'il s'agit de déterminer les conditions effectives d'une autocréation du *rien*, du *presque rien* en « être » dans un monde qui n'offre aucun horizon de dépassement. Ecclésiologique, ensuite : il faut pouvoir repenser le rôle de l'Église au sein de la nuit. Politique, enfin : contre les illusions de la contre-violence, doivent être tracés des

41. Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 229 : « La grande nuit dans laquelle nous fûmes plongés, il nous faut la secouer et en sortir. »

42. Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, coll. « Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique », 1993.

43. *Ibid.*, p. 72.

44. *Ibid.*, p. 78.

45. Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*, *op. cit.*, p. 81-93.

46. *Ibid.*, p. 79.

chemins d'espérance. Cette eschatologie donne corps à un nouvel Évangile, l'« Évangile des damnés de la terre ».

Théologie mineure et foi en espérance

L'image de la nuit, reprise à Fanon, doit toutefois être saisie avec précaution. Arendt, lectrice de Conrad, rappelle comment dans l'imagination et les pratiques des colons, l'Afrique — continent de ténèbres — fut considérée comme cette altérité sauvage, « paradis-fantôme de la race⁴⁷ », où de petits dieux blancs crurent que tout était permis. Si l'image de la nuit coloniale clôt les *Damnés de la terre*, Ela ne la remobilise pas dans ses textes. La recolonisation ne définit pas un processus d'ensauvagement qui aurait saisi les corps africains après les Indépendances; elle décrit une nuit coloniale continuée, prolongeant, de fait, l'exigence de décolonisation. Le « testament spirituel de Fanon⁴⁸ » apparaît toujours pertinent après l'échec des Indépendances: « *tenter de mettre sur pied un homme neuf*⁴⁹ ».

Si Ela critique la contre-violence révolutionnaire comme pratique de libération, c'est parce que les phénomènes de recolonisation en compliquent les finalités et la compréhension; ils confrontent le continent africain à une itération des processus de violence qui annule la fécondité de toute irruption libératrice empruntant les mêmes formes. C'est sur ce point précis que le langage de la *praxis* politique requiert les outils du langage théologique; ils tirent leur consistance du *mystère* de la résurrection, soit d'une contradiction.

Pour penser une transformation du monde qui ne s'illusionne pas quant aux possibles ouverts par la contre-violence révolutionnaire, Ela recourt à la catégorie théologique de l'espérance. Revendiquant sa filiation fanonienne, la foi en espérance constitue le noyau théologique de l'« Évangile des damnés de la terre ». Dans *Repenser la théologie africaine*, cet Évangile se constitue à la croisée de la théorie critique du christianisme de Fabien Eboussi Boulaga et des développements eschatologiques de la théologie de l'espérance de Moltmann.

Ela part de la contradiction soulevée par Moltmann au début de sa *Théologie de l'espérance*: celle d'une contradiction entre espérance et expérience. Tous les énoncés d'espérance se formulent « *en contradiction avec le présent de l'expérience, avec la présence de la souffrance, du mal et de la mort*⁵⁰ ». L'expérience renvoie à la réalité du donné dans son actualité, saisi dans une perspective horizontale, relative à l'ordre humain. Chez Ela, plus

47. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme II. L'impérialisme*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1997, p. 131.

48. Jean-Marc Ela, *La plume et la pioche* (1970), Yaoundé, Clé, 2011, p. 102.

49. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, cité en conclusion de Jean-Marc Ela, *La plume et la pioche*, op. cit., p. 103.

50. Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris, Éditions du Cerf, 1973, p. 15.

spécifiquement, l'expérience est le lieu des fraternités ambivalentes du monde humain, où le frère, Caïn, peut tuer son propre frère, Abel⁵¹. Elle est le lieu de la violence politique. L'espérance dit ce qui n'est pas donné, en tant qu'il est à venir. Elle est le vécu inouï d'une inscription dans le monde qui ne se laisse pas submerger par un présent, qui s'offre comme totalité fermée.

Cette contradiction moltmanienne entre l'espérance et l'expérience ouvre un espace théorique critique pour la théologie, dont les effets sont politiques. Cet espace critique est explicité comme suit par Fabien Eboussi Boulaga: «L'annonce et la pratique de la fin dévoilent le caractère provisoire des hiérarchies, des institutions, des valeurs que le péché, la surestimation ou la peur de soi et de ce qui est, transforment en réalités dernières⁵². »

La foi comme espérance souligne des discontinuités temporelles indiquant que *ce qui est, est déjà promis à autre chose*. Sous le signe de la promesse, l'espérance loge un principe déconstructeur, critique; «l'urgence [dont elle témoigne] interdit l'évasion dans les lointains du prosélytisme, des arrières-mondes et des superstructures⁵³». L'espérance est le socle d'une pratique théologique critique; loin d'inviter à habiter les arrières-mondes, elle constitue un foyer religieux actif de la critique du politique. Le présent est ainsi ressaisi en contradiction avec la promesse de la résurrection. Cette espérance n'a en effet de sens qu'en tant qu'elle se dit à travers l'événement de la résurrection du Christ crucifié. Mort sur la croix, il vit en dépit de la mort.

Cet «*en dépit de*» constitue le foyer de la critique théologique du politique, qui est au centre de *L'Évangile des damnés de la terre*: la figure du crucifié «[récapitule en elle-même] le drame de ceux auxquels le droit à la vie est refusé dans l'histoire⁵⁴».

Les énoncés d'espérance entrent ainsi en contradiction avec la violence présente du monde politique. En s'installant dans cette contradiction, la théologie se fait théologie critique. L'absence d'horizon ne signe pas une impuissance à agir: la foi en espérance décrit un mode d'être au monde que la traversée de la nuit ne peut ni submerger ni détruire. L'espérance eschatologique a le statut d'une force historique qui suscite des pratiques créatrices dans l'histoire du monde, sur le fond d'une expérience première de la mort, de la négativité.

À travers la théologie de l'espérance, la conscience religieuse, en tant qu'elle ne se satisfait pas de ce qui est, se fait conscience critique. La théologie de Jean-Marc Ela explore les ressorts politiques d'une telle conscience et ses effets d'un point de vue praxique. On peut mobiliser l'idée de «théologie mineure», pour spécifier le projet de critique du christianisme de Jean-

51. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, op. cit., p. 75; p. 104.

52. Fabien Eboussi Boulaga, op. cit., p. 105.

53. *Ibid.*, p. 107.

54. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, op. cit., p. 75.

Marc Ela. Pour la spécifier, il faut l'écarter un peu de l'idée de « théologie politique ».

L'idée de « théologie politique » reste marquée par les deux *Théologies politiques* de Carl Schmitt, centrées sur ces deux grands pôles de souveraineté que sont l'État et l'Église. La pensée théologique du politique chez Ela opère une critique de la catholicité comme État centralisé (Vatican) et comme Église universelle, mais elle ne produit pas de théologie de la séparation ou de l'union du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. L'Église romaine institutionnelle et l'État n'apparaissent pas comme des pôles centraux, unifiant l'histoire, le territoire, et les communautés⁵⁵ chez Ela; ils sont bien plutôt conçus comme les opérateurs institutionnels de leur désagrégation en postcolonie.

Le langage théologique d'Ela reste un langage théologique de la dissidence, qui n'emprunte pas son lexique aux rhétoriques des majorités répressives, Églises bourgeoises centralisées, État nation. La catégorie de « théologie politique » apparaît, dès lors, difficilement applicable, et d'un maniement délicat.

On pourrait cependant reconfigurer le sens de cette catégorie, comme le fait Vincent Delecroix dans *Apocalypse du politique*⁵⁶. Elle ne s'inscrit pas exclusivement dans une « matrice politico-institutionnelle », qui la figerait une fois pour toutes. La problématique du théologico-politique signifie surtout qu'on ne peut procéder à une analyse du politique qui ne s'en tient qu'à sa « stricte immanence » ou plutôt qu'une analyse du politique « trouvant en lui-même sa ressource » ne tient peut-être pas⁵⁷.

La théologie de l'espérance montre en effet qu'une critique du politique ne peut s'effectuer de manière strictement immanente; une telle critique ne peut trouver d'issue à la prolifération des systèmes multiformes de violence qui saturent le donné, l'expérience, au sens de Moltmann. Il s'agit donc bien pour Ela d'entrelacer la réflexion théologique au problème politique, en produisant une analyse du politique et une théologie à *effets politiques*. Toutefois, l'enjeu de la théologie d'Ela n'est ni le maintien de la vie de l'Église comme corps social, ni la consolidation du pouvoir de l'État, mais n'est pas non plus d'analyser la tension entre transcendance et immanence. Ce qui importe, c'est le lieu théologique à partir duquel s'effectue l'entrelacement du théologique et du politique, terre de souffrance et douleur noire. Ce lieu, c'est celui de la *minorité*.

55. Sur ce point, voir la critique de l'idée de théologico-politique effectuée par Foucault dans Philippe Büttgen, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histories, Sciences sociales*, Éditions de l'Ehess, 2007, 5, 6^e année, p. 1129-1154.

56. Vincent Delecroix, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

57. *Ibid.*, p. 11.

Ici, il faut emprunter l'idée de « minorité » à Deleuze et Guattari dans leur réflexion sur la littérature mineure⁵⁸, c'est-à-dire sur les politiques d'énonciation, et tenter peut-être un déplacement de leurs analyses, qui pourra sembler surprenant, dans le champ de la théologie. Chez Deleuze et Guattari, l'idée de littérature mineure possède trois caractères : « la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat politique, l'agencement collectif d'énonciation⁵⁹ ».

Ces trois caractères traversent, en un sens, la théologie de la libération d'Ela. Cette dernière reprend la langue majeure du christianisme, tout en s'éloignant des voies romaines et byzantines, et en accusant sa rupture avec un ordre ecclésial centripète, héritier de la colonisation. Le langage du christianisme se déterritorialise : maudits et damnés s'en emparent et lui font dire l'impossible, la double mort du pouvoir d'État et de la vieille Église, la renaissance à la vie. Par ailleurs, cette théologie demeure indifférente à la gestion des petites affaires individuelles et familiales ; elle affirme sa distance avec les anthropologies du péché : aucune victime n'est coupable de son exposition à la mort — rien ne justifie une telle exposition — pas même une faute, fût-elle originelle. Enfin, cette théologie est nettement politique ; elle produit une « situation d'énonciation collective » qui soutient les imaginaires politiques d'une recréation de communauté : la figure du Christ crucifié se renverse et appelle l'homme nouveau décolonisé (Fanon).

Le langage théologique majeur, hériter du christianisme missionnaire, est travaillé de l'intérieur par de nouveaux lieux d'énonciation théologique, qui font surgir des contradictions, des conflits insolubles, mais forgent aussi des espérances créatrices. Ces lieux d'énonciation sont mineurs en ce qu'ils s'opposent à des systèmes de majorité, définis comme des ensembles de normes hégémoniques fixant l'organisation sociale, l'économie politique du pouvoir, les régimes de prise de parole et de configuration du sens.

La théologie de Jean-Marc Ela est une *théologie mineure*, c'est-à-dire une théologie qui rompt avec une approche classique du théologico-politique contrainte par ces deux pôles de la souveraineté que sont l'État et l'Église. À partir d'opérations de déterritorialisation du langage majeur du christianisme romain, elle produit une situation d'énonciation collective, qui devient le ferment substantiel de toute *praxis* de libération.

Bibliographie

- Arjun Appadurai, *Fear of small numbers: an essay on the geography of angers*, Durham, Duke University, 2006.
 Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
 Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence Africaine, 1981.

58. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

59. *Ibid.*, p. 33.

- Fabien Eboussi Boulaga, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.
- Claude Bourguignon-Rougier, Philippe Colin, Ramon Grosfoguel, *Penser l'envers obscur de la modernité*, Limoges, PULIM, 2014.
- Philippe Büttgen, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histories, Sciences sociales*, Editions de l'Ehess, 2007/5, 6e année, p. 1129-1154.
- Alice Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*, Paris, Seuil, 2011.
- Vincent Delecroix, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.
- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka*, Paris, Editions de Minuit, 1975.
- Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000 (2^e ed.), p. 14).
- Enrique Dussel, 1492, *l'occultation de l'autre*, tr. fr. Christian Rudel, Paris, Les éditions ouvrières, 1992.
- Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1968.
- Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, coll. « Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique », 1993.
- Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala, 2003.
- Jean-Marc Ela, *La plume et la pioche* (1970), Yaoundé, Clé, 2011.
- Paul Gilroy, *The black atlantic: modernity and double consciousness*, London-New York, Verso, 1993.
- Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.
- Achille Mbembe, *Afriques indociles: christianisme, pouvoir et Etat en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La découverte, 2010.
- Eloi Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'harmattan, 1985.
- Jean-Paul Messina, *Histoire du christianisme au Cameroun*, Paris, Karthala, 2005.
- Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris, Éditions du Cerf, 1973.
- Valentin Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres: esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine, 1994.
- Corinne Pelluchon, *Éléments pour une éthique d la vulnérabilité*, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 2011.
- Markus Rediker, *Outlaws of the atlantic: sailors, pirates and motley crues in the age of the sail*, Boston, Beacon Press, 2014.
- Markus Rediker, Peter Linebaugh, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000.
- Carl Schmitt, *Le nomos de la terre*, Paris, PUF, coll. « Quadriga », 2012.
- Amos Tutuola , *My life in the bush of ghosts* , London , Faber and Faber , 1964.

Précis de *Récit et reconstruction*

Claude Panaccio

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066776ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066776ar>

[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

Panaccio, C. (2019). Précis de *Récit et reconstruction*. *Philosophiques*, 46 (2), 375–380. <https://doi.org/10.7202/1066776ar>

Disputatio

Précis de *Récit et reconstruction*¹

CLAUDE PANACCIO

Université du Québec à Montréal
panaccio.claude@uqam.ca

Pouvons-nous dialoguer avec les philosophes du passé? Pouvons-nous leur poser des questions suscitées par nos propres préoccupations philosophiques et obtenir d’eux des réponses intéressantes, même quand ils ne s’étaient pas interrogés eux-mêmes sur ces questions-là? C’est ce que j’avais fait dans un autre ouvrage il y a plus de vingt-cinq ans, *Les mots, les concepts et les choses*², où je mettais en discussion un franciscain anglais du quatorzième siècle, Guillaume d’Ockham³, avec des philosophes analytiques récents, Jerry Fodor, Donald Davidson et Nelson Goodman en l’occurrence. Quelques collègues, médiévistes surtout, s’en étaient inquiétés: ne tombe-t-on pas ainsi dans l’anachronisme? Les penseurs du Moyen Âge travaillaient dans un contexte intellectuel très différent du nôtre, les questions qu’ils se posaient ne sont plus celles d’aujourd’hui, leurs appareils conceptuels ne sont pas les nôtres; comment peut-on les traiter comme des contemporains, comme des collègues? La même difficulté, bien entendu, peut être soulevée à propos des Grecs ou des philosophes du dix-septième ou du dix-huitième siècle.

Cela m’a amené à pousser plus loin ma réflexion sur mon propre travail et, de façon générale, sur l’usage philosophique des auteurs du passé. Je l’ai fait en dialogue, notamment, avec le médiéviste français Alain de Libera et nous avons, chacun de son côté, régulièrement écrit sur ces questions de méthodologie depuis les années 1990⁴. Dans son grand livre sur la querelle

1. Claude Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019, 230 p.

2. Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992.

3. J’ai adopté depuis, avec la majorité des médiévistes francophones d’aujourd’hui, la graphie « Ockham » au lieu d’ « Occam » pour le nom de l’auteur discuté dans ce livre.

4. Voir en particulier: Alain de Libera, « Retour de la philosophie médiévale? », *Le Débat*, 72, 1992, p. 155-169; « Le relativisme historique: théorie des “complexes questions-réponses” et “traçabilité” », *Les Études philosophiques*, 1999, p. 479-494; « Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale », dans K. O. Apel *et al.*, *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, p. 552-587; ainsi que l’ouvrage *L’archéologie philosophique*, Paris, Vrin, 2016: et Claude Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », dans G. Boss (dir.), *La philosophie et son histoire*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 173-195; « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », dans P. Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, P.U.F., 2000, p. 325-344; « Grasping the Philosophical Relevance of Past Philosophies », dans J. Pelletier et M. Roques (dir.),

des universaux, par exemple, de Libera abordait directement l'un des thèmes qui m'intéresse le plus en philosophie, et s'employait à montrer que le problème des universaux chez les Grecs et les médiévaux n'était pas *le même problème* que celui que discutent aujourd'hui les philosophes analytiques sous la même appellation⁵. De Libera a ainsi mis au point, peu à peu, une méthode qu'il qualifie d'« archéologique » en référence à Michel Foucault, lequel, comme on le sait, a beaucoup insisté sur les discontinuités et les ruptures dans l'histoire de la pensée.

Cet accent sur la discontinuité rejoint aussi les réflexions du philosophe anglais R. G. Collingwood sur l'histoire de la philosophie⁶ ou celles de Thomas Kuhn sur l'histoire des sciences. Collingwood, Kuhn, Foucault, de Libera réagissent à bon escient contre une vision simpliste de l'histoire de la philosophie, des idées ou des sciences, selon laquelle il y aurait un petit nombre de problèmes, toujours les mêmes, à propos desquels différents auteurs auraient pris position à travers les siècles, de telle façon qu'on puisse directement confronter les unes aux autres les idées de Platon, de Guillaume d'Ockham, de Spinoza, ou de Hegel avec celles de Russell, de Husserl ou de Quine. Il s'est ainsi développé depuis un demi-siècle surtout une approche *contextualiste* en histoire de la philosophie qui tient que les questions mêmes diffèrent d'une époque à l'autre et que l'on ne peut que difficilement arracher une doctrine à son contexte d'émergence pour la transplanter dans un autre.

Mon propre point de départ, cependant, est que la discipline Philosophie, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui dans les universités, dans les revues spécialisées, dans les congrès ou dans les colloques, entretient avec son histoire un rapport bien spécial. Beaucoup plus que dans les autres disciplines, les philosophes ressentent à tout moment le besoin de discuter leurs lointains prédécesseurs, les Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Descartes, Hume, Kant, Hegel, etc., et de se situer par rapport à eux *sur le plan philosophique même*. Mon propos dans ce livre est d'élucider les conditions de possibilité d'un tel dialogue avec les philosophes du passé par delà les différences de contexte, de questionnements, de présuppositions et d'appareils conceptuels.

L'ouvrage compte cinq chapitres. Je m'interroge au premier sur les objets auxquels réfèrent les historiens et les historiennes de la philosophie. De quoi parle-t-on quand on fait de l'histoire de la philosophie? On dit souvent que c'est d'idées, de doctrines, de théories, de pensées... Mais de

The Language of Thought in Late Medieval Philosophy, Dordrecht, Springer, 2017, p. 439-451.

5. Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

6. Voir en particulier R. G. Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*, trad. fr. par G. LeGaufey, Paris, Epel, 2010.

quoi s'agit-il ? Qu'est-ce que cela, des doctrines, des idées, des théories ? Ma perspective à ce propos est nominaliste : les objets auxquels renvoient ultimement les historiens de la philosophie — qu'ils ou elles le reconnaissent ou non d'ailleurs — sont des entités singulières spatio-temporellement localisées, des événements d'énonciation en l'occurrence, des actes discursifs concrets par lesquels des êtres humains singuliers ont produit des séquences de mots oraux ou écrits. Cette approche nominaliste — ou singulariste, si l'on préfère — permet de ramener sur terre en quelque sorte le discours de l'historien de la philosophie et de comprendre qu'il ou elle n'a pas affaire, ultimement, à des entités abstraites qui flotteraient dans un espace anhistorique désincarné, mais à des *tokens* linguistiques, comme disent les philosophes du langage, des occurrences discursives singulières localisées dans l'espace et dans le temps.

Le chapitre II passe en revue les principales opérations auxquelles se livrent, professionnellement, les historiens de la philosophie en rapport avec ces événements discursifs du passé : la lecture au premier chef, le recueil d'informations, l'édition de texte, la traduction. Et surtout, historiens et historiennes de la philosophie produisent fréquemment des textes nouveaux, des commentaires, des analyses ou des mises en contexte. Les travaux de cette dernière catégorie sont rédigés par l'historienne elle-même dans sa propre langue et pour ses propres lecteurs. Il s'y trouve toujours (ou presque) deux types de choses : des *récits historiques* d'une part, qui replacent les « doctrines » dans une histoire, et des *reconstructions doctrinales* d'autre part, dans lesquelles l'historienne, si « contextualiste » soit-elle, reformule et réorganise les « idées » qu'elle étudie, en faisant des choix et en effectuant à tout moment des transpositions de vocabulaire et des transferts conceptuels.

Qu'il s'agisse d'édition de texte ou de traduction, de récit historique ou de reconstruction doctrinale, ces opérations sont *toujours* soumises à deux sortes d'exigences : une contrainte de *fidélité* à ce qui s'est effectivement passé, à ce que les auteurs originaux ont effectivement dit ou écrit ; et une contrainte de *pertinence* par rapport au projet de l'historien lui-même. Ces projets, dans les faits, peuvent être extrêmement variables, et chaque projet détermine non seulement le choix du matériel à étudier, mais aussi la façon dont on l'examine et on le traite. Quel que soit le projet, donc, la contrainte de pertinence, prise en ce sens, a priorité sur la contrainte de fidélité : l'exigence de pertinence eu égard à un projet donné détermine le type et le degré de fidélité qui sera approprié dans le travail même de l'historien de la philosophie et dans les textes qu'il produit.

Cela m'amène à aborder de front au chapitre III la question de la continuité en histoire de la philosophie. L'idée ici est que le travail de *tout* historien de la philosophie présuppose la *continuité du monde* dans lequel nous vivons. J'insiste en particulier sur ce que j'appelle la continuité sémantique : une condition nécessaire à la pratique de l'histoire de la philosophie est que certaines phrases proférées aujourd'hui soient sémantiquement équi-

valentes à certaines phrases produites autrefois et qu'il nous soit possible dans de nombreux cas de faire référence aux mêmes objets que les auteurs du passé.

Il faut distinguer en outre entre les questions qu'un philosophe soulève explicitement et les phénomènes dont son entreprise théorique doit rendre compte. Les premières sont des actes de langage, formulés dans une terminologie contextuellement déterminée, mais, étant donné la continuité du monde, les seconds sont des phénomènes transtemporels, indépendants en eux-mêmes des théories. Je suggère qu'il s'agit le plus souvent, en philosophie, de phénomènes d'ordre logico-linguistique tels que la vérité, la prédication, l'évaluation, l'équivocité, la sui-référence, les modalités, l'attribution d'attitudes propositionnelles et ainsi de suite. Non que la philosophie se réduise à l'analyse linguistique. Rien n'empêche que l'élucidation d'une énigme logico-linguistique comme celle de la prédication ne requière de recourir à des considérations largement métaphysiques. Et il y a, bien entendu, d'autres sortes de phénomènes transtemporels, physiques, biologiques, psychologiques, etc., mais ceux-là relèvent en général de théories scientifiques plutôt que philosophiques.

Ce qu'il faut, donc, pour que les textes philosophiques du passé soient pertinents à nos propres discussions, c'est qu'ils puissent être rapportés, ne serait-ce que partiellement, à des phénomènes auxquels la philosophie s'intéresse encore — ou devrait encore s'intéresser —, et que ces écrits anciens puissent être adéquatement expliqués à des lecteurs d'aujourd'hui. Trois conditions pour cela sont requises: 1) l'historienne doit avoir acquis une bonne compréhension des textes qu'elle veut expliquer; cela veut dire dans la plupart des cas qu'elle doit en avoir étudié le contexte, les sources, la terminologie et ainsi de suite (même si elle n'est pas toujours tenue de fournir toutes ces informations à son propre lecteur); 2) elle doit être en mesure de relier les textes qu'elle veut expliquer à ces phénomènes transtemporels, logico-linguistiques surtout, dont la philosophie devrait encore rendre compte; 3) une reconstruction doctrinale adéquate est exigée dans tous les cas; à cause justement de ces particularités terminologiques sur lesquelles les discontinuistes attirent l'attention, il ne peut suffire en effet de citer les textes originaux. J'essaie de montrer à la fin du chapitre que l'incommensurabilité au sens de Thomas Kuhn n'est pas un obstacle insurmontable à la satisfaction de ces conditions.

La façon dont l'histoire de la philosophie peut être pertinente pour les discussions d'aujourd'hui apparaît encore mieux à l'examen des deux principales opérations qu'accomplissent habituellement les historiens de la philosophie, la narration historique et la reconstruction doctrinale. C'est à cela que sont consacrés les deux derniers chapitres. Les récits historiques, discutés au chapitre IV, peuvent être de diverses sortes et leur intérêt philosophique varie en conséquence. J'essaie de systématiser cette diversité en identifiant quatre types de récits, que j'étudie séparément. Il y a d'abord les

explications contextuelles, qui visent, tout simplement, à une meilleure compréhension des textes philosophiques du passé. Un deuxième type de récit en histoire de la philosophie entend faire voir comment une doctrine donnée s'est développée dans le temps chez un ou plusieurs auteurs, les énigmes qu'elle a suscitées, les discussions qu'elle a provoquées, les modifications qu'elle a subies, les liens qu'elle a eus avec d'autres approches et les raisons de son abandon s'il y a lieu. C'est ce que j'appelle *l'histoire doctrinale*. Une troisième approche est celle de *l'enquête thématique*. Le corpus dans ce cas est unifié soit par la référence à des objets communs, soit par le recours au moins partiel à une même terminologie. Les *approches généalogiques*, enfin, visent à montrer comment nous en sommes venus là où nous sommes aujourd'hui en philosophie. Elles peuvent être menées dans une intention critique, dans l'optique d'une légitimation au contraire, ou seulement pour mieux comprendre ce que font les philosophes d'aujourd'hui. Elles peuvent concerner l'état de la philosophie comme discipline, l'état actuel d'un ensemble particulier de problèmes ou de discussions philosophiques ou la tradition intellectuelle plus générale à laquelle on appartient, avec ses pré-suppositions, ses tâches, ses risques et ses lacunes. Je discute dans chaque cas la façon de comprendre au juste ce qui se joue dans le travail de l'historien et j'essaie de dégager les exigences propres à chaque approche en même temps que celles qui sont communes aux quatre. Il ressort entre autres qu'elles supposent toutes quelque reconstruction doctrinale, fût-elle minimale. Cela nous amène au dernier chapitre.

Les reconstructions doctrinales, elles aussi, peuvent être de diverses sortes. Tous les historiens de la philosophie, quand ils produisent des textes de leur cru, restructurent les discours anciens auxquels ils se rapportent, mais certains restent plus proches du vocabulaire et des formulations originales tandis que d'autres s'en éloignent davantage pour mieux mettre en évidence l'intérêt philosophique des textes étudiés et les faire participer aux débats actuels. Une des thèses du livre est que cette diversité est légitime et qu'il y a en principe selon les projets plusieurs façons acceptables de présenter les idées du passé. Cela tient à ce que le mode privilégié de la reconstruction doctrinale, quelle qu'en soit la visée, est *le discours indirect*: Aristote, Ockham, Descartes disaient que..., pensaient que..., soutenaient que..., etc. Une théorie du discours indirect en général se révèle ainsi indispensable à la compréhension de ce qui se passe dans les reconstructions en histoire de la philosophie, et c'est sur cette voie que s'engage le chapitre V en proposant l'esquisse d'une approche nominaliste au discours indirect, basée sur l'idée d'équivalence sémantique. Je montre à partir de là comment se déploie l'éventail des multiples façons admissibles de rapporter le discours d'autrui, et comment fonctionnent en principe l'attribution des thèses et la reconstitution des arguments en histoire de la philosophie. Des conditions fortes s'imposent, en particulier, quand le commentateur veut faire apparaître la portée philosophique des textes qu'il étudie, ainsi qu'on

le fait très souvent dans l'enseignement, dans les colloques ou dans les publications: il faut pouvoir faire référence à certaines au moins des réalités auxquelles renvoyaient eux-mêmes les auteurs du passé, il faut pouvoir détacher certaines thèses ou certains arguments de leurs corpus d'émergence et situer par rapport aux préoccupations d'aujourd'hui les positions ainsi circonscrites, quitte à en transposer le vocabulaire dans une large mesure, et en tirer des conséquences que les auteurs originaux n'avaient pas toujours aperçues.

Philosophiques

philosophiques

Histoire de la philosophie, historiographie et philosophie Réflexions critiques au sujet de la portée de la thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie

Jimmy Plourde

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066777ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066777ar>

[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

Plourde, J. (2019). Histoire de la philosophie, historiographie et philosophie : réflexions critiques au sujet de la portée de la thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie. *Philosophiques*, 46 (2), 381–393. <https://doi.org/10.7202/1066777ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2019

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/>

Histoire de la philosophie, historiographie et philosophie

Réflexions critiques au sujet de la portée de la thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie¹

JIMMY PLOURDE

Université du Québec à Trois-Rivières

1. La question de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie

Dans *Récit et reconstruction*², Claude Panaccio présente une conception originale, claire et solide de l'histoire de la philosophie. Cette conception est le fruit de plus de deux décennies de réflexion sur les enjeux les plus fondamentaux de l'histoire de la philosophie (cf. Panaccio, 1994, 2000 et 2000a) et est sans équivalent dans la littérature francophone des trente ou quarante dernières années.

La question au cœur de la réflexion de Claude Panaccio sur l'histoire de la philosophie est celle de « l'opposition de principe entre continuisme et discontinuisme » (p. 11), c'est-à-dire celle de l'opposition qui subsiste entre ceux qui sont convaincus qu'il n'y a pas de fractures ou de discontinuités importantes dans l'histoire de la philosophie et ceux qui pensent qu'il y a, au contraire, de telles discontinuités. Cela dit, la question qui, à mon avis, sera reçue comme la plus intéressante de l'ouvrage est plutôt celle, intimement liée à cette dernière, de la plus ou moins grande pertinence de l'histoire de la philosophie pour la philosophie contemporaine.

Sur ces questions, Claude Panaccio défend une position continuiste qui maintient la pertinence de l'histoire de la philosophie pour la philosophie contemporaine, dans sa dimension aussi bien doctrinale qu'historique (p. 12). Il soutient que l'histoire de la philosophie est philosophiquement pertinente, au moins en ce sens qu'il y aurait un usage philosophique possible de l'histoire (p. 210). Afin de pouvoir apprécier cette position de Claude Panaccio, il importe, dans un premier temps, de se pencher sur ce qu'il faut

1. Une version préliminaire de ce texte a été présentée dans le cadre de la table ronde que j'ai organisée autour de *Récit et reconstruction* lors du dernier colloque annuel de la SPQ à l'Université du Québec en Outaouais. Certaines des réflexions critiques présentées dans ce texte ont aussi fait l'objet d'une conférence sur la pertinence de l'histoire de la philosophie à l'Université Ioan Cuza de Iassy. Je tiens à remercier Claude Panaccio, Sandrine Roux et Dario Perinetti d'avoir accepté d'être de la table ronde et je tiens également à remercier Claude Panaccio, Petru Bejan et George Bondor pour leurs commentaires sur les deux présentations à l'origine de ce texte.

2. Claude Panaccio, *Récit et Reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019. Toutes les références à cet ouvrage seront dorénavant indiquées uniquement par un numéro de page entre parenthèses, dans le texte.

entendre exactement ici par « la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie », de même que sur les arguments qui la sous-tendent (2). Une fois que cette thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie aura été clarifiée, je la soumettrai à un examen critique (3 et 4). La conclusion de cet examen ne remettra pas en cause la thèse en question. À ce sujet, je pense que *Récit et reconstruction* démontre que l'histoire a effectivement, au sens où Claude Panaccio l'entend, une pertinence philosophique. Cependant, je soutiendrai qu'il y a de bonnes raisons de penser que cette pertinence n'est pas aussi importante que ce que *Récit et reconstruction* suggère.

2. La thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie

Selon Claude Panaccio, en plus de son intérêt historique, l'histoire de la philosophie a une réelle *pertinence philosophique* du fait de l'intérêt de sa contribution potentielle à la réflexion philosophique contemporaine, qui peut être plus ou moins important, dépendamment du projet historique qui nous concerne. C'est là une position qu'il avance à plus d'une reprise dans *Récit et reconstruction*, notamment dans les passages suivants :

Comme l'écrit Anthony Kenny, « l'histoire de la philosophie peut être étudiée en fonction de la compréhension historique ou en fonction de l'édification philosophique »¹. La pertinence d'un projet de recherche en histoire de la philosophie se mesure à la contribution qu'il apporterait à l'une ou l'autre s'il était mené à bien. *Il peut servir* à mieux comprendre un moment du passé, une culture, une société, une institution ou même des personnes individuelles le cas échéant; ou alors à nourrir la réflexion actuelle sur un thème généralement reconnu comme philosophique » (p. 78. C'est moi qui souligne).

Dans le cas de l'histoire de la philosophie, cette pertinence à son tour peut être évaluée selon deux axes: celui de la contribution historique et celui de *la contribution philosophique*. Le premier se rapporte à l'augmentation des connaissances sur les textes étudiés, leur mise en contexte et leur exploitation pour une meilleure compréhension de leur époque et de leur milieu. *Le second tient à l'intérêt de ces textes pour l'approfondissement de quelque question philosophique*. Règle générale, une recherche sérieuse en histoire de la philosophie présente à la fois les deux types d'intérêt, mais elle peut faire mieux (et parfois beaucoup mieux) sur un axe que sur l'autre sans que sa légitimité en soit compromise (p. 79. C'est moi qui souligne).

Le résultat net de nos réflexions du chapitre précédent est que rien ne s'oppose en principe à ce que les œuvres philosophiques du passé soient pertinentes pour les discussions d'aujourd'hui. [...] La philosophie contemporaine, à la différence des sciences, est un espace de divergences plus que de consensus et son intérêt tient en grande partie à la façon dont elle explicite des désaccords souvent radicaux en approfondissant les implications et les difficultés des positions en présence. *La prise en considération des doctrines du passé, ou de certaines d'entre elles, contribue à cette grande « conversation »* — pour reprendre le terme de Richard Rorty¹ — dans la mesure où elles ont exploré

avec intelligence et minutie, à propos des mêmes phénomènes, des possibilités théoriques qui de prime abord nous paraissent étranges et des chaînes argumentatives aux répercussions inattendues (p. 125. C'est moi qui souligne).

Cette idée que l'histoire de la philosophie est en mesure de contribuer à l'« approfondissement » de problèmes philosophiques contemporains ou de « nourrir la réflexion actuelle sur un thème généralement reconnu comme philosophique », ou encore de « contribuer à cette grande conversation » qu'est la philosophie, c'est ce que j'appellerai la thèse de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie (TPPHP), du moins dans ses formulations générales.

Telle que l'entend Claude Panaccio, la TPPHP se compose de deux sous-thèses. Elle comprend ce que j'appellerai :

La thèse de l'intérêt de l'histoire :

L'histoire de la philosophie, entendue ici au sens de l'ensemble des contributions passées de la philosophie, est, en principe, en mesure de contribuer à la réflexion sur les problèmes philosophiques actuels.

et

La thèse de l'utilité de l'historiographie :

L'histoire de la philosophie, entendue ici dans le sens de discipline, c'est-à-dire l'historiographie de la philosophie, met en œuvre des opérations qui permettent de comprendre et d'évaluer les contributions philosophiques du passé.

Autrement dit, pour Claude Panaccio, la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie tient à la fois à l'intérêt philosophique des contributions du passé et au fait que le travail de l'historien nous donne accès à ces contributions. Même s'il arrive que Claude Panaccio parle de « la pertinence de l'histoire de la philosophie » afin de désigner l'une ou l'autre de ces deux sous-thèses en particulier, ce qu'il soutient dans son livre, c'est bien la vérité de ces deux sous-thèses. La TPPHP consiste donc en la conjonction de celles-ci.

La thèse de l'intérêt de l'histoire s'oppose à la position des discontinuistes qui considèrent que les contributions des époques antérieures ne présentent pas d'intérêt pour nous sur le plan philosophique parce qu'elles ne traitent pas des mêmes problèmes que ceux qui sont aujourd'hui les nôtres, et ce, même lorsqu'elles ont l'air d'aborder exactement les mêmes problèmes³. Bien qu'il ne le mentionne pas explicitement dans son livre, cette

3. D'après Claude Panaccio, ce serait un enjeu central de son débat avec Alain de Libera et la méthode par complexes de questions—réponses : « La méthode en question, cependant, si on la tient pour la seule manière légitime de *parler* des doctrines du passé, tend à accréditer une vision discontinuiste radicale qui creuse l'écart entre les époques, et tout particulièrement entre la nôtre et celles qui l'ont précédée. À force de renvoyer chaque texte aux questionnements précis qui lui ont donné naissance et chaque auteur à ses sources et à la forme exacte des débats dans lesquels il était engagé, on en vient à compromettre leur intérêt de principe pour les dis-

thèse de Claude Panaccio s'oppose également partiellement aux positions non discontinuistes plus sceptiques quant à la valeur, sur le plan philosophique, des contributions provenant de l'histoire de la philosophie⁴. Cela dit, cette thèse de l'intérêt de l'histoire n'implique pas que *toute* contribution philosophique passée soit philosophiquement pertinente. En effet, pour reprendre l'expression consacrée par Kevin Mulligan, Claude Panaccio en a une compréhension *whiggish* : seules les contributions philosophiques du passé qui sont des réponses possibles aux problèmes philosophiques *actuels* sont philosophiquement pertinentes⁵. Par ailleurs, bien qu'il insiste à plus d'une reprise sur la valeur philosophique des contributions du passé, il ne faudrait pas croire que toute contribution du passé à un problème philosophique contemporain présente une réelle valeur. L'attachement de Claude Panaccio à la valeur des contributions du passé n'exclut pas qu'il ait pu y avoir des erreurs, des faussetés ou du non-sens qui aient été avancés dans l'histoire de la philosophie. Sur cette dernière question, il n'y a toutefois pas de théorie comparable à celle de Brentano ou d'indication quant à la question de savoir quelles seraient les contributions du passé qui ne présentent pas ou peu de valeur sur le plan philosophique (Brentano, 1895) et, malgré l'absence de précisions sur cette question, Claude Panaccio est nettement moins sceptique et critique sur la question de la valeur ou de l'intérêt philosophique des contributions du passé que ne l'ont été Wittgenstein, Brentano et plusieurs autres.

La thèse de l'intérêt de l'histoire trouve sa justification dans la conception nominaliste et naturaliste de l'histoire de la philosophie comme consis-

cussions philosophiques actuelles. Collingwood, déjà, rejetait catégoriquement l'idée qu'il y a des « problèmes permanents » en philosophie² et cette négation devient chez de Libera l'une des thèses centrales de son « relativisme historique de style collingwoodien »³. Le problème des universaux au Moyen Âge n'était pas à ses yeux celui qui est discuté sous cette étiquette dans la philosophie analytique contemporaine » (p. 86).

4. Dans un passage célèbre du *Tractatus*, Wittgenstein soutient que les contributions philosophiques du passé sont dénuées de sens : « La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites au sujet des matières philosophiques ne sont pas fausses, mais dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens » (Wittgenstein, *TLP*, 4.003). Puis, dans un passage moins connu du « Tournant de la philosophie », Moritz Schlick laisse entendre que les thèses philosophiques du passé sont, pour la plupart, fausses : « [D]e tous les penseurs, ce sont précisément les meilleurs esprits qui ont rarement cru que la philosophie des époques précédentes (et même celle des modèles classiques) soit parvenue à des résultats solides et durables » (Schlick, 1930, p. 178).

5. À ce propos, cf. Mulligan, 1997, p. 64. On doit à Brentano une des toutes premières formulations du principe de base du whiggisme : « Seul le fait historique ayant de l'importance du point de vue de la philosophie appartient à une histoire de la philosophie » (Brentano, 1888, p. 132). Ce principe justifie toutefois une version plus radicale du whiggisme que ce que l'on trouve dans l'ouvrage de Panaccio, puisque, pour ce dernier, l'intérêt d'une contribution du passé pour un problème philosophique n'est une condition nécessaire que pour ce qui concerne la pertinence philosophique de cette contribution et non pour sa place et son traitement dans le cadre d'une histoire de la philosophie.

tant dans le passé de la philosophie ainsi que dans la thèse du caractère transtemporel des problèmes philosophiques. En effet, dans *Récit et reconstruction*, Claude Panaccio conçoit l'histoire de la philosophie comme « la succession des discours philosophiques, depuis l'époque de Thalès environ jusqu'à nos jours » (p. 7). Il insiste sur le fait que ces discours philosophiques du passé forment une multitude d'actes de discours singuliers temporellement situés et ne doivent pas être conçus comme exemplifiant des thèses et des notions générales abstraites :

Peut-on cerner de façon plus précise le genre d'entités concrètes auxquelles les historiens de la philosophie se réfèrent couramment? Et faut-il vraiment admettre dans l'ontologie, d'autre part, des entités non spatio-temporelles, comme des contenus conceptuels ou doctrinaux? [...] La perspective que j'adopterai à ce propos est à la fois nominaliste et naturaliste. Je ne tiendrai pour réelles que les seules entités singulières (c'est le nominalisme) et spatio-temporellement situées (c'est le naturalisme). Si donc l'historien de la philosophie prétend se référer à quelque chose d'extérieur à son propre discours — et il faut bien qu'il le fasse, à défaut de quoi son entreprise n'aurait aucun sens —, ce ne pourra être, de ce point de vue, qu'à des réalités matérielles ou psychologiques, historiquement localisées (p. 20)⁶.

Cela dit, ces réalités matérielles, psychologiques et historiquement localisées que sont les actes de discours passés des philosophes sont des tentatives de répondre, non pas à des mêmes questions, mais à des mêmes problèmes philosophiques, dans la mesure où, selon Claude Panaccio, les problèmes philosophiques sont des difficultés issues de phénomènes objectifs, de nature linguistique, qui peuvent se présenter sous la forme de questions diverses, mais qui perdurent dans le temps à travers les époques. Claude Panaccio n'adhère pas ainsi à une conception platoniste, mais à une conception de ces problèmes comme transtemporels :

La thèse que je voudrais soumettre à l'attention du lecteur est que, loin de se limiter à la logique ou à la sémantique, cela est généralisable à l'ensemble de la philosophie : *les phénomènes qui font d'abord problème* pour elle sont le plus souvent d'ordre logico-linguistique. Ils ne sont pas intemporels, puisqu'ils tiennent à l'existence de certaines langues naturelles, mais ils *traversent les*

6. Au-delà des enjeux métaphysiques et épistémiques liés à la question, il est intéressant de noter qu'il y a ici également un enjeu méthodologique pour Claude Panaccio : « À réifier les contenus, l'historien risque de se laisser abuser par de pseudo-explications, où les forces vives de l'histoire sont identifiées à des doctrines ou des idées, plutôt qu'à des humains concrets engagés dans des jeux de pouvoir, des échanges économiques et des réseaux complexes d'interaction discursive. Quelle que soit la solution que l'on adopte en définitive au problème métaphysique des entités abstraites, la perspective nominaliste présente au moins, pour l'entreprise qui nous occupe, l'avantage méthodologique de nous inciter à mieux circonscrire l'ordre de ces occurrences concrètes auxquelles le discours de l'historien de la philosophie fait toujours référence de toute façon » (p. 25).

époques, celles en tout cas où l'on reconnaît de la philosophie au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot (p. 110. Je souligne).

Étant donné que les actes de discours passés dans lesquels se sont exprimées les conceptions philosophiques constitutives de l'histoire de la philosophie sont des tentatives de réponses tout à fait valables à des problèmes philosophiques qui sont toujours les nôtres, Claude Panaccio en vient ainsi à conclure : « Rien n'empêche en principe que les développements passés qui s'y rapportaient [aux phénomènes qui font d'abord problème] soient encore éclairants pour les discussions actuelles » (p. 110). Bref, pour Claude Panaccio, l'histoire de la philosophie, c'est l'ensemble des actes de discours passés qui ont été produits en réponse à des problèmes philosophiques qui proviennent de phénomènes objectifs et linguistiques qui font problème et qui sont, pour cette raison, transtemporels et, pour plusieurs, toujours les nôtres. Dans la mesure où ces actes de discours constituent des contributions de valeur et originales à nos problèmes philosophiques actuels, cela suffit à justifier la thèse selon laquelle l'histoire de la philosophie peut en principe contribuer aux efforts que nous déployons aujourd'hui afin de résoudre ces problèmes philosophiques.

La thèse de l'utilité de l'historiographie est, elle, en rupture avec la position de ceux qui soutiennent une forme de continuisme naïf souvent associé aux philosophes analytiques et suivant lequel l'histoire de la philosophie, en tant que discipline, n'apporte rien à la philosophie, car même si les contributions philosophiques du passé sont d'intérêt pour la philosophie contemporaine, la seule étude des doctrines philosophiques du passé suffit à en tirer les bénéfices attendus⁷. Nul besoin de tenir compte du contexte historique et de ce qui intéresse habituellement l'historien. Cette thèse s'oppose également à la position des discontinuistes qui soutiennent qu'il y a des ruptures sémantiques tellement importantes entre les époques qu'il n'est pas possible de parvenir à saisir le sens véritable des contributions philosophiques du passé.

Contre ces deux visions des choses, Claude Panaccio soutient que l'utilité de l'historiographie réside dans les différents processus de médiation qui permettent de retrouver une thèse, d'en montrer la pertinence philosophique et de l'évaluer de façon critique, dont les reconstructions doctrinales, qui sont constituées par des explications méta-discursives (caractérisations, analyses internes, comparaisons, évaluations) et des reformulations en style indirect (attribution de thèses et reconstitutions des arguments). Ces processus de médiation sont non seulement censés nous faire saisir la position historique concernée et ses arguments, mais la rattacher aux phénomènes qui font problème en philosophie à travers les époques et, éventuellement,

7. À ce propos, cf. Mulligan, 1997 et Engel, 1997.

nous faire apprécier la valeur de leurs contributions à ces problèmes, ce qui est un travail souvent indispensable.

Claude Panaccio fournit quelques exemples concrets de ce travail de médiation qui illustre bien l'utilité du travail de l'historien. Le plus convaincant est sans doute celui du travail d'interprétation de la phrase suivante de Duns Scot: « Dans la troisième distinction, nous avons à nous enquerir de la distinction des anges en personnes ». Claude Panaccio soutient que, bien que tout à fait énigmatique à première vue, cette phrase peut être comprise, à la lumière d'un commentaire tel que celui de Gérard Sondag, comme annonçant une réflexion sur la question de l'individuation des espèces d'un même genre⁸. Ainsi, selon Claude Panaccio, ce qui justifie la thèse de l'utilité, c'est sa position selon laquelle, bien qu'il puisse y avoir une relative incommensurabilité des positions à travers l'histoire, celle-ci n'est jamais radicale en raison de la continuité sémantique, qui est rendue possible par le fait que nos discours renvoient à un même monde. Cela dit, la distance qui nous sépare des contributions plus anciennes demande souvent, pour que ces contributions puissent être comprises et appréciées, l'intervention du travail de l'historien, qui met en œuvre les opérations permettant de surmonter cette distance.

3. L'histoire, le contemporain et la TPPHP

Comme on l'a vu à la section précédente, pour Claude Panaccio, l'histoire de la philosophie, c'est le passé de la philosophie ou l'ensemble des contributions passées aux problèmes philosophiques. Une telle conception pose toutefois un problème de démarcation (quand, exactement, devrait commencer la période actuelle et quand devrait se terminer le passé de la philosophie?), qui ne semble pouvoir être résolu que de manière arbitraire. Claude Panaccio est conscient de ce problème puisqu'il propose de considérer le passé comme la période antérieure au vingtième siècle tout en reconnaissant qu'il s'agit là d'une balise approximative, une balise commode qui constitue tout de même une « condition suffisante » pour qu'un travail puisse être considéré comme historique:

On ne saurait, bien entendu, fixer un moment précis en deçà duquel s'étendrait le « passé » de la philosophie, par opposition à son état actuel, et distinguer de façon tranchée entre les références historiques et les discussions d'auteurs contemporains. Mais la situation n'est pas différente ici de ce qu'elle

8. Le souci de montrer la pertinence philosophique d'une contribution du passé à la réflexion philosophique contemporaine et, en un sens, l'utilité, sur le plan philosophique, de l'historiographie est une préoccupation qui a animé le travail de Claude Panaccio depuis le début de sa carrière, lui qui écrivait déjà, dans son premier livre: « Je m'intéresse aux discussions de la philosophie analytique contemporaine autour de la question du nominalisme et je me demande si la pensée d'Occam, dûment reconstruite, a quelque chose de positif à y apporter » (Panaccio, 1992, p. 19).

est en bien d'autres domaines : il y a des cas clairs de part et d'autre de la ligne de démarcation et une zone floue entre les deux. *On conviendra à tout le moins de tenir pour « historique », aux fins du choix des exemples, tout travail sérieux portant sur des textes antérieurs au xx^e siècle.* Cela ne donne pas une définition en bonne et due forme — il y a après tout des historiens de la phénoménologie ou de la philosophie analytique qui font porter sur le siècle dernier le gros de leur recherche —, mais cela nous fournira au départ une *condition suffisante* sinon nécessaire, qui présente l'insigne avantage d'être commode (p. 49-50. Je souligne).

Il y a toutefois, en philosophie comme en sciences, des contributions qui sont antérieures au xx^e siècle et que l'on ne tiendra pas comme appartenant au « passé » au sens où l'entend Panaccio ici, c'est-à-dire « par opposition à son état actuel », et il y a également des exemples de travaux sérieux ayant porté sur le passé ainsi compris, qui ne sont pas des travaux historiques. Le théorème de Pythagore, la thèse de Lamarck selon laquelle l'évolution ne surviendrait pas de façon graduelle et la conception de la vérité comme correspondance sont autant de contre-exemples ici à cette idée qu'il suffit qu'une contribution soit antérieure au xx^e siècle pour appartenir au passé de la science ou de la philosophie plutôt qu'à son état actuel. Bien qu'elles aient été formulées dans le passé, il s'agit là d'une thèse admise actuellement en mathématique, d'une thèse qui fait actuellement l'objet de travaux de recherche en biologie, et d'une réponse considérée actuellement comme tout à fait possible en philosophie à la question de la nature de la vérité. Bref, ce que ces contributions formulées dans le passé ont en commun, c'est qu'elles ont toutes été retenues, depuis leur formulation jusqu'à nos jours, comme partie intégrante de notre savoir actuel sur les problèmes concernés, à tout le moins comme réponse possible à ces problèmes. Par ailleurs, on ne dira pas de Stephen Jay Gould qu'il fait de l'histoire de la biologie lorsqu'il expose et défend le lamarckisme et on ne considérera pas non plus que l'on fait de l'histoire des mathématiques ou de la philosophie lorsqu'on expose le théorème de Pythagore ou la théorie de la vérité comme correspondance. Bien que ces travaux portent sur des textes antérieurs au xx^e siècle dans lesquels ces thèses sont exposées, ils ne sont pas considérés comme « historiques » pour autant.

Le problème avec la position de Claude Panaccio sur cette question vient, je pense, de ce qu'il conçoit implicitement l'histoire ou le passé de la philosophie et son état actuel ou ce qui est contemporain comme des catégories uniquement temporelles, et qu'il présuppose une coupure nette entre l'actuel ou le contemporain et le passé (le passé, par opposition à l'état actuel de la philosophie). Si cette façon de concevoir le contemporain et le passé selon l'ordre temporel de succession convient à l'histoire des événements, il ne convient pas à l'histoire des idées, qui n'est pas régie que par l'ordre de succession, mais l'est également par des considérations épistémologiques : les thèses demeurent actuelles lorsqu'elles sont, sur une question

donnée, notre meilleure solution ou une possibilité de réponse tout à fait valable. Elles appartiendront au passé d'une discipline non pas lorsqu'on aura formulé, à leur suite, une nouvelle explication ou lorsqu'elles seront devenues anciennes, mais uniquement lorsqu'on les aura écartées ou qu'elles auront sombré dans l'oubli sans qu'on ait pu en trouver de meilleure. De ce point de vue, une thèse peut être une contribution « passée » en ce sens qu'elle a été formulée il y a longtemps, mais être néanmoins constitutive de « l'état actuel » d'une discipline, ou être contemporaine. C'est la raison pour laquelle deux thèses formulées par un même auteur à une même époque peuvent être considérées comme n'étant pas toutes deux historiques ou contemporaines, ce qui n'est pas possible dans une optique purement temporelle. Par exemple, le naturalisme méthodologique, notamment en épistémologie, est l'une des thèses de Quine les plus discutées et les plus largement admises à l'heure actuelle en philosophie. Par contre, la thèse de Quine selon laquelle une épistémologie naturalisée consisterait en une théorie béhavioriste de la connaissance est quasi universellement reconnue comme appartenant au passé par opposition à l'état actuel de la philosophie : ça ne fait plus partie aujourd'hui des possibilités de réponses envisagées à cette question. Pourtant ces deux contributions appartiennent à un même texte et ont toutes deux été défendues en 1969.

Cette idée que le passé ou l'historique et le contemporain ou l'actuel ne se réduisent pas à des considérations purement temporelles comporte toutefois un présupposé qui « heurte » le nominalisme de Claude Panaccio. En effet, dire qu'une thèse reste contemporaine tant qu'elle demeure une réponse possible, c'est présupposer que les thèses ont une certaine étendue temporelle, une durée, plus ou moins grande et, par conséquent, qu'elles ne sont pas, comme le veut son nominalisme (cf. *supra*, section 2), que des événements « localisés ». Cela n'implique toutefois pas que l'on doive renoncer à une conception nominaliste des contributions philosophiques constitutives du passé et de l'actualité de la philosophie. Cela requiert seulement que ce qui a été dit dans l'acte de discours dans lequel une thèse a été formulée a été retenu comme vrai ou est toujours considéré comme une réponse possible à un problème donné, que la position en question s'est transmise et a été retenue comme valable à travers le temps par des philosophes qui l'ont comprise et l'ont fait leur sous la forme d'énoncés équivalents dans leur propre langue. Bien qu'ayant été formulée à une époque plus lointaine, elle demeure alors tout à fait contemporaine.

En ce qui concerne la question de la pertinence de l'histoire de la philosophie, ce que je viens d'avancer ici n'implique pas que la TPPHP est fausse. Cela implique toutefois que cette thèse n'a pas une portée aussi grande qu'il n'y paraît en ce sens qu'elle ne s'étend pas à tout ce qui a été dit en philosophie par le passé et est philosophiquement intéressant pour nos problèmes contemporains. En effet, si ce que j'avance est juste, bon nombre des contributions du passé sont toujours constitutives de l'état actuel de la

philosophie. Ce ne sont donc pas des thèses historiques philosophiquement pertinentes ou des thèses du passé par opposition à l'état actuel de la philosophie, mais des thèses de cet état actuel. En tant que thèses actuelles, ce qu'elles disent est bien compris et leur valeur philosophique est largement admise. Ainsi, un projet historique qui consisterait à exposer de telles thèses, à nous exposer ce qu'elles disent et à nous en montrer la pertinence serait reçu comme superflu et non comme un travail utile. Par exemple, un historien voulant exposer le principe d'indiscernabilité des identiques à partir de ce que Leibniz en dit et qui voudrait en montrer la pertinence philosophique apparaîtrait comme quelqu'un qui n'est pas au courant du fait que ce principe est aujourd'hui connu et largement admis. En pareil cas, l'historien peut sans doute nous apprendre des choses sur le contexte historique entourant la formulation du principe, mais il ne nous apprendra rien sur le plan doctrinal ni sur sa pertinence philosophique. Le mieux qu'il puisse faire, sur ce dernier point, c'est de fournir d'autres arguments en sa faveur ou de tenter de le réfuter (mais il s'engage alors dans un projet philosophique). La situation est alors fort différente de celle qui prévaut, par exemple, avec le nominalisme d'Ockham. Comme celui-ci a été oublié des défenseurs contemporains du nominalisme et qu'il s'agit d'une réponse tout à fait valable aux problèmes philosophiques qui les intéressent, le nominalisme d'Ockham apparaît comme une contribution du passé de la philosophie qui présente un intérêt pour la philosophie contemporaine et dont la pertinence peut tout à fait être établie grâce au travail historiographique. Ce sont les cas de ce type qui étayaient la TPPHP et démontrent qu'il est effectivement possible de faire un usage philosophique de l'histoire de la philosophie. Mais toutes les contributions philosophiques qui ont été formulées dans le passé ne sont pas de ce type et, pour cette raison, la TPPHP ne s'étend qu'à une partie d'entre elles. Même si elle est vraie, sa portée n'est pas aussi grande que ce qui est avancé dans *Récit et reconstruction*.

4. La philosophie comme grande conversation et la question de la suffisance de l'historiographie

D'après Claude Panaccio, un projet qui porte sur une contribution philosophiquement pertinente devrait, s'il est bien mené, nous permettre non seulement de comprendre la position de l'auteur grâce à la reconstruction rationnelle et de montrer en quoi consiste sa pertinence pour un problème philosophique donné, mais on peut s'attendre à ce qu'il nous permette également d'apprécier la valeur d'une contribution du passé par rapport à des contributions contemporaines. Bref, du point de vue de la conception de Claude Panaccio, l'historiographie de la philosophie, dès qu'elle touche à des contributions philosophiquement pertinentes, requiert un travail philosophique important. Elle ne saurait être que mise en contexte ou récit, qu'un travail purement historique, car elle passerait alors à côté d'une bonne partie du projet.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu à la section 2, Claude Panaccio fait sienne l'image de Rorty voulant que la philosophie consiste en une grande conversation entre les positions de toutes les époques, et il soutient que l'historiographie peut parfois contribuer à cette grande conversation dans la mesure où elle nous fait découvrir des possibilités de réponses autres et intelligentes à nos problèmes philosophiques actuels (cf. *supra*, section 2). C'est en cela que résident son utilité et sa pertinence sur le plan philosophique.

S'il est vrai que l'historiographie accomplit un travail philosophique de reconstruction rationnel des doctrines et d'évaluation, sur le plan philosophique, de la valeur des contributions du passé par rapport aux contributions contemporaines, et s'il est vrai que la philosophie peut être considérée, jusqu'à un certain point, comme consistant en une grande conversation entre les doctrines, cela suggère que le travail de l'historien de la philosophie peut parfois être suffisant pour faire le travail dévolu à la philosophie. Autrement dit, cela suggère que philosopher peut, lorsqu'on a affaire à un projet historique suffisamment pertinent sur le plan philosophique pour être partie prenante de la grande conversation qu'est la philosophie, ne consister en rien de plus que la réalisation du projet historique en question⁹. En effet, une fois que l'on a exposé les tenants et aboutissants d'une position du passé et qu'on en a évalué la valeur par rapport à des positions contemporaines, qu'est-ce qui pourrait encore être requis pour procéder à la conversation entre cette position et les positions contemporaines concernées ? Autrement dit, n'est-ce pas déjà procéder à cette grande conversation qu'est la philosophie que de procéder à l'évaluation d'une contribution du passé par rapport à une contribution contemporaine à un même problème ?

Cette suggestion est d'autant plus plausible qu'on ne trouve pas, dans l'ouvrage de Claude Panaccio, de considérations qui nous permettraient de l'écarter. Il n'y a pas, notamment, de considérations sur la nature de la philosophie suffisamment explicites pour déterminer en quoi l'histoire de la philosophie et la philosophie se distinguent. En suggérant cette thèse, les positions de Claude Panaccio sur la pertinence philosophique de l'historiographie et sur la nature de la philosophie nous engagent toutefois à une conception forte de la TPPHP, trop forte à mon avis : contrairement à ce que

9. Cela suggère également que l'on ne peut pas faire de philosophie en ne s'appuyant aucunement sur l'histoire, car le travail du philosophe qui ne s'appuie pas sur l'histoire serait incomplet de manière importante : il ne mettrait en discussion que des auteurs contemporains, c'est-à-dire qu'une partie des positions à mettre en discussion. De ce point de vue, il ne serait peut-être pas nécessaire de tenir compte de l'histoire chaque fois que l'on fait de la philosophie, mais ce serait nécessaire afin d'aller au terme de l'entreprise philosophique. Comme je ne vois pas, dans l'ouvrage de Claude Panaccio, autre chose qui suggère cette position, je ne l'examinerai pas ici. Cela dit, si la conception de l'histoire de la philosophie de Claude Panaccio l'engageait également à prendre cette position, cela l'engagerait également à prendre position pour une version trop forte de la TPPHP.

sa position laisse entendre, l'historiographie ne suffit pas pour faire le travail de la philosophie.

En effet, cette suggestion de la position de Claude Panaccio se dissipe lorsqu'on tient compte de la finalité des deux disciplines. Contrairement à la philosophie, l'histoire de la philosophie n'a pas pour but de trouver la bonne réponse à une ou des questions philosophiques données. Son but est plutôt de déterminer avec justesse qui a soutenu quoi en ce qui concerne telle ou telle question philosophique. Bien entendu, cela n'exclut pas qu'elle puisse procéder à la comparaison de deux positions historiques sur une même question, ni qu'elle fasse de l'évaluation critique d'une position historique par rapport à une ou à toutes les contributions actuelles sur un problème donné. Mais cela reste un travail dans la perspective d'une meilleure compréhension de l'histoire : il s'agit alors uniquement de voir, pour une contribution historique donnée, ce que cette contribution dit et quelle est sa valeur sur le plan philosophique par rapport à d'autres contributions relativement à une même question. Même si on arrivait à la conclusion que la contribution du passé qui nous intéresse est meilleure qu'une ou que plusieurs contributions contemporaines, tant qu'on n'a pas entrepris de montrer qu'il s'agit de la bonne réponse au problème concerné, notre entreprise est historique et non philosophique (et ce, même si, en menant ce projet historique à terme, on philosophe par moment). On a alors peut-être contribué à la grande conversation de Rorty, mais on n'a pas fait le travail de la philosophie¹⁰. Bref, même si Claude Panaccio a raison de dire que l'histoire de la philosophie est philosophiquement pertinente, elle ne l'est toutefois pas au point qu'elle pourrait être suffisante pour faire le travail attendu de la philosophie.

Bibliographie

- Brentano, F. (1895). « Les quatre phases de la philosophie et son état actuel », in *Essais et conférences*, vol. I, D. Fisette et G. Fréchette (dir.), trad. par H. Taieb, Paris, Vrin, 2018, p. 141-166.
- . (1888). « La méthode de la recherche historique dans le domaine de la philosophie » in *Essais et conférences*, vol. I, D. Fisette et G. Fréchette (dir.), trad. par D. Fisette, Paris, Vrin, 2018, p. 129-140.
- Engel, P. « La philosophie analytique doit-elle prendre un “tournant historique” ? », in *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, J.-M. Vienne (dir.), Paris, Vrin, 1997, p. 139-152.

10. Cette idée qu'il n'est jamais suffisant, pour faire de la philosophie, d'être engagé dans un projet historiographique parce que la philosophie n'a pas uniquement pour but de comparer ou établir les mérites respectifs de positions du passé par rapport à des positions actuelles me semble être exactement ce que veut dire Wittgenstein lorsqu'il affirme : « Si la philosophie était une question de choix entre des théories rivales, alors il serait judicieux de l'enseigner historiquement » (Wittgenstein, 1980, p. 74). Si la philosophie veut plus que permettre d'établir les valeurs respectives des positions passées et actuelles sur une question, nous dit Wittgenstein, il ne sera jamais suffisant, pour philosopher, de s'en tenir à la contribution de l'histoire afin de les traiter.

- Mulligan, K. « Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie : de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes », in *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, J.-M. Vienne (dir.), Paris, Vrin, 1997, p. 61-103.
- Panaccio, C. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019.
- . « Le geste de l'universel et l'insistance des problèmes », in *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, L. Langlois et J.-M. Narbonne (dir.), Paris/Québec, Vrin/PUL, 2000, p. 234-241.
- . (2000a), « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », in P. Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, p. 325-344.
- . « De la reconstruction en histoire de la philosophie », in *La philosophie et son histoire*, G. Boss (dir.), Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 173-195.
- . *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992.
- Schlick, M. (1930). « Le tournant de la philosophie », in *Philosophie des sciences. Tome I*, S. Laugier et P. Wagner (dir.), trad. par D. Chapuis-Schmitz, Paris, Vrin, 2004, p. 177-186.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. par G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1993 (*Tractatus*).
- . *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-32*, Oxford, Blackwell, 1980.

Dialogue et reconstruction : réflexions sur *Récit et reconstruction*

Dario Perinetti

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066778ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066778ar>

[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

Perinetti, D. (2019). Dialogue et reconstruction : réflexions sur *Récit et reconstruction*. *Philosophiques*, 46 (2), 395–407.
<https://doi.org/10.7202/1066778ar>

Dialogue et reconstruction : réflexions sur *Récit et reconstruction*

DARIO PERINETTI

Université du Québec à Montréal

Dans un livre récent, Justin Smith se demande pourquoi, alors que d'autres disciplines historiques ont connu une profonde réflexion sur les présupposés méthodologiques de leurs pratiques, l'histoire de la philosophie part souvent du présupposé que la philosophie est un dialogue qui se tient *sub specie æternitatis*, et dans lequel nous serions autorisés à traiter les morts comme s'ils étaient nos contemporains. Smith soutient que la réponse à cette question peut tout simplement provenir d'un « manque d'intérêt pour la question de la méthodologie historique *en tant que* question philosophique »¹.

Justin Smith exagère sans doute un peu. Plusieurs philosophes et historiens de la philosophie ont écrit sur des questions de méthode. On peut même constater une augmentation des écrits portant sur ce sujet dans les dernières années². Ce qui manquait, cependant, à cette abondante littérature est un ouvrage entièrement dédié à la question et qui explore de manière exhaustive et systématique les problèmes méthodologiques propres à la pratique de l'histoire de la philosophie. *Récit et reconstruction*, de Claude Panaccio, non seulement comble ce vide, mais offre en outre une réponse aboutie et philosophiquement sophistiquée aux questions méthodologiques de l'histoire de la philosophie, considérées comme des questions philosophiques. Le livre de Panaccio nous propose beaucoup plus que des recommandations méthodologiques. Il s'agit à n'en point douter d'une philosophie de l'histoire de la philosophie.

Dans l'espace de ce texte, il n'est pas possible de rendre justice à tous les aspects du livre qui méritent une discussion approfondie. Mes commentaires vont porter sur les enjeux théoriques propres à la méthode reconstructionniste prônée par Panaccio, et notamment sur des idées qu'il défend dans les chapitres III (« Référence et continuité ») et V (« Les reconstructions doctrinales »).

1. Justin E. H. Smith, *The Philosopher : A History in Six Types* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2016, 12).

2. Trois ouvrages collectifs ont été consacrés à la discussion de questions méthodologiques en histoire de la philosophie. Voir Mogens Lærke, Justin E. H. Smith, and Eric Schliesser, *Philosophy and its History Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, ([S.l.] : Oxford University Press, 2013); Tom Sorell, *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (Oxford, United Kingdom, Oxford University Press, 2005); Yves Charles Zarka and Serge Trottein, *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, 1^{re} éd. Quadrige, Paris, Presses universitaires de France, 2001.

Reconstructionnistes et contextualistes

Dans les débats actuels autour de l'histoire de la philosophie, on peut reconnaître deux groupes plus ou moins bien définis. Les « reconstructionnistes » et les « contextualistes ». Les « reconstructionnistes » considèrent que l'historien de la philosophie, dans la mesure où il est philosophe plutôt que seulement historien, doit s'engager dans un dialogue avec les philosophes du passé. Il doit, comme le soutenait Grice, « traiter ceux qui sont grands, mais morts comme s'ils étaient grands et vivants; comme des personnes qui ont quelque chose à nous dire *maintenant*³ ». Jonathan Bennett, un des plus ardents défenseurs de la méthode reconstructionniste, appelait cette approche une méthode « collégiale », dans laquelle on étudie les auteurs du passé comme si l'on était leur collègue⁴.

L'objectif poursuivi est celui de reconstruire les arguments ou doctrines d'un auteur du passé, de manière à les rendre pertinents pour la discussion contemporaine. Bien que cela soit accessoirement utile à son entreprise, le but premier de l'historien reconstructionniste n'est pas de comprendre comment un auteur s'insère et répond à son contexte historique, ni non plus de comprendre comment ses arguments et ses théories représentaient des positions philosophiques légitimes ou raisonnables *dans ce contexte*. Le reconstructionniste cherche plutôt à identifier les doctrines philosophiques qui conservent un intérêt pour la pensée contemporaine, à les extraire de leur contexte et à les transposer au nôtre pour en discuter leur prétention à la vérité.

L'adoption de la méthode reconstructionniste n'a pas comme corrélat nécessaire une déconsidération de la dimension strictement historique des textes ou des auteurs; car, après tout, pour s'engager dans un véritable dialogue avec les philosophes du passé, il faut d'abord établir ce qu'ils ou elles ont réellement pensé. Mais, dans cette perspective, on considère que la recherche historique relève davantage de l'histoire des idées ou de la philologie, alors que le travail de l'historien philosophe devrait se cantonner à reconstruire les arguments et doctrines en considération de manière à les rendre philosophiquement intéressants et plausibles quant à leur prétention à la vérité et en fonction des préoccupations philosophiques du présent. Avec cet objectif en vue, il devient nécessaire d'opérer une forte sélection entre, pour reprendre une tournure de Benedetto Croce, ce qui est philosophiquement vivant et ce qui est philosophiquement mort dans les textes de l'histoire de la philosophie. Les thèses ou arguments qui ne peuvent plus

3. H. P. Grice, « Reply to Richards » in *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, Richard E. Grandy and Richard Warner (ed.), Oxford Oxfordshire/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1986, p. 66.

4. Jonathan Francis Bennett, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 2001, vol. 1, p. 1.

prétendre à la vérité ni être intéressants pour les philosophes contemporains, deviennent ainsi des objets strictement historiques et sont retournés pour examen à l'historien des idées que l'on distingue rigoureusement de l'historien philosophe⁵.

Les contextualistes critiquent fortement les assises sur lesquelles repose l'approche reconstructionniste : la nécessité de séparer ce qui est vivant de ce qui mort dans une doctrine du passé et l'idée de reconstruire théoriquement cette théorie dans un langage qui la rende apte à être discutée par des philosophes contemporains. Le fait de choisir les morceaux particuliers d'une théorie qui seraient indépendamment reconstituables briserait — à leurs yeux — l'unité originale de la pensée de l'auteur étudié et, pour ainsi dire, le défigurerait jusqu'à le rendre méconnaissable. La reconstruction théorique des thèses discutées dans un langage que l'auteur original ne pourrait pas comprendre, revient, aux yeux des contextualistes, à introduire des anachronismes qui ignorent ce qui est l'essentiel de notre rapport à la philosophie du passé, à savoir la distance historique. Dans cette perspective, l'histoire de la philosophie est essentiellement une discipline historique, et sa méthode relève donc davantage de l'histoire que de la philosophie⁶.

Le livre de Panaccio s'inscrit clairement dans une lignée de philosophes et historiens de la philosophie prônant une approche « reconstructionniste ». Panaccio est à mon avis aussi le premier à tenter d'exposer systématiquement les fondements théoriques et méthodologiques sur lesquels le reconstructionnisme devrait reposer⁷. Mais cette défense du reconstructionnisme se fait par

5. S'il faut prendre des cas paradigmatiques de l'approche reconstructionniste, on peut penser au célèbre article de Jaakko Hintikka sur le *cogito* de Descartes, au livre de Michael Friedman sur Kant et les sciences, au livre de Strawson sur la *Critique de la raison pure* et au livre de Robert Brandom sur Hegel. Voir J. Hintikka, « The Cogito-Ergo-Sum of Descartes as an Inference and a Performance », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 (2000); Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (London, Harvard University Press, 1992); P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'* (London, Methuen, 1966); Robert Brandom, *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology* (Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2019). Pour des travaux suivant l'approche reconstructionniste, mais accordant une place importante aux questions philosophiques et historiques, on doit bien sûr se référer aux travaux de Claude Panaccio. On peut aussi penser à l'ouvrage de Michael della Rocca sur Spinoza ou celui de Don Garrett sur Hume. Voir Michael Della Rocca, *Spinoza*, Routledge Philosophers (London/New York, Routledge, 2008); Don Garrett, *Hume*, Routledge Philosophers, (Abingdon/Oxon, Routledge, 2015).

6. Pour deux exemples importants de la thèse que l'histoire de la philosophie doit être vue comme une discipline historique et non philosophique, voir Michael Frede, « The History of Philosophy as a Discipline », *The Journal of Philosophy* 85, n° 11 (1988); Daniel Garber, « Towards an Antiquarian History of Philosophy », *Rivista di storia della Filosofia*, n° 2 (2003). Pour une présentation récente du point de vue contextualiste, voir Christia Mercer, « The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy », *Journal of the History of Philosophy* 57, n° 3 (2019).

7. On peut aussi retrouver une tentative d'articuler philosophiquement le projet reconstructionniste chez Robert Brandom. Par contre, n'étant pas un historien de la philosophie, les

le biais d'un argument astucieux. Il soutient que le débat entre « contextualistes » et « reconstructionnistes » repose sur un faux dilemme, que Panaccio appelle « le dilemme de McIntyre » et qu'il décrit de la manière suivante :

[S]oit on lit les philosophies du passé en fonction des discussions d'aujourd'hui et l'on sombre alors dans l'anachronisme en les reformulant et en les amputant de ce qu'elles ont d'étrange à nos yeux ; soit on s'efforce d'en préserver les caractères distinctifs jusque dans le détail et d'en replacer chaque aspect dans le contexte social et intellectuel qui l'a vu naître, et l'on en fait alors des pièces de musée, dont le seul intérêt tient à leur exotisme⁸.

Il s'agit d'un faux dilemme parce que, comme Panaccio le montre bien, même les plus farouches défenseurs du contextualisme, dans la mesure où ils veulent éviter de faire la simple paraphrase des textes étudiés, doivent se servir des procédés que les reconstructionnistes défendent. La reconstruction des thèses et doctrines des philosophes du passé doit ainsi être comprise comme une des conditions de possibilité de l'histoire de la philosophie, même dans ses versions les plus contextualistes. De l'autre côté, et dans la mesure où il tient à respecter des critères minimaux de fidélité aux auteurs sous étude, le reconstructionniste doit aussi tenir compte du contexte dans ces reconstructions. La mise en contexte, ne serait-ce que minimale, est donc aussi une condition de possibilité pour toute histoire de la philosophie digne de ce nom. Tout est alors une question de dosage, et ce dosage est appliqué différemment selon les intérêts de recherche de l'historien de la philosophie et des réquisits propres au projet envisagé. En admettant ainsi un pluralisme méthodologique, Panaccio a la prétention de défendre une position œcuménique.

Or, nonobstant son œcuménisme, le livre de Panaccio demeure une défense du reconstructionnisme comme position théorique. Car, même si cette défense comporte une acceptation de la fécondité de certains procédés méthodologiques prônés par les contextualistes, elle n'en est pas moins une critique vigoureuse des présupposés discontinuistes qui animent, selon lui, le discours théorique de certains contextualistes. Ce que Panaccio appelle un « discontinuisme radical » est une forme de relativisme historique qui, à force d'expliquer les textes du passé par leur relation au contexte historique où ils s'inscrivent, finit par compromettre l'intérêt que ces textes ont pour les préoccupations philosophiques actuelles⁹.

remarques de Brandom ne sont pas aussi robustes ou intéressantes que celles de Panaccio en ce qui a trait à l'aspect méthodologique de l'entreprise. Voir Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.

8. Claude Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Analyse et Philosophie, Vrin, 2019, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 86. Il est vrai, et Panaccio est le premier à l'admettre, que peu d'historiens de la philosophie pourraient être qualifiés de discontinuistes radicaux. Panaccio suggère que le discontinuisme doit plutôt être vu comme un danger de cloisonnement qui guette les historiens contextualistes.

L'argument central

L'argument en faveur du reconstructionnisme mobilise quatre thèses principales.

Thèse 1. L'histoire de la philosophie, lorsqu'elle est proprement philosophique, doit se penser comme un *dialogue* productif avec le passé. L'historien de la philosophie doit chercher à montrer la *pertinence* du passé de la philosophie pour les discussions présentes et les mettre en rapport dans ce que Panaccio appelle un « dialogue transhistorique »¹⁰.

Thèse 2. Ce dialogue n'est possible comme dialogue philosophique que si l'historien est en mesure de *séparer* les thèses susceptibles d'être philosophiquement pertinentes aujourd'hui des thèses qui ne le sont plus¹¹. Panaccio propose trois critères de séparabilité. Je mentionnerai seulement le plus important, celui de *l'indépendance logique*¹².

- *Indépendance logique* : une thèse est séparable de toute autre partie d'un corpus qu'elle n'implique pas logiquement.

Thèse 3. L'historien philosophe doit procéder à des reconstructions *de re* des thèses ou arguments qu'il a séparés pour la discussion. Une interprétation *de re* d'une thèse suppose de la rapporter dans un discours indirect où le rapporteur se commit à dire, à l'aide de son propre répertoire conceptuel, à propos de quel objet l'auteur interprété affirme quelque chose. L'interprétation *de re* diffère donc d'une interprétation *de dicto* qui se contente de rapporter ce qu'un auteur dit. Par exemple, on peut, *de dicto* affirmer : « Hegel dit que l'Esprit est absolu ou inconditionné. » Cette affirmation pourrait être interprétée *de re* comme suit :

- (1) À propos de Dieu, Hegel affirme qu'il est absolu ou inconditionné.

Mais, si par « esprit » on entend quelque chose comme ce à quoi Montesquieu référerait lorsqu'il évoquait « l'esprit des lois », la thèse de Hegel peut être interprétée d'une manière fort différente :

10. *Ibid.*, p. 122, mais aussi 100, 119 et 123.

11. « Pour présenter un intérêt philosophique quelconque, certains blocs doctrinaux à tout le moins doivent être détachables », *ibid.*, p. 179.

12. Les autres deux critères sont : 1) celui de l'*abstraction de connotations*, qui veut qu'une thèse soit séparable du reste d'un corpus lorsqu'elle est extensionnellement équivalente à une formulation contemporaine même si par ailleurs la formulation contemporaine ne respecte pas toutes les connotations que la thèse avait à l'intérieur du répertoire conceptuel de l'auteur étudié ; et 2) le *jeu de subsomptions extensionnelles*, qui veut qu'une thèse soit séparable si elle peut être exprimée à l'aide d'un vocabulaire contemporain et qu'on ajuste la portée de la thèse aux restrictions qu'impose l'extension des concepts contemporains mobilisés. Voir *ibid.*, 183-186.

- (2) À propos d'un ensemble de règles et pratiques sociales, Hegel affirme qu'elles sont absolues ou inconditionnées.

L'interprétation *de re* permet de révéler les enjeux philosophiques qu'une thèse avancée par un auteur du passé suscite pour un philosophe du présent.

Thèse 4. Les reconstructions *de re* supposent la possibilité d'établir une relation d'équivalence sémantique entre un nombre significatif de termes et expressions d'un auteur étudié et d'autres appartenant au répertoire conceptuel de l'historien philosophe. Dans le cas des interprétations précédentes de Hegel, elles se fondent sur le fait que, pour le premier interprète, « Esprit » est sémantiquement équivalent à « Dieu » alors que, pour le deuxième interprète, c'est plutôt l'expression « ensemble de règles et pratiques sociales » qui est sémantiquement équivalente à « Esprit ». Compte tenu du fait que la relation d'équivalence sémantique peut s'appliquer tant à l'extension qu'à l'intension des concepts impliqués dans des propositions, et que ces concepts puissent y jouer le rôle de sujet ou de prédicat, il en résulte un nombre très grand de possibilités que Panaccio analyse en détail et avec précision. Mais le critère prépondérant pour l'équivalence sémantique demeure la coextensivité ou *coréférentialité*¹³. Pour Panaccio, cette coextensivité d'au moins un nombre significatif de concepts est possible parce que, et cela constitue une thèse métaphysique forte, nous partageons un *même monde transtemporel* avec les philosophes du passé. Même si nos répertoires conceptuels, nos cultures et nos théories peuvent être très éloignés les uns des autres, il n'en demeure pas moins que l'on s'en sert toujours pour parler du même monde, pour référer au moins à certains objets que nous avons le droit de considérer comme étant *les mêmes*.

Reconstruction et dialogue

Les thèses 2-4 offrent une théorie bien fondée et plausible des conditions de possibilité de la reconstruction de thèses et arguments en histoire de la philosophie. Par contre, il semble y avoir une tension entre cette théorie de la

13. Panaccio soutient que, dans le cas simple où la thèse rapportée possède une forme prédicative élémentaire, il y a quatre formes basiques d'équivalence sémantique entre la proposition rapportée et celle qui la rapporte : 1) les sujets et les prédicats des deux propositions sont équivalents tant sur le plan de l'extension que de l'intension ; 2) les sujets sont équivalents sur le plan de l'extension seulement et les prédicats sont équivalents sur les deux plans ; 3) les sujets sont équivalents sur les deux plans et les prédicats sont équivalents dans l'extension seulement ; 4) les sujets et les prédicats sont équivalents seulement dans l'extension. Si l'on tient compte de l'équivalence entre les connotations des concepts ainsi que des propositions ayant une structure plus complexe, le nombre de relations possibles d'équivalence sémantique augmente considérablement. Cependant, comme on peut le voir dans le cas des propositions prédicatives élémentaires, la relation d'équivalence extensionnelle ou *coextensivité* est requise dans tous les cas, et peut donc être considérée comme fondamentale pour l'argument de Panaccio. Voir *ibid.*, p. 168 et sq.

reconstruction (thèses 2-4) et l'idéal d'un dialogue transhistorique avec les philosophes du passé (thèse 1). Je vais tenter de faire voir cette tension à travers une série de quatre remarques.

I. Séparabilité et reconstruction de re

La première remarque concerne la relation entre les critères de séparabilité des morceaux de doctrine (thèse 2) et la manière dont Panaccio pense les attributions *de re* (thèse 3). Dans son argument, la séparabilité apparaît comme une condition de possibilité des reconstructions *de re*. Comme on l'a vu, l'indépendance logique est un des critères fondamentaux pour déterminer la séparabilité d'une thèse par rapport au reste du corpus théorique où elle s'inscrit. Pour séparer la thèse *p* d'un autre morceau *q* de la doctrine de notre philosophe du passé, il faut pouvoir montrer que *p* n'implique pas *q*. Fort bien, mais pour pouvoir déterminer quelle est la relation logique entre *p* et *q*, il semble que l'on doive s'engager au préalable dans une reconstruction *de re* tant de *p* que de *q*. Car il est possible que les propositions *p* et *q* soient logiquement indépendantes l'une de l'autre dans une interprétation, mais pas dans une autre. Or cela semble nous conduire dans un cercle, car l'indépendance logique d'une proposition semble, à la fois, être une condition de possibilité et une conséquence de sa reconstruction *de re*.

II. Séparabilité et considération partielle

Panaccio affirme que la séparabilité des thèses ou morceaux de doctrine est requise pour que le dialogue philosophique transhistorique soit possible. Car si on n'acceptait pas que des parties d'une doctrine puissent être détachées, la seule solution qui s'offrirait à nous est celle d'un « holisme intégral » qui rendrait la pensée d'un philosophe du passé fermée en elle-même et donc incapable d'entrer en dialogue avec le présent¹⁴. Or il me semble que la conclusion ne se suit pas, car la disjonction exprimée dans la première prémisse n'est pas complète. L'holisme intégral n'est pas la seule possibilité qui s'offre une fois que l'on a écarté la séparabilité. Il est en effet possible de rejeter qu'une thèse soit détachable du corpus où elle s'inscrit sans pour autant tomber dans l'holisme intégral. Il semble en effet possible de ne se concentrer que sur un aspect partiel d'un système philosophique tout en affirmant que toutes les composantes du système sont étroitement liées entre elles, et donc, non séparables. La méthode ici serait celle de l'abstraction, entendue comme « considération partielle » au sens de Berkeley. En d'autres termes, je peux me concentrer sur *un aspect* d'un système philosophique, en faisant abstraction des autres composantes, tout en soutenant que cet aspect est un aspect et non une *partie* détachable du tout. On se tromperait en pensant que la remarque relève davantage d'une argutie argumentative que d'une véritable différence avec la

14. *Ibid.*, p. 180-181.

position de Panaccio. Certes, qu'il s'agisse de la traiter comme un aspect ou comme une partie détachable, il n'en demeure pas moins que dans les deux cas on cible une thèse en négligeant d'autres parties du corpus. Mais le problème revêt une certaine importance pour la question plus générale du rapport entre reconstruction et dialogue transhistorique. En effet, en traitant une thèse comme une partie détachable du reste du corpus, on impose à celui-ci une coupure que, si l'on était dans un véritable dialogue, notre interlocuteur pourrait ne pas autoriser. Tandis que si au lieu de traiter une thèse ou une doctrine comme étant des parties détachables je les traite comme étant des aspects (ou considérations partielles), je respecte l'intégralité du projet philosophique de mon interlocuteur tout en me concentrant sur l'aspect de celui-ci avec lequel je peux plus facilement entrer en dialogue. Dans un dialogue, cela permet de faire appel aux aspects de la théorie qu'on avait auparavant négligés si notre interlocuteur proteste que, en les ignorant, nos propos ont cessé d'être une interprétation légitime des siens.

III. Équivalence sémantique, coextensivité et dialogue

La troisième remarque prend la forme d'un dialogue.

Trois philosophes et un barman nominaliste : un dialogue transhistorique

Trois philosophes entrent au « Rasoir », un bar connu chez les nominalistes. L'un est Baruch Spinoza, l'autre est Wilhelm Friedrich Hegel et le troisième, Jerry Fodor. Accoudé au bar, et après avoir bu quelques verres, Spinoza affirme « Ik hou van paarden », et il est suivi par Hegel qui dit « Ich mag Pferde » et par Fodor qui, à son tour, affirme : « I like horses ». Le barman qui les sert, un dénommé Claudius, s'estime d'abord autorisé à avancer une interprétation *de dicto* de ce que ses trois clients ont affirmé. En traduisant des termes dont l'équivalence sémantique semble ne poser aucun problème majeur, notre barman affirme : « Spinoza, Hegel, et Fodor ont dit, chacun à leur tour, qu'ils aiment les chevaux. » Mais, dans ce qui est peut-être un excès de zèle, notre barman croit également que, pour bien faire ressortir la pertinence philosophique des phrases proférées par les trois clients, il faut également en produire une interprétation *de re*. Il propose la suivante :

À propos d'un groupe d'individus présentant une parenté manifeste relativement à des caractéristiques comme être un mammifère, être quadrupède et avoir une crinière et que, par convention linguistique, on appelle « chevaux », Spinoza soutient qu'il a une disposition positive à leur égard du type de celle que l'on catégorise en général comme « de l'amour »¹⁵.

15. Dans une conversation que l'auteur de ce dialogue a tenue avec un autre barman nominaliste, celui-ci a protesté (à juste titre) que le barman du dialogue, tout nominaliste qu'il était, n'était pas forcé de faire une interprétation *de re* aussi tarabiscotée que celle-ci. L'auteur de ces lignes lui a répondu que l'hyperbole servait ici les effets rhétoriques désirés pour ce dialogue imaginaire ; ce qui n'a pas vraisemblablement satisfait son interlocuteur.

Il répète la même interprétation pour caractériser les propos de Hegel et de Fodor. Alors que Fodor ne semble avoir rien à redire et continue à siroter son verre, Spinoza et Hegel semblent quelque peu offusqués. Spinoza proteste qu'il a été mal interprété, et Hegel — qui affectionne les affirmations redondantes — ajoute que non seulement il a été mal interprété, mais aussi visiblement mal compris.

Tous les deux demandent alors au barman par quel critère il a établi l'équivalence sémantique sur laquelle il base la reconstruction *de re* de leurs propos. Le barman répond qu'il y a plusieurs manières d'établir l'équivalence sémantique entre phrases, certaines tenant compte des aspects sémantiques plus subtils, mais que, malgré leur complexité, toutes présupposent comme condition nécessaire l'équivalence extensionnelle d'au moins certains termes ordinaires tels que, justement « cheval ». Cette équivalence extensionnelle est rendue possible par le fait que les différents locuteurs, même s'ils parlent des langues différentes et proviennent d'époques historiques différentes, partagent néanmoins un *même monde transtemporel*.

Hegel demande alors au barman si un locuteur peut faire une interprétation *de re* de ses propres propos. Après une courte réflexion, le barman répond que oui. Hegel propose alors sa propre reconstruction *de re* de ce qu'il a dit préalablement :

À propos du Concept absolu, Hegel soutient qu'il aime l'une de ces déterminations concrètes, à savoir, celle qui, par un jeu complexe d'affirmations et de négations, définit un rôle conceptuel spécifique que l'on identifie d'ordinaire par le terme « cheval ».

Spinoza se prête au jeu et propose à son tour une interprétation *de re* de son propos :

À propos de la nature ou de Dieu, Spinoza affirme qu'il aime certains de ses aspects, notamment ceux que l'on identifie d'ordinaire par le terme « cheval ».

Alors que Fodor fait un geste de découragement, Hegel reprend la conversation. « Voyez-vous, dit-il en s'adressant au barman, nous n'avons aucun problème à accepter que les trois phrases proférées soient *grosso modo* équivalentes sur le plan sémantique. Dans nos pratiques discursives, nous sommes, à peu de choses près, disposés à assigner la même fonction que vous à l'expression "j'aime les chevaux" lorsqu'elle est proférée par quelqu'un. »

« Par contre, poursuit Hegel, ce n'est pas en vertu de leur *extension* — au sens où vous entendez ce terme technique — que nous individurons la signification de concepts comme « cheval ». Car, comme nous avons des théories métaphysiques qui n'admettent dans l'univers qu'un seul individu indivisible, Baruch et moi croyons que *tous* les concepts particuliers ont la même extension et que donc toutes les propositions douées de sens sont coextensives même si elles diffèrent, certes, par leur sens. Pour mon ami Baruch, tous les concepts réfèrent à *Dieu ou à la nature* et diffèrent par le

fait qu'ils en expriment des aspects différents de cet unique individu. Dans mon cas, ils réfèrent tous au Concept absolu tout en exprimant ce que j'appelle des *moments* différents de ce concept total. Votre reconstruction *de re* de nos propos est tributaire des présupposés existentiels propres à votre métaphysique nominaliste, qui suppose l'existence d'une pluralité d'individus. Ce procédé, poursuit Hegel est, *en soi* et *pour vous*, parfaitement légitime. Mais il n'est pas acceptable *pour nous*, qui défendons comme vraies des conceptions métaphysiques radicalement différentes de la vôtre. Il semble alors que si le critère pour déterminer l'équivalence sémantique entre vos reconstructions *de re* et nos propos était la coextensivité, le dialogue entre nous ne pourra pas être très fécond. Puisque cela exigerait de prouver laquelle de nos trois théories métaphysiques est vraie, il sera bien difficile de déterminer absolument laquelle de nos trois reconstructions *de re* de l'affirmation « j'aime les chevaux » est adéquate. Et ce serait dommage, puisque nous nous serions par ailleurs facilement entendus sur le fait que tous les trois soutenons que nous aimons les chevaux et qu'il est vrai que nous les aimons ».

Après avoir patiemment écouté les propos de Hegel et de Spinoza, notre barman nominaliste prend un court temps de réflexion et entreprend une réponse qui semble, à en juger par ses gestes assurés et les gestes contrits de ses interlocuteurs, parfaitement bien articulée et convaincante, mais qu'il nous est impossible d'entendre en raison d'un vent assourdissant qui se lève précisément à ce moment et qui, en emportant aussi des nuages de poussière, nous voile également le reste de la scène.¹⁶ Fin du dialogue.

IV. Le dialogue et l'équivalence sémantique

Si l'objectif est celui de montrer en quoi une théorie du passé est *pertinente* pour des discussions contemporaines, il me semble que le procédé consistant à détacher des morceaux logiquement indépendants d'une théorie est, à l'intérieur de certaines limites, tout à fait légitime. Par contre, si le but est celui d'entamer un *dialogue* avec les philosophes du passé, le procédé m'apparaît problématique à l'égard de certaines normes minimales qui régissent un dialogue rationnel courtois. Dans un dialogue au présent, je laisserais mon interlocuteur reconstruire ce que j'ai dit dans ses propres termes à condition qu'il attende que j'acquiesce à cette reconstruction avant d'aller plus loin dans la discussion. En d'autres termes, dans un dialogue philosophique, la reconstruction des propos d'autrui doit être *autorisée* par celui ou celle dont les propos ont été reconstruits. Sans cette autorisation, la personne qui interprète mes propos pourrait continuer à pérorer, mais je cesserais fort probablement de discuter avec elle. Si cette *autorisation* suppose un transfert d'autorité vers l'interprète, ce transfert n'est en revanche possible

16. On peut trouver des réponses probablement semblables à celle du barman, dans les « Réponses à mes critiques » de Claude Panaccio.

que si l'interprète reconnaît une autorité équivalente chez l'interprété. Sans cette reconnaissance mutuelle des autorités réciproques, le dialogue devient difficile à entamer. Bref, l'équivalence sémantique entre les propos de l'interprétant et ceux de l'interprété doit être sanctionnée par les interlocuteurs pour que le dialogue puisse suivre son cours.

On pourrait accepter une thèse externaliste à l'égard de l'équivalence sémantique entre contenu interprétant et contenu interprété que cela ne changerait pas grand-chose à la situation. Même si, pour la question de savoir s'il y a *réellement* équivalence sémantique entre la première formulation d'une thèse et la reconstruction par laquelle on l'interprète, il existait une réponse indépendante du fait que les interlocuteurs dans un dialogue aient ou non accès à celle-ci, il ne serait pas moins vrai que, pour que le dialogue fonctionne comme dialogue, l'équivalence sémantique doit être perçue comme *résultant d'un accord entre les interlocuteurs*. Du moins, du point de vue des participants à un dialogue rationnel, l'équivalence sémantique apparaît comme le *produit consensuel* du dialogue.

Cela veut dire que si j'avance la thèse que *p* et que mon interlocuteur reconstruit mon propos comme *p'*, il me soumet une requête conversationnelle : il me demande de reconnaître l'équivalence sémantique entre *p* et *p'*¹⁷. Dans certains cas, cela peut se faire sans problème. Mais une condition fondamentale du dialogue demeure que je ne sois pas *forcé* d'accepter cette équivalence et que je garde ma liberté de ne pas reconnaître *p'* comme une reconstruction adéquate de *p*. En cas de conflit, une des solutions possibles consisterait à ne plus reconnaître à l'interlocuteur l'autorité requise pour trancher sur la question en dispute. Mais, dans ce cas, le dialogue prend fin. L'autre solution possible consisterait à entreprendre un processus de reformulation respective des contenus de *p* et de *p'* jusqu'à ce qu'un accord puisse être obtenu. C'est dans ces cas que l'équivalence sémantique apparaît aux interlocuteurs comme le *résultat* du dialogue.

L'analogie juridique

Si les remarques précédentes visent juste, il existe bel et bien une tension entre, d'une part, la théorie que Panaccio propose pour reconstruire les doctrines du passé et les rendre pertinentes pour la discussion contemporaine (thèses 2-4) et, d'autre part, l'idéal d'une histoire de la philosophie comme dialogue transhistorique (thèse 1).

On pourrait répondre qu'on ne devrait pas prendre trop à la lettre l'idée d'un dialogue transhistorique avec les philosophes du passé. Après tout, il s'agirait d'un dialogue avec des morts qui, en général, n'ont pas la réputation d'être bavards. Dans ce contexte, l'idée de dialogue doit essen-

17. J'emprunte ici à Allan Gibbard la notion de « requête conversationnelle » (*conversational demand*). Voir Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Oxford, Clarendon Press, 1990), p. 168-174.

tiellement être entendue de manière métaphorique. La reconstruction des thèses historiques, une fois rendues pertinentes pour la philosophie contemporaine, les rend aussi dignes d'être discutées dans le présent; le « dialogue » en reste là. On n'invite pas les morts à la conversation.

Le problème avec cette réponse est qu'elle rend le reconstructionnisme vulnérable aux critiques des contextualistes, qui voient dans la reconstruction des doctrines du passé dans un langage contemporain une forme d'appropriation du passé et de négation de sa différence. L'historien philosophe semble jouir d'une liberté trop grande pour déterminer ce qui constitue une reconstruction adéquate des doctrines historiques. À l'instar de Robert Brandom, on peut embrasser allègrement cette liberté et défendre l'idée que les reconstructions *de re* des thèses sont, en fait, des interprétations « bebop » qui détachent un morceau intéressant de la « mélodie » d'une doctrine du passé pour produire des variations pouvant révéler des possibilités philosophiques nouvelles¹⁸. Mais l'histoire « bebop » de la philosophie est consciemment une forme d'appropriation et non de dialogue. Le reconstructionnisme de Panaccio est conscient de ce danger et s'en prémunit en ajoutant que la liberté de l'historien reconstructionniste doit néanmoins être fortement limitée par une exigence de fidélité aux auteurs et aux textes étudiés¹⁹. Or, comme le cas du barman nominaliste le montre, on peut *croire* sincèrement avoir reconstruit *de re* les propos d'un autre philosophe avec rigueur et fidélité tout en étant biaisé par des présupposés (métaphysiques ou autres) qu'on ne partage pas avec le philosophe interprété. La norme de fidélité est nécessaire à l'interprétation historique, mais encore faut-il déterminer qui administre et vérifie l'application de cette norme.

Il semble que dans la théorie de Panaccio l'historien de la philosophie, même en tenant compte des contraintes liées à la fidélité, jouisse d'une liberté et d'un pouvoir trop grand à l'égard du philosophe du passé, tant à l'égard de ce qui est séparable d'une théorie ou d'un corpus qu'à l'égard des interprétations *de re* des thèses de l'auteur mort qui ne peut plus se défendre dans un dialogue.

Mais cela ne rend pas nécessairement le reconstructionnisme incompatible avec l'idéal d'un dialogue avec le passé. En se servant d'une analogie juridique, on pourrait considérer l'historien de la philosophie plutôt comme un avocat veillant aux intérêts de l'auteur disparu et disposant du pouvoir d'autoriser ou d'interdire des interprétations en son nom. Il cherche à s'opposer, *dans les limites de ce qui est raisonnable*, aux tentatives de séparer des parties de la doctrine du philosophe qu'il représente et résiste, *autant qu'il est raisonnable de le faire*, aux reconstructions *de re* qui sont proposées de la pensée de son représenté. Bref, en tant qu'avocat de la défense, l'historien adopte *autant qu'il lui est possible* le *point de vue* du philosophe du passé.

18. Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, p. 91 et 117.

19. Claude Panaccio, *Récit et reconstruction*, p. 72-79.

Une dose importante de contextualisme est nécessaire à tout bon avocat de la défense. Mais il n'en demeure pas moins que le philosophe du passé comparaît au tribunal du présent, qu'on doit pouvoir lui poser des questions, et qu'il ou elle doit donner des réponses qui soient intelligibles pour les membres du tribunal. Le reconstructionniste peut bien jouer le rôle du procureur, en intimant l'avocat de la défense, *autant qu'il est juste de le faire*, de répondre aux questions dans des termes qui puissent être reconnus comme légitimes par le tribunal philosophique du présent. C'est peut-être avec ce modèle en vue qu'on pourrait penser le dialogue transtemporel comme un véritable dialogue, un dialogue entre philosophes et historiens-philosophes. Il est également concevable que, pour l'historien philosophe, ce dialogue puisse être conçu — et j'abuse ici du titre d'un autre ouvrage de Panaccio — comme *dialogue intérieur*.

Nature et insistance des problèmes philosophiques

Sandrine Roux

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066779ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066779ar>

[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

Roux, S. (2019). Nature et insistance des problèmes philosophiques. *Philosophiques*, 46 (2), 409–418. <https://doi.org/10.7202/1066779ar>

Nature et insistance des problèmes philosophiques

SANDRINE ROUX

Université du Québec à Montréal

Le livre de Claude Panaccio, *Récit et reconstruction*, constitue un aboutissement magistral de ses travaux sur la nature et les méthodes de la philosophie et de l'historiographie de la philosophie¹. L'enquête porte au premier chef sur « les fondements de la méthode en histoire de la philosophie² », mais c'est une réflexion pleinement philosophique qui nous est ici proposée. Et pour cause : l'auteur montre que la définition même de l'histoire de la philosophie et de ses objets engage déjà une philosophie — en particulier, une philosophie qui se doit de posséder une théorie sémantique, afin d'expliquer les rapports qui peuvent s'établir entre le discours de l'historien et celui des auteurs qu'il étudie ; une philosophie qui doit aussi trancher des questions d'ordre ontologique, concernant par exemple le statut qu'il convient d'accorder aux entités abstraites, tels que les contenus conceptuels et doctrinaux dont il est souvent question en histoire de la philosophie.

C. Panaccio défend pour sa part une perspective nominaliste et naturaliste (p. 20) dont il souligne les nombreux avantages, à la fois sur les plans épistémologique, ontologique et méthodologique. Cette perspective commande de ne compter, parmi les référents ultimes du discours de l'historien, que des entités singulières et spatiotemporellement situées : des occurrences linguistiques, orales ou écrites, leurs énonciateurs, auditeurs et lecteurs, ainsi que les réalités singulières qui en habitaient le contexte (p. 205). Cela n'interdit pas de faire allusion à des « contenus doctrinaux », des « pensées » ou des « idées », et le nominalisme défendu ne vise pas à réformer le discours même de l'histoire de la philosophie telle qu'elle est couramment pratiquée ; il permet plutôt d'attirer l'attention sur le fait que ces « façons de parler n'ont d'intérêt pour l'explication historique que dans la mesure où elles peuvent être rapportées en dernière instance aux réalités plus concrètes » dont il a été question (p. 26).

Toutefois, même si la réflexion proposée est celle d'un philosophe qui avance ses propres thèses et positions, il ne s'agit nullement de faire ici la

1. Voir en particulier C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, Paris, Vrin, 1992 ; « De la reconstruction en histoire de la philosophie », in G. Boss (dir.), *La philosophie et son histoire. Essais et discussions*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 173-195 ; « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », in P. Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, p. 325-344. Il convient de rappeler l'importance jouée par la controverse avec A. de Libera dans ces réflexions, controverse qui est toujours à l'arrière-plan des analyses menées dans *Récit et reconstruction*.

2. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage.

théorie d'une méthode ou d'une pratique particulière en histoire de la philosophie. La perspective adoptée par C. Panaccio est à la fois plus générale et plus fondamentale. Comme l'indique le sous-titre du livre, l'objectif est de dégager les fondements de *la méthode* en histoire de la philosophie, et l'on pourrait même dire *des méthodes*, puisque l'auteur entend faire droit à la pluralité des projets et des approches, tout en mettant au jour leurs présupposés communs³.

C'est là un aspect crucial de l'ouvrage : C. Panaccio montre qu'en dépit de la diversité des méthodes et des approches, en dépit aussi des désaccords qui existent sur le plan théorique — que l'on songe aux débats entre discontinuistes et continuistes⁴ —, tous les historiens admettent *en pratique* un certain nombre de points, qui constituent autant de prérequis du travail historiographique. Ainsi en est-il, par exemple, de la « stabilité » ou de la « continuité du monde » à travers le temps, que tout historien, même le plus relativiste, ne peut manquer de présupposer (p. 89) ; quelles que soient ses allégeances, l'historien se doit également de doter les auteurs du passé d'une rationalité semblable à la nôtre, et supposer que la logique de leurs écrits correspond pour l'essentiel à celle que nous endossons (p. 73, p. 209).

Or cette continuité du monde, cette constance de la rationalité, mais aussi — nous allons y revenir — « l'insistance transtemporelle des phénomènes philosophiquement problématiques » (p. 209) ne sont pas seulement des conditions de possibilité des entreprises les plus historiques et contextualistes en histoire de la philosophie ; elles rendent également possible et légitime le dialogue philosophique avec les auteurs des siècles précédents. Autrement dit, ce qui rend possible le type de pratique et d'histoire de la philosophie mis en œuvre par A. de Libera, par exemple, autorise tout autant l'approche que privilégie de son côté C. Panaccio — cette approche transhistorique qui met l'accent sur la pertinence des textes du passé pour la réflexion philosophique d'aujourd'hui.

Ces analyses ne mettront toutefois pas fin à tous les débats, et je voudrais justement en venir à une thèse que C. Panaccio qualifie lui-même de « litigieuse » (p. 110). Cette thèse, sur laquelle portera la discussion, concerne

3. C. Panaccio parle à ce propos des « présuppositions les plus fondamentales » de la discipline (p. 8), présuppositions qui restent souvent inaperçues (p. 205) et qu'il s'agira d'élucider.

4. Pour des positions discontinuistes, voir en particulier R. G. Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*, trad. fr. par G. Le Gaufey, Paris, Epel, 2010 ; et A. de Libera, « Retour de la philosophie médiévale ? », *Le débat*, 72, 1992, p. 155-169 ; « Le relativisme historique : théorie des "complexes questions-réponses" et "traçabilité" », *Les Études philosophiques*, 1999, p. 479-494 ; « Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale », in AA.VV., *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, p. 552-587. L'approche continuiste est défendue par C. Panaccio, ou encore par P. Engel dans « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », in J. Boutier et D. Julia (dir.), *Passés recomposés*, Paris, Autrement, 1995, p. 96-111 ; voir aussi P. Engel, *La dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.

la nature des problèmes philosophiques : elle consiste à poser que les phénomènes qui font d'abord problème pour la philosophie sont d'ordre logico-linguistique. Je l'appellerai la thèse logico-linguistique.

Cette thèse est avancée dans le troisième chapitre de l'ouvrage⁵, et plus précisément dans une section intitulée « L'insistance des problèmes ». Après avoir montré que la continuité du monde est une condition nécessaire du dialogue transhistorique, C. Panaccio indique que cette condition n'est toutefois pas suffisante pour écarter les objections des discontinuistes et fonder la pertinence philosophique des doctrines du passé pour les discussions d'aujourd'hui. En effet, même s'il accorde que nous vivons « dans le même monde » que les auteurs des siècles précédents, le discontinuiste pourra toujours en appeler à la *fluctuation des problèmes* à travers les âges (p. 100). Par exemple — telle serait son objection — le problème des universaux au Moyen Âge, ou le problème corps-esprit au XVII^e siècle, ne sont pas ceux que nous discutons sous ces étiquettes dans la philosophie contemporaine⁶. Il serait donc vain de vouloir faire dialoguer les auteurs d'époques différentes autour de problèmes supposés communs.

Pour répondre à cette objection, C. Panaccio propose de s'attacher à la notion même de « problème » en philosophie (p. 104), et plus exactement à ce qui *fait problème* pour la philosophie, c'est-à-dire aux phénomènes à propos desquels les philosophes se questionnent et dont leur théorie cherche à rendre compte (p. 106). L'objectif, on l'aura compris, est de savoir si ces phénomènes sont susceptibles de présenter quelque constance ou régularité à travers le temps : cela reviendrait à poser l'existence de problèmes, non pas « intemporels » ou « éternels »⁷, mais *transtemporels*, au sens où ils seraient susceptibles de traverser les siècles.

C'est dans ce contexte que C. Panaccio avance la thèse mentionnée *supra*, selon laquelle les phénomènes qui font d'abord problème pour les philosophes sont d'ordre logico-linguistique. Cette thèse repose elle-même sur une certaine caractérisation de la philosophie, comme activité consacrée à l'examen et à la critique des « présuppositions les plus fondamentales et les plus générales » d'autres discours, qu'il s'agisse du discours des autres disciplines ou de celui de la vie quotidienne (p. 113)⁸. Certes, les philosophes parlent aussi en abondance du monde, des hommes, des animaux et d'autres

5. Ce chapitre intitulé « Référence et continuité » porte, comme le dit C. Panaccio (p. 13), sur la question centrale de « la continuité ou de la discontinuité de la philosophie à travers les siècles ».

6. Sur l'exemple du problème des universaux, voir C. Panaccio, p. 86 et p. 102 ; l'auteur se réfère aux arguments discontinuistes avancés par A. de Libera, respectivement dans *La question des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, p. 63, et « Le relativisme historique », *op. cit.*, p. 488.

7. Voir C. Panaccio, *Récit et reconstruction*, p. 47, p. 103 et p. 110.

8. Voir également p. 107, où le discours philosophique est caractérisé de la façon suivante : « C'est un discours second qui se nourrit de celui des autres disciplines comme de celui

réalités extralinguistiques. Mais les questions qu'ils se posent à leur sujet « sont suscitées au premier chef par des énigmes d'ordre logico-linguistique et ce que l'on attend surtout des doctrines philosophiques est qu'elles rendent harmonieusement compte de phénomènes de ce genre » (p. 107). Or, pour C. Panaccio, ces phénomènes discursifs tiennent à la « structure de la plupart des langues naturelles connues et traversent les siècles » (p. 108). C'est leur constance « qui assure la pertinence de principe de l'histoire de la philosophie pour les discussions actuelles » (p. 107).

Ces thèses sont présentées avec beaucoup de clarté et étayées par de nombreux exemples. J'aurais toutefois plusieurs questions au sujet de la position défendue.

1) Tout d'abord, je m'interroge sur la radicalité de la thèse logico-linguistique et sur les exceptions qu'elle est ou non susceptible d'admettre. Cette thèse, qui porte sur la « nature profonde de l'enquête philosophique » (p. 131), est toujours accompagnée de nuances : par exemple, on lit que les phénomènes qui font problème pour la philosophie sont « le plus souvent » d'ordre logico-linguistique (p. 110), ou « en général » de cet ordre (p. 134), ou le plus « typiquement » de cet ordre (p. 141, p. 152). Ces formules laissent entendre qu'il pourrait y avoir (pour C. Panaccio lui-même) des phénomènes problématiques d'un autre ordre, qui soient tout aussi *philosophiques* et *transtemporels* que les phénomènes discursifs. Est-ce bien le cas dans le cadre de la conception proposée ?

Il semblerait que le caractère logico-linguistique des problèmes ne soit pas absolument requis pour penser leur persistance. C'est du moins ce qui ressort de la précision apportée par C. Panaccio, selon laquelle la thèse avancée est « plus forte [...] que ce que requiert à strictement parler la réputation du discontinuisme radical, pour laquelle il suffirait que les phénomènes qui font problème pour la philosophie, *qu'ils soient linguistiques ou non*, présentent à travers les siècles constance et régularité » (p. 110; je souligne). Il serait donc possible de défendre une position « continuiste » au sujet des problèmes sans pour autant adopter la thèse logico-linguistique⁹.

Mais qu'en est-il du caractère *philosophique* ou *philosophiquement* problématique de ces phénomènes non linguistiques ? Par exemple, on pourrait compter, parmi les phénomènes transtemporels susceptibles de faire problème, les objets du monde dont les précédentes sections ont montré la « stabilité ». Et il est bien précisé que les philosophes parlent d'une quantité de sujets « qui possèdent à n'en pas douter une réalité extralinguistique » — c'est l'une des raisons pour lesquelles la philosophie ne saurait être réduite

de la vie quotidienne et les phénomènes qui font problème pour lui sont eux-mêmes d'abord et avant tout d'ordre discursif ».

9. C. Panaccio indique que l'on sera toutefois « plus précis à cet égard en rapportant l'entreprise philosophique à ce qui dans le discours même lui donne spécifiquement naissance » (*ibid.*).

à l'analyse linguistique, pour C. Panaccio (p. 107). Il semblerait toutefois que, dans le cadre de la conception défendue, seules les questions logico-linguistiques soulevées à leur propos puissent prétendre à « quelque valeur philosophique » (p. 131)¹⁰.

Ainsi, qu'en est-il précisément ? Peut-il y avoir, pour C. Panaccio, des problèmes philosophiques qui ne soient pas de nature logico-linguistique ? Et la réflexion à propos de tel problème ou de tel phénomène peut-elle être philosophique si elle n'est pas elle-même d'ordre logico-linguistique ?

2) Une deuxième ligne d'interrogations concerne le caractère « temporellement situé », ou « spatiotemporellement situé », de la thèse logico-linguistique, qui semble entrer en conflit avec sa prétention à décrire la nature même de l'enquête philosophique, quelles que soient les périodes et les philosophies considérées.

C. Panaccio suggère à différentes reprises que cette thèse repose sur le sens que nous donnons aujourd'hui au mot « philosophie » : ainsi est-il indiqué (p. 107) que c'est en partant de « ce qu'est aujourd'hui la philosophie » qu'il sera possible de définir la nature de l'activité philosophique et des phénomènes qui font problème pour les philosophes ; lorsqu'il est ensuite question des phénomènes logico-linguistiques, C. Panaccio écrit que ces phénomènes « traversent les époques, celles en tout cas où l'on reconnaît de la philosophie au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot » (p. 110 ; je souligne). Ce sens est précisé de la façon suivante : « au sens où on l'entend aujourd'hui, la philosophie consiste à s'interroger de façon critique sur les présuppositions radicales des autres discours, et les questions discutées à chaque époque sont suscitées en dernière analyse par des phénomènes discursifs » (p. 131 ; je souligne). C. Panaccio explique à la même page que, pour faire ressortir la pertinence philosophique des textes du passé, l'interprète doit mettre l'accent sur les « éléments pertinents dans la situation des lecteurs philosophes d'aujourd'hui » ; or ces éléments sont « précisément ces phénomènes logico-linguistiques que doivent élucider leurs propres constructions théoriques pour prétendre elles-mêmes à quelque valeur philosophique » (*ibid.*).

Ces indications laissent penser que la thèse logico-linguistique s'enracine dans une conception présente de la philosophie, qui pourrait se distinguer de celle défendue en d'autres temps et en d'autres lieux, par exemple par Platon ou Descartes. Mais, si tel est le cas, cette thèse peut-elle encore être dite porter sur la « nature profonde » de l'enquête philosophique et des

10. Voir également p. 113 : « Les philosophes quant à eux se sont adonnés au fil des siècles à des entreprises variées dont les motifs pouvaient être religieux, politiques ou scientifiques à l'occasion. Mais pour que l'on puisse y voir rétrospectivement de la *philosophie*, il a dû s'agir à une étape ou à l'autre d'explorer ou de critiquer les présuppositions les plus générales et les plus fondamentales de certains autres discours. Et le philosophe, pour s'engager dans cette voie, a dû se heurter à des phénomènes discursifs énigmatiques qui faisaient problème pour sa démarche [...] ».

phénomènes philosophiquement problématiques, et sur leur nature profonde à travers les siècles? Le caractère temporellement situé de la thèse n'entre-t-il pas en contradiction avec sa prétention à décrire « ce qu'est en général la philosophie » (p. 178)?

Par ailleurs, si la conception que l'on se fait d'un phénomène philosophiquement problématique dépend du sens donné au mot philosophie, et si ce sens est susceptible de varier d'une époque à une autre, voire d'un auteur à un autre, on pourrait craindre alors un retour du relativisme et du discontinuisme. En effet, ce que le philosophe d'aujourd'hui tient pour philosophiquement problématique ne correspond peut-être pas à ce que Platon ou Descartes considéraient comme tels, étant donné leur propre conception de la philosophie.

C. Panaccio envisage lui-même cette possible diversité des conceptions lorsqu'il écrit: « Il est vrai que les philosophes, même ceux d'aujourd'hui, ne comprennent pas tous leur entreprise de cette façon » (c'est-à-dire comme une entreprise consistant à élucider des phénomènes logico-linguistiques). Mais, ajoute-t-il — telle serait la solution à la précédente difficulté —, « la thèse qu'on a proposée [...] est que telle est néanmoins la nature profonde de l'enquête philosophique, *qu'elle soit ou non reconnue par ceux qui la pratiquent* » (p. 131; je souligne).

Il s'agit là d'une affirmation forte, qui pourrait aller à l'encontre de la célèbre maxime de Skinner: « Il ne faut pas attribuer à un individu d'avoir voulu dire ou d'avoir fait quelque chose [en des termes] qu'il ne pourrait pas être amené à reconnaître comme une description correcte de ce qu'il a voulu dire ou de ce qu'il a fait¹¹. »

Bien sûr, cette maxime concerne au premier chef la reconstruction historique (p. 69)¹²; mais peut-on l'enfreindre lorsque l'on entend définir la nature de l'enquête philosophique et des « phénomènes » qui font problème pour la philosophie? J'insiste sur le fait que l'on parle ici de *phénomènes*, c'est-à-dire, comme le précise C. Panaccio, d'éléments ou de traits qui doivent « se manifester au philosophe » ou « devenir manifeste » pour lui (p. 114). Pour formuler la difficulté autrement: peut-on dire que les phénomènes qui font problème pour les philosophes sont de nature logico-linguistique s'ils ne se *manifestent pas* aux philosophes de cette façon? Cela m'amène à une autre question, qui est aussi une suggestion.

11. Voir Q. Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, 8, 1969, p. 3-53, et plus particulièrement p. 28: « [N]o agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct description of what he had meant or done ». Je reprends ici la traduction de C. Panaccio dans *Récit et reconstruction*, p. 70.

12. Sur la distinction entre « reconstruction historique » et « reconstruction rationnelle », voir R. Rorty, « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », trad. fr. par E. Pacherie et B. Puccinelli, in G. Vattimo (dir.) (1989), *Que peut faire la philosophie de son histoire?*, Paris, Seuil, p. 58-94; voir aussi C. Panaccio, *Récit et reconstruction*, p. 69-70.

3) Ne faudrait-il pas, pour éviter les difficultés signalées — et pour éviter d'attribuer aux philosophes une activité qu'ils ne conçoivent pas forcément de la façon qui a été décrite —, défendre une thèse moins forte que celle qui est avancée ? Cette thèse moins forte consisterait à dire, non que les problèmes philosophiques *sont* de nature logico-linguistique, mais qu'ils peuvent être *reconstruits* en termes logico-linguistiques, au sens cette fois de la reconstruction théorique ou rationnelle¹³.

C'est une reconstruction de cet ordre qui est par exemple proposée dans le cinquième chapitre de l'ouvrage, au sujet des textes de Descartes : C. Panaccio s'attache en particulier aux articles 43 et 53 de la première partie des *Principes de la philosophie*, consacrés respectivement aux règles du jugement vrai et aux attributs principaux des substances pensante et étendue. Cet exemple est destiné à donner un aperçu de la façon dont l'historien doit procéder pour dégager la « teneur spécifiquement philosophique des doctrines étudiées » et faire apparaître leur intérêt pour notre propre réflexion (p. 177). Cela requiert, selon C. Panaccio, de pouvoir se référer dans des « attributions *de re*¹⁴ » à des « phénomènes extrathéoriques qui intriguent encore l'enquête philosophique » ; puisqu'il a été posé que « les phénomènes en question sont d'ordre logico-linguistique », le compte rendu de l'historien devra par conséquent inclure « des attributions *de re* dans lesquelles il est explicitement fait référence à des phénomènes de ce genre » (*ibid.*). Ainsi, dans le cas des textes cartésiens, il conviendra de « chercher derrière les déclarations explicites de l'auteur quelque phénomène logico-linguistique communément reconnaissable qui serait devenu pour lui problématique » (p. 178). Cela permet alors de voir clairement ce qui est en jeu dans les articles cités des *Principes* : « Descartes est intrigué par les conditions dans lesquelles on est justifié à produire des *assertions* avec un degré élevé d'assurance ou de certitude et par les conditions dans lesquelles on est justifié de *s'attribuer un savoir* à soi-même » (*ibid.*)¹⁵. C. Panaccio poursuit :

13. Comme le rappelle C. Panaccio, la reconstruction rationnelle « consiste, pour l'essentiel, à présenter des idées du passé sous la forme la plus rationnelle possible de manière à pouvoir en évaluer les thèses et les arguments. Cela implique souvent que l'on reformule les doctrines pour les faire apparaître comme des réponses — erronées peut-être, mais dignes d'intérêt sur le plan théorique — à des questions que *nous* tenons aujourd'hui pour philosophiquement pertinentes » (p. 70). À la différence de la reconstruction historique, qui se soucie avant tout de « la fidélité aux doctrines étudiées » (p. 69), la reconstruction rationnelle met en évidence « la portée des textes anciens pour la discussion philosophique d'aujourd'hui » (p. 70).

14. Sur l'importance de telles attributions et l'insuffisance des « attributions *de dicto* », voir C. Panaccio, *Récit et reconstruction*, p. 175-179.

15. C. Panaccio souligne qu'il s'agit là de problèmes logico-linguistiques : « [...] les affirmations et les attributions de savoir (ou les auto-attributions dans le cas présent) se manifestent dans l'ordre du discours : ce sont des phénomènes d'ordre linguistique. Elles sont en outre étroitement liées les unes et les autres à la validité d'inférences et de justifications discursives : c'est leur côté logique » (p. 178).

Le commentateur à partir de là peut correctement attribuer à Descartes des prises de positions relatives à ces phénomènes d'affirmation et d'attribution de savoir même si l'auteur ne s'y réfère qu'implicitement, et dire par exemple en mode *de re* sur la base du paragraphe 43 des *Principes* : Descartes pense que nos affirmations ne sont jamais erronées quand elles concernent ce que nous apercevons clairement et distinctement et que, par conséquent, les attributions de savoir sont légitimes en pareil cas. Et l'analyse interne du texte [...] autorise à situer par rapport à celle-là les autres thèses de l'ouvrage et à en faire valoir le rôle eu égard à ces phénomènes d'affirmation et d'attribution de savoir, en expliquant, par exemple, que la thèse selon laquelle les réalités corporelles ont pour attribut principal d'être spatialement étendues sert à montrer comment il nous est possible d'avoir des pensées distinctes au sujet de ce que Descartes appelle les « substances corporelles » et donc de produire à leur propos certaines affirmations vraies que l'on sache être telles (*ibid.*).

Cette reconstruction des problèmes et des thèses est tout à fait éclairante. Toutefois, elle pourrait trahir la pensée de l'auteur lorsqu'il est suggéré que les phénomènes logico-linguistiques dégagés sont ceux que Descartes avait lui-même en vue et dont il voulait rendre compte au premier chef¹⁶ ; car ce n'est peut-être pas de cette façon que l'auteur des *Principes* concevait la nature des phénomènes qui faisaient pour lui question.

Ainsi, pour en revenir à la précédente suggestion, ne serait-il pas préférable (et plus exact) de parler, à propos de la reconstruction proposée, d'une *description possible* ou d'une *analyse possible* des problèmes en jeu dans les textes cartésiens ? L'analyse logico-linguistique pourra certes « maximiser l'intérêt philosophique » des doctrines étudiées (p. 186) et les possibilités de confrontation avec la philosophie d'aujourd'hui — en particulier, avec la philosophie de type analytique¹⁷. Mais il ne s'agirait ni de la seule approche possible ni de la seule description correcte des phénomènes « qui préoccupent les philosophes en tant que tels » (p. 178). C'est une position que je suivrais de mon côté plus volontiers, mais qui impliquerait de limiter la portée de la thèse logico-linguistique. En effet, celle-ci ne porterait plus dans ce cas sur la nature même de l'enquête et du questionnement philosophiques ; elle concernerait seulement les aspects de cette enquête que C. Panaccio entend privilégier, compte tenu de *sa propre conception* de « ce qu'est en général la philosophie » (*ibid.*).

16. Cette suggestion apparaît par exemple dans l'affirmation suivante : « [L]es phénomènes dont Descartes veut rendre compte au premier chef sont ceux qui préoccupent les philosophes en tant que tels. Quels sont-ils en l'occurrence ? » Il s'agit, pour C. Panaccio, des phénomènes logico-linguistiques mis au jour dans la précédente analyse (voir p. 177-178).

17. Telle est la démarche mise en œuvre par C. Panaccio dans *Les mots, les concepts et les choses* ; voir aussi sur ce point *Récit et reconstruction*, p. 75.

4) Enfin, je terminerai par quelques brèves questions autour de « l'insistance des problèmes »¹⁸. Je suis moi-même acquise à l'idée qu'il existe un certain nombre de problèmes persistants en philosophie, des problèmes qui « par delà les changements d'épistémè et de paradigmes reviennent avec insistance hanter et stimuler » la réflexion philosophique d'une époque à une autre (p. 114). Mais quelles sont au juste les conditions d'apparition et de réapparition de tels problèmes ? Qu'est-ce qui fait qu'un problème *insiste*¹⁹ ?

La réponse de C. Panaccio semble résider dans la thèse logico-linguistique qui a été proposée : puisque les phénomènes philosophiquement problématiques sont d'ordre logico-linguistique et qu'ils tiennent à la structure même de la plupart des langues naturelles (p. 108), ils seraient ainsi en mesure de traverser les siècles pour nous solliciter encore aujourd'hui. Cette thèse permet certes de poser l'existence de phénomènes transtemporels ; mais est-elle suffisante pour penser l'insistance d'un problème, c'est-à-dire, à la fois, l'insistance de tel problème plutôt que de tel autre, et son insistance ou sa réapparition à telle ou telle période ?

Je suppose que C. Panaccio serait d'accord pour dire qu'un problème « insistant » n'est pas forcément présent de façon continue à travers les âges : il y a en effet des moments d'éclipse ou de mise en sommeil, puis, éventuellement, des moments de résurgence. Il est d'ailleurs indiqué dans l'ouvrage qu'une énigme peut avoir été discutée à certaines époques et non à d'autres (p. 108) et que les problèmes qui « retiennent expressément l'attention varient selon les circonstances » (p. 114). Mais ces variables contextuelles ne constituent pas un élément déterminant de l'analyse sur l'insistance des problèmes : l'accent est mis au contraire sur ce qui échappe aux circonstances et aux « particularités du milieu », à savoir les « traits communs » aux langues des philosophes du passé et à celles que nous parlons aujourd'hui (*ibid.*).

Or les circonstances et les particularités du milieu ne sont-elles pas essentielles pour expliquer les conditions d'*apparition* ou de *manifestation*²⁰ d'un problème philosophique à tel moment déterminé de l'histoire ? Et n'est-ce pas aussi à partir de ces éléments qu'il sera possible de rendre compte de la *réapparition* de certains problèmes à telle ou telle période ? En somme, le contexte (historique, théorique et culturel) n'est-il pas crucial pour penser l'insistance même d'un problème, avec ses périodes d'éclipse, de disparition et de résurgence ?

18. Il s'agit, comme cela a été indiqué, du titre de la section dans laquelle est introduite la thèse logico-linguistique (chap. III, p. 100-114).

19. Ou n'insiste pas, d'ailleurs, puisque certains problèmes disparaissent.

20. Je reprends les termes utilisés par C. Panaccio pour définir la notion de « phénomène » (p. 114). La question porte donc tout autant sur ce qui est requis pour penser un « phénomène philosophiquement problématique », phénomène qui n'a d'existence que s'il se manifeste comme tel aux philosophes.

Voilà donc quelques remarques et questions suscitées par la réflexion stimulante de C. Panaccio autour de la nature et de l'insistance des problèmes philosophiques, afin de l'inviter à nous apporter un éclairage supplémentaire sur ces sujets.

Réponses à mes critiques

Claude Panaccio

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066780ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066780ar>

[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

Panaccio, C. (2019). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 46 (2), 419–430.

<https://doi.org/10.7202/1066780ar>

Réponses à mes critiques¹

CLAUDE PANACCIO

Université du Québec à Montréal
panaccio.claude@uqam.ca

Réponse à Jimmy Plourde

La thèse que Jimmy Plourde m'attribue et qu'il entend discuter est que « l'histoire de la philosophie a une réelle *pertinence philosophique* » (les italiques sont de lui), ce qu'il appelle la TPPHP. Cela, d'entrée de jeu, demande à être nuancé. Je n'ai pas cherché à *défendre* cette thèse à proprement parler. Je l'ai présupposée et j'ai cherché à dégager les conditions de possibilité de cette pertinence. La pratique de la philosophie aujourd'hui dans les espaces professionnels où elle s'inscrit — les programmes universitaires, les revues, les congrès ou les colloques — admet en général, surtout dans le monde francophone, qu'il soit approprié d'y accorder une place importante à l'étude des penseurs du passé et à se situer sur bien des points par rapport à leurs conceptions, leurs doctrines et leurs arguments. On peut se demander dès lors ce que cela suppose au juste. C'est la voie que j'ai voulu suivre. Mais il est vrai qu'en mettant au jour ces conditions de possibilité, en montrant qu'elles sont présupposées — en grande partie du moins — par n'importe quel travail historique en philosophie, ma démarche suggère que ces conditions ont toutes les chances dans bien des cas d'être effectivement réalisées.

Il en découle, comme je l'écris dans le livre, que « rien ne s'oppose en principe à ce que les œuvres philosophiques du passé soient pertinentes pour les discussions philosophiques d'aujourd'hui » (p. 125). C'est là une formulation modérée, qui ne pose que la *possibilité* d'une pertinence philosophique des œuvres du passé. Elle n'implique pas en particulier qu'il soit indispensable à toute bonne pratique philosophique de recourir à l'histoire de la discipline. Certains philosophes ne l'ont pas fait, ou très peu, et ont produit des œuvres de premier plan. Je pense à Quine, à Davidson ou à Kripke. Et je ne veux pas soutenir non plus que tout soit philosophiquement pertinent dans le passé de la philosophie. Il y a des écrits anciens qui n'ont probablement pas grand intérêt sur ce plan-là. Sans doute ces œuvres sont-elles révélatrices d'une époque ou d'un milieu, mais on peut leur trouver beaucoup d'intérêt historique sans qu'elles soient pour autant philosophiquement très inspirantes.

1. Je remercie très vivement mes trois interlocuteurs pour leurs commentaires constructifs, et tout particulièrement Jimmy Plourde qui avait organisé la table ronde originale dont cet échange est la suite.

Jimmy Plourde comprend bien ces nuances, me semble-t-il. Mais il trouve encore trop forte la version que j'endosse de la TPPHP. Non qu'il refuse tout intérêt philosophique à l'histoire de la philosophie, mais il pense que j'en surestime l'importance et m'adresse à cet égard deux objections. La première repose sur ceci que certaines thèses formulées dans le passé peuvent être aujourd'hui communément admises. L'histoire de la philosophie dans ce cas n'aurait guère de pertinence spéciale pour leur discussion proprement philosophique. N'appartiennent au passé de la discipline, dit Plourde, que les thèses aujourd'hui oubliées ou écartées. À quoi un premier élément de réponse est que, dans ma façon de voir, ce ne sont pas à strictement parler des thèses qui appartiennent au passé de la philosophie, mais des événements d'énonciation, ainsi que le propose le premier chapitre de *Récit et reconstruction*. Même si elle a été soutenue dans un passé lointain, la discussion d'une thèse philosophique quelconque — qu'elle soit aujourd'hui généralement tenue pour vraie, pour fausse ou pour douteuse d'ailleurs — ne relève pas *ipso facto* de l'histoire de la philosophie; je m'accorde entièrement avec Plourde sur ce point. Pour qu'il y ait une composante historique au travail d'un chercheur d'aujourd'hui, *il doit faire référence à des actes d'énonciation passés*. Comme Plourde le rappelle, j'ai adopté dans le livre un critère commode pour le choix de mes exemples (et uniquement à cette fin, soit dit en passant): on fait de l'histoire de la philosophie dès qu'on fait référence à des discours philosophiques antérieurs au vingtième siècle, fût-ce très brièvement et fût-ce en amateur (p. 49-50). Mais on peut très bien discuter une thèse qui a de fait été soutenue avant le vingtième siècle sans faire d'aucune façon de l'histoire de la philosophie si l'on ne se réfère pas aux actes d'énonciation historiquement situés par lesquels un ou plusieurs penseurs du passé ont affirmé, questionné ou rejeté la thèse en question. La simple mention d'un nom propre ne suffit d'ailleurs pas toujours à cet égard: parler du « rasoir d'Ockham » peut n'être qu'une façon de rappeler un certain principe sans s'engager à quelque affirmation proprement historique; on peut employer l'expression sans se soucier de savoir si Guillaume d'Ockham a effectivement défendu le principe en question.

Qu'ajoute alors l'enquête historique, qui soit philosophiquement pertinent? Rien du tout, dit Plourde, dans le cas — plutôt rare, d'ailleurs, puis-je me permettre d'observer — où la thèse dont on parle est aujourd'hui communément acceptée. C'est sur ce point que nous sommes en désaccord. J'ai essayé de montrer au chapitre IV comment des explications narratives, des histoires doctrinales, des explorations thématiques ou des enquêtes généalogiques peuvent — je dis bien *peuvent* — contribuer utilement à la réflexion philosophique, et je ne vois pas de raison de penser que cela ne vaille que pour les doctrines aujourd'hui abandonnées. Plourde lui-même admet que l'on puisse dénicher dans le passé des arguments intéressants pour ou contre une thèse aujourd'hui généralement admise. C'est déjà beaucoup. Mais il y a plus. Il pourrait se faire après tout que l'on saisisse mal la

portée et les conséquences de la thèse en question. L'enquête historique peut nous éclairer là-dessus en faisant voir pourquoi cette thèse a été soutenue, comment elle a été formulée au juste et sous quelles restrictions, à quelles autres positions elle a été associée dans le passé, comment elle s'est transformée au fil des débats d'une autre époque, pourquoi elle a été abandonnée le cas échéant. Elle peut en déceler certaines présuppositions ou certaines difficultés qui nous resteraient autrement inaperçues. Elle peut en faire apparaître de subtiles variantes. Elle peut montrer comment cette thèse peut être complétée ou limitée. Elle peut révéler qu'elle ne va pas de soi, que son émergence est historiquement située ou qu'elle est étroitement solidaire d'un certain appareil conceptuel. Il n'est pas dit, bien entendu, que tout cela ressorte dans chaque cas. Mais il n'y a pas de raison de nier ces possibilités. Je serais même porté à croire qu'on en trouverait moult exemples chez les historiens récents de la philosophie. Or elles sont toutes, bel et bien, d'un intérêt proprement philosophique.

Jimmy Plourde me reproche, deuxièmement, de suggérer que l'histoire de la philosophie « pourrait être suffisante pour faire le travail attendu de la philosophie ». Soyons clair : je ne pense pas que la philosophie puisse — ni a fortiori doive — se réduire tout entière au commentaire et à la discussion des auteurs du passé. Il serait catastrophique que l'enseignement de la discipline soit ainsi limité ! La philosophie, comme je la comprends, poursuit l'examen critique des présuppositions les plus générales des différents discours auxquels nous avons affaire depuis ceux de la vie quotidienne jusqu'à ceux des diverses disciplines scientifiques en passant par la morale, la politique, l'esthétique, la fiction, etc. Cet examen requiert des modes d'analyse et d'argumentation qui n'impliquent pas tous, loin de là, la référence explicite à des événements discursifs survenus il y a plusieurs siècles.

Ma position est que le travail historique en philosophie *peut* dans bien des cas *contribuer* de façon fructueuse à cette entreprise d'examen critique. Aucun philosophe, de toute façon, ne saurait accomplir à lui seul « le travail attendu de la philosophie » (pour reprendre l'expression de Plourde). Les contributions à l'entreprise peuvent prendre de multiples formes, dont certaines sont ponctuelles, sans cesser pour autant d'être philosophiques. Procéder à l'évaluation d'une doctrine du passé ou d'un de ses aspects, faire apparaître par l'enquête historique des connexions conceptuelles ou des implications inaperçues, révéler la genèse de certaines conceptions contemporaines, c'est bel et bien à mon avis *faire de la philosophie*. Comme j'ai essayé de le montrer tout au long du livre, ceux et celles qui s'engagent dans un travail d'histoire de la philosophie, si limité ou si ample soit-il, peuvent avoir des objectifs bien différents les uns des autres, et il est légitime dans bien des cas de vouloir privilégier l'intérêt philosophique dans ce travail. Mais une contribution n'a pas besoin pour être proprement philosophique d'accomplir à elle seule tout « le travail attendu de la philosophie ».

Réponse à Dario Perinetti

Les inquiétudes de Dario Perinetti, elles, ont trait à la compatibilité entre la forme de « reconstructionnisme » que je défends et l'idée que j'y associe fréquemment selon laquelle l'historienne-philosophe peut engager un *dialogue* philosophique avec les auteurs qu'elle étudie. Il formule à ce propos quatre remarques critiques. Mon approche, d'abord, serait circulaire puisque la reconstruction *de re*, que je tiens pour nécessaire à la mise en évidence de l'intérêt philosophique d'une position quelconque, a généralement pour condition de possibilité la séparabilité de certaines thèses par rapport à d'autres dans le corpus théorique étudié (l'œuvre d'un auteur par exemple); mais la séparabilité d'une thèse T par rapport à d'autres thèses T', T'', T''', ai-je soutenu, requiert que T n'implique pas logiquement T', T'', T''' ; or cela ne peut être établi, note Perinetti, qu'au terme de la reconstruction. L'indépendance logique d'une thèse serait donc à la fois « une condition de possibilité et une conséquence de sa reconstruction *de re* ». Cela est juste en un sens, mais je n'y vois guère de difficulté. Qu'un état de choses quelconque E₁ soit une condition de possibilité d'un état de choses E₂ n'empêche pas en général que l'existence de E₁ puisse être inférée de celle de E₂, bien au contraire. Admettons que le feu soit une condition de possibilité de la fumée, comme le dit un vieil adage. Cela n'empêche pas, bien au contraire, que l'on puisse inférer : voici de la fumée, donc il y a du feu. Le feu, dans cet exemple, est la cause de la fumée, mais on peut légitimement en établir l'existence à partir de celle de la fumée. La situation, certes, est un peu différente dans le cas de la reconstruction puisqu'il ne s'agit pas ici de relation causale, mais la logique en est parallèle : la séparabilité d'une thèse par rapport à l'ensemble d'un corpus en rend possible, dans certains cas du moins, la reconstruction *de re*, et la reconstruction *de re*, quand elle a lieu, rend manifeste l'indépendance en question. Il n'y a pas là de circularité indésirable.

La deuxième remarque de Perinetti repose sur la crainte qu'en détaillant une thèse du reste de la pensée d'un auteur on n'en vienne à rater ce dialogue respectueux que l'on voulait instaurer. Perinetti concède que l'historien de la philosophie n'a pas en général besoin d'exposer l'ensemble d'une doctrine pour en examiner l'une ou l'autre composante, mais on peut, selon lui, parler d'un *aspect* d'une doctrine en *faisant abstraction* du reste, sans avoir à soutenir pour autant qu'il s'agisse là d'un module séparable. Cette façon de voir permet, pense-t-il, de faire appel à d'autres aspects de la doctrine quand des difficultés se présentent, ce qui est plus conforme à son avis aux réquisits d'un véritable dialogue. Cela, il est vrai, attire l'attention sur un important point de méthode : les diverses composantes d'une philosophie sont souvent interreliées — de multiples manières, d'ailleurs — et celui qui discute certaines positions d'un auteur devrait rester ouvert à la possibilité qu'elles puissent être défendues, complétées ou clarifiées à partir d'autres composantes de sa doctrine. Ces liens, cependant, ne sont pas tous

d'ordre strictement logique², et il reste par conséquent que certaines thèses, chez la plupart des philosophes du passé, sont *logiquement* séparables de certaines autres. Elles peuvent alors en principe être reformulées et discutées indépendamment de celles-ci; c'est tout ce que je veux dire. Ainsi la thèse d'Ockham selon laquelle les concepts sont des qualités réelles de l'esprit plutôt que des objets purement idéaux ne requiert pas nécessairement son refus des universaux dans l'être; cela suffit dans certains contextes à en justifier l'examen séparé, et c'est d'ailleurs ce qu'il fait lui-même³. La chose n'est pas rare à vrai dire: la plupart des philosophes grecs, médiévaux ou modernes acceptaient en pratique de discuter certaines de leurs propres positions indépendamment de certaines autres. Ce n'est pas leur manquer de respect que de prendre cette attitude au sérieux.

À l'aide d'une amusante historiette à propos de trois philosophes qui entrent dans un bar, Perinetti se demande ensuite comment traiter dans mon approche une situation dans laquelle le philosophe reconstruit n'endosserait pas — et même, ne pourrait endosser de façon cohérente — la reconstruction *de re* de l'une ou l'autre de ses affirmations par un historien qui ne partagerait pas la même métaphysique que lui. Le soupçon ici, de nouveau, est que le dialogue en serait gravement faussé. La situation est certainement possible. Dans une reconstruction *de re*, l'historien doit bien assumer la façon dont il se réfère à ces objets extérieurs auxquels, prétend-il, le philosophe original faisait aussi référence, et il peut arriver qu'il en fournisse dans le cadre même de la reconstruction une description que ne pourrait pas accepter le philosophe original. Celui-ci, en outre, aurait très bien pu avancer de ses propres affirmations une reconstruction *de re* qui soit inacceptable pour l'historien.

La raison en est qu'une condition nécessaire pour le succès d'une reconstruction *de re* est que le reconstituteur identifie les objets de l'affirmation originale par une expression qui soit *de fait* coextensive à l'un des termes qui y figurait, ou à une combinaison de tels termes. L'historien, certes, peut faire erreur à ce propos. Au sujet d'un passage de Thomas d'Aquin où il dit que les « veaux marins » (*vituli marini* en latin) sont des êtres intermédiaires entre les animaux terrestres et les animaux aquatiques⁴, j'ai entendu affirmer un jour que le Docteur Angélique parlait là des dauphins. Je pense que c'était une erreur et qu'il s'agissait des phoques, comme le montrerait une analyse du contexte et du vocabulaire employé. L'interprète en question dans ce cas se trouvait à proposer de l'énoncé de Thomas la reconstruction *de re* suivante: à propos des dauphins, Thomas dit que ce

2. J'ai quelque peu développé ce point dans le livre; voir en particulier p. 182-186.

3. Par exemple dans le prologue de son commentaire du *Traité de l'interprétation* d'Aristote, récemment traduit en français (Claude Lafleur et Joanne Carrier, « Ockham: mots, concepts et réalités », à paraître).

4. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 71, article unique.

sont des êtres intermédiaires, etc. Mais cette reconstruction était inadéquate à mon avis. Il aurait fallu dire : à propos des *phoques*, Thomas dit que ce sont des êtres intermédiaires, etc., parce que l'expression « veau marin » chez Thomas est *de fait* approximativement coextensive à notre terme « phoque » plutôt qu'à « dauphin » (si du moins j'ai raison à ce sujet)⁵. Cela suppose que la coextensivité ou la non-coextensivité de deux termes soit *dans certains cas* une question de fait. J'ai essayé de montrer dans le livre que cette présupposition est endossée en pratique par tous les historiens de la philosophie.

L'historienne peut même être amenée à de mauvaises reconstructions *de re* par la fausseté de certaines de ses propres croyances au sujet du monde. Quelqu'un qui pense que les phoques sont des poissons pourrait vouloir reconstruire ainsi l'affirmation de Thomas : à propos de certains poissons, Thomas pense que, etc. Cela serait incorrect, non pas parce que Thomas ne pensait pas, lui, que les phoques soient des poissons, mais parce que les phoques *de fait* ne sont pas des poissons. Et ce dernier type d'erreur aurait très bien pu être commis par le philosophe original lui-même s'il avait entrepris une reconstruction *de re* de sa propre affirmation. C'est ce qui se produit dans l'exemple du Spinoza et du Hegel mis en scène par Perinetti. Sauf le respect que j'ai pour ces penseurs, la thèse que Perinetti leur attribue (à tort ou à raison), selon laquelle les termes ont tous la même extension, est tout simplement fausse. Pour que deux termes « *F* » et « *G* » diffèrent en extension, il suffit qu'il soit vrai que certains *F* ne sont pas *G* ou que certains *G* ne sont pas *F*, et cela se produit dans d'innombrables cas. Il est certainement vrai, par exemple, que les chevaux ne sont pas des phoques ; les termes « cheval » et « phoque », donc, n'ont pas la même extension et ne peuvent pas être substitués l'un à l'autre *salva veritate* dans un énoncé *de re*. L'historien, certes, gagne souvent en pratique à ne pas trop faire reposer ses reconstructions *de re* sur des croyances idiosyncratiques particulièrement controversées, mais tout dépend ici encore du contexte et des objectifs de son entreprise. Ce qu'exige dans tous les cas la reconstruction *de re*, c'est que l'historien dispose d'une description *correcte*, fût-elle minimale, des objets réels auxquels faisaient indépendamment référence le ou les auteurs qu'il étudie. Or, insistons-y : l'adéquation de telles descriptions ne tient pas seulement à la perspective et à la terminologie de l'auteur original, ni à celle de l'historien, elle dépend aussi de l'état réel des choses, qu'il soit ou non reconnu par l'un ou par l'autre.

Perinetti s'inquiète dès lors — c'est sa quatrième remarque — de ce que l'équivalence sémantique entre les formulations originales et celles du reconstruteur ne puisse être sanctionnée par l'auteur ainsi reconstruit, celui-ci n'étant pas en mesure, dans la plupart des cas, de participer réelle-

5. Sur cette notion de « coextensivité approximative », voir *Récit et reconstruction*, p. 96-97.

ment à l'échange. Cette limitation n'empêche pas, à son avis, de faire ressortir la pertinence philosophique d'une doctrine du passé, mais elle compromet la tenue d'un véritable *dialogue* transhistorique. Un « dialogue rationnel courtois » exigerait, pose-t-il, que la justesse de la reconstruction soit autorisée par le locuteur ainsi interprété. Je m'accorde avec Perinetti, bien entendu, que c'est là trop demander en histoire de la philosophie, puisque les auteurs dont on parle ne peuvent ni changer d'idée, ni amender leurs formulations, ni donner leur avis sur la façon dont on les reformule, ni même prendre connaissance des propos de l'interprète. Ce que l'historienne étudie d'abord et avant tout, c'est un *corpus* textuel entièrement produit à quelque époque antérieure⁶. Mais il y a tout de même un sens, me semble-t-il, à dire qu'une forme de dialogue reste possible : on peut poser des questions à un texte, même si l'auteur original n'y avait jamais songé, et l'on peut dans certains cas y trouver des réponses, explicites ou implicites, complètes ou partielles ; on peut en particulier lui adresser des objections et chercher à voir, par recoupements et par inférences, quelles solutions il y suggère.

Est-ce alors métaphore que de parler encore de « dialogue » ? Je ne le crois pas — il y a après tout plusieurs sortes de dialogues — mais c'est là une question terminologique d'importance mineure. La véritable crainte de Perinetti est que ma tolérance à l'endroit des reconstructions dites « rationnelles » ne laisse l'interprète seul juge de l'équivalence sémantique dont il se réclame entre les reconstructions qu'il propose et les formulations anciennes auxquelles il se réfère, et qu'il ne dispose ainsi « d'une liberté et d'un pouvoir trop grands à l'égard du philosophe du passé ». Or il n'en est rien, fort heureusement. L'historien qui rend son travail public s'expose à la critique de ses pairs. À défaut d'une autorisation du philosophe étudié lui-même, c'est à la communauté des chercheurs qu'il revient de se demander dans chaque cas si la reconstruction proposée — y compris quand elle provient des « contextualistes » d'ailleurs — est suffisamment adéquate compte tenu des objectifs du reconstituteur⁷. Le consensus peut être difficile à atteindre, bien entendu, il pourrait même être erroné, mais le travail en histoire de la philosophie, comme dans n'importe quel autre domaine académique, ne peut être vu que comme une entreprise collective où les contributions de chacun sont soumises au jugement des collègues, tant du point de vue de leur fidélité que de celui de leur pertinence. Notre dialogue avec les philosophes du passé se double d'un dialogue avec nos pairs, historiens ou philosophes, et l'arbi-

6. Cela n'empêche évidemment pas que le corpus en question puisse être modifié au fil du travail de l'historien, selon l'évolution de ses découvertes ou de ses intérêts.

7. Les auteurs étudiés, du reste, même s'ils pouvaient intervenir, ne feraient pas automatiquement autorité quant à leurs propres textes. Ils seraient au départ mieux placés que d'autres, certes, mais les textes en question étant *déjà* écrits, leurs auteurs pourraient après coup ne pas en saisir toute la portée. Et ils pourraient aussi, vu leurs propres présuppositions et les limitations de leur vocabulaire, mal comprendre les questions qu'on veut aujourd'hui leur adresser.

traire du reconstructeur s'en trouve en pratique aussi fortement contraint qu'on puisse raisonnablement le souhaiter.

Réponse à Sandrine Roux

Les questions de Sandrine Roux portent sur la nature des problèmes philosophiques. Je tiens dans le livre qu'une condition nécessaire pour que des œuvres du passé soient encore philosophiquement pertinentes est qu'elles aient trait d'une façon ou d'une autre à des phénomènes transtemporels qui préoccupent la philosophie d'aujourd'hui — ou qui, à tout le moins, devraient la préoccuper. Et j'ai avancé que les phénomènes en question sont généralement d'ordre logico-linguistique. C'est ce que Roux appelle la « thèse logico-linguistique ». Cette idée me paraît plausible si philosopher, comme je le pense, consiste pour l'essentiel en un examen critique des pré-suppositions les plus fondamentales des différentes formes de *discours*. Les philosophes, ce faisant, sont amenés à parler d'objets de toutes sortes, certes, mais ce sont en général les autres disciplines, sciences pures ou sciences humaines, qui ont pour tâche de théoriser les aspects empiriquement repérables des objets en question. Dans l'univers académique d'aujourd'hui, l'élucidation de phénomènes logico-linguistiques est propre à la philosophie et une grande partie de ce qu'elle fait en pratique peut être ainsi comprise. J'en ai donné plusieurs exemples dans le livre et j'ai suggéré que le dialogue fécond avec les philosophes du passé porte là-dessus dans bien des cas.

Roux me demande en premier lieu si d'autres phénomènes ne pourraient pas aussi faire problème pour la philosophie, et je ne vois à vrai dire aucune raison de l'exclure. Le cas des *qualia* me vient à l'esprit, ces expériences subjectives et purement qualitatives que l'on vit de l'intérieur pour ainsi dire, comme des sensations de douleur, de chatouillement, d'anxiété, de froid ou de soif. Ce sont là des *phénomènes* au sens que je donne à ce terme : des états de choses aisément reconnaissables et indépendants en eux-mêmes de toute théorie. Et ils sont bien *transtemporels*, qui plus est. Sandrine Roux a judicieusement souligné elle-même que Descartes et Malebranche s'y référaient de cruciale façon en leur temps tout comme David Chalmers ou Jaegwon Kim aujourd'hui⁸. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les façons — diverses, il est vrai — dont ces phénomènes en sont venus à faire problème pour ces auteurs d'époques différentes, mais il n'y a *a priori* aucune raison de réduire la chose à une difficulté d'ordre logico-linguistique. Il s'agissait en gros de leur trouver place (ou non) dans une conception dualiste du monde chez Descartes ou dans une conception physicaliste chez nos

8. Voir Sandrine Roux, « Cartésianisme et philosophie de l'esprit contemporaine : pour une approche croisée », dans S. Roux (dir.), *Le corps et l'esprit. Problèmes cartésiens, problèmes contemporains*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2015, p. 1-37, en particulier p. 11-14 ; et Sandrine Roux, *L'empreinte cartésienne*, Paris, Classiques Garnier, 2018, en particulier p. 325-332, 363-369 et 400-406.

contemporains. Pour autant que je puisse voir, la raison pour laquelle les *qualia* font encore directement problème *en philosophie* est que nous ne disposons à leur sujet d'aucune théorisation scientifique minimalement satisfaisante ni d'aucune façon communément admise de les situer par rapport aux théories scientifiques en vigueur. Le défi alors est de situer les *qualia* par rapport aux discours explicatifs de la physique, de la chimie ou de la biologie. Cela n'empêche pas que les développements cartésiens puissent nous aider, même si les motivations en étaient bien différentes. Et cela, surtout, ne fait pas des *qualia* eux-mêmes des phénomènes logico-linguistiques, il faut en convenir. Mais je suis porté à induire des problématiques philosophiques les plus courantes que ce genre de cas est exceptionnel⁹.

Cette perspective, cependant, ne tient-elle pas à une conception de la philosophie qui est elle-même spatiotemporellement située et qui n'est pas celle de Platon, d'Ockham ou de Descartes ? C'est la deuxième question que soulève Roux. Et la réponse est oui, bien entendu. Mais il n'en suit pas que l'approche trahisse pour autant ces auteurs anciens avec lesquels on voudrait dialoguer. Il faut se demander quel est le sens du mot « philosophie » dans une phrase comme « Platon n'avait pas la même conception *de la philosophie* que nous ». Je vois deux possibilités. On peut entendre par là que Platon ne désignait pas par le *mot* grec « *philosophia* » les mêmes sortes de pratiques discursives que celles que nous désignons aujourd'hui par le mot « philosophie » en français (ou « *philosophy* » en anglais, « *Philosophie* » en allemand, « *filosofia* » en espagnol, etc.). Et cela est tout à fait juste. Comme je le signale au début de *Récit et reconstruction*, on a utilisé ces termes pour nommer toutes sortes de choses assez disparates au fil des siècles (p. 9). Mais nous ne délimitons pas en général le champ de l'histoire de la philosophie en nous basant principalement sur la façon dont ces mots étaient employés dans le passé. Nous appliquons plutôt une catégorie d'aujourd'hui pour circonscrire un corpus dans le passé. Et l'on peut employer cette même catégorie quand on se demande si Platon avait ou non à propos de la philosophie la même conception que nous. Nous utilisons alors *notre propre mot*. Il n'y a rien là que de très légitime.

Or ce que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de « philosophie » (au sens en tout cas qui est pertinent pour la présente discussion) est une *discipline académique* parmi d'autres. On peut au départ la caractériser en extension comme une collection de pratiques discursives, celles qui ont cours de fait dans les départements, les congrès, les revues et les ouvrages de philosophie. À quoi s'ajoutent rétrospectivement les corpus passés qui sont là typiquement étudiés, commentés ou discutés. Et l'on peut s'interroger à

9. Voir *Récit et reconstruction*, p. 107-114 ; ainsi qu'un article à paraître : « Historical Narratives and Transcendental Problems in Philosophy », dans les actes du colloque « Historiography, Methodology, Metaphilosophy and the Canon » tenu à l'Université McMaster à Hamilton en juin 2018 sous la direction de Sandra Lapointe et d'Erich Reck.

partir de cette caractérisation extensionnelle sur ce qui fait l'unité de cette discipline (s'il y en a une) ou sur ce qu'il s'y trouve de plus distinctif ou de plus intéressant. On développera alors une *conception* de la philosophie; et plusieurs conceptions différentes peuvent ainsi rivaliser parmi les philosophes d'aujourd'hui. Mais on doit conclure, à voir les choses de cette façon, que ni Platon ni Ockham ni Descartes n'avaient à proprement parler de conceptions *de la philosophie* prise en ce sens. Chacun d'eux, certes, pouvait employer le mot « philosophie » ou un morphème apparenté et pouvait aussi avoir, sous cette étiquette ou sous une autre, une conception relativement précise de ce qu'il faisait lui-même dans ses œuvres ou de ce que faisaient ceux de ses contemporains avec lesquels il était en discussion. Mais il n'y a *a priori* aucune raison de penser que ces auteurs aient pu circonscrire ainsi le champ de cette discipline que nous appelons aujourd'hui « philosophie ». Il nous faut bien dans ce cas assumer notre propre vocabulaire. On enfreint alors, il est vrai, la maxime de Skinner, qui enjoint de s'en tenir pour décrire l'entreprise d'un auteur aux formulations qu'il aurait lui-même acceptées¹⁰. Mais cette maxime est trop restrictive en l'occurrence. On ne trahit pas le passé en lui appliquant parfois nos catégories, y compris celle de « philosophie », et cela ne nous empêche pas, bien au contraire, d'être attentifs à ce qu'il peut y avoir de pertinent pour nous dans les textes d'autrefois.

Faut-il pour autant privilégier, comme je le fais, ce que Roux appelle « la thèse logico-linguistique » au sujet des problèmes philosophiques? Même parmi nos contemporains, nombreux sont ceux, après tout, qui refuseront d'y voir une description adéquate de ce dont s'occupe notre discipline. Roux suggère d'affaiblir la thèse et de dire « non que les problèmes philosophiques *sont* de nature logico-linguistique, mais qu'ils peuvent être *reconstruits* en termes logico-linguistiques ». Cela attire utilement l'attention sur la variété des approches non seulement en philosophie mais en histoire de la philosophie également. Les situations qui amènent un auteur à philosopher sont complexes et se prêtent légitimement à diverses descriptions selon les aspects que l'on souhaite mettre en lumière et selon l'entreprise dans laquelle l'historienne est elle-même engagée. Même pour faire ressortir l'intérêt philosophique d'une doctrine du passé, il n'est pas toujours indispensable, je le reconnais volontiers, de souligner explicitement le caractère logico-linguistique des phénomènes qui faisaient problème pour l'auteur en question. On peut partir, par exemple, des questions et des thèses d'un auteur, et y repérer des références à des objets qui intéressent toujours d'une façon ou d'une autre la réflexion philosophique, même s'ils ne sont pas d'ordre logico-linguistique, les humains par exemple, les animaux, les émotions, les artefacts, les *qualia* ou les objets matériels en général. Et l'on peut s'attendre en bien des cas à ce que l'auteur étudié nous dise à propos de ces objets des choses qui soient philosophiquement pertinentes.

10. Voir la note 11 du texte de Roux.

La thèse que je propose, cependant, est que les phénomènes logico-linguistiques font *spécialement* problème en philosophie. Et cela par deux aspects. Ils jouent d'abord, très souvent, un rôle déterminant dans la genèse des questions philosophiques, même si la chose n'est pas toujours claire pour les philosophes eux-mêmes. Le phénomène de la prédication linguistique, par exemple — l'attribution d'un prédicat à un sujet dans une phrase — a *de fait* joué un rôle majeur dans la discussion sur les universaux, aussi bien chez les Grecs et les médiévaux qu'à l'époque moderne ; n'est-ce pas sa présence même, au premier chef, qui a suscité tout le débat ? Et l'éthique naît en philosophie, pour prendre un autre exemple, quand le *discours* justificateur devient problématique. Mais il y a plus, voici un second aspect : l'évaluation philosophique d'une doctrine tient souvent dans la pratique, même celle des autres époques, au degré de lumière que cette doctrine peut jeter sur ces phénomènes logico-linguistiques qui font ainsi problème¹¹. Une théorie des universaux, fût-elle métaphysique, est tenue en pratique pour d'autant plus satisfaisante qu'elle rend mieux compte du phénomène de la prédication ; et l'éthique philosophique ne rimerait à rien si elle ne savait dire à quelles conditions les jugements moraux, qui sont choses éminemment linguistiques, peuvent être justifiés. On a de bonnes chances dès lors de maximiser l'intérêt philosophique d'une doctrine du passé en faisant ressortir, au prix d'une reconstruction appropriée, aussi bien son rapport originaire à de tels phénomènes que ce qu'elle peut nous en dire. C'était un peu fort, j'en conviens, d'évoquer à ce propos « la nature profonde de l'enquête philosophique » (p. 131). Mais on rate à mon avis quelque chose d'essentiel à négliger cet aspect en histoire de la philosophie.

La dernière question de Roux concerne la récurrence des problèmes à travers le temps. Nous sommes d'accord, elle et moi, que certains phénomènes transtemporels font problème en philosophie à différentes époques de son histoire. Mais il est vrai aussi que les phénomènes en question ne font pas *continuellement* problème, même quand ils sont présents dans l'environnement des philosophes, dans les langages qu'ils connaissent en particulier. Le grec, l'arabe, le latin, le français, l'anglais disposent toutes, par exemple, d'un prédicat de vérité applicable en principe à n'importe quelle phrase assertive des langues en question et susceptible, donc, d'y engendrer le paradoxe du menteur¹². Mais cela n'est devenu problématique que dans certains contextes précis : latins ou musulmans, les médiévaux s'en sont préoccupés tout comme les philosophes analytiques beaucoup plus tard, mais les Descartes, Malebranche, Locke et Hume n'en ont eu que faire. Les particularités du milieu, dès lors, demande Roux à juste titre, « ne sont-elles pas essentielles pour expliquer les conditions d'apparition ou de manifestation d'un

11. Cela, bien sûr, demanderait à être montré par des analyses de cas. Je ne le propose ici que comme une thèse qui *prima facie* m'apparaît plausible.

12. Je développe un peu cet exemple dans *Récit et reconstruction*, p. 108.

problème philosophique à tel moment déterminé de l'histoire? » (les italiques sont d'elle). La chose est claire en effet, et cela suggère une approche qui serait fructueuse en histoire de la philosophie. On aurait besoin d'explications narratives qui nous permettent de comprendre pourquoi et comment tel phénomène logico-linguistique devient philosophiquement problématique dans un contexte donné¹³. Pour autant que je puisse voir, le schéma général pourrait être le suivant. Il est en deux temps. Le phénomène en question fait d'abord problème pour quelque entreprise de théorisation qui a cours dans le contexte considéré, une entreprise scientifique, par exemple, ou théologique, ou politico-idéologique, ou déjà philosophique elle-même dans certains cas. Sans être toujours bien identifié, il y suscite de fait difficultés, énigmes et embarras. Et les philosophes, dans la mesure où ils s'intéressent aux présuppositions et au fonctionnement de ces discours théoriques, sont alors amenés à tenter d'élucider d'une façon ou d'une autre ce phénomène perturbateur¹⁴. On peut imaginer sur cette trame toutes sortes de variantes et de complications. Il serait en tout cas éclairant de retracer dans quelques cas précis ce processus par lequel, à un certain moment de l'histoire et en un certain milieu, un phénomène courant d'ordre logico-linguistique en vient à faire problème en philosophie.

Résumons-nous. Les stimulantes et perspicaces questions de nos trois collègues m'ont amené à préciser, défendre ou nuancer trois des thèses de *Récit et reconstruction* : celle de la pertinence philosophique de l'histoire de la philosophie, l'idée que la reconstruction *de re* est une condition nécessaire du dialogue philosophique avec les œuvres du passé, et la « thèse logico-linguistique » sur la nature des problèmes en philosophie. Mes réponses, il est vrai, supposent dans les trois cas que la valeur de vérité de certains de nos énoncés dépende d'autre chose que de nos théories. C'est là une présupposition que j'assume volontiers — et qui est d'ailleurs partagée dans la pratique par l'ensemble des historiens.

13. C'est le leitmotiv de mon article à paraître « Historical Narratives and Transtemporal Problems in Philosophy » (voir n. 9 ci-dessus).

14. J'ai esquissé de cela deux exemples dans « Historical Narratives... », celui d'Ockham au sujet de la prédication, et celui de Platon au sujet de la justification politique.

Philosophiques

philosophiques

Penser une ontologie politique noire : race, racisme et violence d'État. À propos de *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race* de Norman Ajari

Pauline Vermeren

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066769ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066769ar>

[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

Vermeren, P. (2019). Penser une ontologie politique noire : race, racisme et violence d'État. À propos de *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race* de Norman Ajari. *Philosophiques*, 46 (2), 431–443.
<https://doi.org/10.7202/1066769ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2019

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/>

é
rudit

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/>

Étude critique

Penser une ontologie politique noire : race, racisme et violence d'État.
À propos de *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race* de Norman Ajari

PAULINE VERMEREN

Université Paris 8 Saint-Denis
Université Paris 7 Diderot

Dans *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*¹, Norman Ajari propose un travail conséquent que tout philosophe qui s'intéresse aux études coloniales et postcoloniales aujourd'hui aurait voulu pouvoir lire au cours de ses années de formation. Il livre en partage une épreuve de la pensée que nombre de chercheurs et chercheuses sont contraints de produire en permanence face à la lecture des philosophes occidentaux classiques, modernes et contemporains. Cet exercice concerne la fabrication du lien entre des concepts (qui se disent universels mais qui paradoxalement ne tiennent pas compte d'une partie de l'humanité) et une histoire dont la centralité n'est pas toujours assez reconnue : celle de la traite, de l'esclavage, de la colonisation, de la ségrégation, de la discrimination et du racisme. La prise en considération de cette « historicité profonde » témoigne d'une histoire politique de la race² et spécifiquement d'une condition noire, en faisant état de ce que le pouvoir fait au savoir. Et donc de ce que le pouvoir fait à la transmission du récit de l'humanité.

Avec cet ouvrage, Norman Ajari s'inscrit dans un projet de décolonisation de la philosophie, comme l'ont initié certains philosophes africains, anglo-saxons et latino-américains au xx^e siècle, et plus récemment une partie minoritaire des philosophes français et francophones³. Il participe d'une nouvelle approche qui apporte une autre lecture de l'histoire de la philoso-

1. Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la raison*, Éditions La Découverte, Paris, 2019, 324 p.

2. Cf. Jean-Frédéric Schaub, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.

3. Voir Nadia Yala Kisukidi, « Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique », *Présence Africaine*, n° 192, 2015/2, p. 83-98, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2015-2-page-83.htm>; Magali Bessone, « Décoloniser la philosophie politique », in *Penser avec l'Afrique, Revue de(s) générations*, 2015; Souleymane Bachir Diagne, « Pour une histoire postcoloniale de la philosophie », *Cités*, 2017/4, (n° 72, p. 81-93), <https://www.cairn.info/revue-cites-2017-4-page-81.htm>; Delphine Abadie, « Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale », *Présence Africaine*, 2018/1, n° 197, p. 57-75, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2018-1-page-57.htm>; Seloua Luste Boulbina, *Les miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs (art, littérature, philosophie)*, Les Presses du réel, 2018.

phie dans laquelle « la philosophie a parfois produit ses propres déraillements », « en excluant le reste du monde de l'histoire de la raison », selon Nadia Yala Kisukidi⁴. Ou encore, comme le dit Lewis Gordon, une histoire dans laquelle « la raison occidentale trouvait moyen de devenir déraisonnable quand les Noirs entraient en scène⁵ ». Pour Nadia Yala Kisukidi, « décoloniser la philosophie », c'est la possibilité de faire « éclater les hiérarchies du savoir qui placent l'Europe au centre et décrètent l'inconsistance historique, culturelle et scientifique du reste du monde⁶ ». Un projet qui invite « à redessiner les cartographies de la vie intellectuelle à l'échelle globale⁷ ». L'enjeu est donc de taille, mais le résultat inévitable puisque l'humanité est commune.

Norman Ajari plonge le lecteur dans une recherche déconstructive et engagée du sens théorique et pragmatique de la race et du racisme. Il invite à une lecture critique non seulement de la tradition philosophique européenne, mais aussi du regard que la philosophie porte sur ses propres objets de recherche. En réinterrogeant des grands concepts philosophiques, tels que la dignité, il se situe dans une lignée de penseurs qui se ressaisissent de l'objet philosophique à partir des conditions d'existence marginalisées et déniées, en l'occurrence des Noirs, pourtant centrales dans la construction du savoir. Si cette théorie doit être « dure et acérée », c'est parce qu'elle est avant tout le fruit d'une expérience vécue comme indigne : celle de la condition noire. En écho au mouvement Black Lives Matter aux États-Unis, à l'antiracisme politique décolonial radical en France et à la situation mondiale des exilés du Sud vers le Nord global, Norman Ajari, sous l'égide constante de Frantz Fanon, témoigne avec force et témérité de l'urgence de repenser les conditions de l'indignité. Ce n'est plus la *désuète* « *question noire* », selon sa formule, dont il faut parler, mais plus justement d'une critique épistémologique des discours théoriques sur le racisme, les Noirs et la situation postcoloniale. Si sa critique porte sur la violence de l'État et l'inégalité internationale structurelle qui cause la déshumanisation et la mort réelle et sociale des Noirs, Norman Ajari prend une certaine distance avec les *interminables précautions* des chercheurs et des activistes qu'il considère être contre-productives. Cela veut dire que penser la condition noire, c'est avant tout penser les rapports de domination politique entre des individus, des groupes et des territoires, mais aussi penser les conditions de la produc-

4. Nadia Yala Kisukidi, « Bagdad, Fès, Tombouctou sont d'autres lieux de la vie philosophique », *Le Monde*, 14 août 2019, https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/08/14/nadia-yala-kisukidi-bagdad-fes-tombouctou-sont-d-autres-lieux-de-la-vie-philosophique_5499172_3232.html?fbclid=IwAR22BWIl-BvtHe3VtAUSs-tKSqdoFo23BmElEDBe7ZUuXI9BxgZLLAzoavI

5. Lewis R. Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogenes*, 2011/3 n° 235-236, p. 130-144, p. 134.

6. Nadia Yala Kisukidi, « Bagdad, Fès, Tombouctou... », *art. cit.*

7. *Idem*.

tion de ce savoir. Il ne s'agit pas seulement de montrer que la question noire a une histoire, mais que cette histoire produit une condition (d'opprimés et de dominés) encore actuelle, du fait d'un rapport de force spécifique dans le cadre d'une histoire particulière.

L'ouvrage se découpe en trois parties: d'abord, le récit racial et colonial de la production de l'indigne, *l'envers obscur de la modernité*, qui institue l'Europe comme centre et le reste comme sa périphérie. Ainsi, la lutte *dans* la dignité (et non *pour* la dignité, car elle est une part indéconstructible de l'humanité) se pense à partir de la décolonisation de la philosophie. Puis, la dignité est explorée à partir des archives non européennes de la philosophie⁸. Enfin, l'hypothèse d'une ontologie politique noire s'inscrit comme la forme nécessaire de la dignité noire.

Deux approches structurent également cet ouvrage. D'une part, le lien de deux mondes, celui de la théorie des universitaires et celui de la politique des militants antiracistes. Ce lien implique une discussion autour de l'usage du concept «décolonial», depuis l'héritage latino-américain jusqu'à son apparition en 2008 chez les militants antiracistes français. Une discussion qui a produit *l'élaboration d'un sujet politique non blanc*: les descendants du Sud global mis à l'écart. D'autre part, la prise en considération de la philosophie africaine en contexte français pose *la question de l'être noir*, soit celle de savoir comment «penser philosophiquement à partir de la condition noire», ce qui «suppose de déplacer les frontières du philosophique et du non-philosophique⁹». Il s'agit d'un chantier important de la recherche, car il questionne la discipline même de la philosophie et la valeur de l'universel, alors que se joue la question de la vie et de la mort, ou plus justement de la destruction de la vie par la mise à mort de la population noire, situation que l'auteur qualifie de «forme-de-mort».

Une histoire de la dignité: pour une éthique afro-décoloniale

Norman Ajari propose d'abord une analyse du concept philosophique de dignité, laquelle pose la question éthique déterminant qui est tenu pour humain et qui ne l'est pas, et permet ainsi de considérer les limites de la pensée et de la politique européennes: ce qu'il appelle «la critique afro-décoloniale de certaines formes dominantes de philosophie sociale et de théorie politique contemporaine¹⁰». Elle vise avant tout à briser la propension philosophique qui consiste à mettre à distance les phénomènes de violence réelle et qui désincarne ce faisant toute éthique. L'auteur soutient ainsi l'idée que l'indigne désigne davantage une condition qu'un événement, en

8. Cette formule fait référence au cours dispensé actuellement au Département de philosophie de l'Université Paris 8 Saint-Denis par Farah Cherif Zahar, Orazio Irrera, Nadia Yala Kisukidi, Matthieu Renault et Guillaume Sibertin-Blanc.

9. Norman Ajari, *La dignité ou la mort...*, op. cit., p. 21.

10. *Ibid.*, p. 27.

l'occurrence, la condition noire. Et que pour comprendre la question de la dignité dans une perspective afro-décoloniale, il faut considérer un *conflit des éthiques* dans lequel les questions de vie ou de mort imprègnent les conditions d'existence des esclaves et des colonisés, mais aussi celles des ex-colonisés aujourd'hui.

La première partie du livre de Norman Ajari explore l'histoire philosophique du concept de dignité en considérant *l'image que l'Europe a voulu se donner à elle-même*, à partir de l'analyse des conceptions des philosophes européens Pic de la Mirandole, Emmanuel Kant et Jürgen Habermas. Tous trois servent de prétexte à la critique du canon philosophique occidental¹¹, prétendument universel mais incompatible avec une humanité totale. C'est pourquoi il faut *décoloniser la philosophie morale* et faire vaciller sa *bonne conscience*, car « dans chacune de ces attitudes se manifeste l'héritage moral d'une vision raciste du monde qui se cristallise dans la conception européenne, c'est-à-dire européocentriste, de la dignité¹² ». Si à l'époque classique, la *dignitas* renvoie à la fonction sociale de l'individu, à la Renaissance la conception humaniste invite ce dernier à devenir ce qu'il désire être dans une sorte d'autonomie et de solitude ontologique. Ce qui servira à lui donner un pouvoir sur les autres en contexte colonial. Pour Kant, figure des Lumières, la conception de la dignité comme valeur propre à l'humanité, prise dans une certaine raison philosophique, n'a pas empêché une posture raciste à l'égard des Africains. Jürgen Habermas, quant à lui, soutient l'idée de retrouver une dimension éthique de la dignité au lieu de son étatisation, c'est-à-dire son unique prise en charge par les normes politiques et son inscription dans le droit. Selon Norman Ajari, l'enjeu n'est pas de relier l'éthique au droit mais plutôt l'éthique au politique afin de définir des *conflits éthiques* et leur historicité. Ces *conflits* éthiques, qui portent sur la perception de la violence politique, juridique et sociale, reflètent l'écart entre la morale dominante et les conditions de vie des individus en position de subalternité¹³. La revendication de dignité ne doit pas seulement être prise comme un manque dans un système qui serait à préserver et que les groupes marginalisés voudraient intégrer, mais bien plutôt un rejet des « conditions de vies libérales » et du système qui les déterminent.

En ce sens, Norman Ajari critique l'approche anhistorique des questions éthiques, tout comme le fait la théorie postcoloniale face à la philosophie européenne et occidentale qui met à distance toute approche située et contextualisée des questions phénoménologiques, voire métaphysiques. Sur ce point, on peut par exemple évoquer la conversion opérée par Jean-Paul

11. Nadia Yala Kisukidi, « La guerre du canon n'aura pas lieu », *Magazine littéraire*, publié le 9 avril 2019, <https://www.nouveau-magazine-litteraire.com/universit%C3%A9/la-guerre-du-canon-n%E2%80%99aura-pas-lieu>

12. Norman Ajari, *op. cit.*, p. 58.

13. *Ibid.*, p. 61.

Sartre. Dans *L'être et le néant*, publié en 1943, Sartre témoigne d'un individualisme exclusif résultant d'un engagement tardif sur la scène politique. Il développe une phénoménologie « pure » du regard dans laquelle l'être-pour-soi est un homme abstrait. Alors que l'homme est *en situation* dans le monde, Sartre l'appréhende d'abord comme un sujet anhistorique et individuel. Mais ce que Sartre comprit et tenta par la suite de réaliser, ce fut de vivre parmi les autres car être en situation, c'est être-dans-le-monde. Aussi la suite de ses écrits est-elle davantage marquée par une évolution dans sa conception du rapport à l'Autre : il s'agit désormais du Noir, du Juif ou du colonisé.

Mais de quoi relève le Noir, l'esclave, le colonisé ? Quelle est la substance de cet être dont le corps est comme vidé de toute substance, pris dans une *zone de non-être*, dans un rapport négatif au monde ? L'un des aspects les plus complexes de ce livre se situe dans la critique de l'essentialisme face à l'excès théorique du constructivisme. Pour Norman Ajari, l'anti-essentialisme radical, cristallisé dans la trinité Derrida, Foucault, Deleuze, comporte des limites car il ne fait que parler d'identités, d'hybridations et de multiplicités. Il faut toutefois souligner que cette critique, perçue par l'auteur comme « une théorie critique de la race frelatée¹⁴ », a participé d'une réflexion philosophique, littéraire et culturelle sur les identités racialisées qui n'exclut pas l'ampleur politique. L'auteur introduit l'apport de la *Critical Race Theory* en insistant sur l'aspect concret du racisme et son recours juridique. « Sous l'œil policier du racisme d'État, le Nègre reste un Nègre », dit-il¹⁵. L'approche ontologique, à travers l'usage du mot « Noir », est une manière de retrouver un contenu existentiel fort à partir d'une histoire politique de luttes et de résistances. Non pas dans sa ré-essentialisation, mais dans sa capacité à redonner une substance ontologique et une légitimité d'existence à ces corps. Car la rupture ontologique a participé au fait que le statut d'esclave est et fut perçu comme une réalité naturelle plutôt que comme une institution humaine. Ce jeu de paradoxe quant à l'idée d'une « politique de l'essence » vise à introduire la réappropriation d'une histoire politique profonde (héritages et archives), fondamentale pour comprendre le sens de la condition noire¹⁶. Aussi le rapport à l'histoire devient-il la condition nécessaire de la dignité, pour ne pas « se perdre dans un universalisme décharné », comme le précisait Aimé Césaire dans sa *Lettre à Maurice Thorez* en 1956. Les conditions d'existence que décrit Césaire interrogent tout autant l'épistémologie de la connaissance que les récits d'esclaves

14. « La dignité et l'honneur en politique : qu'est-ce à dire au regard du racisme et des personnes noires ? Entretien avec le philosophe Norman Ajari », par Mouloud Idir et Delphine Abadie : https://cjf.qc.ca/vivre-ensemble/webzine/article/la-dignite-et-lhonneur-en-politique-quest-ce-a-dire-au-regard-du-racisme-et-des-personnes-noires-entretien-avec-le-philosophe-norman-ajari/?fbclid=IwAR3yMerC6ew5dH4_eP5EvlKhwwsrRg57LSIS9tgHsUoO_kwDN9BOQivB2PE

15. *Ibid.*

16. Norman Ajari, *op. cit.*, p. 300.

(Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano), à savoir l'implication vitale de l'auteur dans son propre texte. Cet aspect redessine inévitablement les contours d'une philosophie sociale à l'encontre d'une épistémologie du point zéro. Quand un ancien esclave publie un livre, il n'écrit pas sur la dignité, mais il écrit l'indigne même, l'expérience vécue dans sa chair, atteignant sa propre humanité. C'est pourquoi « l'esclave est la figure paradigmatique de l'indigne¹⁷ ». Et l'expression d'une mémoire des populations afrodescendantes permet de reconstituer une histoire de l'indigne.

La philosophie est en cause au sens où les massacres des Amérindiens et la traite transatlantique ne semblent jamais être « dignes de constituer un point de départ pour la critique sociale. Ces mémoires-là n'ont pas droit de cité¹⁸ ». De cela se dégage un espace nécropolitique, terme employé par Achille Mbembe pour désigner l'interstice entre la vie et la mort, « *une vie sous forme-de-mort*¹⁹ » sur laquelle la philosophie peine à se pencher. Norman Ajari donne l'exemple des *Confessions* de Nat Turner, esclave africain-américain au XIX^e siècle qui mena une sanglante insurrection d'esclaves, ce qui entraîna une forte répression et causa sa pendaison. Ce récit confronte le lecteur à des « questions de vie ou de mort », à « des dilemmes éthiques d'une abyssale radicalité²⁰ » et à « l'atrocité quotidienne de l'existence indigne des esclaves²¹ ». Il est en profond décalage avec les *Confessions* de Saint Augustin et de Rousseau qui révèlent de « simples errances spirituelles ou morales²² ». C'est pourquoi Norman Ajari utilise un ton proche de l'injonction et invite les ex-colonisés à « rassembler des forces intellectuelles, sociales et politiques », « à s'engager en faveur d'un monde décolonisé²³ ». La philosophie, qui a de tout temps produit des concepts, doit aujourd'hui reconnaître la nécessité de son ancrage dans l'histoire et les corps à partir des spécificités de l'expérience du racisme ordinaire et systémique.

La question de l'universel et la théologie politique de la libération noire

Ce travail passe par une réflexion autour du concept d'universel et sur la place de la théologie politique comme pensée radicale. La notion d'universel, telle qu'elle a été employée dans les écrits de la Négritude, a été perçue comme un moyen de légitimation, une stratégie pour crédibiliser et rendre plus présentables les philosophies, les esthétiques et les pensées politiques noires. Malgré certaines insuffisances politiques qui lui ont été reprochées, le néologisme de la négritude a toutefois permis de revendiquer le

17. *Ibid.*, p. 69.

18. *Ibid.*, p. 78.

19. *Ibid.*, p. 93.

20. *Ibid.*, p. 83.

21. *Ibid.*, p. 85.

22. *Ibid.*, p. 83.

23. *Ibid.*, p. 67.

passage d'une *zone de non-être* à celle de l'être, d'une présence au monde²⁴. Sa proclamation de l'universel avait pour projet de déplacer le sens de l'universel et de mettre en avant ce que le particulier fait à l'universel. Qu'est-ce qui est universel ? Et qui relève de l'universel ? En quoi le particulier peut-il devenir universel ? Car la question de l'universel se heurte à une politique du particulier, notamment celle de la vie noire.

Plusieurs approches de l'universel peuvent être convoquées pour éclaircir ces questions récurrentes en philosophie. Étienne Balibar, à partir des propositions de Hegel, parle d'un « universel singulier²⁵ » ou « particulier » ; Bernhard Waldenfelds évoque une « universalisation au pluriel²⁶ » ; et Souleymane Bachir Diagne, reprenant « l'universel latéral ou horizontal » de Merleau-Ponty contre un « universel de surplomb²⁷ », fait mention d'un « universel de traduction » par le biais de la pluralité des langues humaines. Une pluralité toutefois séparée entre ceux qui parlent le *Logos* ou le « logique », incarnant la Raison, et ceux considérés comme les « barbares » ou les « primitifs », et dont les langues sont perçues par leur manque²⁸. Face à ces propositions, Norman Ajari reste toutefois convaincu que l'universel ne peut advenir qu'à partir de la valorisation de la puissance d'une singularité ou d'une particularité, car « il n'y a pas d'énonciation de l'universel qui n'énonce au même moment sa particularité²⁹ ». L'auteur donne ici l'exemple de l'apartheid en Afrique du Sud, à partir des écrits de l'activiste Steve Biko, à savoir que « la revalorisation par le Noir de sa propre dignité était un préalable nécessaire à toute entreprise commune aux différents groupes raciaux sud-africains³⁰ ». Il s'agit de reconnaître ce que Norman Ajari appelle « l'historicité profonde », c'est-à-dire une « incarnation particulière de la dignité³¹ », comme le montre le mouvement récent Black Lives Matter (2013) face au slogan des suprémacistes blancs All Lives Matter, et qui témoigne de la spécificité historique de la condition indigne des populations noires aux États-Unis. Le nœud entre l'universel et le particulier se situe dans un équilibre : la politisation du particulier, sans pour autant délégitimer la question de l'universel. En reprenant Étienne Balibar, Norman Ajari soutient l'idée que l'uni-

24. Cf. Pauline Vermeren, « Être présent au monde. Prise de parole et "subjectivation politique noire" en France », in *Raisons politiques*, n° 68, nov. 2017.

25. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1939.

26. Bernhard Waldenfelds, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger*, Paris, Van Dieren Éditeur, 2009.

27. Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

28. Souleymane Bachir Diagne, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Préface d'Anthony Mangeon, Paris, Albin Michel, 2018, p. 69. Cf. aussi Souleymane Bachir Diagne, *L'encre des savants, Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence africaine, 2013.

29. Norman Ajari, *op. cit.*, p. 156.

30. *Ibid.*, p. 160.

31. *Ibid.*, p. 160.

versel est le « résultat fortuit de processus politiques » et non leur cause³². On ne lutte pas pour réaliser l'universel mais pour arriver à la dignité et à la libération, et c'est pourquoi il est question de mettre en relation toutes les formes de singularités en vue de leur universalité.

Écrire la condition noire, c'est alors comprendre la politisation ou le mode d'intervention politique en reprenant l'histoire singulière des luttes pour la libération noire. À savoir, comment se pose la question politique face à une dignité qui se révèle « à travers l'affirmation radicale de soi contre l'ordre social présent³³ » ? En convoquant la théologie politique noire comme approche prophétique, Norman Ajari signifie en quoi elle prend le contrepied de toute théologie européocentriste et contribue à la mise en valeur d'une histoire constitutive pour toute existence. Le discours de la théologie noire est traversé par une pensée incarnée de la dignité révolutionnaire dans laquelle la mort n'est pas un choix puisqu'elle côtoie incessamment l'expérience de l'opprimé. L'analyse de la religion africaine-américaine permet également une exploration de la théologie de la libération noire à partir des travaux du théologien américain James H. Cone au tournant des années 1970 aux États-Unis, « discours religieux qui s'est donné pour principal objectif de combattre l'impérialisme et la suprématie blanche³⁴ ». En prenant le contrepied de l'opinion française qui tient à distance tout ce qui relève de la religion, Norman Ajari tient à changer de regard et à signifier que « l'interprétation de la Bible peut être compatible avec un projet révolutionnaire de transformation radicale de l'ordre social³⁵ ». Tout comme le furent les pratiques culturelles, centrales dans le développement de la lutte des Noirs. Selon Paul Gilroy dans *L'Atlantique noir*, la musique déploie « les formes de subjectivités nécessaires à la puissance d'agir (*agency*) politique, qu'elle soit individuelle ou collective³⁶ ». En effet, le jazz, le rythm'n'blues et même le hip-hop ont contribué à témoigner de la violence de l'oppression raciale et de la lutte pour l'émancipation. Et avec James H. Cone, Norman Ajari évoque l'aspect prophétique de la pensée qu'est cette *musique noire* (spirituals, blues) qui n'est pas qu'une pratique ou une performance, mais qui prend place au sein de l'Église noire d'Amérique du Nord, structurée par une opposition à l'esclavagisme. Son prophétisme et sa visée eschatologique entendaient éveiller la dignité des Afrodescendants dans leur lutte collective contre l'oppression et donc porter le message de la libération. S'il est communément considéré que le christianisme a aliéné les esclaves, l'imagination religieuse africaine traditionnelle a conservé une place centrale dans la vie des esclaves. La théologie de la libération noire veut être une théologie cri-

32. *Ibid.*, p. 161.

33. *Ibid.*, p. 108.

34. *Ibid.*, p. 169.

35. *Ibid.*, p. 170.

36. *Ibid.*, p. 171.

tique, de la survie et du courage, enracinée dans une histoire particulière qui a permis l'avènement des mouvements des droits civiques et du *black power*. Le discours prophétique imposa une résurrection existentielle et de survie dans laquelle la souffrance devient politique, au sens où les souffrances faites aux Noirs, dans l'Amérique esclavagiste et ségrégationniste, sont illégitimes, injustifiables et infondées. Dans le contexte d'oppression, la résurrection avait un sens politique de liberté: la libération des esclaves de leur servitude³⁷. La théologie de la libération noire, spécifiquement dans le contexte nord-américain, traduit alors la nécessité d'une politisation du religieux permettant de mettre au centre la question de la dignité.

Si une grande partie de l'ouvrage de Norman Ajari se concentre sur la condition noire aux États-Unis du fait de l'histoire de l'esclavage et de la ségrégation raciale, le philosophe revient aussi sur la philosophie africaine en problématisant la légitimité et la capacité des Africains à penser leur situation à partir de leurs propres concepts et catégories³⁸. Penser depuis l'Afrique ou penser avec l'Afrique s'érige comme une réponse à une « violence épistémique » à l'encontre d'un savoir défini par des frontières géographico-raciales et au sein duquel les Africains (du nord au sud) sont exclus. En travaillant sur la philosophie africaine contemporaine et sur les enjeux de ses débats, Norman Ajari, dans le sillage de Nadia Yala Kisukidi et de Séverine Kodjo-Grandvaux, cherche à réhabiliter et à (re)légitimer une tradition de pensée délaissée par la philosophie occidentale, à la lumière des travaux des philosophes béninois Paulin Hountondji, et camerounais Fabien Eboussi Boulaga. Les débats auxquels se prêtent ces deux derniers philosophes relèvent de deux ordres: non seulement celui des enjeux intellectuels au sein même de l'espace africain (ici l'Afrique de l'ouest particulièrement), mais aussi celui de leur relation avec la philosophie européenne.

À ce titre, parmi les concepts appartenant à la philosophie africaine, le mot bantou « *ubuntu* », dont la racine est « *muntu* » (être relationnel), se rapproche particulièrement de ce que Norman Ajari tente de montrer tout au long de son ouvrage: la condition noire doit être pensée politiquement à partir des *conflits éthiques*. L'*ubuntu* s'adresse en effet non pas à la personne humaine mais à la communauté, ou plus exactement à « l'être-en-commun, à l'individu en tant qu'être relationnel³⁹ » afin de désigner la dignité. Il fut employé politiquement dans le cadre de la commission « Vérité et Réconciliation » de 1995 à 1998, présidée par Desmond Tutu à la suite du régime d'apartheid en Afrique du Sud, et dont le rapport fut remis au président Nelson Mandela. Cette commission représente, malgré les nombreuses apories de sa démarche, une forme actuelle de philosophie africaine de la dignité, au sens fort d'une réconciliation réalisée en vue de restaurer des relations

37. *Ibid.*, p. 151.

38. *Ibid.*, p. 203.

39. *Ibid.*, p. 218.

brisées. Lorsque Norman Ajari cite Drucilla Cornell disant que « l'ubuntu n'est pas simplement l'ontologie éthique d'un monde prétendument en partage; c'est l'exigence éthique de faire advenir un monde en partage⁴⁰ », ses mots font écho aux positions d'Étienne Tassin sur le sens de l'action politique dans l'avènement d'une cosmo-politique. L'action politique pourrait être cet *ubuntu* dont la pluralité est la condition de possibilité. De cette action proprement politique, parce que plurielle, surgit la possibilité d'un monde commun⁴¹. Si Étienne Tassin a le souci de sa finalité théorique, à savoir l'avènement de ce monde commun, le livre de Norman Ajari est quant à lui davantage porté sur les conditions de possibilité de sa position théorique, et donc de la pratique philosophique.

Penser une ontologie politique noire

En réponse à l'analyse critique de la tradition philosophique, Norman Ajari propose une ontologie politique noire comme la sortie de l'être-noir de la *zone de non-être* dans laquelle il est confiné. Il achève son ouvrage sur le problème que pose la question de la reconnaissance. Est-elle une fin en soi? Est-elle la fin de toute lutte pour l'émancipation? Il reprend alors la fameuse dialectique hégélienne du maître et de l'esclave et son interprétation par Frantz Fanon puis par Axel Honneth. À propos du paradigme de l'invisibilité au cœur du roman de Ralph Ellison, *L'homme invisible*, Fanon considère qu'il y a un principe raciste dans les sociétés ségrégationnistes ou colonialistes. Tandis qu'Axel Honneth fait du racisme un problème intersubjectif au sein d'un monde dans lequel le Noir et le Blanc existeraient de la même façon, il faut pourtant bien considérer l'idée que la société elle-même produit les normes de l'individualité dans laquelle « l'un est salué respectueusement l'autre accueilli avec mépris et négligence⁴² ».

Norman Ajari soulève ainsi les aspects pervers de la lutte pour la reconnaissance, telle qu'elle est formulée par Axel Honneth. La demande de reconnaissance se réalise au sein d'une société dans laquelle les normes sont légitimées puisqu'il s'agit d'y être accepté. Elle implique une comparaison des uns et des autres au regard d'un idéal à être et auquel il faut se conformer. Or ce sont les normes elles-mêmes, alors qu'elles s'érigent comme modèle de l'humanité, qui doivent être remises en question. Ici, Norman Ajari relie le problème que pose la question de la reconnaissance aux migrations perçues comme des « pathologies sociales⁴³ ». La logique de contrôle de l'immigra-

40. Norman Ajari, *op. cit.*, p. 227, cite Cornell Drucilla, *Law and Revolution in South Africa: Ubuntu, Dignity and the Struggle for Constitutional Transformation*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 112.

41. Cf. Étienne Tassin, *Pourquoi agissons-nous? Questionner la politique en compagnie d'Hannah Arendt*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2018.

42. Norman Ajari, *op. cit.*, p. 254.

43. Pour reprendre l'expression que Norman Ajari reprend à Alain de Besnoit dans *Le moment populiste*, Paris, Pierre Guillaume de Roux, 2017, p. 14.

tion et les motifs d'expulsion des étrangers montrent à quel point les « frontières ne sont pas tant matérielles qu'incorporées⁴⁴ ». Les migrants, dont les vies sont « jetables », sont appréhendés selon une conception racialisée de la nationalité, la condition noire étant en effet liée aux expériences des migrations postcoloniales des anciennes colonies des Antilles et de l'Afrique subsaharienne. Tout comme le propose Étienne Balibar avec le mot-valise d'« égaliberté⁴⁵ », qui culmine dans la notion de « co-citoyenneté », l'auteur introduit « la proposition de la souveraineté-dignité » qui permettrait de passer d'une théorie de la reconnaissance à une théorie de la dignité. Celle-ci lui permet d'introduire l'idée que le pouvoir décide de l'essence de l'humain, sur son corps et sur son être. À travers la question de la violence d'État, Norman Ajari justifie l'idée d'un racisme d'État et formule une critique de l'État dans sa prise en charge de l'antiracisme.

Le propos de Norman Ajari devient finalement très décisif dans la conclusion de son ouvrage, lorsqu'il mentionne clairement ce qui lui pose un problème, à savoir la définition que Pap Ndiaye propose de la condition noire. Celui-ci pense la condition noire en référence à l'*apparence* d'êtres noirs et non à une prétendue *essence*. A priori, la position de Pap Ndiaye semble évidente au sens où il n'est plus question de penser la condition humaine à partir d'une essence prédéfinie dénuée de toute forme de liberté. L'auteur interroge cette position, non pas pour remettre en question la perspective héritière d'un existentialisme contemporain, mais plutôt pour introduire la nécessité de déterminer une ontologie politique. Cela afin de penser la dignité noire, et donc une ontologie politique noire qui permettrait de montrer l'opposition entre être et non-être, entre vie et mort, finalement entre Blanc et Noir. Penser une ontologie politique noire, c'est alors concevoir un *sujet originairement constitué par la violence*, né dans la déshumanisation et inscrit dans une histoire de l'exclusion. Au temps de l'esclavage colonial, et avant même sa naissance, l'être-noir est perçu comme un esclave dépourvu de liberté et de dignité : c'est l'expérience de la négativité. C'est pourquoi l'expression de « dignité noire », dans la juxtaposition de l'adjectif au concept, marque une issue pour braver cette négation. Elle rend compte du fil rouge de ce livre, à savoir considérer le particulier dans sa complexité comme un chemin vers l'universalité, partir « des singularités plutôt que d'un universalisme dogmatique, et des antagonismes plutôt que d'une harmonie fantasmée⁴⁶ », en vue d'assumer la question ontologique de la condition noire.

Norman Ajari poursuit le projet d'une relecture de l'histoire de la philosophie à la manière dont elle a été enseignée jusqu'à aujourd'hui dans les

44. Norman Ajari, *op. cit.*, p. 241, se référant à Guillaume Le Blanc, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Paris, Seuil, 2010, p. 18-19.

45. Étienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

46. Norman Ajari, *op. cit.*, p. 299.

universités occidentales. Il qualifie cette approche d'afro-décoloniale comme un tournant dans l'épistémologie du savoir philosophique. Une telle relecture de l'histoire de la philosophie, au début du ^{xxi}^e siècle, est l'effet du bouleversement des rapports de domination à la suite des indépendances coloniales, mais aussi du fait de l'émergence des multiples témoignages de la domination post-coloniale et raciale dans le monde. Les voix en marge acquièrent leur centralité comme tout autre point de vue, comme toute autre présence au monde. En effet, les luttes pour l'indépendance des nations colonisées et les mouvements sociaux dans de nombreux pays des années 1960-70 ont contribué à remettre en cause la perspective européocentriste des sciences humaines et sociales. Impulsé par les *subaltern studies*, un changement d'optique s'est produit afin de prendre en considération les points de vue, les identités et les revendications des opprimés, des exclus, des « oubliés de l'histoire⁴⁷ ».

Cependant, Norman Ajari suppose comme évidente l'association du terme Noir à celui d'Afrique et évacue la complexité du découpage colonial du continent. Cette association renvoie à une construction binaire et à une division coloriste et raciale entre « Afrique blanche » et « Afrique noire »⁴⁸. La métaphore liée à l'« Afrique noire » ne permet pas de sortir de l'essentialisme lié aux enjeux épistémiques et aux stratégies politiques, ce qui contribue à ce que Valentin Yves Mudimbe a nommé « l'invention de l'Afrique⁴⁹ ». Ce faisant, nous ratons les interrelations, les interdépendances, les échanges, les circulations, les mobilités et les appartenances en partage. En effet, la frontière n'est pas toujours là où on la croit être, elle est figurée par un espace que serait le Sahara, désert marquant la division raciale du continent africain. Le Sahara comme frontière détermine cette géographie binaire de l'Afrique qui passe à côté de la complexité des liens au sein même du continent et de la diaspora⁵⁰. Un autre point discutable à propos du livre concerne le souci unique porté à la race. L'enjeu central se concentre sur les violences raciales, intersubjectives et systémiques, et il est en effet fondamental de « prendre au sérieux les recherches sur les rapports sociaux de race⁵¹ ». Mais l'auteur ne cherche pas — peut-être ne le souhaite-t-il pas — à introduire la

47. Hélène Le Dantec-Lowry, Marie-Jeanne Rossignol, Matthieu Renault, Pauline Vermeren, « Introduction » in *id.*, *Histoire en marges. Les périphéries de l'histoire globale*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2018, p. 6.

48. Cf. Salim Abdelmajid, *Un concept d'Afrique*, thèse de doctorat soutenue en 2015, Université Paris 4.

49. Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington (USA)/Londres, Indiana University Press/ James Currey, 1988.

50. Maïa Hawad, *Pour une pensée philosophique du Sahara: décroïsonner l'Afrique monde*, thèse de doctorat en cours, Université Paris 7 Diderot.

51. Lila Belkacem, Lucia Direnberger, Karim Hammou, et Zacharias Zoubir, « Prendre au sérieux les recherches sur les rapports sociaux de race », *Mouvements*, février 2019, <http://mouvements.info/prendre-au-serieux-les-recherches-sur-les-rapports-sociaux-de-race/>

multiplicité des facteurs d'oppression et de domination qui entrecroisent celui de la race. L'introduction de ces autres facteurs de domination diluerait-il, selon lui, le problème du racisme ? Ces dernières années ont pourtant été marquées par la volonté de complexification et d'interaction des rapports sociaux. La notion d'intersectionnalité proposée par Kimberlé Crenshaw en 1989⁵² et introduite en France contient l'idée que l'imbrication des rapports de pouvoir renouvelle les outils critiques et les modes de catégorisation tout en redessinant les contours d'une épistémologie de la domination. Si cette notion n'efface ou ne diminue en rien l'une des oppressions, le projet de Norman Ajari insiste presque exclusivement sur le racisme comme violence d'État et souhaite analyser avant toute autre chose ce que la race fait aux uns et aux autres.

La spécificité de cet ouvrage philosophique réside donc dans le fait que la condition noire, comme forme de l'indignité, n'est pas seulement pensée à partir d'éléments purement théoriques, mais à partir d'expériences vécues. La dignité ne peut pas être purement théorique. Et son approche afro-décoloniale permet de l'ancrer davantage dans un contexte, dans une situation qui devrait être tout aussi constitutive que la théorie lorsqu'il s'agit de penser les concepts de la philosophie morale et politique. En cela, ce livre tient à joindre le théorique à l'empirique, le concept aux conditions d'existence, enjeu fortement polémique dans la discipline. Il s'agit d'un refus de l'idée d'une pure objectivité du chercheur, remettant ainsi en cause l'histoire de la philosophie, sa pensée de l'universel et son épistémologie du point zéro. Soulignons ici que, comme il le dit dans ses remerciements, l'auteur n'oublie pas qu'il est lui-même pris dans cette condition. Norman Ajari insuffle un message combatif contre l'insensibilité et l'indifférence de « la petite bourgeoisie blanche et occidentale » qui ne se préoccupe pas de la brutalité inhérente au monde social, et de l'indigne et quotidienne condition noire. La force de l'ouvrage relève de cette urgence philosophique de penser les enjeux de la « dignité noire ». Et la pensée d'une ontologie politique noire permet d'introduire de la complexité dans l'ordre politique et social, non pas à partir d'une dichotomie entre Noir et Blanc, comme cela pourrait être facilement reproché par les opposants actuels aux études postcoloniales et décoloniales, mais plutôt à partir d'une ouverture vers un monde partagé dignement. Si le *xxi^e* siècle ouvre la philosophie à une pensée décoloniale en France, ce livre formule la nécessité épistémique et politique de penser la condition noire et son caractère décisif pour la critique sociale et la dignité humaine.

52. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*.

Henri Bergson, *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019, 256 pages

Joël Dolbeault

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066781ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066781ar>

[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

Dolbeault, J. (2019). Compte rendu de [Henri Bergson, *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019, 256 pages]. *Philosophiques*, 46 (2), 444–448. <https://doi.org/10.7202/1066781ar>

Comptes rendus

Henri Bergson, *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019, 256 pages.

Cet ouvrage est la première publication du cours de Bergson au Collège de France sur l'idée de temps. Il complète la publication récente d'autres cours. Gabriel Meyer-Bisch, qui en assure l'édition, explique que ce cours est pour moitié la retranscription de notes manuscrites, et pour autre moitié la reproduction de notes dactylographiées. Malgré quelques problèmes posés par les notes manuscrites, la fidélité à la parole même de Bergson ne fait pas de doute.

L'intérêt de ce cours est d'aborder de manière directe ce que Bergson qualifie de problème central de la métaphysique, à savoir le problème du temps. Bergson n'y développe certes pas une théorie différente de celle qu'il développe dans les livres déjà publiés. Cependant, ce cours présente des analyses complémentaires, notamment sur la pensée conceptuelle et le langage. De plus, certains passages peuvent servir d'appui à telle ou telle interprétation de l'œuvre.

Dans l'introduction du cours (leçon 1), Bergson précise que l'objet d'étude sera double: le problème du temps et celui de la connaissance conceptuelle. D'après lui, cela se justifie par le fait que l'étude du temps conduit à constater une incompréhension de la nature du temps en philosophie depuis Platon, et que cette incompréhension ne semble pas accidentelle: elle apparaît comme la conséquence de la forme conceptuelle de la pensée humaine. Cela ne signifie pas que la philosophie doive renoncer au concept, c'est-à-dire à l'usage du langage, à l'analyse des termes, etc. Cela signifie seulement que la philosophie est autant *une affaire d'expérience* (d'« intuition », dit-il) que de manipulation de concepts ou d'analyse du langage. Ainsi, pour former un bon concept de temps, il faut d'abord partir de *l'expérience du temps*, car se contenter d'analyser les concepts donnés de temps (dans la pensée commune ou scientifique) risque de nous faire passer à côté de sa nature réelle.

La première partie du cours aborde le problème du temps (leçons 2 à 13). Bergson commence par rappeler ses deux idées fondamentales. La première est que, empiriquement parlant, le temps n'est pas donné comme un milieu homogène qui contiendrait des événements, même si nous tendons à le représenter ainsi, par exemple comme une ligne. Autrement dit, le temps n'est pas donné comme un espace, mais comme la mobilité même de ce qui existe. La deuxième est que, empiriquement parlant, cette mobilité n'est pas donnée comme une succession d'états arrêtés, c'est-à-dire de repos, même si la mesure du temps nous conduit à la représenter ainsi, notamment en

science. Cette mobilité est donnée comme quelque chose d'indivisible. Les éléments fondamentaux du réel, physique comme psychologique, ne sont donc pas des états mais des changements, des processus — des « durées » peut-on dire.

Dans la leçon 7, Bergson envisage l'objection de la relativité du mouvement: si tout mouvement est relatif, c'est-à-dire si tout corps peut être arbitrairement considéré comme en repos ou en mouvement (par rapport à un repère donné), peut-on faire du changement le fond de la réalité physique? Sa réponse est qu'il est certain qu'il existe des mouvements absolus, c'est-à-dire attribuables de manière non arbitraire à un corps, à savoir les mouvements que nous accomplissons volontairement et dont nous avons la sensation kinesthésique. Cela conduit à une nouvelle question: l'existence de mouvements absolus n'entraîne-t-elle pas celle d'un espace absolu (servant de repère absolu)? La réponse de Bergson est négative: pas besoin de supposer un tel espace. Il suffit de considérer que tout mouvement possède une « intériorité » (p. 43), c'est-à-dire quelque chose de similaire à nos propres sensations kinesthésiques. Cette réponse confirme que Bergson défend une sorte de panpsychisme, c'est-à-dire l'idée que la matière inerte est douée de certains caractères psychiques — ici quelque chose d'équivalent à nos sensations. Cette idée réapparaît à la leçon 10.

Les leçons 8 et 9 sont consacrées au temps psychologique. Dans ce cas, le temps n'est plus donné comme mouvement dans l'espace — avec le risque de confusion du temps et de l'espace —, mais comme simple *changement qualitatif*. En ce sens, le temps psychologique est plus facile à saisir dans sa nature même que le temps physique. Cela dit, l'illusion que le temps serait réductible à une succession d'états continue à jouer: alors que notre vie psychologique est un changement permanent, sans aucun état fixe, nous tendons à la représenter comme une succession d'états fixes. Cette représentation permet difficilement de penser l'unité du moi, sauf à supposer une sorte de moi immuable et abstrait qui ferait la liaison entre différents états (p. 48). Par opposition, tenir compte de l'indivisibilité de la vie psychologique permet de comprendre que l'unité du moi tient à sa mémoire: celle-ci grossit et se projette sans cesse dans le présent, selon les nécessités du moment.

À la fin de la leçon 9, Bergson affirme qu'une psychologie qui prendrait en considération la nature réelle du temps psychologique serait la métaphysique elle-même (p. 53-54). Cette affirmation est pour le moins étonnante. Pourtant, elle est parfaitement cohérente avec l'idée que Bergson développera plus tard dans l'introduction de *La pensée et le mouvant*, à savoir que la métaphysique a un objet précis: l'esprit, dans ses diverses manifestations. De plus, cette affirmation permet de comprendre que la métaphysique, conçue comme étude empirique d'une réalité naturelle, n'est pas un simple rêve: elle correspond à une psychologie qui serait cependant réformée par la prise en considération de la durée et ainsi libérée de son paradigme physicaliste.

Leçon 10, Bergson s'interroge sur l'étendue de la conscience dans la nature. Partant du principe que partout où il y a survivance du passé dans le présent, il y a mémoire et donc conscience, il fait l'hypothèse que toute vie est une forme de conscience (p. 55-56). Puis, il envisage que la matière inerte est douée d'une sorte de conscience minimale :

Il est impossible, disions-nous, de poser à l'univers une existence dans le temps sans lui accorder un pont entre les divers moments de la durée — ou alors il faudrait accepter la théorie de la création continue de Descartes. Il faut donc supposer à l'univers une conscience qui réunit au moins deux moments (p. 58).

Cette conscience minimale est une simple survivance *du passé immédiat* dans le présent, qui s'apparente à une sensation. Elle diffère nettement du rappel *du passé lointain* dans le présent, ce dont la mémoire humaine (et d'autres êtres vivants) est néanmoins capable.

La deuxième partie du cours aborde le problème de la connaissance conceptuelle (leçons 14 à 17). Ici aussi, Bergson commence par rappeler ses principales idées : la connaissance conceptuelle, commune ou scientifique, a d'abord un but pratique. Cela signifie que cette connaissance tend à sacrifier la représentation fidèle du réel au profit de l'action efficace. Par conséquent, il n'est pas du tout évident que la métaphysique puisse s'édifier sur cette connaissance (p. 82). La tâche du métaphysicien est plutôt de faire abstraction des concepts existants pour renouer avec l'expérience.

Dans les leçons 14 et 15, Bergson tente de justifier cette idée. Il développe alors une théorie du concept plus précise que dans ses livres déjà publiés. Après avoir rappelé la difficulté qu'il y a à comprendre la formation des concepts généraux dans l'esprit, il fait l'hypothèse que *nos premiers concepts sont des concepts individuels* : le concept d'une personne par exemple, formé à partir de la ressemblance immédiatement perçue entre différents états de cette personne. La formation des concepts généraux ne vient qu'après, à partir de la ressemblance immédiatement perçue entre diverses personnes ou diverses choses. La connaissance conceptuelle ne commencerait donc pas par un processus de généralisation, mais par un processus de fixation du devenir en multiples états. Et la marque première du concept ne serait pas l'universalité, mais la fixité (p. 104). Cela a un sens pratique, car fixer des points de repère dans le devenir est nécessaire pour agir : pour déterminer *quand* agir et à *quoi* aboutir.

Aux leçons 16 et 17, Bergson tente de confirmer sa théorie du concept par une théorie du langage, ajoutant des analyses originales par rapport à l'œuvre déjà publiée. Bergson commence par réduire le langage à ses éléments essentiels, c'est-à-dire à ses éléments d'origine. D'abord à *l'affirmation*, car la négation et l'interrogation n'ont de sens que par rapport à l'affirmation (p. 114-117). Puis à *l'affirmation simple*, car les autres formes d'affirmation ne sont que des compositions d'affirmations simples (p. 117-118). Puis à *l'affirmation simple d'attribution*, c'est-à-dire à la forme sujet +

verbe d'état + attribut, car l'affirmation d'action est souvent artificielle, comme dans les énoncés suivants: «l'homme porte un vêtement noir», «la montre marque l'heure» (p. 120). Enfin, à *la distinction entre sujet et attribut*, car la philologie nous apprend que les verbes ont eu une apparition tardive, y compris le verbe «être» (p. 122-123). Ce qu'il y a d'irréductible dans le langage est donc là: le sujet et l'attribut, le nom et l'adjectif. Or cette distinction fait écho au processus de fixation du devenir en multiples états. D'un côté, les attributs servent à exprimer les divers états d'une personne ou d'une chose. D'un autre côté, le sujet sert à exprimer ce qui est considéré comme immuable dans le changement, et à quoi les attributs se rapportent. Tout cela est utile pratiquement, car tout cela correspond à la fixation du devenir. Mais, fondamentalement, il n'existe ni états fixes, ni sujets immuables.

À l'issue de cette analyse, le lecteur peut légitimement se poser la question suivante: si la marque première des concepts est *la fixité*, comment espérer développer la connaissance philosophique, dont la forme ne peut être que conceptuelle? En s'appuyant sur les analyses des premières leçons du cours, Bergson pense justement qu'il est possible de former de nouveaux concepts à partir de l'expérience du temps, et dont la marque première sera cette fois-ci *la mobilité*. Ces nouveaux concepts ne désigneront plus des sujets ou des états, mais des mouvements, des processus. Cependant, leur compréhension et leur manipulation seront toujours difficiles dès lors qu'il faudra les utiliser à l'intérieur d'un langage globalement construit sur l'idée de fixité.

Dans la conclusion du cours (leçons 18 et 19), Bergson revient sur l'incompréhension du temps en philosophie. La raison de cette incompréhension est finalement *l'obscurité apparente* du temps comme continuité pour l'intelligence, et *la clarté apparente* des concepts qui désignent des états fixes ou des choses immuables. D'où la valorisation exagérée des concepts en philosophie (p. 146), et la tentation permanente de remplacer le temps par quelque chose d'immuable. Mais cette incompréhension peut être dépassée, à condition que la métaphysique s'appuie sur des intuitions directes du réel, notamment de l'esprit. Bergson souligne que, ce faisant, la métaphysique sera proche de la méthode scientifique car, dans l'histoire, les grandes découvertes scientifiques ont toujours consisté à rejeter certains concepts tout faits et à prendre en considération le caractère mouvant du réel. C'est ainsi que Leibniz et Newton ont inventé le calcul différentiel en considérant la mobilité du mouvement, et que la biologie a transformé notre conception des espèces vivantes en introduisant l'idée d'évolution.

L'ensemble du livre est agréable à lire, du fait du style clair de Bergson et de son effort de pédagogie dans ce cours. Il intéressera évidemment tous ceux qui connaissent déjà Bergson, qui y trouveront des analyses complémentaires aux œuvres fondamentales. Mais il peut aussi constituer une bonne introduction à ses idées, en raison de cet effort de pédagogie. Enfin, il

peut intéresser tout chercheur travaillant sur des questions métaphysiques, notamment sur le temps et l'esprit. En philosophie analytique, les références à Bergson sont rares, alors que son approche originale des problèmes pourrait enrichir bien des débats.

JOËL DOLBEAULT

Université de Lille 3

Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019, 520 pages.

Dans ce nouvel ouvrage engageant et éclairant, le philosophe Michel Bitbol, spécialiste de l'épistémologie de la physique et de la philosophie de l'esprit, nous invite à renouer avec notre finitude humaine et la façon dont notre condition d'être-situé participe de l'absolu. Mais pour l'auteur de *Maintenant la finitude*, qui puise ses outils philosophiques dans la phénoménologie transcendante et la mécanique quantique, le pragmatisme et l'énactivisme, ou encore du côté du bouddhisme madhyamaka, l'absolu n'est pas l'aboutissement d'une pensée spéculative, ni ne peut être associé à un « grand objet » subsistant indépendamment de la connaissance humaine. Pour l'être-situé que nous sommes, connaître implique une relation cognitive qui consiste à discriminer, sélectionner, conceptualiser, dans le but de formuler des jugements objectifs portant sur les phénomènes. En ce sens, la connaissance est *corrélacionnelle* et, par conséquent, elle ne porte pas sur l'état (absolu) de la *chose en soi*, mais seulement sur sa manière d'apparaître relativement à un sujet connaissant. Pour autant, si l'absolu n'est pas un objet de la pensée, ce n'est pas parce qu'il constituerait un règne hors du monde, mais parce qu'il s'agit de *l'il y a*, toujours déjà *là*, vécu dans le *présent vivant* de l'expérience, par le saisissement silencieux de « l'immémoriale apparition¹ ». Une telle formulation de la notion d'absolu peut donner l'impression de céder à la tentation d'une pensée cryptique, mais elle s'éclaire superbement à travers les analyses philosophiques rigoureuses et étoffées qui constituent les huit chapitres de *Maintenant la finitude*. Qui plus est, chemin faisant, elle se révèle comme étant la seule façon sensée d'envisager l'absolu, non seulement d'un point de vue phénoménologique mais également d'un point de vue scientifique.

D'entrée de jeu, notons que l'opposition contemporaine entre les approches réalistes et les approches anti-réalistes en matière de théorie de la connaissance, tout particulièrement en ce qui concerne la question de ses conditions de possibilité, constitue l'arrière-plan de l'entreprise philosophique de Bitbol. Nous le savons, cette problématique, qui traverse l'en-

1. Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019, p. 484.

Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019, 520 pages

Stéphane Bastien

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066782ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066782ar>

[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

Bastien, S. (2019). Compte rendu de [Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019, 520 pages]. *Philosophiques*, 46 (2), 448–453. <https://doi.org/10.7202/1066782ar>

peut intéresser tout chercheur travaillant sur des questions métaphysiques, notamment sur le temps et l'esprit. En philosophie analytique, les références à Bergson sont rares, alors que son approche originale des problèmes pourrait enrichir bien des débats.

JOËL DOLBEAULT

Université de Lille 3

Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019, 520 pages.

Dans ce nouvel ouvrage engageant et éclairant, le philosophe Michel Bitbol, spécialiste de l'épistémologie de la physique et de la philosophie de l'esprit, nous invite à renouer avec notre finitude humaine et la façon dont notre condition d'être-situé participe de l'absolu. Mais pour l'auteur de *Maintenant la finitude*, qui puise ses outils philosophiques dans la phénoménologie transcendante et la mécanique quantique, le pragmatisme et l'énactivisme, ou encore du côté du bouddhisme madhyamaka, l'absolu n'est pas l'aboutissement d'une pensée spéculative, ni ne peut être associé à un « grand objet » subsistant indépendamment de la connaissance humaine. Pour l'être-situé que nous sommes, connaître implique une relation cognitive qui consiste à discriminer, sélectionner, conceptualiser, dans le but de formuler des jugements objectifs portant sur les phénomènes. En ce sens, la connaissance est *corrélacionnelle* et, par conséquent, elle ne porte pas sur l'état (absolu) de la *chose en soi*, mais seulement sur sa manière d'apparaître relativement à un sujet connaissant. Pour autant, si l'absolu n'est pas un objet de la pensée, ce n'est pas parce qu'il constituerait un règne hors du monde, mais parce qu'il s'agit de *l'il y a*, toujours déjà *là*, vécu dans le *présent vivant* de l'expérience, par le saisissement silencieux de « l'immémoriale apparition¹ ». Une telle formulation de la notion d'absolu peut donner l'impression de céder à la tentation d'une pensée cryptique, mais elle s'éclaire superbement à travers les analyses philosophiques rigoureuses et étoffées qui constituent les huit chapitres de *Maintenant la finitude*. Qui plus est, chemin faisant, elle se révèle comme étant la seule façon sensée d'envisager l'absolu, non seulement d'un point de vue phénoménologique mais également d'un point de vue scientifique.

D'entrée de jeu, notons que l'opposition contemporaine entre les approches réalistes et les approches anti-réalistes en matière de théorie de la connaissance, tout particulièrement en ce qui concerne la question de ses conditions de possibilité, constitue l'arrière-plan de l'entreprise philosophique de Bitbol. Nous le savons, cette problématique, qui traverse l'en-

1. Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019, p. 484.

semble de la pensée moderne, a reçu sa configuration archétypale dans le cadre du projet de la philosophie critique de Kant. De fait, l'épistémologie transcendantale kantienne avait en quelque sorte annoncé la fin de toute métaphysique spéculative prétendant accéder à une réalité *en soi*, précisément parce que la connaissance présuppose une corrélation entre un sujet connaissant et les phénomènes. Or c'est en adoptant le contre-pied de cette épistémologie corrélationniste initiée par le kantisme que se sont érigés, dans les dernières décennies, des courants philosophiques qui se réclament d'un nouveau réalisme. Dans *Maintenant la finitude*, Bitbol choisit de présenter ses thèses en se donnant pour mission de répondre aux critiques que l'une des formes du néo-réalisme contemporain, soit le « matérialisme spéculatif » de Quentin Meillassoux², adresse au corrélationnisme. Toutefois, c'est beaucoup plus qu'à une apologie du corrélationnisme que nous convie Bitbol. En répliquant systématiquement au matérialisme spéculatif, il propose conjointement une reconstruction philosophique de la signification de la démarche scientifique et du sens de l'expérience humaine en général. Mais avant d'exposer les réponses que Bitbol avance en guise de défense du corrélationnisme, commençons par préciser la position de son adversaire.

Qu'est-ce que le matérialisme spéculatif ? Il s'agit, comme l'explique Bitbol, d'une posture ontologique d'inspiration réaliste selon laquelle « [...] on peut penser *ce qui est*, indépendamment de *toute* pensée, de *toute* subjectivité³ ». Autrement dit, suivant le matérialisme spéculatif, l'intelligence humaine peut accéder à ce qui existe *en soi* et, conséquemment, à *ce qui n'est pas relatif* à nous. En cela, il s'oppose à la tradition kantienne, de même qu'à toutes ses variantes (post-kantiennes, néo-kantiennes ou phénoménologiques) issues de « l'ère du corrélat », tendance qui aurait contribué à barricader la connaissance dans l'enclos de la réalité humaine, favorisant ainsi, contrairement à la prétention de Kant, une épistémologie pré-copernicienne ou ptolémaïque, à contre-courant de la révolution scientifique moderne. Plus précisément, d'après le matérialisme spéculatif, et c'est là son « argument maître », le corrélationnisme entretiendrait une contradiction performative flagrante, puisqu'en soutenant que « le pensable ne l'est que *pour nous* », ce dernier présupposerait « par là une distinction entre le *pour-nous* et l'*en-soi* », et se trouverait ainsi « à devoir penser l'*en-soi*⁴ ». En revanche, le matérialisme spéculatif croit avoir identifié dans cette contradiction performative une porte de sortie menant, hors du « cercle corrélationnel », sur le chemin de l'absolu. Le deuxième argument majeur avancé par le matérialisme spéculatif contre le corrélationnisme relève pour sa part d'un appel au bon sens et au discours scien-

2. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, « L'ordre philosophique », 2006.

3. Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, op. cit., p. 11.

4. *Ibid.*, p. 115.

tifique qui, par définition, élabore des propositions qui ne seraient pas seulement « vraies-pour-nous », mais vraies-*en-soi*, « puisqu'elles portent sur ce qu'il y a quand nous n'y sommes pas, voire sur ce qu'il y avait lorsqu'aucun être humain n'existait encore⁵ ». C'est notamment en s'appuyant sur la prétention de la science à pouvoir dire quelque chose de vrai sur ce qui précède historiquement l'avènement de la vie humaine intelligente, surnommée « argument de l'ancestralité », que repose la critique du matérialisme spéculatif d'après laquelle le corrélationnisme adopte une posture anti-scientifique à l'égard de la nature. D'ailleurs, au dire de ses détracteurs, la démarche kantienne n'aurait, en fait, que renforcé le préjugé anthropocentriste spontané de l'homme en le situant à l'origine du savoir. Pourtant, note Bitbol, cette critique s'appuie davantage sur une « caricature du kantisme » que sur un examen approfondi de l'épistémologie transcendantale. Et c'est bien parce qu'une telle caricature « concentre en elle la somme des malentendus par lesquels le matérialisme spéculatif croit pouvoir prendre congé de la tradition philosophique initiée par Kant⁶ », qu'elle mérite d'être abordée en premier lieu. C'est donc par la voie d'une relecture de la leçon fondamentale de la révolution copernicienne dont se réclame Kant que s'amorce *Maintenant la finitude*.

D'après l'analyse qu'en propose Bitbol, loin d'encourager une contre-révolution ptolémaïque et une attitude anti-scientifique, le corrélationnisme est le plus juste prolongement de la révolution scientifique entamée par Copernic. Quel est, tout compte fait, le fin mot de sa leçon ? Rien de moins que la « relativisation », à commencer par celle du *mouvement*, « des déterminations intrinsèques des corps » au « profit d'un concept de détermination relationnelle⁷ ». Ainsi comprise, la véritable révolution copernicienne, aux yeux de Kant, ne réside pas tant dans le passage d'une conception géocentrique à une conception héliocentrique du monde. Elle se loge plutôt dans la prise de conscience de la corrélativité de « toutes les propriétés identifiables des objets physiques⁸ », une posture épistémique qui atteindra son apogée dans la théorie dite de la relativité et dans la mécanique quantique où la notion de corps matériels existant *en soi*, indépendamment des processus d'observations et de mesures, rencontrera une limite conceptuelle décisive⁹.

Tout autre qu'un ennemi de la science moderne, Bitbol démontre de façon convaincante que l'épistémologie corrélationniste inaugurée par Kant en est probablement le meilleur allié, moyennant que nous acceptions son enseignement central, à savoir que l'objectivité accordée aux phénomènes soumis à l'enquête scientifique est indissociable d'un processus d'*objectiva-*

5. *Ibid.*, p. 32.

6. *Ibid.*, p. 11.

7. *Ibid.*, p. 58-59.

8. *Ibid.*, p. 63.

9. *Ibid.*, p. 376-379.

tion poursuivi par des sujets (chercheurs) dans leur effort de rendre notre expérience plus intelligible et plus sensée. Partant, pour un corrélacionniste, les « lois de la nature [...] traduisent la forme des actions efficaces d'un sujet-dans-le-monde¹⁰ » et non un état de fait des « objets en soi », existant avant tout contexte d'observation, d'évaluation et d'expérimentation. Plus encore, la détermination d'un phénomène, incluant le fait d'être un objet matériel localisé, « permet seulement d'estimer les chances qu'on a de le voir de telle ou telle manière, relativement à son contexte d'observation¹¹ ». Dans cette optique pragmatique aussi bien que transcendantale, le corrélacionniste récuse l'idéal réaliste d'une science comme description de ce qui existe en soi. Mais en retour, il confirme et valide l'idéal prédictif de la science moderne et, en un sens pragmatique-transcendantal, la *prétention à l'universalité* des théories scientifiques. De ce fait, la vérité scientifique n'est plus associée à une réalité d'« objets sans sujets », mais à une universalité des prédictions comme fruit de l'interaction ou énonciation des projets de recherche de sujets-chercheurs engagés inter-subjectivement dans une démarche d'objectivation.

Toutefois, s'il s'est trompé quant à la signification kantienne de la révolution copernicienne, le matérialiste spéculatif peut néanmoins, conformément à son argument-maître, tenter de démontrer que le corrélacionniste s'empêtre dans une contradiction performative lorsque ce dernier nie l'existence d'un absolu en dehors de la pensée. Pour le prouver, il peut, souligne Bitbol, employer une stratégie argumentative de type « élenctique », c'est-à-dire « un argument par *réfutation* » dont l'objectif est de « montrer que toute personne qui nierait la thèse ne pourrait éviter d'en faire usage dans sa dénégation même¹² ». Malheureusement, cette réfutation se retourne rapidement contre le matérialiste spéculatif si le corrélacionniste la laisse « s'exposer jusqu'au bout », jusqu'à ce que « son énonciateur » réalise qu'il « se débat lui-même dans une forme d'auto-contradiction¹³ ». C'est que le matérialiste spéculatif, au moment où il cherche à mettre en évidence la contradiction du corrélacionniste, perd de vue l'écart entre le dire et le faire de sa posture philosophique, puisque, croyant penser ce qui existe indépendamment de la pensée, il ne fait que (le) penser, et son désir de « saisir quelque chose de non-relatif à la pensée, il le pense à présent¹⁴ ». En outre, l'argument soutenant l'existence de « faits ancestraux » n'y change rien, car c'est toujours à partir de *maintenant*, au « cœur du présent vivant », que « le passé se donne à voir comme un domaine à explorer¹⁵ ».

10. *Ibid.*, p. 208.

11. *Ibid.*, p. 401.

12. *Ibid.*, p. 114.

13. *Ibid.*, p. 117.

14. *Ibid.*, p. 136.

15. *Ibid.*, p. 329.

À l'inverse de son adversaire, le corrélationniste n'impose et n'engage aucune doctrine préalable concernant l'existence ou la non-existence d'un passé subsistant *en soi*, « ni la thèse réaliste universellement admise, ni son opposé anti-réaliste¹⁶ ». Plus exactement, il « se contente de suspendre le jugement sur l'existence historique, et de préparer ainsi le terrain pour un examen réflexif des *critères présents* de l'attribution d'existence aux faits passés¹⁷ ». Ici aussi, tout bien pesé, ce n'est pas le corrélationnisme qui se met en porte-à-faux avec la science, mais le réalisme ontologique du matérialiste spéculatif. Contrairement à ce dernier, le corrélationnisme offre un terrain de discussion qui refuse de s'enfermer dans les présupposés métaphysiques et les préjugés psychologiques du sens commun et, en cela, il est un fidèle compagnon de route de « l'attitude anti-dogmatique de l'aventure scientifique¹⁸ ». De son côté, le matérialiste spéculatif, oubliant (ou feignant d'oublier) la/sa pensée au moment où il déploie son discours, « se rend insensible au fait que ce dernier est corrélé à sa pensée » et « [d]éclarant qu'il y a un sens à tenir les propositions ancestrales pour vraies indépendamment de nous, [il] escamote sa déclaration présente qui leur donne un sens pour nous¹⁹ ».

Au demeurant, c'est parce qu'il n'a pas reconduit le projet corrélationniste jusqu'à sa frontière conceptuelle que le matérialiste spéculatif sent le besoin de creuser un tunnel menant « en dehors » de la prison du « cercle corrélationnel ». Il n'a pas été en mesure de voir que l'absolu auquel il aspire ne s'oppose pas à l'épistémologie corrélationnelle, mais se trouve dans l'accomplissement de celle-ci. Pour un corrélationniste radical, « [l']absolu excède et transit la pensée parce que la pensée *en* participe; il n'a rien d'un objet parce qu'objectiver en relève; il n'est pas un étant parce qu'être revient à *en* être²⁰ ». Un tel absolu, s'il excède toute relation (cognitive) particulière, ne s'oppose pas au corrélationnel, mais ne fait qu'un avec lui. Selon Bitbol, c'est ce qu'aurait déjà entrevu l'école de sagesse indo-bouddhiste madhyamaka: pour elle, il n'y a aucune différence entre le *samsāra* (le monde des « co-productions dépendantes » ou des corrélations) et le *nirvāna* (l'absolu ou l'inconditionné)²¹. S'il est alors loisible d'évoquer une ontologie compatible avec le corrélationnisme, celle-ci ne peut être qu'une « endo-ontologie²² », c'est-à-dire un point de vue incarné de l'intérieur du flux de l'expérience vécue et d'une réflexion sur *ce que cela fait d'être* un sujet (situé et singulier) dans le monde. En un mot, dans l'optique d'une endo-ontologie, l'absolu est consubstantiel au monde vécu et concret des relations, bref à l'apparaître:

16. *Ibid.*, p. 437.

17. *Ibid.*, p. 327.

18. *Ibid.*, p. 438.

19. *Ibid.*, p. 478.

20. *Ibid.*, p. 442.

21. *Ibid.*, p. 449.

22. *Ibid.*, p. 458.

« Ce qui, perçu dans sa diversité, donne lieu à l'instabilité relationnelle des choses, cela même, vécu comme singulier, est l'absolu²³ ».

Maintenant la finitude a tout pour devenir un texte phare du XXI^e siècle. Au même titre que les autres livres de Bitbol, il nous engage dans un dialogue ouvert où s'impose un débat respectueux, mais décisif, avec ses interlocuteurs. Par ailleurs, derrière le travail d'analyse rigoureux et ses arguments aiguisés, nous percevons presque à chaque page l'investissement existentiel de l'auteur par rapport à son sujet de prédilection, et nous y pressentons une sensibilité qui cherche à exprimer une intime conviction : celle du sentiment de l'inséparabilité originaire entre soi et monde. Chez Bitbol, une telle conviction ne fait appel à aucun savoir surnaturel à propos d'un arrière-monde au-delà de l'expérience vécue de tout un chacun. Elle peut néanmoins être qualifiée de *mystique* en ce qu'elle s'enracine dans la conscience (préconceptuelle) « de la vie vécue du penseur, avant qu'elle soit distinguée de ce qu'elle vit²⁴ », ou encore dans le constat (antéprédicatif) de *l'il y a*. En fin de parcours, nous sommes persuadés, avec l'auteur, que c'est là le seul absolu véritable. La finitude humaine, la conscience d'être *situé*, d'exister au *présent vivant*, n'est pas une prison qui nous prive d'accès à *cela*, mais sa condition de possibilité. *Maintenant la finitude* est, en ce sens, un texte libérateur.

STÉPHANE BASTIEN

Cégep de l'Outaouais

Maurizio Ferraris, *Émergence*, trad. fr. S. Plaud, Paris, Le Cerf, 2018, 192 pages.

Le terrain glissant de l'émergence

Deux grands concepts sont présents dans *Émergence*, l'ouvrage de Maurizio Ferraris récemment traduit en français et publié aux éditions du Cerf en mars 2018. Apparaît d'abord de manière explicite et nouvelle dans son œuvre la notion d'émergence, de même que celle, plus ancienne, de résistance du réel. L'auteur entend défendre l'émergence d'un esprit dont certains nous disaient (notamment les postmodernistes, selon l'auteur) qu'il « construisait » la réalité. En ce qui concerne la résistance, l'auteur insiste surtout sur celle de la réalité à un esprit qui pourtant en émerge. C'est en lecteur de Wittgenstein que l'on réagira à ces deux idées, ce à quoi on peut se sentir autorisé par deux passages de cet ouvrage. À la toute fin, Ferraris mentionne Wittgenstein à propos de cette idée centrale qu'est « le frottement de la pensée » (p. 173). Par ailleurs, en introduction, sont mention-

23. *Ibid.*, p. 476.

24. *Ibid.*, p. 443.

Philosophiques

philosophiques

Maurizio Ferraris, *Émergence*, trad. fr. S. Plaud, Paris, Le Cerf, 2018, 192 pages

Pierre Fasula

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066783ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066783ar>

[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

Fasula, P. (2019). Compte rendu de [Maurizio Ferraris, *Émergence*, trad. fr. S. Plaud, Paris, Le Cerf, 2018, 192 pages]. *Philosophiques*, 46 (2), 453–458.
<https://doi.org/10.7202/1066783ar>

« Ce qui, perçu dans sa diversité, donne lieu à l'instabilité relationnelle des choses, cela même, vécu comme singulier, est l'absolu²³ ».

Maintenant la finitude a tout pour devenir un texte phare du XXI^e siècle. Au même titre que les autres livres de Bitbol, il nous engage dans un dialogue ouvert où s'impose un débat respectueux, mais décisif, avec ses interlocuteurs. Par ailleurs, derrière le travail d'analyse rigoureux et ses arguments aiguisés, nous percevons presque à chaque page l'investissement existentiel de l'auteur par rapport à son sujet de prédilection, et nous y pressentons une sensibilité qui cherche à exprimer une intime conviction : celle du sentiment de l'inséparabilité originaire entre soi et monde. Chez Bitbol, une telle conviction ne fait appel à aucun savoir surnaturel à propos d'un arrière-monde au-delà de l'expérience vécue de tout un chacun. Elle peut néanmoins être qualifiée de *mystique* en ce qu'elle s'enracine dans la conscience (préconceptuelle) « de la vie vécue du penseur, avant qu'elle soit distinguée de ce qu'elle vit²⁴ », ou encore dans le constat (antéprédicatif) de *l'il y a*. En fin de parcours, nous sommes persuadés, avec l'auteur, que c'est là le seul absolu véritable. La finitude humaine, la conscience d'être *situé*, d'exister au *présent vivant*, n'est pas une prison qui nous prive d'accès à *cela*, mais sa condition de possibilité. *Maintenant la finitude* est, en ce sens, un texte libérateur.

STÉPHANE BASTIEN

Cégep de l'Outaouais

Maurizio Ferraris, *Émergence*, trad. fr. S. Plaud, Paris, Le Cerf, 2018, 192 pages.

Le terrain glissant de l'émergence

Deux grands concepts sont présents dans *Émergence*, l'ouvrage de Maurizio Ferraris récemment traduit en français et publié aux éditions du Cerf en mars 2018. Apparaît d'abord de manière explicite et nouvelle dans son œuvre la notion d'émergence, de même que celle, plus ancienne, de résistance du réel. L'auteur entend défendre l'émergence d'un esprit dont certains nous disaient (notamment les postmodernistes, selon l'auteur) qu'il « construisait » la réalité. En ce qui concerne la résistance, l'auteur insiste surtout sur celle de la réalité à un esprit qui pourtant en émerge. C'est en lecteur de Wittgenstein que l'on réagira à ces deux idées, ce à quoi on peut se sentir autorisé par deux passages de cet ouvrage. À la toute fin, Ferraris mentionne Wittgenstein à propos de cette idée centrale qu'est « le frottement de la pensée » (p. 173). Par ailleurs, en introduction, sont mention-

23. *Ibid.*, p. 476.

24. *Ibid.*, p. 443.

nées ces « émergences que l'on rencontre dans l'histoire naturelle du monde » (p. 15), expression centrale pour Wittgenstein cette fois-ci. Ces deux passages suggèrent deux questions critiques. Tout d'abord, quelle est la nature du frottement de la pensée sur le réel et de la résistance du réel ? Ensuite, ne doit-on pas se méfier de cette notion d'émergence, et lui préférer d'autres notions comme celles d'histoire naturelle et de forme de vie ?

Le poids du réalisme négatif

Commençons par la résistance du réel, qui est renvoyée à une forme de réalisme négatif. Dans cet ouvrage sont en effet distinguées trois formes de réalisme : un réalisme négatif qui « rappelle que la réalité résiste à la pensée », un réalisme positif qui « affirme que la signification dérive du monde et de ses invitations », et un réalisme transcendantal qui « soutient que la racine commune de la résistance et de l'invitation se trouve dans l'enregistrement » (p. 27-28), c'est-à-dire dans le fait que ce qui se produit est retenu, par la mémoire aussi bien que par la réalité elle-même, sous la forme d'inscriptions, de traces.

Une première question s'impose : quel est le poids des trois réalismes présentés par l'auteur ? Ferraris nous dit que le réel qui relève du réalisme transcendantal se trouve à la racine de la résistance du réel comme de ses invitations à notre égard. Il nous semble cependant que cette résistance du réel a un poids supérieur, voire un statut particulier, dans cette hiérarchie.

Il semble d'une part avoir un poids supérieur au réalisme positif, aux invitations du monde, comme en témoigne la toute fin du livre qui présente le-réel-qui-fait-obstacle comme ce qui fait surgir la signification et les valeurs dans ce monde. On trouve notamment cette formule : « Grâce à l'inamendable comme source d'obstacle, grâce au frottement de la pensée, non seulement la signification fait partie de notre environnement, mais les valeurs (et les non-valeurs) sont dans le monde, et provoquent nos décisions » (p. 174). Autrement dit, le réel comme obstacle rend possible la signification, les valeurs et les décisions. Il semble d'autre part avoir une importance égale à ce qui est censé être plus fondamental, à savoir l'enregistrement. En effet, l'inscription et l'itération, qui sont deux des opérations essentielles de l'enregistrement, sont déjà présentées comme résistance et persistance : « Nous avons en premier lieu *l'inscription*, la permanence : quelque chose existe et résiste [...] En second lieu, nous avons *l'itération* : la résistance n'est pas simple passivité [...] ce qui est passif et inerte persiste cependant » (p. 38).

La question est donc : la résistance ne reste-t-elle pas le trait fondamental de la réalité, comme cela était le cas, semble-t-il, dans *Le manifeste du nouveau réalisme*¹ ? La réalité y était en effet présentée comme ce qui

1. Maurizio Ferraris, *Manifeste du nouveau réalisme*, Paris, Herman, 2014.

résiste, ce qui ne se réduit ni au connaissable (chap. II), ni à l'acceptable (chap. III), ni au constructible (chap. IV). Il semble alors qu'on perde en invitation et surtout en émergence, alors que l'ouvrage est une tentative d'ouverture du réalisme au-delà de la seule résistance du réel.

Quels frottements ?

Un deuxième problème se pose. L'auteur présente l'idée d'un frottement de la pensée sur le réel lorsqu'il se réfère à Wittgenstein dans les dernières pages du livre, qui portent sur les actions exemplaires. Il y est question à nouveau du réel comme d'un obstacle : le réel « n'est pas le terrain docile de nos fantaisies, idéologies et auto-absolutions, mais ce qui, comme cela a été dit à juste titre, produit le *frottement de la pensée* » (p. 172-173). La note de bas de page indique que cette image d'un « *frottement de la pensée* » vient d'Aldo Gargani, qui la tient en réalité de ce fameux passage des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein :

Nous sommes sur un terrain glissant où il n'y a pas de frottement, où les conditions sont donc en un certain sens idéales, mais où, pour cette raison même, nous ne pouvons plus marcher. Mais nous voulons marcher, et nous avons besoin de *frottement*. Revenons donc au sol raboteux² !

Wittgenstein formule cette exigence d'un retour au sol raboteux en réaction à la sublimation de la logique, à sa transformation en un idéal ne tolérant aucun vague : il n'y a pas et ne doit pas y avoir de vague en logique, d'où l'idée qu'avec cette sublimation on se retrouverait sur un plan idéal sans frottement mais par conséquent glissant, sans accroche pour la pensée. Cependant, quelle leçon doit-on tirer de ce passage ? Il indique surtout qu'il n'y a pas de retour automatique de l'idéal à la réalité sous la pression de cette dernière. Ce qui se montre tout autant qu'une résistance *du* réel, c'est une résistance *au* réel. Il se peut que la vérité fasse surface un jour ou l'autre, mais il n'est pas dit que nous ne lui résistions pas. Quelle garantie a-t-on alors que sa résistance l'emportera sur la nôtre ? Le réel n'est sans doute pas un « terrain docile » mais, pour qu'il ait un pouvoir sur nous, ne faut-il pas que nous en lui laissions ?

À ce sujet, certaines analyses de Wittgenstein sont très utiles. On connaît sa critique des modèles en tant que le réel devrait s'y plier : le modèle de la proposition en philosophie de la logique, le modèle du désir chez Freud, le modèle de la vie des cultures chez Spengler — autant de situations dans lesquelles nous falsifierions le réel en le pliant aux exigences du modèle. Wittgenstein est cependant tout à fait conscient que c'est là une manière défectueuse de parler. Nous ne modifions pas nos phrases, nos désirs ou les cultures, en les concevant à l'aune de modèles. Ce que nous modifions, ce

2. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur *et alii*, Paris, Gallimard, 2004, § 107, p. 83.

sont nos descriptions de ces réalités, descriptions que nous tentons de conformer au modèle établi — ce qui a peut-être un effet sur la réalité. Si l'on souhaite changer d'attitude, ne plus tenir coûte que coûte au modèle, le travail consiste alors à assouplir ses propres résistances, son attachement aux modèles.

La question se pose dans un autre cas, à la fois différent et semblable : les métaphores et comparaisons, que l'on utilise pour certains aspects du réel. L'exemple que prend Wittgenstein dans ses *Dictées à Waismann et pour Schlick* est le même que dans le §107 des *Recherches philosophiques* :

Il n'est pas facile de se faire de ce vague du langage une idée qui soit à la hauteur. Il joue autour des mots comme l'air autour des choses. Il est la lumière du crépuscule dans laquelle baignent la plupart des significations des mots. Pour mettre devant les yeux ce facteur invisible et pourtant partout présent, l'on voudrait s'épuiser à trouver images et métaphores³.

Là aussi le terrain est glissant : le phénomène décrit semble glisser entre les doigts, mais, en réalité, ce sont nos comparaisons et métaphores qui glissent les unes après les autres, sans aucune résistance. C'est d'ailleurs, souligne Wittgenstein, le reproche fait par ceux qui se méfient des métaphores et qui ne jurent que par le sens littéral, témoignant d'une bien trop grande résistance à l'égard de l'usage de métaphores. Que faire alors de cette alternative entre absence de résistance dans la multiplication des métaphores, et résistance braquée contre tout usage de métaphore ? Pour le dire avec Nelson Goodman dans *Langages de l'art*, une métaphore qui fonctionne, qui est susceptible d'être vraie ou fausse et donc de faire place à la résistance du réel, est une résistance surmontée. Il y a un usage littéral qui offre une résistance à son extension hors du domaine habituel, mais il faut la surmonter pour aventurer l'usage hors du domaine habituel. On peut alors interroger la capacité de cette métaphore à décrire le phénomène.

La leçon que l'on peut en tirer est la suivante : pas de frottement avec le réel, pas d'accueil de la résistance du réel, quand on n'est pas au clair avec ses propres résistances au réel, quand on se braque sur un modèle (d'où l'oubli du réel) ou qu'on lâche la bride au langage (qui n'accroche plus rien du réel).

Une dimension pratique

Venons-en à une dernière remarque à propos de la résistance du réel. *Émergence* la défend d'une manière toute différente du *Manifeste du nouveau réalisme*, et cette différence est significative philosophiquement.

Dans *Émergence*, la réponse au constructiviste consiste notamment en l'énumération de propriétés ontologiques des individus (au sens large du

3. Antonia Soulez (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, trad. fr. C. Chauviré et alii, Paris, PUF, 1997, p. 193.

terme): extériorité (par rapport à nos schèmes perceptuels), inamendabilité (expérimentée dans la résistance), quadridimensionalité (la persistance dans le temps). Dans le *Manifeste*, la réponse était différente car liée à la dimension de l'action, comme le montrait « l'expérience du chausson », censée conforter l'intuition des réalistes selon laquelle « il y a des choses qui ne dépendent pas de nos schémas conceptuels » (p. 37). Cette expérience de pensée consiste à énumérer une série de cas d'interaction entre, d'un côté, un chausson et, de l'autre, des individus, un chien, un vers de terre, une plante (du lierre), un autre chausson. Ces cas sont censés souligner sa résistance dans ces interactions, et surtout son indépendance à l'égard des neurones de tel ou tel individu, puis à l'égard des neurones humains (chien), de la présence d'un cerveau en général (vers de terre), de l'animalité (lierre), et enfin des autres choses. Ce faisant, Ferraris parcourait la hiérarchie des êtres, des formes de vie, de manière descendante, en décrivant comment l'interaction se passe de la pensée.

Quoi qu'on pense de l'argument, cette série de cas montre quelque chose d'essentiel. La question de l'indépendance des choses n'est pas celle de la relation au réel d'un esprit théorisant-observateur doté de schémas conceptuels, immobile et muet, mais une question pratique qui se pose d'abord dans le domaine des interactions entre formes de vie. S'il y a résistance, c'est à nos actions, ce qui inclut nos pratiques langagières. Dans *Émergence*, cette dimension pratique, de l'ordre de l'interaction, est cependant éclipsée.

Émergence ou forme de vie?

Est-ce s'engager pour une pensée des formes de vie plutôt que pour une pensée de l'émergence? Tout dépend de ce que l'on fait de l'histoire naturelle. On forcera le trait en disant que le *Manifeste* et *Émergence* s'y rapportent de manière différente. Comme le dit l'introduction de *Émergence*, « cet ouvrage raconte certaines des émergences que l'on rencontre dans l'histoire naturelle du monde » (p. 15), comme s'il y avait une histoire naturelle puis des choses qui en émergent et qui y trouvent leur explication. De l'autre côté, l'expérience du chausson dans le *Manifeste* décrit différentes formes de vie en rappelant des faits qui, s'ils relèvent de l'histoire naturelle, sont avant tout caractéristiques de ces formes de vie et les sous-tendent (des faits anatomiques, morphologiques, etc.). Comment devons-nous alors décrire la différence entre les êtres? Faut-il faire l'histoire des différentes émergences (qui est narration et explication) ou bien décrire des actions et leurs conditions naturelles, des formes de vie?

La deuxième option nous semble plus pertinente et moins périlleuse — le terrain est moins glissant. La première en effet a pour inconvénient de transformer la différence en quelque chose de mystérieux, ou de trivial mais vide. Nous en voulons pour preuve ce qui est dit de la différence entre le sel, une fleur et un singe, quand on les plonge dans l'eau bouillante, censé montrer une certaine forme de résistance du réel:

Je sale l'eau des pâtes et le sel se dissout. Peut-on dire que cela est dû au fait qu'il a eu trop chaud? C'est audacieux. Je jette une fleur dans l'eau et elle se contracte: est-ce parce qu'elle a trop chaud? Dire cela semble déjà moins audacieux: après tout, les fleurs ressentent quelque chose, elles s'ouvrent à la lumière, elles se déplacent, lentement, si quelque chose les gêne. Qu'ont-elles de plus que le sel? Quelque principe magique vivant? Non, simplement des fonctions plus complexes, qui génèrent une certaine sensibilité. Sans parler de ce qui se produit si je jette un singe dans de l'eau bouillante: le singe ressent sans aucun doute quelque chose, et il réagit à sa manière — on peut au reste supposer qu'il pense quelque chose de désobligeant à mon égard. Mais qu'est-ce qui a pu être instillé au singe par rapport à la fleur? Un saut qualitatif? On peut certes ironiser sur l'obsession positiviste du quantitatif, en lui opposant l'authenticité, la vitalité, la spiritualité, la transcendance... du qualitatif, mais cela me semble rhétorique. Même si le quantitatif ne conduit pas automatiquement au qualitatif, il est cependant vrai que, dans la vie, la qualité, la singularité, et même le sentiment et l'esprit sont saisis à travers la quantité (*Émergence*, p. 70).

Qu'a-t-on appris? La différence n'a rien de mystérieux: pas de principe magique, de vitalisme ou de spiritualisme, qui ne sont pas de véritables explications. On répondra qu'on ne peut qu'être d'accord avec Maurizio Ferraris. Tout cela s'explique en réalité, nous dit-il, par des fonctions plus complexes et par le fait que le quantitatif est important. On répondra que cela n'est pas encore une explication, mais au mieux une indication sur la forme d'une explication. Une bonne explication se formulerait en termes de fonctions complexes et en termes quantitatifs.

Dans le sillage de Wittgenstein, nous dirons que la description adéquate de la fleur, de sa forme de vie, de sa différence avec la forme de vie du singe, est amplement suffisante et ne requiert aucune explication. S'il y a une philosophie qui répond à la double tâche énoncée par cet ouvrage, rendre compte de la résistance du réel *et* de la différence entre les êtres, c'est bien la philosophie des formes de vie, parce qu'elle fait d'une pierre deux coups: décrire la différence entre les êtres, c'est décrire la manière dont, dans leurs actions et interactions, ils se rapportent aux résistances et invitations du réel de manière différenciée.

PIERRE FASULA

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Institut des Sciences Juridique et de Philosophie de la Sorbonne

James Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, New York, Columbia University Press, 2019, 294 pages.

Cet ouvrage de James Gordon Finlayson propose à la fois une synthèse et une relecture de l'abondante littérature qui s'est développée à la suite de l'échange survenu en 1995 entre Jürgen Habermas et John Rawls dans *The*

James Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, New York, Columbia University Press, 2019, 294 pages

Jérôme Gosselin-Tapp

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066784ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066784ar>

[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

Gosselin-Tapp, J. (2019). Compte rendu de [James Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, New York, Columbia University Press, 2019, 294 pages]. *Philosophiques*, 46 (2), 458–463. <https://doi.org/10.7202/1066784ar>

Je sale l'eau des pâtes et le sel se dissout. Peut-on dire que cela est dû au fait qu'il a eu trop chaud? C'est audacieux. Je jette une fleur dans l'eau et elle se contracte: est-ce parce qu'elle a trop chaud? Dire cela semble déjà moins audacieux: après tout, les fleurs ressentent quelque chose, elles s'ouvrent à la lumière, elles se déplacent, lentement, si quelque chose les gêne. Qu'ont-elles de plus que le sel? Quelque principe magique vivant? Non, simplement des fonctions plus complexes, qui génèrent une certaine sensibilité. Sans parler de ce qui se produit si je jette un singe dans de l'eau bouillante: le singe ressent sans aucun doute quelque chose, et il réagit à sa manière — on peut au reste supposer qu'il pense quelque chose de désobligeant à mon égard. Mais qu'est-ce qui a pu être instillé au singe par rapport à la fleur? Un saut qualitatif? On peut certes ironiser sur l'obsession positiviste du quantitatif, en lui opposant l'authenticité, la vitalité, la spiritualité, la transcendance... du qualitatif, mais cela me semble rhétorique. Même si le quantitatif ne conduit pas automatiquement au qualitatif, il est cependant vrai que, dans la vie, la qualité, la singularité, et même le sentiment et l'esprit sont saisis à travers la quantité (*Émergence*, p. 70).

Qu'a-t-on appris? La différence n'a rien de mystérieux: pas de principe magique, de vitalisme ou de spiritualisme, qui ne sont pas de véritables explications. On répondra qu'on ne peut qu'être d'accord avec Maurizio Ferraris. Tout cela s'explique en réalité, nous dit-il, par des fonctions plus complexes et par le fait que le quantitatif est important. On répondra que cela n'est pas encore une explication, mais au mieux une indication sur la forme d'une explication. Une bonne explication se formulerait en termes de fonctions complexes et en termes quantitatifs.

Dans le sillage de Wittgenstein, nous dirons que la description adéquate de la fleur, de sa forme de vie, de sa différence avec la forme de vie du singe, est amplement suffisante et ne requiert aucune explication. S'il y a une philosophie qui répond à la double tâche énoncée par cet ouvrage, rendre compte de la résistance du réel *et* de la différence entre les êtres, c'est bien la philosophie des formes de vie, parce qu'elle fait d'une pierre deux coups: décrire la différence entre les êtres, c'est décrire la manière dont, dans leurs actions et interactions, ils se rapportent aux résistances et invitations du réel de manière différenciée.

PIERRE FASULA

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Institut des Sciences Juridique et de Philosophie de la Sorbonne

James Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, New York, Columbia University Press, 2019, 294 pages.

Cet ouvrage de James Gordon Finlayson propose à la fois une synthèse et une relecture de l'abondante littérature qui s'est développée à la suite de l'échange survenu en 1995 entre Jürgen Habermas et John Rawls dans *The*

*Journal of Philosophy*¹. Il situe aussi cet épisode dans la plus large discussion philosophique entre ceux-ci, qui remonte en fait aux années 1970 alors qu'Habermas se livrait déjà à certaines critiques de *Théorie de la justice*. Ce livre s'adresse non seulement à ceux qui s'intéressent spécifiquement au débat entre Rawls et Habermas (à noter d'ailleurs que ce livre de Finlayson s'inscrit en continuité avec les différents commentaires publiés dans l'ouvrage collectif qu'il a précédemment codirigé avec Fabian Freyenhagen sur le même thème²), mais aussi à un public plus généraliste, et ce, étant donné l'exercice notoire de vulgarisation et de contextualisation auquel se prête Finlayson tout au long de son analyse.

Le livre se divise plus précisément en trois étapes logiques. Premièrement, Finlayson revient sur les entreprises philosophiques respectives de Rawls et Habermas, de même que sur les tout premiers points de tension entre les deux théories que l'on pouvait déjà noter dans les critiques formulées par Habermas avant l'échange de 1995. Cette première partie du livre s'appuie sur une lecture schématique et introductive autant de leurs écrits de jeunesse que de leurs écrits tardifs (chap. I, III et IV), de même que sur un examen des principaux arguments formulés par Habermas, dans les années 1970 et 1980, à l'encontre de *Théorie de la justice* (chap. II). En dépit du caractère un peu sommaire de la caractérisation des deux théories concurrentes qu'il propose, l'ouvrage de Finlayson a néanmoins l'avantage d'insister directement sur les éléments fondamentaux des deux modèles qui permettent au lecteur de bien apprécier le débat de 1995. À cet effet, l'auteur revient, entre autres, sur l'influence qu'ont eue les travaux de Lawrence Kohlberg sur l'éthique de la discussion d'Habermas (p. 40-42), en plus de bien contraster la dimension kantienne de la théorie de Rawls (p. 22-24) avec celle du modèle habermassien (p. 38). Il souligne aussi, du même coup, certains recoupements entre la première vague de critiques d'Habermas et les arguments communautariens de Michael Sandel et Charles Taylor (p. 58-65), en y intégrant aussi la contribution et les nuances apportées à ce débat par l'éthique du *care* (p. 66-73). À la suite de ces considérations préliminaires, l'ouvrage de Finlayson se prête à une analyse approfondie des deux articles d'Habermas et de celui de Rawls, parus dans *The Journal of Philosophy* (chap. V, VI et VII). Finalement, Finlayson aborde aussi les remarques plus récentes formulées par Habermas à l'égard de la « clause restrictive » de Rawls dans l'usage public de la raison³ (chap. VIII). Comme la principale contribution de ce livre à la littérature entourant le débat

1. Et dont on peut trouver la traduction française dans Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, 187 p.

2. James Gordon Finlayson et Fabian Freyenhagen, *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, New York, Routledge, 2011, 315 p.

3. Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008, 398 p. Il y a peut-être lieu de rappeler ici que ces critiques ont été publiées après la mort de Rawls.

Rawls-Habermas se situe surtout dans ces deux dernières sections, nous consacrerons la majeure partie de cette recension à les détailler.

Dans la deuxième section du livre, en plus de revenir sur les différents éléments du débat à partir de sa schématisation des modèles de Rawls et d'Habermas, Finlayson cherche aussi à montrer de quelle manière certains commentateurs (comme Christopher McMahon⁴ et Joseph Heath⁵) sont passés à côté du potentiel philosophique de ce débat en essayant à tout prix de dépeindre cet échange comme un dialogue de sourds (p. 8-11). En ce sens, Finlayson effectue un retour sur les travaux de McMahon (p. 151-155) qui tentent de mettre en évidence la compatibilité des deux modèles, et ce, en dépit de la critique que fait Habermas du caractère monologique et spéculatif du modèle rawlsien. Dans son premier article⁶, Habermas formule en effet certaines réticences à l'égard de la procédure de la position originelle, telle que proposée par Rawls, en ce qu'elle ne lui apparaît pas comme une source de légitimité satisfaisante pour ses principes de justice. Or, à l'instar de McMahon, Finlayson reconnaît tout de même une certaine convergence entre l'expérience de pensée de la position originelle chez Rawls et le modèle dialogique d'Habermas, notamment en raison de son principe d'universalisation « U ». Cela dit, il constate tout de même que cet argument ne neutralise pas pour autant les autres points de divergences entre Rawls et Habermas, qui se manifestent tout au long de leur échange dans *The Journal of Philosophy* (p. 155) et auxquels Finlayson consacrera l'essentiel de son ouvrage.

Ainsi, l'originalité et la pertinence du livre *The Habermas-Rawls Debate* résident en grande partie dans la relecture qui y est proposée de l'échange de 1995. Finlayson isole ce qu'il qualifie de « critiques qui subsistent » (p. 172, notre traduction), c'est-à-dire les arguments formulés par Habermas qui auraient été généralement mis de côté par la littérature secondaire. En effet, et comme le montre Finlayson, l'attention des commentateurs du débat s'est, jusqu'à présent, surtout concentrée sur les différents niveaux de théorisation, proposés respectivement par Rawls et Habermas, et sur les implications que ces différents niveaux ont sur leur conception de la délibération démocratique. Pour rompre avec cette fixation interprétative qu'il dénonce dans la littérature secondaire, Finlayson cherche alors à exploiter différemment, et surtout dans leur entièreté, les nombreux argu-

4. Christopher McMahon, « Why There Is No Issue between Habermas and Rawls », *Journal of Philosophy*, vol. 99, n° 3, 2002, p. 111-129; Christopher McMahon, « Habermas, Rawls and Moral Impartiality », in James Gordon Finlayson et Fabian Freyenhagen (dir.), *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, New York, Routledge, 2011, p. 200-223; Christopher McMahon, « Discourse and Morality », *Ethics*, vol. 110, n° 3, 2000, p. 514-536.

5. Joseph Heath, « Justice: Transcendental not Metaphysical », in James Gordon Finlayson et Fabian Freyenhagen (dir.), *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, New York, Routledge, 2011, p. 117-134.

6. Jürgen Habermas, « Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, 1995, p. 109-131.

ments introduits au fil du célèbre échange. Il y parvient notamment en revenant minutieusement sur la critique de Rawls, formulée à l'encontre de la conception qu'a Habermas de la légitimité démocratique, selon laquelle il s'agirait d'une « théorie compréhensive » qui ne serait pas véritablement susceptible de parvenir à un quelconque consensus en raison du pluralisme irréductible qui caractérise nos sociétés contemporaines⁷ (p. 178). Au fil de cette relecture, Finlayson se livre aussi à sa propre discussion de la « méthode d'évitement » rawlsienne, et ce, non seulement à partir des réticences d'Habermas, mais aussi à partir d'arguments externes au débat Habermas-Rawls lui-même (p. 186-190; p. 203-205). Ainsi, cet ouvrage offre, en fin de compte, une profonde réflexion sur le rôle du philosophe politique dans la justification des principes d'une démocratie libérale qui va bien au-delà de la stricte exégèse.

Dans la dernière section du livre, l'auteur revient sur le dernier moment du débat Habermas-Rawls, qui découle de l'introduction de la « clause restrictive » en 1997⁸ par Rawls. Cette clause implique que les positions issues de doctrines compréhensives peuvent avoir leur place dans la délibération publique, mais à la condition d'être supportées par des raisons accessibles à tous. Dans ce dernier chapitre, Finlayson met en contexte la critique qu'a faite Habermas de la clause rawlsienne⁹, en la situant notamment par rapport à la perspective exclusionniste de Robert Audi¹⁰, et par rapport à la position inclusionniste de Nicholas Wolterstorff et de celle¹¹ de Paul J. Weithman¹². À ce sujet, il convient peut-être de préciser ici qu'Habermas considère que la clause rawlsienne implique en fait une exigence de traduction des énoncés religieux en énoncés séculiers, compte tenu du fait que le langage accessible à tous de la raison publique serait, selon lui, par défaut un langage scientifique et séculier qui ne reposerait pas sur des hypothèses religieuses controversées. Ainsi, toujours selon Habermas, cette traduction implique nécessairement une asymétrie entre les exigences imposées aux citoyens religieux par rapport à celles imposées aux citoyens séculiers. Au lieu d'une « clause restrictive » à la Rawls, Habermas propose plutôt une

7. Voir John Rawls, « Political Liberalism: Reply to Habermas », *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, 1995, p. 132-180.

8. John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n° 3, 1997, p. 783-784.

9. Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 183.

10. Robert Audi, « Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics », in Robert Audi et Nicholas Wolterstorff (dir.), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, p. 1-66.

11. Nicholas Wolterstorff, « The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues », in Robert Audi et Nicholas Wolterstorff (dir.), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, p. 67-120.

12. Paul J. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 240 p.

« clause institutionnelle de traduction », selon laquelle une justification séculière ne devrait être requise que dans la « sphère publique formelle », mais pas dans les espaces publics informels¹³.

Dans son analyse de cet appendice du débat Habermas-Rawls, Finlayson récupère sensiblement la même hypothèse interprétative que dans le reste de son livre. Il y défend *grosso modo* l'idée selon laquelle la plupart des commentateurs de ce texte n'auraient pas rendu justice à la position d'Habermas en cherchant à défendre absolument la compatibilité entre le modèle de Rawls et celui d'Habermas. En effet, une des stratégies couramment employées par les commentateurs de ce débat consiste à identifier chez Habermas une confusion entre la distinction rawlsienne (entre les domaines politique et non politique) et sa propre typologie (entre sphère publique formelle et espaces publics informels) afin de conclure en une convergence, dans la pratique, entre les deux approches¹⁴. Or l'hypothèse interprétative qu'avance Finlayson consiste ici à dire qu'il y aurait, au contraire, tout lieu de considérer leurs deux modèles comme foncièrement distincts, et cela, en raison du sens qu'ils accordent respectivement à la « sphère publique formelle » et au domaine politique. Pour Finlayson, la distinction habermassienne repose ultimement sur une « réalité institutionnelle », c'est-à-dire sur une distinction entre les sphères de délibération officielles (comme le parlement) et les sphères de délibérations non officielles de la société civile (p. 224, notre traduction). Autrement dit, la clause habermassienne « serait légale, et non morale, et aurait une assise institutionnelle », alors que la « clause restrictive » de Rawls serait plutôt « une exigence morale imposée à l'individu » (p. 227, notre traduction). C'est donc sur cette base que l'auteur conclut que le « filtre institutionnel » d'Habermas est probablement plus à même de répondre à certaines critiques, notamment à celle de Worlterstorff, que ne l'est la clause de Rawls, tout en étant en même temps tantôt plus permissive (tous les types d'arguments sont tolérés dans les espaces publics informels), tantôt moins permissive (étant donné l'imperméabilité de son « filtre institutionnel ») que celle-ci (p. 233-235 ; p. 240).

Dans l'ensemble, le livre *The Habermas-Rawls Debate* est une contribution majeure et opportune, tant pour ceux qui s'intéressent au débat entre Rawls et Habermas, qu'en tant que réflexion générale sur les fondements normatifs des démocraties libérales. De plus, non seulement Finlayson justifie-t-il son interprétation en prenant bien soin de situer les concepts dans l'évolution générale de la pensée des deux auteurs, mais il réussit du même coup à extraire des questionnements philosophiques profonds à partir d'ar-

13. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 187.

14. Stéphane Courtois, « La religion dans l'espace public. Quelques commentaires sur les positions récentes de Habermas », *Dialogue*, vol. 49, n° 1, 2010, p. 97; Patrick Loobuyck et Stefan Rummens, « Religious Arguments in the Public Sphere: Comparing Habermas with Rawls », *Ars Disputandi Supplement Series*, vol. 5, 2011, p. 241.

guments qui ont été sous-estimés et négligés jusqu'à présent dans la littérature secondaire. En posant un regard nouveau et rigoureux, cet ouvrage de Finlayson parvient à rendre justice à la grande fécondité philosophique de ce débat entre deux monuments de la philosophie politique contemporaine, et ce, en donnant au lecteur tous les outils nécessaires pour bien en apprécier, et en nuancer, les différents aspects.

JÉRÔME GOSSELIN-TAPP

Université d'Ottawa

Christine Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 252 pages.

Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals est le premier livre de Christine Korsgaard consacré aux problèmes éthiques liés à notre traitement des animaux non humains. Après avoir écrit quelques articles au sujet des récupérations de Kant en éthique animale, Korsgaard propose ici un premier ouvrage d'envergure dans lequel elle expose longuement son propre argument kantien en faveur des droits des animaux ; un ouvrage qui, bien que philosophiquement exigeant, demeure accessible à quiconque s'intéresse aux réflexions de nature morale qui entourent nos relations avec les animaux.

Dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle, et en particulier depuis la publication de *La libération animale* de Peter Singer en 1975, des enjeux tels que l'élevage industriel et l'expérimentation animale ont fait l'objet de vives critiques de la part des philosophes œuvrant au sein de l'éthique animale. Cependant, si Korsgaard affirme, tout comme Singer, que la manière dont nous traitons les animaux relève de « l'atrocité morale », elle rejette l'utilitarisme de Singer, selon lequel nous pouvons juger de la nature morale d'une action par sa tendance à augmenter ou diminuer le plaisir de tous les êtres sensibles concernés. Contre l'utilitarisme, Korsgaard propose un argument de type déontologiste, lequel se développe en trois temps.

Le bien et le mal comme valeurs morales « liées »

Dans la première partie de *Fellow Creatures*, Korsgaard offre une critique de la position utilitariste, pour qui le plaisir et la douleur sont considérés comme moralement bon ou mauvais de manière absolue, et pas seulement pour l'être sensible qui en fait l'expérience. Pour Singer, le plaisir et la douleur sont pris en considération dans le calcul d'utilité en tant qu'expériences impersonnelles. C'est ce qui amène notamment Peter Singer à affirmer, dans *La libération animale*, que le fait d'élever et d'abattre sans douleur des animaux non humains, tout en les remplaçant perpétuellement par d'autres dont les expériences sont tout aussi plaisantes, ne pourrait être mal¹. La

1. Peter Singer, *La libération animale* (traduit de l'anglais par Louise Rousselle), Paris, France, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 401.

Christine Korsgaard, *Fellow Creatures : Our Obligations to the Other Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 252 pages

Virginie Simoneau-Gilbert

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066785ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1066785ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

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

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simoneau-Gilbert, V. (2019). Compte rendu de [Christine Korsgaard, *Fellow Creatures : Our Obligations to the Other Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 252 pages]. *Philosophiques*, 46 (2), 463–468.
<https://doi.org/10.7202/1066785ar>

guments qui ont été sous-estimés et négligés jusqu'à présent dans la littérature secondaire. En posant un regard nouveau et rigoureux, cet ouvrage de Finlayson parvient à rendre justice à la grande fécondité philosophique de ce débat entre deux monuments de la philosophie politique contemporaine, et ce, en donnant au lecteur tous les outils nécessaires pour bien en apprécier, et en nuancer, les différents aspects.

JÉRÔME GOSSELIN-TAPP

Université d'Ottawa

Christine Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 252 pages.

Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals est le premier livre de Christine Korsgaard consacré aux problèmes éthiques liés à notre traitement des animaux non humains. Après avoir écrit quelques articles au sujet des récupérations de Kant en éthique animale, Korsgaard propose ici un premier ouvrage d'envergure dans lequel elle expose longuement son propre argument kantien en faveur des droits des animaux ; un ouvrage qui, bien que philosophiquement exigeant, demeure accessible à quiconque s'intéresse aux réflexions de nature morale qui entourent nos relations avec les animaux.

Dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, et en particulier depuis la publication de *La libération animale* de Peter Singer en 1975, des enjeux tels que l'élevage industriel et l'expérimentation animale ont fait l'objet de vives critiques de la part des philosophes œuvrant au sein de l'éthique animale. Cependant, si Korsgaard affirme, tout comme Singer, que la manière dont nous traitons les animaux relève de « l'atrocité morale », elle rejette l'utilitarisme de Singer, selon lequel nous pouvons juger de la nature morale d'une action par sa tendance à augmenter ou diminuer le plaisir de tous les êtres sensibles concernés. Contre l'utilitarisme, Korsgaard propose un argument de type déontologiste, lequel se développe en trois temps.

Le bien et le mal comme valeurs morales « liées »

Dans la première partie de *Fellow Creatures*, Korsgaard offre une critique de la position utilitariste, pour qui le plaisir et la douleur sont considérés comme moralement bon ou mauvais de manière absolue, et pas seulement pour l'être sensible qui en fait l'expérience. Pour Singer, le plaisir et la douleur sont pris en considération dans le calcul d'utilité en tant qu'expériences impersonnelles. C'est ce qui amène notamment Peter Singer à affirmer, dans *La libération animale*, que le fait d'élever et d'abattre sans douleur des animaux non humains, tout en les remplaçant perpétuellement par d'autres dont les expériences sont tout aussi plaisantes, ne pourrait être mal¹. La

1. Peter Singer, *La libération animale* (traduit de l'anglais par Louise Rousselle), Paris, France, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 401.

somme totale du plaisir ne se trouve pas affectée et, par conséquent, l'action commise ne saurait être qualifiée de répréhensible moralement.

À l'inverse, Korsgaard refuse d'ériger une théorie morale sur la base de valeurs absolues ou impersonnelles. Toute valeur est « liée » (*tethered*), c'est-à-dire que le plaisir et la douleur sont bons ou mauvais *pour* l'être sensible qui en fait l'expérience (*good-for*)².

Il en va de même pour la valeur de la vie, qui est toujours « bonne-pour » et valorisée par l'individu auquel cette vie appartient³. Malgré les différences cognitives notables entre les êtres humains et le reste du règne animal, on ne saurait déduire de ces spécificités une supériorité ontologique de l'être humain, dont l'existence serait plus importante. Même si la plupart des animaux ne possèdent pas le même sens du futur qu'un être humain et, par conséquent, la même conception de la vie comme un « tout » qui s'échelonne dans le temps, un tel fait ne saurait prouver que les expériences d'un être humain revêtent une plus grande importance que celles d'un autre animal. Comme le note Korsgaard,

Je pense que l'affirmation selon laquelle nous, êtres humains, valorisons notre existence d'une manière qui est différente de celle des autres animaux, est vraie. [...] Mais cela n'implique pas que ce qui nous arrive importe plus que ce qui arrive aux autres animaux. En fait, même si l'importance et la valeur sont toujours liées aux individus, et même s'il est logique de dire que nous importons plus pour nous-mêmes que les autres animaux importent pour eux, cela ne veut pas dire que nous importons davantage [objectivement]⁴ (traduction libre).

Ainsi, pour Korsgaard, la vie est un bien pour tous les animaux qui sont dans un assez bon état physique pour jouir de leur existence. Certes, les êtres humains, avec leur mémoire à long terme et leur sens du futur hautement développé, font preuve d'un degré plus élevé de conscience de soi que le reste du règne animal. Néanmoins, les animaux non humains, qui possèdent également la capacité d'apprendre et de se souvenir, ont ce que Korsgaard appelle « des vies conscientes étendues à travers le temps », qui ne sont pas simplement composées de moments spontanés⁵. Les expériences des animaux modifient leur personnalité et leur point de vue sur le monde, formant ainsi à travers le temps un « soi unifié » (*unified self*)⁶. Nous pouvons, par exemple, songer à certaines expériences traumatiques (cruauté, privation de nourriture, etc.) qui peuvent venir affecter la personnalité d'un animal. Pour Korsgaard, la plupart des animaux vivent donc des vies bonnes

2. Christine Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 12.

4. *Ibid.*, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 31.

6. *Ibid.*, p. 33.

ou mauvaises, et pas seulement des expériences momentanées qui ne seraient pas constitutives d'un soi.

Toutefois, selon l'autrice, une différence majeure entre les êtres humains et le reste du règne animal demeure : la rationalité, que Korsgaard définit à la fois comme la conscience des fondements de nos croyances et de nos actions et comme la capacité d'agir en conformité avec ces fondements⁷. Contrairement aux animaux non humains, dont l'existence serait « instinctive », nous n'agissons pas uniquement sur la base de perceptions présentes. Le raisonnement moral, qui est cette capacité d'examiner les motifs et conséquences de nos actions, constituerait ainsi la base de la responsabilité morale et de la conception normative que nous pouvons avoir de notre propre identité⁸.

Simplement, selon Korsgaard, les capacités cognitives élevées des êtres humains ne rendent pas les vies humaines plus précieuses. Bien que les différents êtres sensibles possèdent des aptitudes différentes, la vie est ce qui revêt la valeur la plus élevée (*everything of value*) pour tout être sensible qui en fait l'expérience en première personne⁹.

Les animaux non humains comme fins en soi

Après avoir établi dans la première partie de son ouvrage qu'une chose ne pouvait être bonne ou mauvaise que par rapport aux individus, Christine Korsgaard s'emploie à établir le fondement objectif de nos obligations morales à l'endroit des animaux. Si, à la fin de la première partie de *Fellow Creatures*, il demeure une confusion quant à la possibilité d'établir une assise objective de la moralité, c'est dans la seconde partie que Korsgaard fait intervenir les écrits de Kant pour lever cette ambiguïté.

Comme le note l'autrice, Kant soutient que la valeur que nous accordons à nos propres fins, en tant qu'êtres rationnels, ne peut être érigée en valeur absolue, c'est-à-dire en fin qui vaille pour tous les êtres rationnels. Chez Kant, la condition de la moralité serait plutôt à trouver dans la capacité à approuver nos actions d'un point de vue extérieur ou universel :

En d'autres termes, une maxime est valable si, et seulement si, vous pouvez vouloir que tous ceux qui se trouvent dans les mêmes circonstances que vous agissent également en étant guidés par elle. Si vous pouvez faire de votre maxime une loi universelle, l'action qu'elle décrit est permise [...] ¹⁰.

C'est pourquoi Kant, dans sa *Métaphysique des mœurs*, en vient à proposer deux formulations célèbres de l'impératif catégorique, lequel agit comme fondement de la moralité : 1) « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi uni-

7. *Ibid.*, p. 48.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 14.

10. *Ibid.*, p. 120.

verselle¹¹ » ; et 2) « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen¹². » Autrement dit, nous devons concevoir les êtres rationnels comme des fins en soi, dont les buts seraient bons de manière objective, et pas seulement subjective. Chaque être rationnel devrait donc chercher à atteindre ses objectifs personnels dans le respect des fins d'autrui.

Or, chez Kant, ces deux formulations de l'impératif catégorique ne concernent que les êtres humains, car ces derniers sont les seuls « sujet[s] d'une raison moralement pratique¹³ ». À l'inverse, les autres animaux se trouvent écartés de la communauté morale, car non rationnels. Comme le souligne Kant dans ses *Leçons d'éthique*, nous n'avons que des devoirs « indirects » à leur endroit : nous devons éviter de nous montrer cruels envers les animaux pour éviter que cette violence ne se répande parmi les êtres humains, qui sont les seuls êtres dignes de considération morale¹⁴.

Se montrant critique de Kant, Korsgaard soutient que nous devons considérer les animaux comme des fins en soi. Pour ce faire, l'autrice distingue deux manières dont les individus peuvent participer à la communauté morale : 1) de manière active, et 2) de manière passive. Selon la première acception, un individu est un membre actif de la communauté morale lorsqu'il fait partie du « règne des fins » dont la tâche est de formuler et d'obéir à la loi morale¹⁵. En contrepartie, les membres passifs sont des individus envers lesquels les êtres rationnels doivent remplir certains devoirs moraux¹⁶.

Contrairement à Kant, Korsgaard affirme que ces deux définitions de la communauté morale ne coïncident pas. En d'autres mots, les êtres humains ne sauraient être les seuls membres, actifs ou passifs, de la communauté morale, et l'autrice s'emploie à défendre l'inclusion des animaux non humains au sein de la communauté morale au sens *passif*¹⁷. Les êtres humains peuvent ainsi se doter de lois morales qui concernent également les êtres non rationnels et qui les obligent à traiter les autres animaux comme des fins en soi. Comme le résume Korsgaard, « il n'y a aucune raison de penser que, parce que nous sommes des êtres autonomes et rationnels qui font la présup-

11. Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs. Fondation et introduction*, Paris, GF Flammarion, 1994 (1797), II^e section, IV, 421.

12. *Ibid.*, II^e section, IV, 429.

13. *Ibid.*, II^e section, IV, 428.

14. Emmanuel Kant, « Des devoirs envers les animaux et envers les esprits », *Leçons d'éthique*, 1997 (1775-1780), trad. de Luc Langlois, Paris, Le Livre de poche, p. 392.

15. Christine Korsgaard, *op. cit.*, p. 141.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

position normative que nous sommes des fins en soi, que cette présupposition concerne uniquement les êtres autonomes et rationnels¹⁸ ».

Les conséquences pratiques d'une théorie kantienne en faveur des droits des animaux

Enfin, Korsgaard conclut *Fellow Creatures* en offrant un bref aperçu des conséquences possibles de sa théorie morale. Dans la troisième partie de son ouvrage, l'autrice propose également plusieurs pistes de solution à certains enjeux moraux récemment débattus en éthique animale. Ici, trois problèmes abordés par Korsgaard retiendront plus particulièrement notre attention : la prédation, la valeur des espèces, et les animaux de compagnie.

Tout d'abord, plusieurs auteurs importants de l'éthique animale soutiennent que les êtres humains devraient éliminer la prédation en portant les espèces prédatrices à l'extinction. Selon Korsgaard, les êtres humains ne se trouvent pas dans l'obligation de prendre la position d'un « Créateur » sur la base que certains animaux seraient plus heureux si leurs prédateurs n'existaient plus¹⁹.

De même, Korsgaard se montre critique de la grande valeur souvent accordée aux espèces. Sur la base des « valeurs liées » (*tethered values*) précédemment proposées, l'autrice argumente que les espèces ne possèdent pas de soi unifié, ou encore de point de vue sur le monde, et que, par conséquent, la survie des espèces ne revêt aucune valeur morale en elle-même. L'espèce peut uniquement revêtir une valeur *pour* les individus qui en sont membres, et c'est en ce sens qu'elle indique que « l'extinction d'une espèce importe moralement lorsqu'elle menace la biodiversité et, partant, la santé de l'écosystème dont le bien-être de ses membres découle²⁰ ».

Finalement, Korsgaard clôt son ouvrage en se penchant sur les enjeux moraux que pose la possession d'animaux de compagnie. Abolitionniste, elle soutient que l'industrie des animaux de compagnie s'avère moralement problématique pour plusieurs raisons (on peut penser, par exemple, aux usines à chiots) et que nous ne devrions pas tuer ou exploiter les animaux pour nos besoins personnels. Toutefois, elle s'oppose à la thèse défendue par certains auteurs, comme Gary Francione, selon laquelle nous devrions cesser de domestiquer les animaux pour amener graduellement ces derniers à l'extinction. À l'inverse, Korsgaard affirme « sans savoir comment argumenter à ce sujet », que les êtres humains *ont besoin* de la compagnie des animaux. Les animaux, note l'autrice, nous aiment sans juger, et nous délivrent momentanément de la conception normative que nous pouvons avoir de notre propre identité²¹.

18. *Ibid.*, p. 144.

19. *Ibid.*, p. 173-174.

20. *Ibid.*, p. 194.

21. *Ibid.*, p. 235.

De plus, pour Korsgaard, entretenir des relations avec les animaux serait constitutif de la conception du bien propre aux êtres humains. La compagnie des animaux, note l'autrice, est « bien-pour nous » (*good-for us*). Les simples instants de joie partagés avec les animaux — « une friandise [...], un rayon de soleil²² » — nous rappellent l'importance de certaines choses que nous possédons en commun : « la joie pure et la terreur de l'existence consciente²³ ».

Somme toute, *Fellow Creatures* se révèle une contribution importante à l'éthique animale, et constitue une excellente synthèse de la pensée d'Emmanuel Kant sur nos devoirs à l'endroit des animaux. Malgré sa complexité conceptuelle, l'ouvrage de Christine Korsgaard a le mérite d'être écrit dans un style clair et accessible, en plus d'être appuyé par de nombreux exemples. Il s'agit incontestablement d'un ouvrage majeur qui trouvera aisément sa place dans la bibliothèque de tout lecteur intéressé par la question animale.

Néanmoins, bien que Korsgaard se penche sur l'apport d'auteurs majeurs comme Peter Singer et Emmanuel Kant à l'éthique animale contemporaine, l'absence d'autres chercheurs est patente, notamment en ce qui a trait aux comportements moraux observés au sein du règne animal. On peut notamment reprocher à Korsgaard de ne pas tenir compte des récents travaux en éthologie, par exemple ceux de Bekoff et de Waal, eu égard aux attitudes et sentiments moraux chez les animaux. En concevant les animaux comme des êtres « instinctifs » et en évacuant toute possibilité de reconnaître certains comportements d'entraide, d'empathie et de maîtrise de soi chez les animaux comme moraux ou proto-moraux, Korsgaard se situe dans une conception strictement rationaliste de l'agir moral, qui serait avant tout fondé sur le raisonnement. De même, malgré la justesse de ses critiques à l'endroit de Kant, Korsgaard fait fi de récents développements en éthique animale qui tentent de fonder nos obligations envers les animaux non pas sur le principe d'utilité ou encore l'impératif catégorique kantien, mais davantage sur le *care* ou sur une plus grande prise en considération de l'autonomie des animaux.

VIRGINIE SIMONEAU-GILBERT

Université de Montréal

Jérôme Mélançon, *La politique dans l'adversité. Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*. MétisPresses, 2018, 284 pages.

L'ouvrage méticuleux, articulé et précis de Jérôme Mélançon comble une lacune importante dans les recherches sur la pensée politique merleau-pontienne de langue française. L'objectif de l'ouvrage est de sonder à nouveaux

22. *Ibid.*, p. 236.

23. *Ibid.*

Philosophiques

philosophiques

Jérôme Mélançon, *La politique dans l'adversité. Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*. MétisPresses, 2018, 284 pages

Olivier Contensou

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066786ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066786ar>

[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

Contensou, O. (2019). Compte rendu de [Jérôme Mélançon, *La politique dans l'adversité. Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*. MétisPresses, 2018, 284 pages]. *Philosophiques*, 46 (2), 468–473. <https://doi.org/10.7202/1066786ar>

De plus, pour Korsgaard, entretenir des relations avec les animaux serait constitutif de la conception du bien propre aux êtres humains. La compagnie des animaux, note l'autrice, est « bien-pour nous » (*good-for us*). Les simples instants de joie partagés avec les animaux — « une friandise [...], un rayon de soleil²² » — nous rappellent l'importance de certaines choses que nous possédons en commun : « la joie pure et la terreur de l'existence consciente²³ ».

Somme toute, *Fellow Creatures* se révèle une contribution importante à l'éthique animale, et constitue une excellente synthèse de la pensée d'Emmanuel Kant sur nos devoirs à l'endroit des animaux. Malgré sa complexité conceptuelle, l'ouvrage de Christine Korsgaard a le mérite d'être écrit dans un style clair et accessible, en plus d'être appuyé par de nombreux exemples. Il s'agit incontestablement d'un ouvrage majeur qui trouvera aisément sa place dans la bibliothèque de tout lecteur intéressé par la question animale.

Néanmoins, bien que Korsgaard se penche sur l'apport d'auteurs majeurs comme Peter Singer et Emmanuel Kant à l'éthique animale contemporaine, l'absence d'autres chercheurs est patente, notamment en ce qui a trait aux comportements moraux observés au sein du règne animal. On peut notamment reprocher à Korsgaard de ne pas tenir compte des récents travaux en éthologie, par exemple ceux de Bekoff et de Waal, eu égard aux attitudes et sentiments moraux chez les animaux. En concevant les animaux comme des êtres « instinctifs » et en évacuant toute possibilité de reconnaître certains comportements d'entraide, d'empathie et de maîtrise de soi chez les animaux comme moraux ou proto-moraux, Korsgaard se situe dans une conception strictement rationaliste de l'agir moral, qui serait avant tout fondé sur le raisonnement. De même, malgré la justesse de ses critiques à l'endroit de Kant, Korsgaard fait fi de récents développements en éthique animale qui tentent de fonder nos obligations envers les animaux non pas sur le principe d'utilité ou encore l'impératif catégorique kantien, mais davantage sur le *care* ou sur une plus grande prise en considération de l'autonomie des animaux.

VIRGINIE SIMONEAU-GILBERT

Université de Montréal

Jérôme Mélançon, *La politique dans l'adversité. Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*. MétisPresses, 2018, 284 pages.

L'ouvrage méticuleux, articulé et précis de Jérôme Mélançon comble une lacune importante dans les recherches sur la pensée politique merleau-pontienne de langue française. L'objectif de l'ouvrage est de sonder à nouveaux

22. *Ibid.*, p. 236.

23. *Ibid.*

frais les rapports entre politique et philosophie pour s'interroger d'une part sur la politique comme marge ou horizon de la philosophie, de l'autre sur l'adversité et l'ambiguïté qui traversent nos vies (p. 12). Ces deux dernières notions, liées dialectiquement, réclament et appellent notre action. L'ambiguïté est à la source de notre liberté, l'adversité commande de penser la résistance des autres et du monde. Comme le remarque l'auteur : « Merleau-Ponty décrit la vie politique comme s'appuyant sur l'ambiguïté — mais faite avant tout de nos tentatives de faire face et de répondre à l'adversité » (p. 11). L'enquête de J. Mélançon est également axée sur la notion de structure « qui permet de rendre compte des relations dialectiques du sens et de la norme » (p. 14-15). L'ouvrage, qui s'articule autour de quatre parties, entend ainsi évaluer la pertinence des concepts politiques merleau-pontiens pour penser notre actualité.

Dans un premier temps, il s'agit pour J. Mélançon d'analyser l'adversité et l'ambiguïté comme « structures de l'expérience politique » (p. 16). Cette structure conflictuelle implique une violence inévitable : ambiguïté et adversité sont complémentaires, il s'agit de calibrer quel est leur poids dans la sphère politique. C'est d'abord vers l'expérience de mon corps et du corps d'autrui qui, comme l'indique le texte *Le philosophe et son ombre*, ne sont jamais pour moi ni sujet ni objet que se tourne J. Mélançon, pour passer ensuite au problème, central chez Merleau-Ponty, de la communication, de la parole, toujours en risque de manquer ce qu'elle voudrait signifier. Cette faillite possible amène J. Mélançon à penser que, dans la philosophie de Merleau-Ponty, l'adversité est le lieu naturel de la politique, comme le montrent la *Note sur Machiavel*, *L'homme et l'adversité*, ou encore *Humanisme et terreur*.

Du point de vue de Merleau-Ponty, notre situation appelle le conflit, car d'une part, nous empiétons sur l'existence des autres, et d'autre part, nous rejetons certains styles d'existence (p. 30). Or ce rejet, qui est violence, se retourne contre nous comme l'indique la *Note sur Machiavel*. C'est dans ce contexte que J. Mélançon propose une définition minimaliste du pouvoir, qui, en un sens, est très proche de celle de Machiavel : contenter le peuple sans l'opprimer, en insistant sur le rapport de « consultation et d'échange » (p. 31), lequel serait un appel à l'expression de la liberté. Par ailleurs, comme nos actions sont visibles mais pas nos intentions, l'apparaître politique, c'est-à-dire le passage du pouvoir dans le registre du perceptif et du sensible, entraînerait certains problèmes. Ces éléments vont amener J. Mélançon à s'interroger sur « l'adversité et la phénoménologie » (p. 34), notamment à partir du recueil *Signes*, une adversité qui « se trouve à l'envers de l'intentionnalité » (p. 35). La multiplicité des intentions incarnées qui se croisent et qui empiètent les unes sur les autres implique une imprévisibilité des effets et des actions. Par ailleurs, le double régime de stabilité et de changement de la réalité nécessite une approche dialectique dont les pôles sont l'institution (*Stiftung*) et l'action.

Après l'adversité, l'auteur se penche sur « La politique de l'ambiguïté » (p. 37). L'ambiguïté est l'expression de la contingence, mais aussi de la variété des motifs qui nous animent, de nos multiples positionnements possibles par rapport aux choses et aux autres. Dans le cadre de la pensée politique de Merleau-Ponty, l'ambiguïté permet de penser la multiplicité des régimes, une idée qui sous-tend la dernière partie de *L'homme et l'adversité*. Merleau-Ponty entend renouveler la réflexion politique grâce au concept d'ambiguïté, et ce renouveau va passer par « l'élargissement de la perception » (p. 41). Une analyse phénoménologique que J. Mélançon place sous le signe d'un impératif d'universalité selon lequel « nous devons laisser notre perception rejoindre celle des autres » (p. 41) afin d'introduire l'altérité comme un écart signifiant. Nous devons également, dans ce contexte, accepter l'inachèvement de nos actions qui se continuent et se diffusent ailleurs qu'en nous, vers le monde et les autres. J. Mélançon place ici son analyse sous le signe d'un avènement du sens qui déborde l'ordre empirique des événements, avènement qui est le lieu de la rencontre de l'autre, là où l'action et les valeurs prennent leurs racines (p. 47).

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée aux « structures de l'expérience politique » (p. 55). L'analyse débute par le problème de notre insertion dans le monde, que Merleau-Ponty inscrit, comme le souligne l'auteur, dans une ligne machiavélienne réaliste et pessimiste. Il pose que philosophie et politique sont incluses dans « un même projet existentiel », qui consiste à comprendre et non à juger, comme le souligne le chapitre final de la *Phénoménologie de la perception*. L'action doit s'appuyer sur la compréhension de l'adversité et de l'ambiguïté, ce qui implique que « toute politique doit donc savoir trouver ses motifs dans le monde » (p. 63). Par ailleurs, la philosophie politique doit être un « instrument de la culture » et « une arme de vérité » (p. 64), notamment pour servir de base à une discussion sur l'actualité politique française d'après-guerre. Il s'agira pour Merleau-Ponty de développer un point de vue lucide sur les limites du communisme et du libéralisme.

C'est avec une grande perspicacité que J. Mélançon rend raison de l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty sur le marxisme et le communisme. L'analyse de la situation politique de l'URSS, notamment dans *Humanisme et terreur*, conduit Merleau-Ponty à développer un point de vue attentiste. Comme le montre J. Mélançon dans son analyse du livre de 1947, l'attente est une forme d'*epochè* politique. Elle exclut la prise de position partisane à la faveur du sens culturel de la politique, un sens dont le but est de produire une liberté active et engagée qui inclut dans son effectivité aussi bien le contingent que l'irrationnel, car ils sont le noyau de l'adversité et la condition structurelle de nos actions. D'autre part, pour Merleau-Ponty, la politique est reconnaissance de l'homme par l'homme, et il trouve des traces historiques de cette reconnaissance dans le communisme des origines, celui de 1917. Le prolétariat est encore à cette époque la promesse d'un avenir humain, et le marxisme une philosophie de l'histoire prometteuse qui arrive

à lier dialectiquement nécessité et contingence. Dans ce contexte, le rôle du philosophe, selon Merleau-Ponty, sera de dévoiler l'antinomie communisme/libéralisme pour la dépasser, ce que tentera l'ouvrage *Les aventures de la dialectique*. La position non partisane de Merleau-Ponty entend cerner la dialectique qui se joue entre la conscience incarnée et sa praxis, c'est-à-dire la vérité de l'action par-delà les partis. Elle passerait d'abord, aux yeux de J. Mélançon, par la compréhension du fait que « notre liberté dépend de ce qui a été mis en marche avant nous » (p. 80). Il y a donc une signification, ou des significations latentes qui doivent sans cesse être reprises.

Toujours dans la deuxième partie, il va s'agir pour l'auteur d'analyser « l'intentionnalité politique » telle qu'elle est conçue par Merleau-Ponty (p. 89), car elle est avec les motifs à la racine de l'action libre. La liberté est inscrite dans le monde entre spontanéité active et reprise signifiante; d'autre part, elle est limitée par notre corps et par les autres. Les significations sédimentées à l'œuvre dans le tissu du réel impliquent une double dépendance: de l'histoire par rapport à nous et de nous par rapport à l'histoire, ce qui signifie que chaque intention sera à la fois reprise et ouverture. Cette double dépendance commande une analyse de la notion merleau-pontienne d'institution comme « acquis intersubjectif » (p. 100) qui entretient un lien dialectique avec le concept de fondation. Ce lien est porté par une « expression créatrice » (Malraux) qui déforme le monde de façon cohérente. Le sujet est à la fois institué par le monde, et instituant. L'institution a donc un sens politique: il passe par l'événement qui fixe un cap possible au détriment des autres, événement pensé sous l'horizon du monde et de l'intersubjectivité qui lui est coextensive.

C'est « La politique au fil de l'histoire » que J. Mélançon analyse dans sa troisième partie (p. 145). Il s'agit pour Merleau-Ponty de comprendre le travail de la violence à l'intérieur de l'histoire, notamment pour réfuter l'irénisme optimiste de l'entre-deux-guerres. Comme le montre le texte de 1945, *La guerre a eu lieu*, cet optimisme « aux mains propres » conduit à une politique abstraite, une politique de la conscience pure. À ce moment de son questionnement, Merleau-Ponty se demande comment penser l'homme dans le contexte d'une violence historique irrémédiable. Pour comprendre ce questionnement, J. Mélançon revient sur *Humanisme et terreur*, et sur la façon dont Merleau-Ponty y thématise le rôle du prolétariat à cette époque, rôle qui est de produire l'universalité dans sa praxis: le prolétariat est la classe la plus humaine en raison de sa situation historique et économique. D'autre part, l'analyse des procès de Moscou permet aussi à Merleau-Ponty de faire apparaître l'ambiguïté essentielle du régime soviétique. Cependant, cette ambiguïté structurelle ne signifie pas qu'il faille assumer sans réserve les « valeurs » du capitalisme. Ce régime doit lui aussi être critiqué de l'intérieur.

Le marxisme se révélera en fin de compte insuffisant pour penser l'histoire. *Les aventures de la dialectique* sont une mise au point critique, car le

marxisme soviétique substitue à la relation dialectique prolétariat/monde la volonté d'un chef qui clôt les perspectives et ouvre sur un totalitarisme bureaucratique d'un type nouveau (p. 174) qui reste à penser. Pour Merleau-Ponty, il s'agit aussi bien de sortir du modèle soviétique, qui nie toute expression de la liberté et de la vérité, que d'éviter l'antinomie sclérosante et unilatéralisante: communisme/libéralisme. Il convient de se diriger vers un nouveau libéralisme, que J. Mélançon analyse comme un « libéralisme de l'expression ». Pour ce faire, il faut « choisir parmi les forces en présence » (p. 191) en intégrant dans la pratique politique les points de vue réformistes et radicaux, afin de dépasser les faux dualismes et l'unilatéralité partisane. En 1955, Merleau-Ponty cherche une voie politique juste qui fasse place à l'ambiguïté tout en luttant contre l'adversité: ce sera la gauche non communiste, proche de Pierre Mendès-France.

Toujours dans le cadre de cette troisième partie, les *Entretiens avec Georges Charbonnier*, que J. Mélançon exploite judicieusement tout au long de l'ouvrage, nous montrent comment Merleau-Ponty s'est positionné sur des questions éthiques de premier plan comme l'avortement. À ses yeux, le politique doit tenir compte de la multiplicité des opinions tout en évitant le moralisme. Le pouvoir doit accepter la critique et la discussion qui sont les expressions politiques constructives des citoyens. Le nouveau libéralisme que Merleau-Ponty préconise doit accepter les oppositions les plus radicales, comme la menace révolutionnaire érigée au terme des *Aventures de la dialectique* en « menace utile » (p. 201).

La quatrième et dernière partie, à savoir « La politique dans l'adversité, l'ambiguïté et l'invisible », est consacrée aux rapports qui subsistent entre l'ontologie du dernier Merleau-Ponty et la politique (p. 215). J. Mélançon appuie ses analyses notamment sur *Signes* et sur *Le visible et l'invisible* dans lequel Merleau-Ponty développe une philosophie hyperdialectique où l'adversité et l'ambiguïté nous articulent à l'être dans les dimensions de l'intersubjectivité et de l'intercorporéité. Ces liens impliquent de conceptualiser le « magma humain » comme *Ineinander*: être-l'un-dans-l'autre, intrication originelle avec les autres dans l'horizon du monde. Ces analyses amènent J. Mélançon à éclairer le concept merleau-pontien d'« humanisme d'antihumanisme où l'horizon d'humanité n'a de sens que dans l'horizon du monde. L'horizon est englobé et est englobant, il est savoir, et il est être, il est l'essence, et il est l'existence d'une humanité irréelle, jamais atteinte » (p. 233). Il montre, dans ce contexte, comment l'activité politique de gouvernement devrait être pensée comme dévoilement, explication et élucidation selon Merleau-Ponty.

Pour conclure, J. Mélançon met tout d'abord en rapport les acquis merleau-pontiens avec l'actualité de nos sociétés en prenant pour fil conducteur l'expérience de l'injustice. Cette analyse permet de mesurer la pertinence effective, contemporaine, des idées politiques du philosophe. D'autre part, il revient sur trois impératifs qui émergent explicitement de la pensée

politique de Merleau-Ponty : l'impératif de reconnaître l'adversité et l'ambiguïté comme constitutives de toute situation politique, l'impératif d'universalité, et enfin l'impératif de coexistence. Par ailleurs, la politique est le lieu de l'activité aussi bien que de la passivité grâce aux concepts d'intention et d'institution, intention qui a pour rôle, entre autres, d'actualiser et d'individer les valeurs. Il s'agit enfin et surtout de penser un nouveau libéralisme compréhensif, inclusif et interrogatif qui, comme le montre *Les aventures de la dialectique*, évite les « tares » du capitalisme classique et du communisme : un « libéralisme qui ne cherche pas à éradiquer ses adversaires et dont la violence est aussi humaine que possible » (p. 261).

Le riche ouvrage de J. Mélançon parvient ainsi aussi bien à rendre justice à la finesse des distinctions conceptuelles opérées par Merleau-Ponty dans le domaine de la pensée politique, qu'à analyser d'une façon originale les propositions concrètes dont le philosophe a alimenté la pensée politique occidentale du ^{xx}e siècle, positions qui sont trop longtemps restées marginales dans les études merleau-pontiennes de langue française. Espérons qu'en comblant une lacune importante le livre de J. Mélançon inspirera d'autres études d'envergure sur la philosophie politique de Maurice Merleau-Ponty.

OLIVIER CONTENSOU

Université Laval

Maryvonne Saison. *La Nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2018, 180 pages.

Mikel Dufrenne a sondé de son regard philosophique plusieurs problématiques esthétiques et phénoménologiques au siècle dernier. Son œuvre, d'abord encensée après la parution de *Phénoménologie de l'expérience esthétique*¹ en 1953, a vu sa visibilité diminuer en France, alors qu'au même moment sa popularité augmentait dans le milieu artistique québécois. Maryvonne Saison tente de dissiper, dans *La Nature artiste*, certains malentendus entourant la réception instable de son œuvre. Dès l'introduction, elle désigne la « Nature naturante » (Spinoza, Schelling, Klee) comme thème qui aurait isolé Dufrenne du courant phénoménologique, pointant ainsi son rejet de l'esthétique heideggerienne et sa critique du structuralisme. Sa pensée « originale et atypique » se situerait, aux dires de l'auteure, autour de l'idée d'une « Nature artiste » dans le cadre d'une « philosophie non théologique ».

Le premier chapitre anticipe le contenu de tout l'ouvrage en abordant la cohérence de l'œuvre de Dufrenne. Placer l'art au sein de la Nature distingue sa position de celle des esthétiques centrées sur le fait artistique. De 1953

1. Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, t. 1 et 2, Paris, PUF, 1953.

Maryvonne Saison. *La Nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2018, 180 pages

Suzanne Foisy

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066787ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066787ar>

[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

Foisy, S. (2019). Compte rendu de [Maryvonne Saison. *La Nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2018, 180 pages]. *Philosophiques*, 46 (2), 473–748.
<https://doi.org/10.7202/1066787ar>

politique de Merleau-Ponty : l'impératif de reconnaître l'adversité et l'ambiguïté comme constitutives de toute situation politique, l'impératif d'universalité, et enfin l'impératif de coexistence. Par ailleurs, la politique est le lieu de l'activité aussi bien que de la passivité grâce aux concepts d'intention et d'institution, intention qui a pour rôle, entre autres, d'actualiser et d'individer les valeurs. Il s'agit enfin et surtout de penser un nouveau libéralisme compréhensif, inclusif et interrogatif qui, comme le montre *Les aventures de la dialectique*, évite les « tares » du capitalisme classique et du communisme : un « libéralisme qui ne cherche pas à éradiquer ses adversaires et dont la violence est aussi humaine que possible » (p. 261).

Le riche ouvrage de J. Mélançon parvient ainsi aussi bien à rendre justice à la finesse des distinctions conceptuelles opérées par Merleau-Ponty dans le domaine de la pensée politique, qu'à analyser d'une façon originale les propositions concrètes dont le philosophe a alimenté la pensée politique occidentale du ^{xx}e siècle, positions qui sont trop longtemps restées marginales dans les études merleau-pontiennes de langue française. Espérons qu'en comblant une lacune importante le livre de J. Mélançon inspirera d'autres études d'envergure sur la philosophie politique de Maurice Merleau-Ponty.

OLIVIER CONTENSOU

Université Laval

Maryvonne Saison. *La Nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2018, 180 pages.

Mikel Dufrenne a sondé de son regard philosophique plusieurs problématiques esthétiques et phénoménologiques au siècle dernier. Son œuvre, d'abord encensée après la parution de *Phénoménologie de l'expérience esthétique*¹ en 1953, a vu sa visibilité diminuer en France, alors qu'au même moment sa popularité augmentait dans le milieu artistique québécois. Maryvonne Saison tente de dissiper, dans *La Nature artiste*, certains malentendus entourant la réception instable de son œuvre. Dès l'introduction, elle désigne la « Nature naturante » (Spinoza, Schelling, Klee) comme thème qui aurait isolé Dufrenne du courant phénoménologique, pointant ainsi son rejet de l'esthétique heideggerienne et sa critique du structuralisme. Sa pensée « originale et atypique » se situerait, aux dires de l'auteure, autour de l'idée d'une « Nature artiste » dans le cadre d'une « philosophie non théologique ».

Le premier chapitre anticipe le contenu de tout l'ouvrage en abordant la cohérence de l'œuvre de Dufrenne. Placer l'art au sein de la Nature distingue sa position de celle des esthétiques centrées sur le fait artistique. De 1953

1. Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, t. 1 et 2, Paris, PUF, 1953.

(*Phénoménologie de l'expérience esthétique*) à 1963 (*Le poétique*), la tournure surprenante de ses écrits s'accompagne de l'analyse de formes artistiques mineures. Puis, de 1968 à 1977, le souci politique fracture l'inspiration esthético-phénoménologique. L'auteure considère le parcours du philosophe depuis la catégorie du « poétique » (le *poiëin* naturel ou la Nature naturante), en relève les paradoxes, le croisement ardu de problématiques (esthétique, écologie, éthique et politique) et tente d'en saisir la structure. Fustigé lors de sa parution, le livre de 1963 élaborait une métaphysique de la présence dont s'avèrera plus tard la constance. Le poétique qui outrepassa et fonde l'esthétique se tournera vers le politique. Puis, la « cheville ouvrière » de sa pensée surgira lors de la parution de *La notion d'« a priori »* (1959), suivie de *L'inventaire des a priori* (1981). Malgré l'adoption d'une perspective transcendante, Dufrenne s'éloigne de Kant : son *a priori* à lui sera « matériel ». Même dans *L'œil et l'oreille* (1987), une ontologie de la chair inspire ultimement son analyse du sensible. Pour penser l'*a priori*, il se sert de l'expérience du « fond » puisée dans la philosophie de la nature schellingienne. Ce dernier livre fait aussi écho aux thèses précédentes en montrant une oscillation récurrente entre la philosophie néo-kantienne et une phénoménologie à saveur ontologique. Ainsi s'est dessinée petit à petit une métaphysique sans théologie plutôt qu'une ontologie, le poétique s'enracinant dans l'« alliance scellée » entre l'homme et le monde. L'être poétique de la nature qui ouvre à la bienveillance du sensible est interpellé pour fonder l'objectivité, ce qui permet d'éviter de la sacrifier au jugement esthétique kantien. Comme l'indique Maryvonne Saison, c'est l'entrée en scène de l'opposition spinoziste entre la Nature naturante et la Nature naturée, reprise par Schelling, qui permettra au philosophe d'éviter l'avenue de la théologie. La force instauratrice venue du fond de cet imaginaire naturel qui inspire les pratiques créatrices et précède tout dualisme vient élargir le champ d'action au-delà de la simple pratique poétique. Ainsi Dufrenne revoit-il la notion d'une « nature du sujet, donnée avant l'expérience et qui commande l'expérience ». Bien qu'inspirée de Merleau-Ponty, Maldiney, Lyotard, Lucrèce et même de Husserl, cette notion-clé d'*a priori* n'est toutefois jamais précisément décrite, selon l'auteure. *Pour l'homme* (1968) combat de son côté la philosophie de l'époque (Heidegger, Althusser, Lacan, Foucault et les structuralistes).

Les textes des années 1946-1953 sont utilisés dans le deuxième chapitre pour expliquer ce qui a ensuite mené au déni de l'œuvre de Dufrenne, et on note à cette occasion ses amitiés intellectuelles. Il y a eu d'abord son dialogue avec Ricœur et Jaspers. Puis, un désenclavement philosophique l'ouvre à la sociologie. Il chemine alors dans l'anthropologie culturelle américaine, fréquente Mounier, Durkheim, Bourdieu, tente de comprendre l'humain « comme liberté et [de] l'expliquer comme nature² ». Mais c'est toujours « en philo-

2. Maryvonne Saison, *La Nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2018, p. 62.

sophe » qu'il va concevoir la proximité et la distance entre culture et nature. Côté Sartre et Merleau-Ponty, il plaide l'unité des sciences humaines, contrecarrant le formalisme de Lévi-Strauss. Dans les années cinquante, ses recherches sur l'expérience esthétique sont « en porte-à-faux entre la sociologie, l'esthétique traditionnelle et la phénoménologie³ ».

Si la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* concilie l'ouverture phénoménologique et la tradition esthétique classique, son esthétique toute neuve s'oriente de manière inédite vers le spectateur et focalise sur une intentionnalité non radicale. L'auteur du livre souligne que Dufrenne, rejetant l'influence prépondérante de Heidegger, va bientôt sonder la « qualité affective », une catégorie esthétique déjà explorée en 1953. Héritier de Baumgarten et éclairé par Merleau-Ponty, il promeut la perception artistique en tant que mode perceptif très pur, où se marient le désintéressement kantien et les lignes phénoménologiques. L'enjeu de sa réflexion, nous décrit le chapitre III, serait d'explicitier les relations entre l'objet esthétique et une expérience contemplative subjective, tandis que les discours sur l'art, l'histoire de l'art et la sociologie exploreraient les « conditions empiriques » de cette expérience. L'approche singulière du penseur se veut plutôt une « élucidation eidétique » qui propulse l'inflexion esthétique un peu hors de la phénoménologie. Certains articles, en traitant de peintures, indiquent même comment cette expérience contemplative subjective est parfois déjouée. Le commentaire de l'exposition Lapoujade en 1961 lui permet de montrer comment le désarroi du spectateur devant l'abstrait peut devenir « expressif ».

Bien qu'il soit tiraillé entre des inspirations contradictoires, Dufrenne va tout de même s'éloigner de Merleau-Ponty. Voilà une attitude atypique face aux recherches esthétiques d'alors. Le pictural se rangerait sous une structure et le sens ne serait pas toujours « trouvé ». De plus, l'originalité de sa pensée touche au fait que la présence est davantage « éprouvée » que perçue par l'un des sens et que l'art exprime la Nature naturante⁴. Le texte « Le champ de l'esthétisable » (1979) n'est ni une reprise des esthétiques classiques ni la relève d'une perspective phénoménologique. Bien sûr, *L'Uri-noir* de Duchamp ne donne pas cours à une expérience esthétique car, affirme-t-il, le sensible n'appelle pas ici « le sentant à se fondre dans le senti ». La définition de l'art s'est élargie depuis la modernité artistique, si bien que les champs de l'artistique et de l'esthétique ne coïncident plus. L'esthétisable concerne autant le monde de l'art que les objets quotidiens et les paysages. Bien que l'objet naturel puisse mal se prêter à une esthétisation, l'intentionnalité esthétique y étant plus floue, son aptitude à faire sentir une connaturalité le fait rivaliser avec l'œuvre d'art. Dans « Le plaisir esthétique » (1981), le recueillement dans l'instant de la présence n'a rien à voir avec le logos : « lorsque la toile à son tour regarde le spectateur, lorsque le voyant se sent

3. *Ibid.*, p. 70.

4. *Ibid.*, p. 77 et 81.

vu par ce qu'il voit et s'abîme dans cette vision⁵ ». Aux yeux de Maryvonne Saison, ce qui isole Dufrenne de ses contemporains, c'est cette esthétique philosophique à couleur merleau-pontyenne, mais dont le but n'est pas tant de connaître scientifiquement l'art que de considérer la complicité créative du sujet et de l'objet « dans une expérience dont le sens [...] s'oriente vers une réunion de l'esthétique, de la poétique et de l'esthésique⁶ ». Comment cette expérience peut-elle s'intégrer au processus créatif ininterrompu de la Nature ? L'exemple de Cap Ferrat en 1989 apporte une réponse partielle. Son statut d'objet culturel ne l'empêche pas de générer une expérience « symbiotique » nous ramenant vers un état du sensible antérieur aux expériences sensorielles. Un sujet ontologique, non constituant, doué de perceptions synesthésiques, y est impliqué. Ce Cap n'est plus un objet naturel dès lors que l'homme le métamorphose tout en se laissant habiter par lui. Le plaisir esthétique n'est pas un « plaisir d'état » mais un « plaisir d'acte ». L'objet est un « quasi-sujet ». Telles sont, éloignées des préoccupations discursives sur l'art, les conditions « non empiriques » (universelles) de l'expérience esthétique telle que la conçoit Dufrenne.

Le chapitre IV traite de textes souvent ambigus autour du thème de l'imagination qui se fera quelque peu transgressive dans le cadre d'une réflexion politique. L'auteure affirme qu'il serait toutefois « imprudent de prétendre que Dufrenne s'est inspiré de l'esthétique anarchiste⁷ », bien qu'il revendique lui aussi un sens immanent au sensible (un possible), un imaginaire non pas irréel mais pré-réel et un acte créateur ancré dans la vie. Dans « L'imaginaire » (1976), à l'encontre de Sartre et rejoignant Bergson et Bachelard, il déclarait que c'est la Nature qui imagine. Maryvonne Saison se sert alors d'un séminaire inédit des années soixante-dix, et revient sur la qualité affective à valeur ontologique, sur la fonction de l'expression et du langage, sur l'expressivité de l'homme et des choses. En 1963, la réception d'une œuvre s'achevait déjà au terme d'un processus de « réhabilitation ontologique du sensible » : lorsque le sentiment saisit ce qui est exprimé, la sensibilité se fait affective avant d'être sensorielle⁸. La tradition kantienne est encore ici revisitée.

En 1973, une « métaphysique de la présence [...] ouvre sur une philosophie de la nature⁹ », seulement esquissée auparavant. En tant que catégorie la plus représentative des « *a priori* matériels », le poétique rejoint ce qui culmine dans le sentiment. Les Romantiques allemands, Carus, Spinoza, Schelling, Klee, Bergson et Bachelard vont inspirer le philosophe. La Nature

5. *Ibid.*, p. 93. Voir p. 97-98 et « Le plaisir esthétique », *Esthétique et philosophie*, t. 1, Paris, Klincksieck, 1981, p. 123.

6. *Ibid.*, p. 98-99.

7. *Ibid.*, p. 113.

8. *Ibid.*, p. 121-122.

9. *Ibid.*, p. 124 (dans l'avant-propos de la 2^e édition revue et augmentée du livre *Le poétique*, Paris, PUF, 1973).

est le réel débordant, un genre de surnature; l'« évidence sentie » du fond, l'« idée-limite ». Le cinquième chapitre explique ainsi l'économie d'une théologie à condition de chercher « le commencement dans un *poiëin* de la Nature dont l'art seul [...] donne une idée en l'imitant¹⁰ ». *L'inventaire des a priori* parachève en 1981 la construction théorique de 1959. À partir de 1963, l'idée de Nature déjà devenue un *a priori*, est une « fiction » heuristique. L'art n'est plus la voie privilégiée, et le sentiment de 1953 revient nommer le « mouvement par quoi la conscience découvre l'unité originaire dont elle émerge et pressent par là la Nature¹¹ ». L'imagination articule donc la productivité naturelle et sa réception par « une sensibilité attentive et disponible », reliant la Nature naturée à la Nature naturante, ce qui distingue vraiment la pensée de Dufrenne de celle de Merleau-Ponty. De plus, sa notion d'imaginaire diffère de celle de Sartre en se situant dans le réel.

À propos de Cap Ferrat, l'auteure pense que son matérialisme « ne peut être éludé¹² ». Récusant les matérialistes scientifiques, le penseur déclare en 1973 qu'« on ne peut être matérialiste que poétiquement ». Revendiquant un savoir sans dogmes, il proposera un courageux (et mystérieux) « empirisme du transcendantal » et, aux philosophies de l'être, il opposera sa philosophie de la nature qui exprime « une réserve essentielle, tant par rapport au matérialisme incarné par le structuralisme que par rapport aux errances de l'onto-théologie¹³ ». Ricœur affirmait que l'affinité entre l'homme et le monde est un « fait » dont on peut seulement témoigner. Et Dufrenne de répliquer que c'est le transcendantal qui fonde cette alliance. Il y a voisinage entre l'expérience religieuse et l'expérience poétique, bien que seule celle-ci soit « à elle-même sa propre révélation ». Sa philosophie est enracinée dans une présence première, moins présence à soi que présence cosmique. Dominique Janicaud parlera en ce sens d'une « phénoménologie athée ». Au sein de cette philosophie non théologique, l'expérience de l'art nous mènerait minimalement à « penser » l'originaire. Restons toutefois « perplexe quant aux formes d'art susceptibles de répondre à une telle ambition », déclare Maryvonne Saison¹⁴.

Il est question dans le dernier chapitre d'une position inconfortablement partagée « entre une fascination pour le monisme et la nécessité d'accepter le dualisme¹⁵ ». Dufrenne nomme « Nature » la substance spinoziste, cette fiction seulement pensable. N'a-t-il pas déclaré plus tard que l'« unité de la pensée et de l'être ne peut qu'être entrevue¹⁶ » ? Depuis 1959, il s'est

10. *Ibid.*, p. 128 (dans l'avant-propos de *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, Paris, Christian Bourgois, 1981, p. 10-13).

11. *Ibid.*, p. 128-129.

12. *Ibid.*, p. 134.

13. *Ibid.*, p. 137 et 140.

14. *Ibid.*, p. 142 et 145.

15. *Ibid.*, p. 147 (en référence à *Jalons*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966).

16. *Ibid.*, p. 150 (en référence à *L'inventaire des a priori, op. cit.* p. 39).

intéressé au lien entre l'*a priori* comme principe et la Nature, ainsi qu'aux *a priori* du monde fini. Fuyant la « démiurgie kantienne du sujet », sa recherche s'est orientée vers l'anthropologie. Son « empirisme du transcendantal » l'avait mis dans une position paradoxale face au kantisme et, bien qu'il ait dénoncé un « caporalisme de l'essence » chez Husserl, il avait emprunté à ce dernier quelques concepts. Mais, comme on l'a vu, la Nature relevait d'une ontologie matérielle. Inspirée par Deleuze, Proust, Leroi-Gourhan, Éliade et Scheler, l'anthropologie philosophique proposée aura servi à montrer « comment l'homme s'éduque en étant éduqué par la Nature¹⁷ ». Ce plan empirique a certes aidé les lecteurs à saisir comment l'*a priori* est perçu, soumis à l'histoire, transmis culturellement, incarné individuellement et socialement. Mais des difficultés demeureront irrésolues. Selon l'auteure, l'un des problèmes de Dufrenne est que sa théorie de l'*a priori*, tout en nommant un impensable radical, joue à la fois sur les niveaux ontologique et ontique.

L'esthéticien a défendu une philosophie non dogmatique (une manière de vivre et de penser), prôné la créativité partagée entre le sujet et le monde, invoqué une Nature artiste. Comme le démontre Maryvonne Saison, son esthétique en métamorphoses dialoguait avec les créations contemporaines et les disciplines connexes, tout en maintenant un esprit philosophique critique. Le repérage qu'effectue ici la fondatrice du Centre de recherches sur l'art de l'université Paris-Nanterre défend l'unité d'une œuvre aussi bien que la cohérence d'une pensée. S'inspirant de *Jalons* (1966), elle parle d'une « lecture non historique de la philosophie ancrée sur une technique du rapprochement et du raccourci » permettant « d'instaurer une continuité¹⁸ ». Si l'ouvrage qui a fait la renommée de Dufrenne en 1953 ne témoigne pas suffisamment de son originalité, l'auteure réussit à élucider ce fait en explorant les causes de la baisse de popularité du penseur. Son analyse méticuleuse nous livre l'écho d'une Nature artiste présente dans tous les textes examinés. Bien qu'elles lui aient valu une certaine marginalisation parmi les intellectuels, ses innovations théoriques l'auront néanmoins rendu digne interlocuteur des esthéticiens actuels¹⁹.

SUZANNE FOISY

Université du Québec à Trois-Rivières

17. *Ibid.*, p. 163.

18. *Ibid.*, p. 54-55.

19. Il faut signaler un regain d'intérêt pour l'esthétique de Dufrenne. Mentionnons, entre autres, l'ouvrage collectif *Mikel Dufrenne et l'esthétique. Entre phénoménologie et philosophie de la nature*, dirigé par J.-B. Dussert et A. Jdey, Rennes, PUR, coll. « *Æsthetica* », 2016; celui de F. Jacquet, *Naître au monde. Essai sur la philosophie de Mikel Dufrenne*, Paris, coll. « *Mimésis* » (L'œil et l'esprit), 2014, ainsi que l'article de C. Thérien sur la valeur heuristique des *a priori* affectifs dans « "L'idée d'un *a priori* affectif" et la perception esthétique chez Mikel Dufrenne », *Nouvelle revue d'esthétique*, Paris, PUF, n° 17, 2016/1 p. 61-75.

Liste des livres disponibles pour une recension

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine
Volume 46, numéro 2, automne 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1066788ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1066788ar>

[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

(2019). Liste des livres disponibles pour une recension. *Philosophiques*, 46 (2), 479–480. <https://doi.org/10.7202/1066788ar>

Liste des livres disponibles pour une recension

- Jean-François Aenishanslin, *Les pensées parallèles. Husserl et Freud*, Lausanne, Antipodes, 2019, 259 pages
- « Au nom du peuple », revue *Liaisons. Recherche partisane transocéanique*, Montréal, Sabotart, 2018, 217 pages
- Michel Bourdeau, Mary Pickering et Warren Schmaus (dir.), *Love, Order, and Progress. The Science, Philosophy, and Politics of Auguste Comte*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018, 416 pages
- Louis Carré, Guillaume Fagniez, Quentin Landenne (dir.), *Philosophies allemandes de l'histoire*, Argenteuil, le Cercle herméneutique, 2019, 289 pages
- Juan Vicente Cortès, *La notion de jouissance chez Spinoza. Essai de reconstruction conceptuelle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, 172 pages
- Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Vers Deleuze. Nature, pensée, politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 376 pages
- Thomas De Koninck et Jean-François de Raymond, *Beauté oblige. Écologie et dignité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 74 pages
- Antoine Marie Guy d'Oliveira, *Identité, horizon moral, interculturalité. Charles Taylor face aux défis (post) modernes de l'humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, 421 pages
- Daniel Desroches, *La philosophie comme mode de vie*, 2^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 465 pages
- Thomas Dommange, *Le rapt ontologique: penser l'être des singularités*, Montréal, Éditions Nota Bene, 2019, 259 pages
- François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, 2018, 522 pages
- Philippe Eon, *Philosopher, en un mot. Variations sur le sens du mot spécial*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 171 pages
- Pascal Engel, *Les vices du savoir: essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone, 2019, 615 pages
- Guillaume Fagniez, *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, Paris, Hermann, 2019, 468 pages
- Michel Fichant et Sophie Roux (dir.), *Louis Couturat (1868-1914). Mathématiques, langages, philosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 363 pages
- Simon Gallegos Gabilondo, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (XVI^e - XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 384 pages
- Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse: The Mystery of Regine Olsen*, Princeton, Princeton University Press, 2017, 313 pages
- Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 312 pages
- Sylvaine Gourdain, *L'Ethos de l'im-possible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling*, Paris, Hermann, 2017, 386 pages
- Sylvaine Gourdain, *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruxelles, Ousia, 2018, 322 pages
- Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: essai sur les piliers herméneutiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, 192 pages

- Pierre Guenancia, *La voie de la conscience : Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 237 pages
- Olivier Huot Beaulieu, *La négativité en litige : Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, 319 pages
- Kevin Iselin, *Le droit pénal à la lumière de l'existentialisme sartrien*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 149 pages
- Siegfried Kracauer, *Politique au jour le jour*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, 183 pages
- Mogens Laerke, Christian Leduc et David Rabouin (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaires*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017, 383 pages
- Maurice Lagueux, *Tout en même temps agnostique et croyant*, Montréal, Liber, 2017, 288 pages
- Vincent Legeay, *L'essence plastique. Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 140 pages
- Alice Le Goff, *Pragmatisme et démocratie radicale*, Paris, CNRS éditions, 2019, 272 pages
- Adrien, Louis, *Leo Strauss, philosophe politique*, Paris, CNRS éditions, 2019, 351 pages
- Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 296 pages
- Johann Michel, *La fabrique des sciences sociales. D'Auguste Comte à Michel Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 206 pages
- Simon Nadeau, *Le philosophe contrebandier. Introduction à l'œuvre de Michel Morin*, Québec, Les herbes rouges, 2017, 270 pages
- Camille Paglia, *Introduction à personas sexuelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 134 pages
- Richard Popkin, *Histoire du scepticisme. De la fin du Moyen-Âge à l'aube du XIX^e siècle*, trad. Benoît Gaultier, Marseille, Agone, 2019, 912 pages
- Dominique Pradelle et Julien Farges (dir.), *Husserl : Phénoménologie et fondements des sciences*, Paris, Hermann, 2019, 511 pages
- Julien Rabachou, *L'individu reconstitué*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017, 246 pages
- Philippe Riviale, *Abolition de la conscience en civilisation marchande, règne de la valeur*, Paris, L'Harmattan, 2017, 336 pages
- Olivier Sartenaer, *Qu'est-ce que l'émergence?*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 2018, 126 pages
- Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp, *La nation pluraliste : repenser la diversité religieuse au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018, 293 pages
- Quentin Skinner, *Visions politiques. Sur la méthode*, vol. 1, trad. Christopher Hamel, Genève, Librairie Droz, 2018, 271 pages
- Thomas Skorucak, *Le courage des gouvernés. Michel Foucault et Hannah Arendt*, Paris, CNRS éditions, 378 pages
- Scott Soames, *The Analytic Tradition In Philosophy*, vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 2017, 423 pages