

Philosophiques

philosophiques

Présentation

Bjarne Melkevik

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027420ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027420ar>

[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

Melkevik, B. (1997). Présentation. *Philosophiques*, 24 (1), 3–7.

<https://doi.org/10.7202/027420ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1997

Cet 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/>

ARTICLES

AVEZ-VOUS LU RAWLS ?*

PRÉSENTATION

PAR

BJARNE MELKEVIK

Quand le bilan de la philosophie politique, sociale et juridique du XX^e siècle s'écrit, il est certain que John Rawls y occupera une place de premier choix. En fait, John Rawls s'est engagé dans ces secteurs de la pensée de notre temps d'une façon exemplaire. Sans fracas, sans bruit, par ses interventions pertinentes et pointues, il a construit une œuvre philosophique de première importance qui constitue une réflexion incontournable portant sur plusieurs maux qui troublent notre modernité.

Pour comprendre l'influence et l'admiration qu'a suscitées Rawls dans les cercles philosophiques, il est opportun de rappeler que l'une des lignes de force de son entreprise est d'avoir réconcilié différents courants philosophiques en apparence divergents sinon hostiles. En fait, la philosophie de Rawls s'appuie sur quatre traditions philosophiques majeures, à savoir les théories du contrat social, l'utilitarisme, l'intuitionnisme et la théorie du choix rationnel.

Premièrement, Rawls situe sa théorie de la justice (et maintenant son projet de libéralisme politique) dans la mouvance des théories classiques du contrat social comme nous les trouvons chez Locke, Rousseau et Kant. La force des philosophies du « contrat social » vient

* N.D.L.R. La revue *Philosophiques* est heureuse de présenter à ses lecteurs les textes issus du colloque : *Avez-vous lu Rawls ?*, tenu dans le cadre du colloque annuel de la S.P.Q. à l'ACFAS, le 25 mai 1995. L'organisateur du colloque, Bjarne Melkevik, professeur à la Faculté de droit de l'Université Laval, a bien voulu réunir ici l'ensemble des contributions et présenter la problématique générale autour de laquelle s'est organisé le débat interdisciplinaire tout en la mettant à jour à la suite de la parution, en traduction française, du *Libéralisme politique*, de John Rawls.

de l'idée du consensualisme comme fondement symbolique des institutions « politiques », à la suite de l'émergence du paradigme de l'autonomie de la volonté dans la conclusion de tels contrats. Rawls introduit la métaphore de la « position originelle » dans un sens procédural, et puise dans cette tradition. La position originelle symbolise la procédure de sélection des principes de la justice.

Deuxièmement, Rawls s'insère aussi dans la tradition utilitariste. Certes, Rawls n'est pas un utilitariste dans le sens ordinaire, car il considère cette théorie comme déficitaire et comme non utilisable pour établir une théorie de justice. Plus profondément, cependant, ce qui distingue l'utilitarisme, dans l'optique rawlsienne, c'est l'importance du bien-être (*happiness*) et la concrétisation d'une méthode procédurale pour décider de questions éthiques. C'est justement en ce sens que l'utilitarisme est devenu le paradigme scientifique de toute une politique de bien-être social et c'est cet aspect qui intéresse Rawls¹.

Troisièmement, Rawls s'inspire de l'intuitionnisme. En tant que théorie, l'intuitionnisme n'a pas d'ancrage méthodologique, mais il procure une justification à la base morale sous-jacente à la conception de justice des individus. Selon la théorie de Rawls, les principes de justice, qui seront décidés dans le cadre de la position originelle, sont basés sur l'axiome voulant que les individus soient des êtres moraux qui veulent en appeler à ce fond moral dans la vie pratique. L'intuition morale de chaque individu est ainsi le seul standard à partir duquel ils peuvent fonder leurs choix et leurs actions.

Quatrièmement, Rawls se réclame aussi de la théorie du « choix rationnel » (*rational choice theory*). C'est une théorie qui insiste sur la rationalité d'un sujet, d'un agent, manifestant des préférences devant les opinions qui se présentent à lui. En fait, la conception de rationalité qui anime la philosophie de Rawls puise à ce courant de pensée. Ainsi, la rationalité chez Rawls est d'abord téléologique avant de retrouver une forme de rationalité qui insiste sur l'agir réglé par des normes.

En somme, en lisant Rawls, il est intéressant d'observer comment il combine, comment il fait intervenir, comment il chevauche, comment il tisse, comment il rajuste, comment il corrige, comment il élargit le sens des arguments se référant à ces quatre traditions philosophiques. En fait, le génie de Rawls s'est largement exprimé à travers cette construction méticuleuse et architecturale d'un système de pensée en perpétuel mouvement. La notoriété de Rawls tient ainsi largement au caractère systématique toujours de plus en plus affirmé de son œuvre. Toutefois, il faut dire que sa philosophie s'est développée dans une conjoncture idéologique particulière et Rawls

1. Notons que la relation qu'entretient Rawls avec l'utilitarisme est loin d'être claire. Plusieurs aspects de sa théorie nous laissent songeurs. Voir les articles de Jean-Paul Brodeur et de Bjarne Melkevik.

n'y a pas échappé. Nous pouvons le constater en jetant un bref regard sur l'œuvre même de Rawls².

Sa première renommée, Rawls la doit aux reformulations et réaffirmations philosophiques de l'utilitarisme. En fait, Rawls commence sa carrière en tant que philosophe défenseur de l'utilitarisme des principes. Son article clé fut « Two Concept of Rules », qu'il publia en 1955³. Cet article assoit sa réputation et est considéré par les utilitaristes eux-mêmes comme la formulation accomplie et réfléchie de l'utilitarisme moderne. Certaines positions, qui seront ultérieurement les symboles mêmes de la philosophie de Rawls, trouvent leur première formulation dans cet écrit, à savoir la valeur unique de chaque individu, le rôle prééminent des principes, la question des motifs pour l'évaluation des actes et, la plus importante, la méthodologie procédurale rawlsienne.

Rawls aurait dû rapidement percevoir que le poids de la tradition utilitariste pesait trop lourd sur ses épaules. Alors qu'il est célébré à titre de représentant moderne de l'utilitarisme, nous pouvons observer, dès la fin des années 1950, son engagement dans une nouvelle direction. L'article de 1957 intitulé « La justice comme équité » marque le virage⁴. À partir des années 1960, Rawls fait circuler parmi ses amis et étudiants un manuscrit amplifiant et repensant les idées exprimées dans cet article. En 1971, la nouvelle théorie de Rawls sera présentée sous le titre de *Théorie de la justice*⁵. Le livre suscite un énorme intérêt et beaucoup d'enthousiasme. C'est surtout le principe de la différence qui retient l'attention en permettant, dans le contexte d'un souci renouvelé pour la justice sociale, de redresser les inégalités socio-économiques et les inégalités de race, de sexe et de classe⁶.

De 1971 à 1982, Rawls est occupé à défendre sa théorie. Nous ne pouvons qu'admirer l'ampleur des thèmes philosophiques couverts, la constance des positions tenues, de même que la pugnacité d'un philosophe qui répond méticuleusement aux objections qui lui sont adressées et qui profite de toutes les occasions pour retravailler en profondeur son système. Or, à partir de 1982, la question se pose sérieusement à savoir si Rawls — et beaucoup le prétendent —

-
2. Nous trouvons une bibliographie de ses œuvres dans J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 367-368. La bibliographie mentionne les traductions françaises.
 3. J. Rawls, « Two Concept of Rules », *The Philosophical Review*, vol. 64, 1955, p. 3-32.
 4. J. Rawls, « Justice comme équité », trad. française dans *Philosophie*, n° 14, 1987, p. 39-69 ; *The Journal of Philosophy*, n° 22, 1957, p. 653-662.
 5. J. Rawls, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987. Traduction française (de la version remaniée de 1975), *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.
 6. Voir Jean Ladrière et Philippe Van Parijs, *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1984 ; C. Audard et al., *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988 ; la revue *Critique*, juin-juillet 1989, n°s 505-506, numéro thématique ayant pour titre *John Rawls. Justice et libertés* ; Jocelyne Couture et André Duhamel, *Justice distributive*, Lektors, vol. 1, n° 2, hiver 1991.

l'engage pas sa philosophie dans une nouvelle direction qui se concrétisera en 1993 dans son ouvrage, le *Libéralisme politique*⁷.

Le *Libéralisme politique* est, en fait, aussi ambitieux que la *Théorie de la justice*. Même si nous pouvons aisément reconnaître la correspondance entre les deux ouvrages — Rawls insiste sur la continuité de son œuvre —, le fait est que le ton de 1993 est différent. En 1971, Rawls lance une théorie de justice sociale qui sert à justifier l'État-providence. En 1993, nous pouvons avoir la nette impression que c'est la stabilité et l'unité des systèmes politiques libéraux qui prédominent. C. Kukathas et P. Pettit ont désigné le changement de focalisation de l'œuvre de Rawls comme un déplacement des arguments portant initialement sur un arrangement *désirable* de la société politique à un arrangement *faisable*⁸, autrement dit de l'exigence de justice à l'affirmation de stabilité institutionnelle.

En ce sens, il est assez instructif d'observer que si Rawls pensait, en 1971, les institutions politiques et juridiques comme les courroies de transmission de la justice sociale, il considère, en 1993, les mêmes institutions comme des arbitres objectifs, neutres et bienveillants. Le droit — ou mieux, l'idée de droit — occupe désormais une place charnière dans son système. L'idée de justice sociale a-t-elle le même sens ? Ici, Rawls suggère une interrogation sur le rôle qu'il faut accorder aux différences dans la société politique et l'importance qu'il faut donner à la question suivante : comment un système politique peut-il être stable et sécuritaire nonobstant les différences sociales ? En fait, le *Libéralisme politique*, même en gardant la perspective de la justice sociale, vise davantage la défense de l'État de droit, de la Constitution, des droits libéraux et de la tolérance. Remarquons, en ce sens, comment le concept de « consensus par recoupement » a été promulgué au premier rang de sa théorie.

Sur le plan pratique, notons que Rawls souhaite privilégier un système politique soumis au paradigme constitué par une philosophie politique particulière : le libéralisme. N'est-il pas curieux que l'étiquette « libérale » soit apposée à un système politique moderne sans que ce libéralisme ait eu l'occasion de prouver, par la pratique, qu'il peut apporter plus qu'une autre conception politique ? Pourquoi ce privilège, et pourquoi alors ne pas mettre toutes les théories politiques à contribution sans, au préalable, les exclure comme des doctrines « compréhensives » ? Le nouveau système de Rawls peut-il fonctionner autrement que sous la bannière de la tolérance à l'égard des doctrines « compréhensives » ? Une démocratie n'est-elle pas le lieu où différentes positions politiques entrent en compétition ? En privilégiant une conception, ne fait-on pas tort aussi bien à la logique même de la politique moderne qu'aux positions politiques rivales ? La philosophie de Rawls ne risque-t-elle pas de faire ressurgir le défaut

7. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (trad. française, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995).

8. Voir Chandran Kukathas et Philip Pettit, *Rawls : A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, Stanford University Press, p. 6-8 (« A study of the desirable »), p. 8-11 (« A study of the feasible »).

du libéralisme du XIX^e siècle qui se refermait sur ses principes sans pouvoir considérer les points de vue et les arguments des autres et qui, surtout, était incapable de dialoguer, avec les résultats néfastes que nous connaissons ? Nous sommes portés à répondre par l'affirmative à toutes ces questions.

Rawls cautionne-t-il aujourd'hui le néolibéralisme qui, comme nous avons pu le constater, s'imposait depuis le début des années 1970 ? Cela reste à voir, mais il nous semble que le côté utopique de sa philosophie qui avait séduit toute une génération, bien que très modestement, s'estompe lentement. Question d'âge ? Signe des temps ? Influence de fin du siècle ? Qui le sait ?

En tout cas, ces questions montrent bien l'intérêt qu'il y a à évaluer le nouveau projet de Rawls ; de même, elles sont à l'origine des interrogations soulevées par les différentes contributions qui suivent. Celles-ci, en effet, s'attachent à réexaminer le projet initial de Rawls, son itinéraire et les différents thèmes qui surgissent de ses réflexions philosophiques. Les jugements que nous venons de porter sont-ils justes ? C'est à ces questions que les textes réunis dans ce numéro de *Philosophiques* tentent de répondre.

Faculté de droit
Université Laval

Après Rawls : la notion de raisonnable comme outil critique

Kai Nielsen

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027421ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027421ar>

[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

Nielsen, K. (1997). Après Rawls : la notion de raisonnable comme outil critique. *Philosophiques*, 24 (1), 9–23. <https://doi.org/10.7202/027421ar>

Résumé de l'article

La notion de raisonnable est omniprésente dans l'oeuvre de Rawls. Pourtant, plusieurs estiment que cette notion est problématique et qu'elle ne saurait avoir la portée critique dont Rawls l'investit. Dans cet article, je me propose de clarifier cette notion en soutenant que dans certaines de ses articulations conceptuelles, la notion de raisonnable peut effectivement jouer le rôle critique que lui assigne Rawls.

APRÈS RAWLS : LA NOTION DE RAISONNABLE COMME OUTIL CRITIQUE

PAR

KAI NIELSEN

RÉSUMÉ : *La notion de raisonnable est omniprésente dans l'œuvre de Rawls. Pourtant, plusieurs estiment que cette notion est problématique et qu'elle ne saurait avoir la portée critique dont Rawls l'investit. Dans cet article, je me propose de clarifier cette notion en soutenant que dans certaines de ses articulations conceptuelles, la notion de raisonnable peut effectivement jouer le rôle critique que lui assigne Rawls.*

ABSTRACT : *The appeal to reasonableness is ubiquitous in the work of John Rawls. Yet the concept itself is to be problematical and it is frequently thought that reasonability cannot have the critical weight that Rawls takes it to have. The concept is elucidated and, as well, some conceptualizations of reasonableness are articulated. It is argued that there are conceptualizations of reasonableness that can be critically deployed in the way Rawls presupposes.*

I

Une lecture même superficielle de *Political Liberalism*, de « The Law of Peoples » et de « A Reply to Habermas » suffit pour constater que l'œuvre de Rawls contient de nombreuses références à la notion de raisonnable¹, qui en est venue à jouer un rôle central dans la pensée de cet auteur. Or cet usage généreux du terme « raisonnable » n'a pas manqué de susciter des réactions critiques. On a souvent fait remarquer que la différence entre ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas, voire le concept lui-même et les diverses conceptions du raisonnable sont trop vagues et trop liés au contexte pour supporter une évaluation critique. Certains, dont Wittgenstein, ont pensé que loin d'avoir un statut critique, le raisonnable pourrait bien être une manière de club idéologique dont sont exclus ceux qui ne pensent pas comme nous. L'usage de ce concept serait surtout d'ordre émotif (usage perlocutoire) ; à tout le moins, il serait à ce point dépendant

1. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 ; « Reply to Habermas », *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, mars 1995, p. 132-180 ; « The Law of Peoples » dans Stephen Shute et Suzan Hurley (eds.), *On Human Rights*, New York, Basic Books, 1993, p. 42-82.

de la pratique particulière qu'il ne saurait avoir l'usage critique que Rawls lui reconnaît ou tend à lui reconnaître.

J'ai présenté ci-dessus le champ d'application auquel j'entends me consacrer. J'entends fournir maintenant quelques bonnes raisons de penser qu'en dépit des arguments qui s'y opposent, la notion de raisonnable est un véritable outil critique.

Comme on le sait, la dernière théorie de Rawls commence par une acceptation de l'idée que le pluralisme est un fait patent (la simple réalité sociologique) de nos sociétés modernes. On ne saurait passer à une société non pluraliste sans user de force autoritaire. Ce devrait être une société où la conception du prétendu bien commun est imposée d'une manière ou d'une autre à la majorité de ses membres, dans une alliance avec l'Église par exemple. On n'a qu'à évoquer l'Espagne de Franco, le Portugal de Salazar ou le Chili de Pinochet pour se rappeler qu'il s'agit d'une possibilité aussi réelle qu'inacceptable. Le pluralisme de Rawls sur la question des sociétés modernes doit donc être considéré à la lumière du réalisme sociologique plutôt que rejeté comme une extravagance idéologique.

Pour que l'appel de Rawls à une forme de consensus englobant ait un sens, le pluralisme *de facto* de nos sociétés capitalistes actuelles doit également pouvoir être dit *raisonnable*. En dépit de leurs rapports souvent conflictuels et de conceptions du bien qui peuvent être irréconciliables² — Rawls suit Isaiah Berlin sur ce point —, les principaux groupes de la société constituent ensemble une forme de pluralisme raisonnable. Les membres des groupes raisonnables respectent ceux qui soutiennent des conceptions du bien différentes des leurs, car là où le pluralisme est raisonnable, on respecte les gens et leurs idées. Et s'il s'avère que les idées sont absolument déraisonnables, on continue de respecter ceux qui les soutiennent, même si on rejette leurs idées.

L'incompatibilité des différentes conceptions du bien ne facilite pas la tâche de développer des critères du raisonnable. Et même si on pouvait trouver ou construire de tels critères, on n'aurait encore là que la condition nécessaire mais non suffisante pour qu'on puisse accorder que le consensus global joue bien le rôle que Rawls lui reconnaît. Dès lors, qu'appelle-t-on « pluralisme raisonnable » ? Quand pouvons-nous en jouir ? Cette notion est-elle aussi objective et son objectivité est-elle aussi applicable à la théorie politique que Rawls estime qu'elles le sont ?

II

Stuart Hampshire, un critique de Rawls qui demeure sympathique à l'auteur, estime que celui-ci fait trop de cas de ce qui est raisonnable ou de ce qui ne l'est pas, négligeant les passions profondes qui forment le tissu de notre vie. Rawls oublierait

2. Concernant les voies de ce désaccord raisonnable, puisqu'on a affaire à des conceptions du bon au sujet desquelles les gens raisonnables ne parviennent pas à s'entendre, voir John Burt, « John Rawls and the Moral Vocation of Liberalism », *Raritan*, 1995, p. 133-153. Il parvient à donner une interprétation sentie du libéralisme de Rawls sans tomber dans le vocabulaire énorme de cet auteur.

également que les différences de socialisation internes à une culture entraînent des différences dans la conception des valeurs, concernant ce qui vaut la peine d'être fait et ce qu'il vaut la peine d'avoir, ces différences étant susceptibles de provoquer des conflits qui menacent la vie de toute société qui en est affligée. Suivant Hampshire, la position de Rawls se laisse ramener à une espèce de *rationalisme déplacé*³. Cette conception qui prétend s'appuyer sur l'autorité finale de la raison serait « une illusion regrettable, remontant à la *République* de Platon, où Kant comme Rawls la puisent sans fausse honte⁴ ».

Nous aurions tendance à nous laisser impressionner par les discours sur la raison, surtout quand nous sommes philosophes : « Nous éprouvons toujours une sorte de crainte (*achtung*) lorsque les mots "raison" ou "irrationnel" nous sont lancés au visage dans un style kantien⁵ ». Si illusion il y a, elle est effectivement répandue chez les philosophes : on l'a déjà mentionné, Rawls utilise largement le vocabulaire rationnel, tout comme Habermas et Brian Barry le font par ailleurs.

Après avoir établi ce qu'il en est de la conception du « raisonnable », qu'elle représente une forme de rationalisme, déplacé ou non, il reste à voir plus clairement ce que nous entendons lorsque nous disons que quelque chose est raisonnable.

III

Considérons, pour commencer, une conception du raisonnable qui soit dotée d'un contenu déterminé tout en échappant, dans la mesure du possible, à toute controverse. Cette caractérisation du raisonnable offre un contenu plus riche que les conceptions qui font appel uniquement à l'équité ou aux bons sentiments. Elle remonte à Socrate, et pourtant son contenu est encore solide ; bien que compatible avec les idéaux libéraux, elle ne s'y laisse pas identifier et est donc parfaitement accessible aux non libéraux. Néanmoins, elle n'atteint pas à la pleine conception libéraliste de ce qui est raisonnable, celle-ci ayant, outre les caractéristiques générales, des traits qui lui sont propres.

La conception en question est présentée comme suit par McCarthy : être raisonnable, c'est avoir certaines vertus essentielles comme « l'ouverture d'esprit, l'absence de dogmatisme, une tendance à accepter les différences, à écouter les autres, à considérer sérieusement leurs opinions et à modifier nos manières de penser, la capacité de voir les choses du point de vue des autres et celle de peser judicieusement le pour et le contre⁶ ». On n'a pas là une conception utopiste du raisonnable, mais une bonne description de ce que l'on doit faire pour s'approcher d'un comportement qui serait

3. Stuart Hampshire, « Liberalism : The New Twist », *New York Review of Books*, 12 août 1993, p. 45.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. Thomas McCarthy, « Kantian Constructivism and Reconstruction : Rawls and Habermas in Dialogue », *Ethics*, octobre 1994, vol. 105, n° 1, p. 62.

complètement raisonnable (un idéal heuristique dont certaines personnes réussissent parfois à se rapprocher).

Certes, cette caractérisation des vertus qu'on associe au raisonnable comporte un certain flou, mais elle offre des applications précises. De nombreuses personnes pratiquent ces vertus de manière plus ou moins approximative, mais avec assez de régularité pour qu'on puisse les compter au nombre des personnes raisonnables, et il est évident qu'il y a aussi des gens qui ne le font pas. On a là un contraste évident.

De même, pour toute société donnée, à un moment donné, il existe un large consensus concernant les conceptions, croyances, attitudes et actions qui sont raisonnables et celles qui ne le sont pas. Bien qu'on puisse donner des explications qui s'appuient sur des particularités historiques et culturelles, il n'en demeure pas moins que dans tout l'Occident, tout au moins, les vertus mentionnées ci-dessus — qui sont des notions générales, mais non complètement indéterminées — ont été associées au raisonnable depuis très longtemps. McCarthy n'a pas tort lorsqu'il affirme que ces idées concernant ce qui est raisonnable, parfaitement évidentes aujourd'hui, sont aussi vieilles que Socrate. Cette conception de ce qui est raisonnable ne se rattache pas particulièrement au libéralisme et elle ne comporte rien qui la rende sujette à polémique.

IV

Considérons maintenant la conception libérale du raisonnable qui est largement celle de nos sociétés démocratiques capitalistes. Ses composantes ne sont pas l'apanage exclusif des sociétés libérales et peuvent apparaître dans d'autres sociétés. Toutefois, l'ensemble de ses traits distinctifs tend à être caractéristique, voire particulier aux sociétés libérales.

Voici deux listes qui se rattachent à la conception libérale du raisonnable. La première comporte des éléments qui devraient apparaître comme évidents ; la deuxième est plus critique et pourrait susciter la controverse.

La caractérisation proposée est morale sans être moralisatrice, et Rawls sert ici de modèle. Il ne s'agit aucunement de fournir une conception non morale du raisonnable d'où on pourrait ensuite déduire la morale elle-même ; on peut d'ailleurs douter qu'un tel projet soit intelligible. Il ne s'agit donc pas, comme Hobbes ou, de nos jours, David Gauthier, de partir d'une conception moralement neutre ou soi-disant telle, pour en dériver la morale ou une de ses parties substantielles. Ce n'est pas là le rôle que Rawls entend faire jouer au raisonnable ; sa conception du raisonnable est morale et normative, politique, dès le départ, bien qu'on ne puisse la réduire à ces notions.

Les listes proposées plus bas sont longues et détaillées. On a d'abord une conception du raisonnable qui est, comme dirait Michael Walzer, large (*thick*) plutôt que minimale⁷. Sans trop me préoccuper

7. Sur cette large contextualité, voir Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre-Dame (Indiana), University of Notre-Dame Press, 1994. Voir aussi, du

d'éliminer toute redondance, je donnerai une description permettant de distinguer le pluralisme raisonnable du pluralisme *de facto*. Il s'agira aussi de préciser ce qui est raisonnable par opposition à ce qui ne l'est pas, appliqué aux personnes et à leurs idées, croyances, attitudes, principes, plans, à la compréhension globale de ce qui est bien et à la conception de la justice qu'ont les citoyens vivant dans les sociétés libérales. De concert avec la conception de McCarthy, cette conception libérale pourrait nous permettre d'évaluer le caractère raisonnable de sociétés entières, de manière telle qu'on puisse ensuite décider si l'ordre social proposé dans les circonstances de la modernité (qui sont celles où se passe notre vie) peut ou non être considéré comme supérieur à un ordre qui ne serait pas libéral.

La conception libérale du raisonnable

Liste de traits sans controverse⁸

1. Les gens raisonnables doivent être prêts à modifier leurs idées, leurs croyances ou les actions qui en découlent, pour rendre possible une coopération sociale sur la base de la liberté et de l'égalité avec ceux qui pensent différemment ou qui ont d'autres croyances.
2. Pour leur propre bien, les personnes raisonnables « désirent vivre dans un monde social où elles pourront coopérer librement et en toute égalité avec les autres, sur une base acceptée par tous⁹ ». De façon caractéristique, ces personnes vont chercher à justifier leurs actions auprès des autres en s'appuyant sur des fondements qu'ils ne sauraient sensément rejeter¹⁰.
3. Les gens raisonnables désirent que dans le monde social, les relations entre les gens soient marquées par la liberté et l'égalité, entraînant une réciprocité dont chacun peut bénéficier.
4. Là où les gens sont raisonnables, certains travaillent à articuler et à présenter publiquement les fondements des relations sociales. Ces fondements devraient être tels que toute personne raisonnable les acceptera, une fois qu'elles les aura vus clairement. Les premiers cherchent à formuler les règles du monde social public, que tous endossent et à partir desquelles ils agissent¹¹.
5. Toutes les formes de fanatisme sont rejetées.
6. Tous ceux qui sont tolérants manifestent leur tolérance et une ouverture d'esprit. L'intolérant est critiqué et son intolérance parfois réprimée ; pourtant, même l'intolérant peut être toléré, là où son intolérance ne fait aucun tort aux autres. Toutefois, il est évident que les personnes intolérantes ne sauraient être comptées au nombre des personnes raisonnables.

même auteur, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, M. A., Harvard University Press, 1987.

8. La liste comporte certainement des redondances. Plutôt que de chercher à produire une liste brève composée d'énoncés canoniques, j'ai voulu, au moyen de différentes formulations ou nuances, saisir la conception libérale du raisonnable dans toute son « épaisseur ».
9. J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 50.
10. *Ibid.*, p. 49-50. Rawls suit ici Scanlon.
11. *Ibid.*, p. 53.

7. La tolérance dont il est question au point précédent s'accompagne du respect pour toutes les personnes.

8. Les personnes raisonnables ont un sens de l'équité, elles sont prêtes à faire la moitié du chemin, à faire des compromis là où les questions de principe ne sont pas menacées. Ces personnes croient dans la valeur du respect mutuel et elles ont un sens de la civilité¹².

9. Les personnes raisonnables ont à cœur de régler les arrangements de manière à obtenir un équilibre entre les différents intérêts.

10. Les agents raisonnables veulent bien « écouter les autres » et ils sont « justes en modifiant leurs idées à propos¹³ ». Ces personnes s'engagent dans un dialogue public et une justification publique des idées.

11. Les accords doivent normalement être obtenus au moyen d'un dialogue où toutes les parties intéressées sont égales au point de vue de leurs dires comme de leurs intérêts. Les accords raisonnables doivent être obtenus de cette façon plutôt que par les armes de la rhétorique, les influences charismatiques, la force physique ou les marchandages où les plus forts sont sûrs de l'emporter sur les autres.

12. Chacun s'engage à être juste et équitable dans ses transactions avec les autres.

13. En cas de litige, on aura tendance à écouter toutes les parties concernées avant de décider d'une affaire pratique ou avant d'opter pour une certaine politique. On sera porté à réviser les jugements ou les politiques en vigueur à la lumière de nouveaux faits ou de nouvelles raisons. C'est dire que nous devons accepter comme évident que nos attitudes, nos manières de raisonner et nos styles sont faillibles de part en part.

14. On remarquera une tendance à l'autocritique de ses propres croyances, attitudes et manières de se comporter, aussi bien qu'une attitude critique, à la fois civile et prudemment sceptique, à l'endroit des institutions et des pratiques communes dans nos sociétés et dans les autres sociétés.

15. Dans les affaires publiques, on voudra n'avoir que des croyances qui soient en accord avec la réalité des faits reconnus. On cherchera à s'assurer de connaître la majorité de tels faits ou en tout cas un nombre suffisant pour une connaissance pratique, sans éluder les faits à notre convenance.

16. À tout le moins dans les affaires publiques, on cherchera a) à fonder nos croyances sur l'évidence ; b) à être conséquent et cohérent ; c) à énoncer le meilleur argument ou à rapporter le plus fidèlement possible la discussion et à accepter la force et les implications pratiques de l'argument ou de la discussion.

17. On cherchera à avoir des croyances et des politiques qui soient intelligibles et cohérentes à la lumière des circonstances dans lesquelles le raisonnement s'exerce normalement.

12. *Ibid.*, p. 53-54.

13. *Ibid.*, p. 123, 157, 163.

18. On s'entend généralement pour penser que dans une société juste et bien ordonnée, aucune des parties impliquées dans un conflit ne saurait légitimement imposer ses convictions morales à l'ensemble de la société sans passer par les procédures habituelles et reconnues mais en usant de force.

19. Même lorsqu'on ne réussit pas à s'entendre sur les points cruciaux, les résultats obtenus par des procédures correctes sont reconnus par tous les gens raisonnables.

Liste sujette à controverse

1. Les gens raisonnables reconnaissent que dans notre monde moderne complexe, il est inévitable que nombre de nos jugements les plus importants soient faits « dans des conditions où on ne saurait s'attendre à ce que des personnes consciencieuses et dotées de tous les pouvoirs que leur confère leur raison arrivent à la même conclusion, même après une libre discussion¹⁴. Ce fait, qui relève de ce que Rawls appelle le poids du jugement, doit être pris au sérieux, ce qui implique qu'on ne cherchera pas à imposer à l'ensemble de la vie publique l'autorité de vues ou de plans qui sont contestés. Là où règne le dissensus, aucune des diverses croyances qui existent ne devrait être prise pour une norme gérant le comportement des gens en société.

2. « Une compréhension de la valeur n'est complètement raisonnable que dans le cas où ses défenseurs sont toujours disposés à la soutenir à mesure qu'ils reçoivent plus d'informations sur le sujet et les soumettent à leur réflexion¹⁵. »

3. Face à l'existence d'une diversité de conceptions du bien qui sont presque également raisonnables, nous devons nous restreindre, comme êtres raisonnables, à des exigences qui concernent l'ordre de la société. Là où on a, par exemple, des normes sociales qui sont similaires, il faut s'en tenir, lorsqu'il existe, au sol commun entre les diverses visions, en reconnaissant que la raison ne nous permet pas actuellement de trancher en faveur d'une seule vision morale et qu'en conséquence, nous devons éviter d'imposer à l'ensemble notre propre conception du bien commun. Seul ce qui est commun à toutes les conceptions du bien — ce qui fait l'objet d'un consensus parmi les personnes raisonnables — peut revendiquer l'autorité nécessaire pour fonder les institutions d'une société ou pour déterminer ce que l'on peut attendre des individus qui peuplent la société en question.

4. Les gens raisonnables reconnaissent qu'il est probable qu'il y aura toujours des gens qui soutiendront des conceptions déraisonnables ou irrationnelles. Il pourrait même s'agir là d'un truisme sur le plan empirique. Toutefois, pour les personnes raisonnables, « le fait que certaines personnes soutiennent des vues déraisonnables ne nous force pas à modifier notre conception de la justice de manière à la fonder sur un large consensus qui ferait appel à ces

14. *Ibid.*, p. 217.

15. *Ibid.*, p. 58.

vues déraisonnables¹⁶ ». En d'autres termes, nous n'avons pas à nous accommoder de ce qui est déraisonnable. En effet, « si nous faisons une place à ce qui est déraisonnable dans la formulation des principes fondamentaux, nous ajusterions alors faussement nos principes sur le pouvoir *de facto*¹⁷. »

V

Il s'agit maintenant d'établir si on peut faire un usage critique de cette conception du raisonnable en l'appliquant à certaines croyances, certaines manières de faire ou de voir les choses. À moins qu'elle ne soit assez vague et indéterminée pour être compatible avec à peu près n'importe quoi ? Ou à moins qu'il ne s'agisse d'une conception idéologique ou ethnocentriste, une vue inclinée par le préjugé touchant la manière dont nous croyons que les choses devraient se passer ? Loin de penser que l'idéologie libérale cherche à donner une facture rationnelle à une conception ethnocentriste, j'estime au contraire qu'elle fournit un instrument critique dans un contexte qui a toute l'objectivité et l'intersubjectivité historiques requises. Mais rien de plus. Cette conception est incapable de déterminer un point d'Archimède objectif non historique — une quête qui risquerait de n'avoir jamais de résultats substantiels.

Rawls appuie sa conception de la justice sociale sur la conception libérale du raisonnable. Il montre qu'elle est raisonnable au sens décrit plus haut, qui est plus fort que ce qui est proposé habituellement par un Brian Barry, par exemple, qui se trouve être un concurrent de Rawls. Celui-ci propose une conception qui est loin d'être simplement rhétorique et vide. Elle représente au contraire ce que les libéraux et ceux qui s'en rapprochent désirent voir se produire comme réalité politique dans nos sociétés encore loin d'être justes. Nous serions heureux de pouvoir constater que ce concept du raisonnable fonctionne dans nos sociétés.

Mais la question demeure de savoir si la conception libérale du raisonnable est capable de produire des normes sociales qui pourront prétendre être objectives. Dans un tel cas, le libéralisme aurait une valeur plus que simplement *interne*, quand les libéraux estiment que leurs vues sont meilleures que celles des non-libéraux, sans pouvoir les fonder autrement qu'en faisant appel à ce que les libéraux soutiennent et continueront de soutenir après mûre réflexion. À moins que tout ce qu'on puisse dire objectivement, c'est que les libéraux ont leur culture et leurs institutions, sans empêcher l'existence passée et actuelle de cultures différentes dotées de leurs propres institutions, qui peuvent rejeter des éléments importants de la conception libérale. Est-il possible d'établir qu'un ordre social est meilleur — ou plus raisonnable — qu'un autre ? Ou si notre conception du raisonnable est à ce point liée à une *Weltanschauung* donnée, qu'il est impossible de la déterminer plus objectivement ?

16. Joshua Cohen, « Moral Pluralism and Political Consensus », dans David Copp et al. (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge (England), Cambridge University Press, 1993, p. 282.

17. *Ibid.*, p. 284.

Finalement, notre conception du raisonnable est-elle autre chose qu'une manière de promouvoir le libéralisme ?

Il est vrai que la conception du raisonnable qui est proposée ici est faite à la mesure du libéralisme : c'est l'idée qu'un libéral se fait de ce qui est raisonnable. Cette conception du raisonnable va de pair avec la conception du monde qui est celle des libéraux. Mais est-ce qu'elle nous donne pour autant les moyens d'établir ce qui est le plus raisonnable possible, que l'on soit libéral ou pas ? Peut-être que la chose la plus raisonnable ou la meilleure — mais certainement pas au sens libéral du terme « raisonnable » — serait de se faire *Taliban* musulman, Juif orthodoxe ou chrétien fondamentaliste comme Pat Robertson ? Peut-on au contraire soutenir que toute personne vivant dans le monde moderne, si elle est bien informée, cherchera à être raisonnable de la manière décrite dans la conception libérale du raisonnable, sans même avoir besoin d'être libérale ? Dans le meilleur des cas, nous aurions uniquement établi ce qui suit : si nous voulons être des personnes libérales ou si nous sommes favorables à ceux qui le sont, nous voudrions que cette libéralité se manifeste dans notre conception du raisonnable. Or, dans le cas contraire, rien ne prouve que pour être raisonnables sans plus, nous devons être libéraux, c'est-à-dire raisonnables au sens de la conception libérale. Mais alors les gens se divisent-ils simplement en ceux dont la sociabilité les conduit au libéralisme et ceux qui n'empruntent pas cette voie du libéralisme ?

On n'a pas besoin de se réduire à l'idéologie libérale du raisonnable. On peut faire appel à des arguments autorisant le passage de la conception générale du raisonnable (qui remonte à Socrate) à la conception libérale proprement dite, en s'appuyant sur des croyances considérées comme plausibles ou même largement répandues, bien au-delà de l'*ethos* libéral, sur des évidences morales qui ne dépendent pas de la conception libérale du raisonnable. Ainsi agencées, les deux conceptions engendreront des normes solides pouvant être soumises à une large critique sociale.

Prenons un exemple. Les conceptions fondamentalistes, qu'elles soient juives, chrétiennes ou musulmanes, ne sont pas jugées raisonnables, même si on s'en tient à la conception la plus générale, culturellement parlant — celle qui a été formulée d'abord par Socrate — sans parler de la conception proprement libérale du raisonnable. Suivant la conception générale, d'abord, les gens raisonnables sont ouverts d'esprit ; ils sont prêts à envisager sérieusement les opinions d'autrui ; ils cherchent à éviter tout dogmatisme ; ils acceptent de parler des différences ; ils cherchent à voir les choses non seulement à partir de leur point de vue mais également à partir de celui des autres ; dans les cas litigieux, ils sont capables de peser le pour et le contre. Or, les fondamentalistes ne font rien de cela. Dieu leur a parlé et Il leur a révélé la Vérité Ultime sur la Vie, la manière dont les gens doivent vivre et l'ordre du monde. Ils ont des écrits sacrés qui leur montrent la Voie. Ils sont certains que c'est bien Dieu qui s'adresse à eux, ils savent ce qu'Il pense au sujet de telle ou telle chose et plus généralement, au sujet de la manière dont les gens doivent vivre. Les Écritures livrent une vérité infaillible : ceux qui ne croient pas cela sont perdus dans l'illusion et corrompus par le péché. On ne doit

donc pas les écouter. Certains fondamentalistes iront jusqu'à l'anathème. Bref, les fondamentalistes croient que la vérité ultime au sujet de la vie leur a été révélée par Dieu lui-même, dont ils sont les enfants.

Une telle conception est déraisonnable. Elle s'oppose à la signification la plus simple du raisonnable comme à la plus sophistiquée. Évidemment, les fondamentalistes ne pensent pas que leurs conceptions sont déraisonnables ou irrationnelles (c'est peut-être là quelque chose que personne — y compris les personnages de Dostoïevski — ne dirait de lui-même sans ironie ou sans autre explication). Mais les actions et les croyances exprimées par les fondamentalistes montrent que leurs conceptions sont déraisonnables lorsqu'on les mesure à l'aune de la signification du terme « raisonnable » présentée plus haut. Ceci reste vrai même si on se limite à la conception générale remontant à Socrate.

L'engagement des fondamentalistes radicaux qui sont des adultes vivant dans une culture moderne qui leur offre d'autres choix est déraisonnable et les conceptions qu'ils soutiennent le sont également. Ils sont purement et simplement déraisonnables. Encore une fois, on n'a pas besoin d'entendre le terme « raisonnable » suivant la vision de l'idéologie libérale ; il suffit de prendre la signification générale, socratique, qui trace les limites du jeu de langage que nous jouons avec le mot « raisonnable ». Au cas où quelqu'un trouverait que j'ai dépeint les fondamentalistes comme pires qu'ils ne sont en réalité, je dirais la même chose de quiconque soutenant les vues que j'aurais ici attribuées faussement aux fondamentalistes. Ces vues nous donnent une idée claire de ce qui est déraisonnable. Même si, contrairement à ce que je pense, cette conception n'est pas aussi fréquente que je le crois, il y a des exemples et c'est de ceux-ci dont il s'agit. Laissons donc aux sociologues le soin de décider si la caractérisation des fondamentalistes qui a été donnée plus haut est correcte.

Par ailleurs, une des raisons pour lesquelles nous n'aimons pas dire qu'une personne est déraisonnable ou qu'à tout le moins certaines de ses conceptions le sont est qu'il s'agit là d'une critique très sévère. Le simple devoir de civilité souligné par Rawls milite contre ce genre de critique. Un libéral pourrait se demander s'il n'est pas déraisonnable d'adresser cette critique à quelqu'un. Est-ce que cette critique ne tombe pas elle-même dans une forme de fanatisme ? Il faut donc recommander l'exercice de la prudence et de la charité, mais même ces vertus ont leurs limites. Lorsque quelqu'un affirme qu'il a La Vérité, qu'il ne veut pas entendre ce que les autres pourraient avoir à dire parce qu'il se place au-delà de toute controverse (dans les bras de Dieu), alors cette personne est déraisonnable et il faut le dire, avec civilité et politesse sans doute, mais surtout avec fermeté.

La conception libérale du raisonnable que je défends, de concert avec les John Rawls, Brian Barry et Joshua Cohen, n'a pas besoin de s'accommoder du déraisonnable. Nous n'avons pas à ajuster notre conception de la justice ou nos principes à l'existence de personnes et de conceptions déraisonnables. En résistant au *pouvoir* de ces personnes ou de ces conceptions déraisonnables, nous ne sommes pas intolérants ou fanatiques (en opposant un pouvoir à un autre),

mais nous résistons à ceux qui veulent nous imposer leurs vues sans passer par la raison. Nous restons ouverts à leurs *arguments*, nous voulons bien les écouter présenter leur *cas*, mais ils doivent le faire en recourant à ce qui peut être défendu par les armes de la raison. On ne saurait simplement leur céder lorsqu'ils affirment qu'ils sont dans leur droit et que ce qu'ils disent doit être fait ou accepté. Ce n'est pas nous qui sommes fanatiques en leur résistant, mais eux qui le sont lorsqu'ils soutiennent des vues déraisonnables et insistent pour les imposer.

Cette discussion au sujet du fondamentalisme montre que notre conception du raisonnable peut servir d'outil critique d'une façon qui n'a rien d'idéologique : elle sert à critiquer les visions fondamentalistes extrêmes en fournissant des arguments pour les rejeter. Cette critique peut être étendue à quelqu'un qui prétend, comme Alvin Plantinga le fait à la suite de John Calvin, avoir une appréhension directe de Dieu qui se situe *au-delà de toute controverse*¹⁸. Toutefois, l'application du concept de raisonnable comme outil critique n'est pas toujours aussi claire.

Ainsi, comme Rawls et Barry, j'ai une conception égalitariste de la justice. Toutefois, celle-ci ne saurait être fondée uniquement sur ce qui est raisonnable. En effet, certaines sociétés passées et actuelles ont des théories aristocratiques ou hiérarchiques de la justice qui ne doivent rien aux conceptions libérales. Ces sociétés ont également leurs philosophes et autres penseurs qui articulent les conceptions en vigueur chez eux. Or, ces penseurs peuvent parfois être considérés comme raisonnables suivant la conception *générale* de ce qui est raisonnable. Ils peuvent être et sont parfois accessibles, non fanatiques, non dogmatiques, ouverts à l'examen des évidences, à la discussion des différences et même capables de voir les choses du point de vue des autres et de peser le pour et le contre dans des situations données. Ils peuvent donc être considérés comme raisonnables de même que leurs conceptions, ce qui n'empêche pas celles-ci de favoriser une hiérarchie sociale plutôt que le libéralisme.

Ces personnes pensent qu'une vision réaliste et non sentimentale de la nature humaine nous mène tout droit à la conclusion que tout le monde n'a pas les mêmes capacités morales et intellectuelles : tous les gens ne sont pas également autonomes, capables d'agir avec réflexion et de vivre intelligemment, sans parler de participer à la vie publique ou de comprendre comment une société doit être ordonnée pour bien fonctionner. Voilà pourquoi le pouvoir doit être réservé à une classe de gens supérieurs, qui sont seuls à pouvoir produire une société où les principes de respect et de justice seront sauvegardés. Gardant à l'esprit la maxime de Nietzsche qui dit que la fin de la justice est de traiter également ce qui est inégal, ces personnes supérieures se placent au-dessus de la masse des gens inférieurs.

18. Alvin Plantinga approuve John Calvin lorsque celui-ci affirme qu'instinctivement, chaque être humain est capable d'appréhender la divinité. C'est là une possibilité qu'il place « au-delà de toute controverse ». Voir Alvin Plantinga, « Belief in God », dans Michael Boylan (ed.), *Perspectives in Philosophy*, Forth Worth (Texas), Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 405. De John Calvin, voir *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphia, Westminster Press, 1960, livre I, chap. 3, p. 43-44.

Depuis leur position privilégiée, ils déterminent la structure de l'ordre social en attribuant à chacun la position qui convient à son mérite. Dans leur société, certains individus sont subordonnés à d'autres. De nombreux sujets — incluant des questions morales, politiques et religieuses — ne sauraient être discutés ou même compris correctement par la vaste majorité de la population, qui doit donc accepter les dires de ses dirigeants. Or, on peut soutenir une telle conception aristocratique — qui est très distante de notre conception libérale — en usant de tolérance, civilité, douceur, sans oublier une bonne dose de paternalisme. Après tout, tous les conservateurs ne sont pas des moralistes tonitruants.

Certains conservateurs passent le test de la conception générale du raisonnable. Il reste qu'ils ne sont pas raisonnables au sens de la conception libérale plus large que nous avons tenté de dégager. Toutefois, les parties de la conception libérale large qui nous permettent de douter que ces personnes conservatrices soient tout à fait raisonnables sont sujettes à controverse. Le sens du raisonnable peut être défini de manière *persuasive*, voire il peut fonctionner comme un instrument idéologique aux mains du libéralisme, de la modernité et de la post-modernité. Il semble alors avoir peu de choses en commun avec un outil critique utilisé pour questionner la société.

La conception libérale tient pour acquis que les gens raisonnables désirent vivre dans un monde social où les relations entre les individus sont marquées au sceau de la liberté et de l'égalité. C'est là ce que les libéraux doivent garder à l'esprit lorsqu'ils cherchent à déterminer l'ordre social. Si nous voulons être libéraux au sens de la conception libérale, nous devons reconnaître qu'au point de vue moral, tous les êtres humains sont égaux, et cette acceptation de l'égalité doit se refléter dans nos politiques. Les personnes raisonnables au sens du libéralisme croient que la vie de tous et chacun est d'égale valeur : c'est là une opinion partagée par tous les libéraux, qu'ils soient libéralistes, démocrates, socialistes ou communistes, qu'ils soient de droite comme Robert Nozick et David Gauthier ou de gauche comme G. A. Cohen et Jon Elster. Mais cette opinion n'est pas partagée par les aristocrates opposés au libéralisme, qui estiment que cet élément de la conception libérale et communiste du raisonnable relève du sentimentalisme et du moralisme (encore un mot de Nietzsche) plutôt que de la raison. Pour les conservateurs, ce sont des *sentiments* et des *sympathies* libérales et communistes qui portent la volonté des libéraux de vivre dans un monde où tous les hommes sont libres et égaux. Les libéraux sont victimes d'une illusion s'ils croient que le raisonnable requiert l'engagement égalitaire. Personnellement, j'estime que l'égalitarisme est *consistant* avec le raisonnable sans être pour autant absolument *requis* par ce concept.

Les conceptions morales ou normatives, incluant les appels à la justice sociale ou politique, ne sauraient être dérivées de la seule conception générale du raisonnable, ou de cette conception et d'une bonne connaissance des faits qui n'ont rien à voir avec la morale. À mon avis, non seulement il est impossible de dériver la morale du raisonnable, mais on ne saurait pas plus la dériver de la rationalité. Hobbes, et plus récemment David Gauthier, ont cherché à prouver la

rationalité de la moralité en partant d'une rationalité pratique pure. Or, tout ce qu'on peut prouver, c'est qu'une certaine sorte d'égoïsme éthique est exclue, ce qui laisse ouvert le champ des diverses visions morales. La fausseté et l'incohérence de l'égoïsme éthique ne font pas de l'égoïsme *personnel* une attitude irrationnelle dans toutes les circonstances : ainsi, le fou de Hobbes pratique une forme d'amoralisme prudent¹⁹.

Le concept de raisonnable, distinct de la rationalité en ce qu'il a quelque chose à voir avec la morale, paraît mieux placé pour fonder la moralité que la rationalité. Mais comme on l'a déjà vu, des conceptions également raisonnables comme le sont la conception hiérarchique de la justice et la conception libérale égalitaire sont pourtant en conflit. On ne saurait, à partir des seules ressources du concept du raisonnable, justifier que l'on opte pour un ordre social libéral plutôt que hiérarchique. Pour ce faire, il faut dépasser la conception socratique du raisonnable et prendre en compte les choix moraux et politiques de la conception libérale. On ne saurait justifier l'égalitarisme ou une notion plus faible d'égalité morale (à la Nozick) sans inclure dans le concept de raisonnable la conception libérale large. Mais en injectant une notion égalitaire dans notre concept du raisonnable, nous avons défini le mot raisonnable de telle manière que des personnes qui sont raisonnables de façon évidente ne peuvent plus être dites raisonnables.

Mon but n'est pas d'opposer raison et passion, ou de ruiner la distinction en donnant la préséance à l'une plutôt qu'à l'autre. Je préfère parler d'un vaste équilibre réflexif dans lequel les deux notions ont un rôle à jouer : il est important de tenir compte à la fois de ce qu'il est raisonnable de croire et de faire, et de nos sympathies les plus réfléchies. Pour produire une conception de la justice et plus généralement de la morale qui soit équilibrée, nous devons savoir ce qui arrive (il s'agit de mettre nos points de vue en accord avec la réalité), considérer judicieusement les différentes raisons qui militent en faveur d'un ordre plutôt que d'un autre, et nous devons aussi clarifier pleinement nos *sentiments* à l'endroit des différentes manières d'organiser la vie sociale. Il s'agit de rassembler ces différents facteurs — et d'autres encore — dans une conception cohérente.

L'équilibre réflexif auquel nous pensons est une forme de justification pratique. Les jugements pouvant faire partie de ce large équilibre sont ceux qui sont considérés comme justifiés à ce moment-là, des *jugements seulement pour un temps*. Ce que nous considérons comme juste, bon, rationnel ou raisonnable fait partie d'un vaste équilibre qui peut constamment être remis en question. Toutefois, les jugements dont nous disposons nous permettent de forger une conception cohérente de ce qu'il est justifié de faire et de croire. Le concept de raisonnable est central, mais il faut aussi compter avec les sympathies et les sensibilités humaines, sans qu'aucun des différents facteurs puisse l'emporter sur les autres. Rien ne mérite

19. Voir Kai Nielsen, *Why be moral ?*, Buffalo, New York, Prometheus Books, 1989, p. 143-206. Voir également Debra A. DeBruin, « Can One Justify Morality to Fooles ? », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 25, n° 1, mars 1995, p. 1-32.

d'être appelé le fondement réel de la moralité : ni la raison, ni les sentiments, ni les faits, ni l'intuition, ni les intérêts. Sans être arbitraire ou conventionnelle, la moralité n'a pas de véritable fondement. Tout ce qui existe, c'est la conception holiste d'un vaste équilibre réflexif.

C'est Rawls qui a remarqué que « le critère général du raisonnable est un vaste équilibre réflexif²⁰ ». Il n'existe pas une seule chose dont on puisse dire qu'elle fonde toute la morale ou même la partie de la morale qui ne serait pas complètement conventionnelle. Avec Stuart Hampshire, dont le holisme est comparable à celui de Rawls ou de Quine, on peut affirmer que « la philosophie morale [...] consiste à chercher quels sont les fondements raisonnables de la moralité²¹ ». Venant d'un philosophe qui estime que Rawls succombe à une forme de rationalisme erroné, c'est dire que la philosophie morale doit établir le caractère rationnel de nos conceptions morales, montrant qu'elles ne sont pas un simple fourre-tout, ce qui se fait en montrant comment nos conceptions morales font partie d'un ensemble cohérent avec le reste de ce que nous croyons, sentons ou savons comme êtres raisonnables. Les considérations relatives à la raison sont cruciales, mais il ne s'agit pas de dire que la raison est le fond du fond, car ce fond absolu n'existe pas : c'est là uniquement une expression rhétorique ou idéologique. La conception holiste et cohérentiste proposée

20. J. Rawls, « Reply to Habermas », p. 141.

21. Stuart Hampshire, « A New Philosophy for the Just Society », *The New York Review of Books*, vol. 18, n° 3, 24 fév. 1972, p. 39.

n'est pas non plus ethnocentriste, mais elle fait partie de nos outils critiques, dont l'usage doit s'accompagner d'une reconnaissance de l'importance de nos sympathies morales, sans faire de la raison l'esclave de nos passions²².

Département de philosophie
Université de Concordia

Traduit de l'anglais par Josette Lanteigne

-
22. Une première version de cet article fut présentée lors du symposium sur Rawls organisé par la Société de Philosophie du Québec, en 1995. À cette occasion, Michel Seymour s'est demandé si le holisme rattaché à la notion d'équilibre réflexif était sémantique, épistémologique ou méthodologique. Comme il s'agit d'une méthode pour fixer la croyance, j'ai d'abord cru bon de répondre qu'il devait s'agir d'une forme de holisme méthodologique. Mais il faut reconnaître que les avocats de l'équilibre réflexif n'emploient pas ce genre de distinction, qui dans l'ensemble cause plus de mal que de bien. Par ailleurs, on pourrait soutenir que la position holiste a des résonances qui sont à la fois méthodologiques, épistémologiques et sémantiques. Notre holisme pourrait être dit sémantique, puisqu'il s'intéresse aux concepts et aux conceptions de justice, bonté, raisonnable, garantie, justification, explication, personne, morale, politique, etc. Prenons les concepts de justice, de bonté et de raisonnable. Pour Rawls, Norman Daniel ou moi-même, il s'agit d'expliquer et de justifier une certaine conception politique de la justice et les croyances morales et politiques qui lui sont reliées, d'agencer ces différents éléments de manière à produire un tout cohérent, qui s'accorde avec le reste de nos croyances et convictions, nos sympathies, antipathies, etc. Voilà qui implique la sémantique et l'épistémologie, bien que les sémanticiens et les épistémologues pourraient ne pas approuver notre manière de décrire les choses. Comme il s'agit d'une méthode pour fixer la croyance, on peut parler de holisme méthodologique ou épistémologique. La meilleure chose à faire, cependant, est encore d'éviter ces catégories, qui n'ont pas grand-chose à voir avec ce qu'on entend par holisme. Lorsque l'on cherche à articuler une conception de la justice, il n'est pas nécessaire d'opter pour une position atomiste ou moléculaire. Pour acquérir une bonne compréhension des phénomènes, il s'agit plutôt de mettre au point des modèles généraux pour la croyance, la conviction et la conception, que nous voudrions ensuite rassembler dans un tout cohérent où tous les éléments sont reliés entre eux et présentés dans leurs relations les uns avec les autres. Voir mon article «How to Proceed in Social Philosophy: Contextualist Justice and Wide Reflective Equilibrium», *Queen's Law Journal*, vol. 20, n° 1, automne 1994, p. 89-138 ; *idem*, *After the Demise of the Tradition*, Boulder (Colorado), Westminster Press, 1991, p. 195-248 ; *idem*, «Relativism and Wide Reflective Equilibrium», *The Monist*, vol. 76, n° 3, juillet 1993, p. 316-332.

La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls

Geneviève Nootens

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027422ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027422ar>

[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

Nootens, G. (1997). La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls. *Philosophiques*, 24 (1), 25–41.

<https://doi.org/10.7202/027422ar>

Résumé de l'article

Rawls symbolise les niveaux de raisonnement moral public et non public par l'utilisation des notions de raisonnable et de rationnel. Dans le contexte du pluralisme raisonnable qui caractérise les sociétés démocratiques libérales, il propose une articulation de ces notions qui doit permettre aux citoyens d'adhérer à leurs propres conceptions générales du bien sans pour autant compromettre l'existence d'une conception commune de la justice. R vise à articuler doctrines particulières et conception commune de façon à laisser la place à l'expression des convictions personnelles des individus sans par ailleurs donner une signification égoïste à l'association politique. Cependant, lorsque Rawls précise le contenu de cette conception commune de la justice et la motivation des individus à y adhérer, il menace dangereusement la spécificité morale qu'il accorde en principe à la notion de raisonnable, symbole de cette raison publique, commune, partagée par les citoyens. Après avoir démontré cette difficulté, je souligne en conclusion deux raisons qui y contribuent, soit d'une part la prétention de Rawls de définir un libéralisme strictement politique et d'autre part la difficulté (présente chez la plupart des théoriciens du libéralisme contemporain) d'articuler une conception cohérente et acceptable de la motivation morale.

LA NATURE DE LA COMPLÉMENTARITÉ ENTRE LE RAISONNABLE ET LE RATIONNEL CHEZ RAWLS*

PAR

GENEVIÈVE NOOTENS

RÉSUMÉ : Rawls symbolise les niveaux de raisonnement moral public et non public par l'utilisation des notions de raisonnable et de rationnel. Dans le contexte du pluralisme raisonnable qui caractérise les sociétés démocratiques libérales, il propose une articulation de ces notions qui doit permettre aux citoyens d'adhérer à leurs propres conceptions générales du bien sans pour autant compromettre l'existence d'une conception commune de la justice. Il vise à articuler doctrines particulières et conception commune de façon à laisser la place à l'expression des convictions personnelles des individus sans par ailleurs donner une signification égoïste à l'association politique. Cependant, lorsque Rawls précise le contenu de cette conception commune de la justice et la motivation des individus à y adhérer, il menace dangereusement la spécificité morale qu'il accorde en principe à la notion de raisonnable, symbole de cette raison publique, commune, partagée par les citoyens. Après avoir démontré cette difficulté, je souligne en conclusion deux raisons qui y contribuent, soit d'une part la prétention de Rawls de définir un libéralisme strictement politique et d'autre part la difficulté (présente chez la plupart des théoriciens du libéralisme contemporain) d'articuler une conception cohérente et acceptable de la motivation morale.

ABSTRACT : Rawls uses the notions of the reasonable et the rational to symbolise two levels of moral reasoning : a public (common) one and a non-public one. Reasonable pluralism characterizes liberal democratic societies ; in this context, Rawls looks for a specific articulation of public reason and non-public reasons (the reasonable and the rational) which could allow citizens to pursue their own conception of the good without compromising the adoption of a common standpoint. Rawls thus wants to link the common point of view of public reason with the comprehensive doctrines citizens defend so as to let them free to build on their own conception, without the political association being reduced to a mere modus vivendi of egoist people.

* Je tiens à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour la bourse postdoctorale qui m'a permis de travailler à ce texte.

However, when Rawls specifies how the content of the common conception is to be defined and how citizens are moved to sustain it, he endangers the moral specificity he wants to grant to the notion of the reasonable as the symbol of the public reason citizens share. Having defended this point, I conclude by insisting upon two reasons which contribute to this confusion in Rawls's work : the definition of a political, rather than general, liberalism, and a flawed conception of moral motivation, characteristic of many contemporary liberals.

Le contexte du pluralisme qui caractérise les sociétés démocratiques libérales fixe le but pratique d'une théorie de la justice telle que la conçoit Rawls. Dans ce cadre en effet, il s'agit de définir une conception de la justice spécifiant les valeurs politiques communes des citoyens, citoyens qui adhèrent par ailleurs à divers cadres moraux généraux. Les citoyens doivent s'entendre sur une conception publique de la justice qui leur permettra d'arbitrer leurs revendications conflictuelles en matière de justice politique, tout en les laissant libres de poursuivre leurs propres conceptions du bien.

La théorie de la justice comme équité, c'est-à-dire cette conception particulière de la justice politique que propose Rawls, compose donc avec deux niveaux de raisonnement moral : un niveau public (les valeurs politiques communes qui font l'objet d'un consensus parmi les citoyens) et un niveau non-public (les différentes doctrines complètes sur lesquelles ne s'entendent pas les citoyens et qui ne peuvent par conséquent pas fournir de bases d'entente nécessaires¹). L'utilisation des notions de raisonnable et de rationnel par Rawls symbolise ces deux niveaux de raisonnement moral. Le raisonnable (l'idée des termes équitables de la coopération et la motivation morale liée à cette idée) encadre et limite le rationnel (la poursuite par chacun de ses fins et intérêts particuliers).

Rawls propose une articulation particulière de ces notions, articulation qui distingue explicitement sa théorie de la justice de théories où la coopération dérive strictement de la poursuite des intérêts individuels. Pour Rawls, bien que le raisonnable et le rationnel soient complémentaires en ce que ces idées agissent ensemble pour spécifier les termes équitables de la coopération, le raisonnable ne peut pas être dérivé du rationnel. Il désigne un mode spécifique de raisonnement pratique qui ne se réduit pas à l'exercice de la rationalité dans la définition et la poursuite des fins « privées » des individus.

1. Rawls utilise en anglais l'expression *comprehensive doctrines*. Catherine Audard propose de traduire *comprehensive* par « compréhensives », mais ce terme n'a pas en français tout à fait la même signification que le terme anglais. J'utiliserai plutôt l'expression *doctrines complètes* pour désigner ces « doctrines philosophiques, morales et religieuses personnelles qui englobent de manière plus ou moins systématique et complète les divers aspects de l'existence humaine et, donc, qui dépassent les seules questions politiques, les considérant comme un cas particulier d'une conception plus large. » John Rawls, *Justice et démocratie*, traduction, introduction, présentations et glossaire de Catherine Audard, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 359.

Je veux ici défendre la thèse que l'interdépendance étroite entre le raisonnable et le rationnel qui caractérise la théorie de Rawls permet difficilement de comprendre comment il arrive à spécifier la notion de raisonnable sans la fonder sur les considérations liées à la rationalité individuelle. Ces deux notions apparaissent en effet inextricablement liées, de telle sorte que même au niveau de la théorie morale, la notion de raisonnable semble dépendre de la rationalité individuelle. Or, l'introduction d'un contenu et d'une motivation étroitement dépendants de la rationalité individuelle menace l'affirmation du raisonnable comme forme distincte de raisonnement pratique. En principe, le raisonnable désigne cette base publique, commune, de justification indépendante des doctrines conflictuelles auxquelles les individus adhèrent dans leur utilisation non-publique de la raison. En introduisant le concept de bien premier pour en définir le contenu et en introduisant une dualité dans la justification morale de l'adhésion à la conception politique de la justice (chacun y adhère pour ses propres raisons et ce sont ces raisons particulières qui déterminent la nature de leur adhésion à la conception politique), Rawls ne peut que difficilement préserver la spécificité morale de la coopération.

Afin de comprendre la nature exacte de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel, je me propose de clarifier le type de raisons qui peuvent motiver les individus à soutenir la conception de la justice que propose Rawls. Pour ce faire, je diviserai ce texte en quatre parties. Dans un premier temps, je spécifierai la signification des notions de raisonnable et de rationnel, en insistant davantage sur celle de raisonnable, plus complexe. Dans un deuxième temps, j'expliquerai brièvement comment Rawls conçoit la complémentarité de ces notions. Dans la troisième partie, je m'attarderai à montrer que la spécification et la justification des principes de justice (ces raisons morales que partagent les citoyens) dépendent essentiellement de considérations liées à la rationalité individuelle. Je soutiendrai, contre Brian Barry, l'hypothèse que l'idée de réciprocité représente une composante essentielle de la théorie de Rawls. Enfin, dans la dernière partie, j'exposerai brièvement en quoi cette interdépendance étroite des notions de raisonnable et de rationnel lie ces deux types de motivation au niveau moral. J'espère ainsi montrer que Rawls ne peut pas distinguer aussi clairement qu'il le prétend le raisonnable du rationnel.

Les notions de raisonnable et de rationnel

La notion de rationnel

Rawls utilise ce terme pour marquer la poursuite par chacun de ses fins individuelles et la conception particulière du bien à laquelle ces fins sont généralement liées. Cette notion désigne donc à la fois la capacité morale qu'a chaque personne de développer, poursuivre et modifier une conception du bien et un certain type de raisonnement pratique qui relève de cette capacité. La notion de principes rationnels s'applique à l'agent individuel qui exerce ses capacités de jugement et de délibération dans la recherche de ses fins et intérêts particuliers. Les fins et intérêts de cette sorte peuvent être intéressés ou désintéressés, mais sont toujours individuels par nature :

The rational [...] applies to a single, unified agent (either an individual or corporate person) with the powers of judgment and deliberation in seeking ends and interests peculiarly its own. The rational applies to how these ends and interests are adopted and affirmed, as well as to how they are given priority. It also applies to the choices of means, in which case it is guided by such familiar principles as : to adopt the most effective means to ends, or to select the more probable alternative, other things equal².

L'agent rationnel ne possède pas cette forme particulière de sensibilité morale qui fonde le désir de coopération équitable et que symbolise l'idée de raisonnable.

La notion de raisonnable

Pour sa part, la notion de raisonnable réfère essentiellement à la capacité d'un sens de la justice et aux vertus que Rawls associe à ce pouvoir moral. L'idée de raisonnable désigne à la fois le *devoir* moral de justifier nos jugements politiques par la raison publique (exigence qui découle du principe libéral de légitimité) et le *désir* de coopérer avec les autres sur la base de termes acceptables aux yeux de tous. Être raisonnable implique avant tout la capacité et la volonté de justifier nos jugements politiques en des termes publiquement acceptables. Ainsi définie, la notion de raisonnable se trouve centrée sur la raison comme capacité d'adaptation sociale, qui permet aux citoyens d'ajuster leurs revendications aux exigences de la vie publique. Le raisonnable se distingue du rationnel d'abord et avant tout grâce à cette capacité³.

La notion de raisonnable réfère en fait chez Rawls à une base publique commune de justification à partir de laquelle les citoyens peuvent évaluer les principes de justice et les critères publics de discussion utilisés pour régler les questions de justice politique⁴. Le raisonnable constitue une source de justification des jugements politiques qui doit se distinguer d'une prétention (théorique) à la vérité, tout en définissant un point de vue objectif mais ancré dans la tradition démocratique libérale. Il s'agit donc d'un point de vue intersubjectif mais dépendant de la conception kantienne de la personne, c'est-à-dire de la conception des citoyens comme personnes morales libres et égales. Pour servir de base à la raison publique, la conception de la justice doit être indépendante des doctrines conflictuelles affirmées par les citoyens dans leur utilisation non-publique de la raison (qui relève de leur capacité morale rationnelle d'avoir une conception du bien). En effet, la justification raisonnable d'une conception de la justice doit partir de ce que nous partageons. La notion de raisonnable définit également le caractère impartial du libéralisme rawlsien. Remarquons dès maintenant (j'y reviendrai plus

2. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 50. Voir aussi p. 51 : « *Every interest is an interest of a self (agent), but not every interest is in benefit to the self that has it.* »

3. *Ibid.*, p. 53-54.

4. La notion de raisonnable correspond en fait aux exigences d'une conception de l'objectivité telle que la présente Rawls. Sur ces exigences voir *Ibid.*, p. 110-112, 121.

loin) que, pour Rawls, cette exigence d'impartialité n'a pas une signification altruiste, mais bien de réciprocité⁵.

La complémentarité du raisonnable et du rationnel

Rawls spécifie avec soin que les idées de raisonnable et de rationnel sont indépendantes, au sens où sa théorie ne les dérive pas l'une de l'autre. Rawls veut ainsi se distinguer explicitement des théories, comme celle de D. Gauthier par exemple, qui prétendent dériver le raisonnable du rationnel afin de lui donner un fondement solide. Ce genre de tentative semble lui paraître contraire à la nature du raisonnable, car de telles tentatives suggèrent que ce type particulier de motivation morale ne possède pas de statut fondamental. Rawls admet par contre qu'il n'est peut-être pas possible de prouver que le raisonnable ne peut pas être déduit du rationnel⁶.

Bien que le raisonnable ne puisse pas être dérivé du rationnel, ces idées s'avèrent cependant complémentaires dans la conception de la justice que propose Rawls :

[W]ithin the idea of fair cooperation the reasonable and the rational are complementary ideas. Each is an element in this fundamental idea and each connects with its distinctive moral power, respectively, with the capacity for a sense of justice and the capacity for a conception of the good. They work in tandem to specify the idea of fair terms of cooperation, taking into account the kind of social cooperation in question, the nature of the parties and their standing with respect to one another.

As complementary ideas, neither the reasonable nor the rational can stand without the other. Merely reasonable agents would have no ends of their own they wanted to advance by fair cooperation; merely rational agents lack a sense of justice and fail to recognize the independent validity of the claims of others⁷.

L'articulation de ces deux niveaux distincts de l'expérience morale se définit par la priorité du juste sur le bien : les termes équitables de la coopération encadrent la poursuite par chacun de ses fins personnelles. En d'autres mots, le raisonnable (l'idée de réciprocité et de mutualité dans la coopération) *présuppose et subordonne* le rationnel : il le présuppose, car il exige que les membres du groupe soient motivés par une conception du bien ; il le subordonne, car il limite les fins qui peuvent être poursuivies⁸. Rawls utilise en fait les notions de raisonnable et de rationnel pour marquer la distinction faite par Kant entre les deux formes de raison pratique (pure et empirique), la première s'exprimant dans l'impératif catégorique et

-
5. *Ibid.*, p. XIX-XX, 16-17, 50, 54. Ceci correspond au fait que dans la position originelle les parties sont dites mutuellement désintéressées. Rawls souligne en effet que le caractère impartial de la justice comme équité dépend essentiellement du fait qu'elle se présente comme raisonnable plutôt que comme vraie.
 6. *Ibid.*, p. 51-53. « *The best we may be able to do is to show that the serious attempts (Gauthier's is an example) to derive the reasonable from the rational do not succeed, and so far as they appear to succeed, they rely at some point on conditions expressing the reasonable itself.* » *Ibid.*, p. 53.
 7. *Ibid.*, p. 52.
 8. J. Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, septembre 1980, p. 528-530.

la deuxième dans l'impératif hypothétique. Le raisonnable constitue un *a priori* épistémologique (au niveau moral) par rapport au rationnel, en ce sens qu'il établit le cadre moral à l'intérieur duquel les individus peuvent librement poursuivre leurs fins particulières⁹. Dans cette optique, les raisons fournies par cette capacité morale impliquent une forme distincte de raisonnement pratique qui subordonne en principe les autres formes de délibération¹⁰.

Le raisonnable constitue ainsi le moment où Rawls introduit une conception non-instrumentale de la communauté dans sa théorie, puisque cette notion symbolise ce qu'il y a de spécifiquement moral dans la coopération sociale. En effet, la société politique et les fins qui l'unissent acquièrent une signification morale ne découlant pas strictement de la rationalité individuelle (bien que cette idée fasse également partie intégrante de l'idée de coopération équitable). Rawls distingue la notion de société bien ordonnée¹¹ de l'idée de société *privée*. La société politique ne doit pas être unie autour d'une seule doctrine morale, mais les citoyens ne sont pas pour autant dépourvus de fins communes puisqu'ils partagent la même conception politique de la justice et, par conséquent, une fin politique fondamentale. Ces fins communes constituent un bien individuel et social pour les citoyens¹². Rawls tient par conséquent à distinguer le consensus sur la conception politique de la justice d'un simple *modus vivendi* : le consensus par recoupement qui exprime l'unité de la société politique possède en effet une valeur morale propre. La conception de la justice est une conception morale, affirmée sur des bases morales¹³.

L'idée de raisonnable implique, comme nous l'avons vu, de justifier en termes publiquement acceptables nos jugements politiques. Ce caractère public symbolise la reconnaissance de la validité indépendante des revendications des autres et limite ainsi ce qui peut légitimement se justifier politiquement (par exemple, il n'est pas

9. J. Rawls, « Themes in Kant's Moral Philosophy » dans Eckart Förster, ed., *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 87-88 ; *Political Liberalism*, p. 25, n. 28 et p. 48-49, n. 1.

10. Samuel Freeman, « Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason », *The Journal of Philosophy*, vol. 88, n° 6, juin 1991, p. 297-298. C. M. Korsgaard souligne fort justement que le fait que la raison pratique puisse échouer à motiver ne justifie aucunement le scepticisme par rapport à la raison pratique pure elle-même. Christine M. Korsgaard, « Skepticism About Practical Reason », *The Journal of Philosophy*, vol. 88, n° 1, 1986, p. 5-25. Il suffit de noter que certaines personnes peuvent effectivement être motivées par cette forme de raison pratique qu'est le raisonnable, soit en tant que *désir* d'ordre plus élevé, comme le soutient Rawls, soit parce qu'elles croient avoir à remplir un devoir catégorique sans nécessairement désirer le remplir (cette possibilité est mentionnée par Charles Larmore, *Modernité et morale*, P.U.F., 1993, p. 40-41).

11. L'expression « société bien ordonnée » désigne dans la théorie de la justice comme équité un type idéal de société répondant à trois conditions : 1) tous acceptent (et savent que les autres acceptent) les mêmes principes de justice ; 2) sa structure de base est publiquement reconnue comme satisfaisant à ces principes ; 3) ses citoyens ont effectivement un sens de la justice et se conforment aux institutions de base. *Political Liberalism*, p. 35.

12. J. Rawls, « The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, n° 4, 1988, p. 269-270 ; *Political Liberalism*, p. 202-204.

13. J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 147.

raisonnable d'utiliser la coercition pour imposer une conception spécifique du bien). La notion de raisonnable exprime ainsi une contrainte substantielle, soit le respect des personnes en tant que « sources autonomes de revendications légitimes », selon l'expression de Rawls. C'est principalement grâce à ces éléments que Rawls montre que le raisonnable ne peut pas être dérivé du rationnel, au sens où l'on aurait besoin de la notion de rationnel pour expliquer la motivation à être raisonnable.

Je vais maintenant examiner deux types de considérations qui me semblent exiger que l'on nuance cette démonstration du caractère « non dérivé » du raisonnable. D'une part (ce que j'examinerai dans la section suivante), le contenu introduit pour définir les principes de justice qui spécifient les *raisons* que les citoyens partagent et qui fondent leurs relations sociales relève essentiellement de la rationalité individuelle. La possibilité du consensus par recoupement dépend en effet de l'introduction du concept de bien premier, concept qui désigne la structure rationnelle commune des conceptions du bien que poursuivent les citoyens. D'autre part (ce point fera l'objet de la dernière section du texte), au niveau de la théorie morale elle-même, l'indépendance de la notion de raisonnable ne semble pas assurée, à cause d'une dualité dans la justification morale de l'adhésion à la conception politique de la justice.

Raisons de justice et idée de réciprocité

La détermination des raisons de justice

Jusqu'à présent, nous avons examiné la signification de la notion de raisonnable en tant qu'*idée*. Il faut également déterminer le *contenu* de cette idée, contenu spécifié par le contenu des termes équitables de la coopération, c'est-à-dire les deux principes de justice¹⁴. Rawls clarifie les principes de justice appropriés à la façon dont se conçoivent les citoyens d'une société bien ordonnée par le biais du mécanisme de représentation que constitue la position originelle. Il serait inutilement long ici de revenir sur la description complète de la position originelle. Rappelons simplement que la représentation de la conception de la personne sous une certaine forme dans la position originelle permet de spécifier une conception de la justice acceptable pour tous les citoyens en tant que personnes morales libres et égales¹⁵. Rappelons également que dans la position originelle, les deux capacités des personnes morales (la capacité d'avoir une conception du bien et celle de posséder un sens de la justice) se trouvent représentées de façon formelle : le sens de la justice des parties n'a pas de contenu et les parties ne connaissent pas leurs fins particulières (elles ne connaissent que la structure d'une conception du bien)¹⁶. Les parties savent qu'elles doivent en arriver à un accord sur une conception publique de la justice, mais uniquement à partir de leur rationalité.

14. *Ibid.*, p. 94.

15. Voir, par exemple, J. Rawls, « Les libertés de base et leur priorité », *Critique*, vol. 45, n°s 505-506, juin-juillet 1989, p. 437-438 ; « Kantian Constructivism », p. 518-519, 522, 530, 570 ; *Political Liberalism*, p. 223.

16. J. Rawls, « Kantian Constructivism », p. 547.

Or, à ce niveau d'exposition de la théorie, la notion de rationnel, en tant que type de raisonnement pratique et de motivation morale, joue un rôle primordial. En effet, les parties dans la position originelle ont pour but de faire avancer le bien précis des personnes qu'elles représentent. Comme ces conceptions du bien leur sont inconnues, elles déterminent ce bien grâce à l'introduction du concept de bien premier. Ce concept s'adresse au problème suivant : étant donnée la diversité des conceptions du bien, comment peut-on arriver à définir une compréhension publique de la justice ? On y arrive, explique Rawls, en supposant une similarité partielle des conceptions du bien permises par les principes de justice, c'est-à-dire une idée commune de l'avantage rationnel. Cette similarité réside dans le fait que les citoyens se voient comme motivés par leurs deux capacités morales et que l'avancement de leurs conceptions particulières du bien exige les mêmes biens premiers. Il est rationnel de désirer les biens premiers, car ils constituent les conditions nécessaires pour concevoir et réaliser un projet rationnel de vie. De cette similarité des citoyens, on déduit les principes de justice. Les biens premiers permettent ainsi de définir une base publique de comparaisons interpersonnelles en matière de justice sociale. Les principes de justice doivent assurer l'accès à ces biens de façon équitable par leur régulation de la structure de base de la société¹⁷.

Les parties dans la position originelle ne sont donc motivées que par la réalisation du bien précis des personnes qu'elles représentent. Dans cette optique, elles ne peuvent invoquer de considérations relatives au sens de la justice qu'en tant que moyen du bien d'une personne¹⁸. Rappelons, par exemple, les raisons de l'adoption des libertés de base et de leur priorité dans la position originelle. Ces raisons relèvent de deux types de considérations, soit les considérations relatives à la capacité d'une conception du bien et les considérations relatives à la capacité d'un sens de la justice. Relativement à la capacité d'avoir une conception du bien, les raisons d'adopter les libertés de base et leur priorité réfèrent principalement à la liberté de conscience. Celle-ci prime à trois points de vue : parce que le pouvoir moral d'avoir une conception du bien fait partie intégrante de toute conception du bien, parce que ce pouvoir moral constitue un moyen du bien d'une personne et finalement parce que les parties dans la position originelle sont responsables de protéger

17. J. Rawls, « Les libertés de base et leur priorité », p. 440 ; J. Rawls, « Social Unity and Primary Goods », dans Amartya Sen et Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982, p. 160-165 ; « The Priority of Right », p. 256-257, 259 ; « Kantian Constructivism », p. 525 ; *Political Liberalism*, p. 180 ; J. Rawls, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 473. Les biens premiers comprennent : a) les libertés de base (pensée et conscience, association, liberté et intégrité des personnes, règle de droit, libertés politiques) ; b) la liberté de mouvement et d'occupation ; c) les pouvoirs et prérogatives des postes de responsabilité, surtout dans les principales institutions politiques et économiques ; d) le revenu et la richesse ; e) les bases sociales de l'estime de soi (« Social Unity », p. 162 ; *Political Liberalism*, p. 75-76, 178-190). Sur les raisons particulières de l'utilisation de cette liste de biens premiers, voir « Social Unity », p. 165-166, et « Les libertés de base et leur priorité », p. 440-441.

18. J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 315-316.

l'intégrité des conceptions du bien de ceux qu'elles représentent, dans le cadre du pluralisme¹⁹.

Relativement au sens de la justice, les parties ont trois raisons d'adopter des principes de justice assurant les libertés de base et leur priorité. La première raison est double : un cadre juste et stable de coopération constitue un avantage pour la conception du bien de chacun ; et la conception de la justice spécifiée par les principes de justice s'avère la plus stable, principalement à cause de la priorité des libertés de base. Cette stabilité repose en grande partie sur la congruence entre le juste et le bien permise par les principes de justice :

[T]he most stable conception of justice is one that is clear and perspicuous to our reason, congruent and unconditionally concerned with our good, and rooted not in abnegation but in affirmation of our person. The conclusion argued for is that the two principles of justice answer better to these conditions than the other alternatives precisely because of the basic liberties taken in conjunction with the fair value of the political liberties [...] and the difference principle²⁰.

En second lieu, l'importance fondamentale de l'estime de soi convainc les individus que leur conception du bien vaut la peine d'être poursuivie. L'estime de soi se trouve soutenue à la fois par les libertés de base, qui garantissent le développement et l'exercice des deux pouvoirs moraux, et par la nature publique de cette garantie. Finalement, les parties sont motivées par le fait qu'une société démocratique ordonnée par les deux principes de justice représente un bien plus important que le bien d'individus laissés à eux-mêmes ou limités à de petites associations. Des principes offerts aux parties dans la position originelle, les principes de justice proposés par Rawls s'avèrent les plus efficaces pour la réalisation de ce bien, puisqu'ils véhiculent la conception des citoyens considérés comme libres et égaux et qu'ils contiennent une idée de réciprocité appropriée à de telles personnes engagées dans la coopération sociale²¹.

L'adoption des libertés de base et de leur priorité dépend donc dans tous les cas de raisons relatives au bien individuel et déterminé des personnes représentées dans la procédure de construction. Pour Rawls, il ne s'agit pas d'hétéronomie et ce contenu ne constitue pas un impératif hypothétique, car le concept de bien premier exprime les besoins, et non les désirs, des personnes morales. Rawls spécifie que les besoins des citoyens diffèrent des désirs en ce qu'ils sont objectifs : « [...] that is, they express requirements of persons with certain higher-order interests who have a certain role or status. If these requirements are not met, they cannot maintain their role and status, or achieve their essential means²². » La motivation des parties dans la position originelle s'avère donc, selon lui, tout à fait appropriée à la représentation des personnes morales²³. Il faut interpréter en ce sens le postulat du désintérêt mutuel.

19. *Ibid.*, p. 310-314.

20. *Ibid.*, p. 317.

21. *Ibid.*, p. 318-322.

22. *Ibid.*, p. 189, n. 20.

23. « Once such persons are characterized by the moral powers, it is proper that they should strive to realize and exercise these capacities, and be moved by

Par ailleurs, il faut bien entendu aujourd'hui considérer la théorie du bien comme rationalité dans l'optique d'une conception *politique* de la justice, et non d'une doctrine complète. Cependant, la théorie du bien comme rationalité demeure toujours à l'origine de la séquence des idées du bien que comporte la théorie de la justice comme équité. Rawls présente en effet ces idées du bien comme construites selon une séquence qui commence avec le bien comme rationalité²⁴. Cette séquence permet de parler du « bénéfice mutuel de la justice mutuelle », ce qui fonde la justification du consensus par recouplement sur la théorie étroite du bien comme rationalité plutôt que sur le désir de justice des citoyens :

*For goodness as rationality allows us to say that things are good (within the political conception) if they have the properties it is rational for us to want as free and equal citizens, given our rational plan of life. From the point of view of the parties in the original position, mutual justice meets this condition. As citizens in society we normally want justice from everybody else. Much the same holds for the political virtues*²⁵.

Le désir de coopérer s'avère alors inextricablement lié à l'avantage rationnel qu'ont les citoyens à s'entendre sur des termes équitables de coopération. La signification exacte du raisonnable en tant qu'idée morale provient essentiellement de son caractère public en tant que devoir moral de justification par la raison publique et désir de coopérer sur la base de termes acceptables pour tous. Cependant, on peut légitimement douter que ce caractère public soit suffisant pour préserver l'indépendance du raisonnable par rapport au rationnel. Les contraintes raisonnables encadrant les délibérations de parties dans la position originelle expriment, bien entendu, des considérations substantielles (notamment contre les inégalités dont les individus ne peuvent être tenus responsables, la richesse par exemple). Cependant, la façon dont ces contraintes se trouvent intégrées à la conception de la justice s'avère plutôt représentative de la façon dont est construite la position originelle : les contraintes raisonnables se trouvent intégrées essentiellement en tant que *limites* à ce qui peut être poursuivi comme conception du bien, sans nécessairement influencer substantiellement le raisonnement moral individuel.

Au niveau de la construction de la conception de la justice, la théorie véhicule donc effectivement une complémentarité entre le raisonnable et le rationnel, mais uniquement dans la mesure où le consensus par recouplement porte sur une « idée commune de l'avantage rationnel », une « similarité partielle des conceptions du

what I have called their "highest-order" interests. » J. Rawls, « Kantian Constructivism », p. 547. Les buts des parties ne sont donc pas égoïstes (*Ibid.*, p. 527-531). Mon intention ici n'est pas de relancer le débat sur le fait que le concept de bien premier implique une conceptualisation particulière de ce que signifie « poursuivre une conception du bien », conceptualisation qui relève d'un idéal spécifique de la personne (voir, par exemple, les critiques initiales de Schwartz et Nagel à la suite de la parution de *A Theory of Justice*). Je veux simplement attirer l'attention sur le fait que bien que l'optique de la théorie ait été redéfinie pour se limiter à un cadre politique, la théorie du bien comme rationalité joue toujours un rôle primordial.

24. J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 207. Voir également « The Priority of Right », p. 274, n. 32.

25. *Ibid.*, p. 208.

bien permises par les principes de justice » ; c'est-à-dire uniquement dans la mesure où le juste se trouve défini conceptuellement par les biens particuliers des individus dans ce qu'ils ont de commun selon une conception libérale générale.

Impartialité ou réciprocité

Cette quasi-subordination apparaît particulièrement claire quand on considère la signification de l'idée de réciprocité dans la théorie rawlsienne. Rawls précise très clairement que l'impartialité du libéralisme politique qu'il définit doit être interprétée non pas dans un sens altruiste, mais bien dans l'optique de l'idée de réciprocité. Les termes équitables de la coopération spécifient une idée de réciprocité qui, écrit Rawls, se situe entre l'idée altruiste d'impartialité et l'idée d'avantage mutuel²⁶. Le raisonnable ne représente ni un état altruiste, ni un égoïsme :

[T]he reasonable (with its idea of reciprocity) is not the altruistic (the impartial acting solely for the interests of others) nor is it the concern for self (and moved by its ends and affections alone). In a reasonable society, most simply illustrated in a society of equals in basic matters, all have their own rational ends they hope to advance, and all stand ready to propose fair terms that others may reasonably be expected to accept, so that all may benefit and improve on what every one can do on their own²⁷.

Or, il me semble y avoir ici une distinction fondamentale entre l'impartialité au sens moral où on l'entend habituellement et l'idée de réciprocité sur laquelle Rawls met l'accent. Kymlicka, par exemple, insiste sur le fait que l'impartialité correspond à l'exigence morale de traiter les individus équitablement en reconnaissant leur valeur morale égale. Il décrit ainsi la « règle d'or » que reconnaissent selon lui les cinq théories rivales de la philosophie morale contemporaine :

Adopting the moral point of view [...] requires that we sympathetically attend to people's interests and circumstances, try to understand how things look from their point of view, and give due weight to their well-being. Adopting the moral point of view requires that we « put ourselves in other people's shoes », and ensure that our actions are acceptable from their point of view as well as our own. This, of course, is the basic idea underlying Jesus's « Golden Rule » (do unto others as you would have them do unto you). This Golden Rule is found not only in Christian ethics, but is also appealed to by deontologists like Kant, utilitarians like Mill, contractarians like Scanlon, and « care » theorists like Gilligan²⁸.

L'idée de réciprocité a cependant une signification particulière : elle implique l'importance du bénéfice mutuel de la coopération. Comme le reconnaît Barry, l'avantage mutuel comme critère de justice

26. *Ibid.*, p. 16-17, 50.

27. *Ibid.*, p. 54. Attention : quand Rawls utilise le terme « réciprocité », il ne veut pas dire que dans sa théorie le statut moral d'un individu dépend de sa capacité à contribuer à la richesse sociale. Buchanan emploie le terme « justice comme réciprocité » pour désigner ce genre de théorie ; voir Allen Buchanan, « Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 3, été 1990, p. 227-252.

28. Will Kymlicka, « Moral Philosophy and Public Policy : The Case of NRTs », *Bioethics*, vol. 7, n° 1, 1993, p. 10-11.

se trouve clairement représenté dans la spécification de la position originelle chez Rawls, qui procède à partir de l'idée que les parties poursuivent leurs propres conceptions du bien sans considération d'équité, bien qu'elles soient soumises à des contraintes raisonnables²⁹. Barry suggère d'écarter toute référence à la justice comme réciprocité chez Rawls afin de faire de la théorie rawlsienne une théorie cohérente de la justice comme impartialité :

My reason for bringing up reciprocity here is [...] that I believe it illuminates Rawls's specification of the original position. For the criterion of justice within the theory of justice as reciprocity is mutual advantage over some baseline. And this is, clearly, represented within Rawls's specification of his original position by the provision that the parties are to pursue their own conceptions of the good unconstrained by any considerations of fairness. Of course, the addition of the veil of ignorance means that this pursuit of advantage fails to take off, so that we finish up with a prudential calculation by one person under conditions of radical uncertainty. I suggest, though, that it is the misguided importation of justice as reciprocity that leads Rawls towards the motivational postulate that he puts into the original position³⁰.

Selon Barry, une fois écartée cette idée de réciprocité, la justice comme équité représente clairement une théorie de la justice comme impartialité. Ce qui implique, selon les exigences de Barry lui-même, qu'elle réponde à trois caractéristiques. Premièrement, le désir d'agir équitablement doit lui-même motiver les individus (plutôt que la recherche de l'avantage mutuel). Deuxièmement, les règles et institutions doivent être équitables. Enfin, il doit y avoir une correspondance parfaite entre le critère d'équité et la motivation³¹.

La proposition de Barry à l'effet qu'on puisse simplement écarter la motivation rationnelle des parties dans la position originelle pour faire de la justice comme équité une théorie de la justice comme impartialité (au sens où il l'entend) me semble cependant douteuse pour un certain nombre de raisons. Tout d'abord, Rawls opte lui-même pour l'idée de réciprocité, qu'il distingue à la fois de l'avantage mutuel et de l'altruisme, pour interpréter la signification de la conception de la justice qu'il propose (il réfère explicitement à Barry en se distinguant de son interprétation)³². Ensuite, cette idée de réciprocité lie de façon étroite les deux types de motivation morale, soit l'avantage rationnel de chaque participant et le désir de coopérer. Troisièmement, Barry écarte la question de la stabilité, qu'il considère peu importante une fois déterminés les principes de justice sur la base de la motivation à être équitable. Pour Rawls cependant, la question de la stabilité s'avère essentielle, puisqu'il faut gagner le soutien raisonné de citoyens qui partagent certaines valeurs politiques, mais divergent quant aux cadres moraux généraux auxquels ils réfèrent dans leur usage non public de la raison. Finalement, Barry soutient que pour définir une conception impartiale de la justice il faut rechercher une notion de justice indépendante (*freestanding*) c'est-à-dire « ...one that is not subordinated to any one conception of

29. Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 60.

30. *Ibid.*, p. 60.

31. *Ibid.*, p. 51.

32. J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 17, n. 18.

*the good and must therefore call upon a distinctive motive for observing its requirements*³³. » Or, et c'est ce à quoi nous allons nous attarder dans la dernière partie, la structure de la théorie morale chez Rawls ne répond pas à cette exigence.

Conception de la justice et motivation morale

Rappelons d'abord que dans l'optique d'une définition *politique* du libéralisme, Rawls postule que les personnes peuvent accepter la conception d'elles-mêmes comme citoyens sans pour autant être liées dans d'autres parties de leur vie par les idéaux moraux généraux habituellement associés au libéralisme (l'autonomie et l'individualité par exemple)³⁴. Le citoyen affirme deux conceptions, ou deux parties d'une conception, l'une relative à la justice politique (publique) et l'autre dans son utilisation non publique de la raison. Le fait de ne pas imposer notre propre conception générale du bien aux autres citoyens n'implique pas que nous ne puissions nous justifier à nous-mêmes la conception politique sur la base de notre conception générale. Cela constitue même pour Rawls une condition essentielle de stabilité et de légitimité. La conception publique de la justice se présente donc comme une conception morale, affirmée sur des bases morales, mais par chacun de son propre point de vue. Chacun doit, à partir de son propre cadre moral (en autant qu'il soit raisonnable), se justifier à lui-même la conception politique de la justice et l'articuler avec sa propre conception du bien³⁵.

Dans cette optique, le raisonnable joue en quelque sorte le rôle d'une charnière permettant d'articuler différents niveaux de l'expérience morale (politique et non publique). En tant que distinct d'une prétention à la vérité, le caractère raisonnable de la conception politique rend possible l'articulation de celle-ci avec chaque doctrine complète en permettant à chacun d'adhérer au consensus pour ses propres raisons (donc, sans renoncer à sa propre conception générale, pour autant qu'elle soit raisonnable). Rawls postule que nous pouvons converger sur la conception politique de la justice pour différentes raisons morales.

Si on analyse de plus près les raisons que peuvent invoquer les citoyens pour adhérer au consensus par recoupement sur la conception politique de la justice, on remarque que deux cadres distincts peuvent fournir aux citoyens des raisons d'agir les motivant. Il y a, d'une part, cette motivation essentielle liée à l'idéal de citoyenneté, qui relève du cadre politique de la conception publique de la justice. Rawls postule que les citoyens sont fondamentalement motivés par le désir de coopérer entre eux sur la base de termes équitables. L'idéal du citoyen comme libre et égal constitue une source essentielle de motivation, puisqu'il implique que les citoyens désirent réellement réaliser cet idéal. L'idéal du citoyen constitue ainsi ce que Rawls

33. Barry, *Justice as Impartiality*, p. 76.

34. J. Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, été 1985, p. 245.

35. Voir, par exemple, J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 38, 134, 140, 143, 157, 169-171. Ce dualisme origine de la nature spéciale de la culture publique démocratique, marquée par le pluralisme raisonnable (*Ibid.*, p. XXI).

appelle un *conception-dependent desire*, ce qui signifie que les individus doivent être prêts à agir sur la base de principes relevant de cette conception³⁶.

Mais outre la motivation d'être raisonnable, les individus possèdent également leurs propres raisons pour soutenir le consensus, raisons qui proviennent des doctrines complètes auxquelles ils adhèrent. Dans l'optique de Rawls, la stabilité dépend de la capacité de la conception politique de s'enraciner dans (ou de coexister avec) une variété de doctrines générales raisonnables³⁷. Or, cet argument implique une exigence très contraignante pour la théorie. Rawls soutient en effet que les bases sur lesquelles les individus affirment la conception politique déterminent la *nature* de leur affirmation :

*All those who affirm the political conception start from within their own comprehensive view and draw on the religious, philosophical and moral grounds it provides. The fact that people affirm the same political conception on those grounds does not make their affirming it any less religious, philosophical, or moral, as the case may be, since the grounds sincerely held determine the nature of their affirmation*³⁸.

Une double considération morale motive donc les citoyens. D'une part, Rawls postule que les citoyens sont fondamentalement motivés par le désir de coopérer entre eux sur la base de termes équitables. Mais le désir d'agir de façon conforme à l'idéal de citoyenneté ne constitue pas le seul désir relatif à une conception (*conception-dependent desire*) qui motive les citoyens d'une société bien ordonnée. Si ces individus adhèrent réellement, comme le suppose Rawls, à des cadres moraux généraux auxquels s'intègre d'une façon ou d'une autre la conception politique de la justice, on peut légitimement supposer que ces cadres particuliers sont également générateurs de motivation de cet ordre. Le problème suivant se pose alors : selon l'argument de Rawls, les citoyens effectuent l'articulation entre la conception politique et leur propre doctrine complète sur la base de cette dernière, qui fournit ainsi les raisons morales d'adhérer au consensus sur la conception politique. Les citoyens sont donc effectivement motivés par le désir de coopérer, mais en tant que ce

36. *Ibid.*, p. 49-50, n. 2, p. 81-86.

37. Voir, par exemple, *Ibid.*, p. 143.

38. *Ibid.*, p. 147-148. Voir aussi p. 127 : « *In appealing to reasons based on the political conception, citizens are appealing not only to what is publicly seen to be reasonable, but also to what all see as the correct moral reasons from within their own comprehensive view.* » Cela pose d'importants problèmes à mon avis, notamment parce qu'il y a alors une concurrence entre les autorités normatives (les sources des jugements de valeur) et parce que cela implique que le lien entre la conception politique et la doctrine générale d'un individu varie avec la nature de son affirmation de la conception politique ; ceci constitue une menace à la stabilité, car cela implique que les raisons de soutenir le consensus pèsent de façon différente dans les diverses doctrines. Voir Geneviève Nootens, « Théorie morale et stabilité chez Rawls : le rôle conceptuel de la notion de raisonnable », présenté à l'ACSP en juin 1995. Noter ici la différence avec l'argument de Kymlicka. Rawls soutient que les individus justifient la conception politique à partir de leur propre cadre et que cela définit la nature de leur affirmation. Kymlicka, par contre, croit que les individus ajustent leurs conceptions particulières pour les rendre cohérentes avec les principes moraux publics. Voir aussi à ce sujet Wayne Norman, « Methodological Rawlsianism », à paraître.

désir prend place à l'intérieur de leurs doctrines particulières et que la conception politique peut être justifiée sur la base de raisons appartenant à ces cadres particuliers. On peut alors à juste titre se demander si le raisonnable en tant que catégorie morale particulière, censée subordonner les autres formes de délibération, fournit réellement des raisons morales spécifiques.

L'influence des considérations liées à la rationalité individuelle dépasse largement le niveau des motifs pragmatiques ayant trait à la stabilité de la théorie. Les lecteurs de Rawls rencontrent ici un problème de théorie morale. En effet, les principes qui définissent les termes équitables de coopération, et par conséquent les *raisons* que partagent les citoyens et qui servent à arbitrer les problèmes de justice politique, se trouvent principalement déterminés par l'introduction de considérations rationnelles. Ces considérations rationnelles expliquent également de quelle façon la motivation morale permet d'assurer la stabilité. L'idée de coopération sociale lie ainsi inextricablement les notions de raisonnable et de rationnel, tel que le démontre la signification de l'idée de réciprocité. Enfin, l'affirmation de Rawls que chacun adhère à la conception politique pour ses propres raisons tend à subordonner la motivation relevant de l'idéal de citoyenneté aux raisons relevant des doctrines complètes divergentes auxquelles adhèrent les individus dans l'exercice de leur rationalité individuelle.

On pourrait évaluer qu'il s'agit là de la meilleure façon de justifier une conception de la justice dans le contexte du pluralisme. Cependant, cela ne répond pas à l'exigence théorique que pose Rawls lui-même en ce qui concerne la théorie morale propre qui caractérise sa théorie de la justice. La façon dont la théorie exprime la complémentarité entre les deux niveaux de raisonnement moral rend pour le moins douteuse l'affirmation de Rawls que le raisonnable n'est pas dérivé du rationnel. Bien entendu, il serait pour le moins simpliste de faire de la justice comme équité une théorie du même genre que celle de Gauthier, par exemple. Je crois avoir amplement souligné l'importance de la signification particulière de l'idée de raisonnable chez Rawls. Cependant, il apparaît loin d'être évident que cette motivation morale spécifique fournisse réellement aux citoyens des raisons d'agir à partir d'un cadre moral indépendant.

La volonté bien affirmée de Rawls de limiter son libéralisme à un cadre politique pour éviter de faire de la justice comme équité une doctrine complète (et par conséquent, controversée) me semble en bonne partie responsable de cette quasi-subordination du raisonnable. En définissant un libéralisme politique, Rawls doit ménager un espace pour une double motivation morale, espace où coexistent le raisonnable et le rationnel. Ainsi, les individus sont motivés à la fois par leur désir de réaliser l'idéal de citoyenneté et par les désirs relatifs à leurs conceptions particulières du bien. La particularité de l'argument de Rawls réside dans le fait que selon cet argument, l'adhésion à la conception politique se fait sur la base de raisons appartenant à ces conceptions divergentes ; il devient difficile de comprendre en quoi le raisonnable a véritablement priorité. La réussite de l'argument de Rawls exige que le désir de réaliser l'idéal de citoyenneté ait prépondérance ; mais l'enracinement de la conception

politique dans les doctrines particulières peut également signifier la subordination de cet idéal aux raisons particulières, non publiques, que les citoyens peuvent avoir d'adhérer au consensus par recouplement. D'autant plus que la relation entre des bases morales concurrentes (d'une part, le constructivisme qui permet de spécifier la conception de la justice appropriée et, d'autre part, les sources normatives propres à chaque doctrine complète) n'est en fait pas très claire dans la théorie.

Est-ce prendre Rawls en défaut ? Il admet lui-même qu'il n'est peut-être pas possible de prouver que le raisonnable ne peut pas être déduit du rationnel ; que le mieux que nous puissions faire est peut-être de montrer que les tentatives de déduire le raisonnable du rationnel (celle de Gauthier par exemple) ne peuvent réussir que dans la mesure où elles dépendent de conditions exprimant le raisonnable lui-même³⁹. En fait, Rawls se heurte ici à un problème fondamental de la théorie libérale contemporaine : l'indétermination de la nature de la motivation morale. Il reconnaît que la motivation à être raisonnable doit prédominer ; mais dans le cadre du pluralisme raisonnable, il croit devoir faire dépendre cette motivation des conceptions particulières du bien auxquelles adhèrent les individus.

Je ne crois pas qu'il faille écarter complètement cet aspect, qui participe en fait de la reconnaissance de la complexité de la vie morale des individus. Cependant, la théorie libérale actuelle est de peu d'utilité pour démontrer comment la priorité de la justice peut prendre racine dans la structure motivationnelle des individus concrets. Rawls postule que les valeurs politiques dominent les autres valeurs (non publiques). Mais comme le souligne Daniel Weinstock, il n'est pas clair quant à la façon dont nous devons comprendre cette prédominance : s'agit-il d'un argument conceptuel faisant des valeurs politiques un impératif catégorique ou d'une hypothèse empirique suivant laquelle les individus réalisent qu'ils sont plus à même de poursuivre leurs projets dans le cadre des institutions libérales⁴⁰ ?

Si nous pouvons espérer que les citoyens reconnaissent le rôle régulateur des principes de justice (notamment grâce à l'éducation civique), nous ne pouvons postuler que les individus se conformeront aux principes de justice simplement parce que ceux-ci définissent l'idéal politique du citoyen. Sans compter que comme l'ont montré les travaux de Kohlberg, les individus se situent à différents niveaux de développement moral. À cet égard, toute tentative postulant la suffisance d'une simple motivation à être raisonnable est tout aussi insatisfaisante que l'enracinement de la notion de raisonnable dans les motivations individuelles. Par contre, les débats actuels accordent de plus en plus de place à l'idée de raison publique, et c'est peut-être effectivement de ce côté qu'il nous faudra rechercher la force motivationnelle suffisante pour assurer la réalisation des principes de justice. On peut en effet concevoir la raison publique comme une médiation entre, d'une part, les principes de justice et l'idéal dont ils

39. J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 53. Cité note 6 ci-haut.

40. Daniel M. Weinstock, « The Justification of Political Liberalism », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 25, 1994, p. 179-180.

découlent et, d'autre part, la motivation réelle des individus concrets⁴¹.

Au bout du compte, probablement nous faut-il abandonner l'idée kantienne d'une indépendance absolue du raisonnable. Peut-être devons-nous refaire différemment le chemin vers la compréhension des sources et de la signification de notre vie commune : puisque nous ne pouvons nous résoudre à accepter une loi morale hétéronome et que nous ne pouvons pas non plus poser l'indépendance du raisonnable, ne devrions-nous pas d'abord, comme l'a suggéré Charles Larmore, admettre que la raison pratique n'est pas la source de la morale, puisque la raison ne peut argumenter qu'à l'intérieur d'une tradition morale ? Si telle était la leçon que nous devons tirer de la tentative, essentiellement individualiste, de Rawls d'articuler le raisonnable et le rationnel, nous pourrions enfin recentrer l'analyse du libéralisme et mettre un terme à deux décennies de débat sur l'articulation rawlsienne du juste et du bien, du raisonnable et du rationnel.

Université d'Ottawa

41. Voir à cet effet Geneviève Nootens, « Liberal restrictions on public arguments : Can nationalist claims be moral reasons, in liberal public discourse ? », à paraître, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. supplémentaire, 1997.

L'institutionnalisation de la raison publique : le moral et le politique

Jocelyne Couture

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027423ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027423ar>

[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

Couture, J. (1997). L'institutionnalisation de la raison publique : le moral et le politique. *Philosophiques*, 24 (1), 43–57. <https://doi.org/10.7202/027423ar>

Résumé de l'article

La question de l'allégeance morale au libéralisme politique occupe une place centrale dans la théorie de John Rawls. J'arguerai d'abord que, dans la conception de Rawls, le moral et le politique entretiennent un rapport paradoxal qui risque de compromettre l'institutionnalisation de la raison publique telle que Rawls la conçoit. Je proposerai ensuite une nouvelle définition des conditions de l'allégeance morale au libéralisme politique. J'arguerai que ma définition, tout en évitant la tension relevée chez Rawls entre le politique et le moral, est aussi mieux adaptée aux représentations contemporaines du citoyen en tant qu'agent moral et plus conforme aux intuitions courantes concernant le rôle de la moralité dans une démocratie constitutionnelle.

L'INSTITUTIONNALISATION DE LA RAISON PUBLIQUE : LE MORAL ET LE POLITIQUE

PAR

JOCELYNE COUTURE

RÉSUMÉ : *La question de l'allégeance morale au libéralisme politique occupe une place centrale dans la théorie de John Rawls. J'arguerai d'abord que, dans la conception de Rawls, le moral et le politique entretiennent un rapport paradoxal qui risque de compromettre l'institutionnalisation de la raison publique telle que Rawls la conçoit. Je proposerai ensuite une nouvelle définition des conditions de l'allégeance morale au libéralisme politique. J'arguerai que ma définition, tout en évitant la tension relevée chez Rawls entre le politique et le moral, est aussi mieux adaptée aux représentations contemporaines du citoyen en tant qu'agent moral et plus conforme aux intuitions courantes concernant le rôle de la moralité dans une démocratie constitutionnelle.*

ABSTRACT : *The problem of the moral allegiance to political liberalism is central in the theory of John Rawls. It will be argued first, that, as Rawls conceive them, the moral and the political practically stand in a paradoxical relationship which undermines the possibilities for the implementation of "public reason". A new characterization of the conditions of moral allegiance will be articulated. I will then argue that my characterization removes the tensions between the moral and the political I noticed in Rawls. It also yields a better understanding of the actual representation of the citizen as a moral agent and finally, gives a more accurate account of the role of morality in contemporary constitutional democracies.*

Être raisonnable, c'est agir pour des raisons. Et être publiquement raisonnable, c'est agir publiquement, pour des raisons publiques, c'est-à-dire des raisons connues de chacun et acceptées par chacun de ceux à qui il importe d'agir pour des raisons. Dans une société pluraliste, les raisons, publiques dans ce sens, ne peuvent pas dépendre de doctrines philosophiques, métaphysiques, morales ou religieuses qui, par définition, ne sont pas acceptées par chacun de ceux à qui il importe d'agir pour des raisons. Par conséquent, les actions, les décisions et les arrangements raisonnables dans le domaine public ne dépendront pas non plus de telles doctrines.

Plusieurs des auteurs qui ont fait usage de la notion de raison publique en philosophie politique¹ l'ont fait dans un contexte de justification, c'est-à-dire dans un contexte où il importait de montrer que leur conception de l'organisation politique pouvait en principe satisfaire aux exigences de la raison publique, mais où il importait peu, finalement, de dresser la liste des raisons capables de témoigner du caractère raisonnable de leur conception.

Dans un contexte de justification, la notion de raison publique soumet une conception de l'organisation politique à deux exigences. La première est qu'une telle conception soit démocratique au sens où elle ne tient pour légitimes que des arrangements publics conclus sur la base des raisons comprises et acceptées des citoyens. La deuxième est qu'une conception politique soit libérale au sens où, recommandant l'autonomie du politique vis-à-vis des doctrines — religieuses, morales ou autres — entretenues par les citoyens, elle reconnaît le pluralisme et préconise la tolérance. En posant ces deux exigences, la notion de raison publique désarticule le politique et le moral. Les conceptions communes — et les doctrines morales ne peuvent pas l'être dans une société pluraliste — constituent le seul fondement admissible des institutions et des arrangements politiques. Une constitution conçue, dans un pur contexte de justification, comme un produit de la raison publique n'a pas d'assise morale.

Contrairement aux autres penseurs de la raison publique, John Rawls spécifie le contenu de celle-ci ; il dresse une liste des raisons qui, dans une société pluraliste, sont de nature à asseoir des arrangements politiques raisonnables, c'est-à-dire légitimes. Ce faisant, Rawls quitte le terrain de la justification d'une conception politique normative pour s'avancer sur celui de l'explicitation de la norme politique valide en vertu de cette conception. Il assigne à la raison publique une fonction additionnelle : celle de définir ce que j'appellerai « la pratique citoyenne », c'est-à-dire la pratique politique du citoyen d'une démocratie constitutionnelle.

Dans cet article, je me propose d'abord de montrer qu'en caractérisant ainsi la notion de raison publique, Rawls en fait l'instrument principal d'une réarticulation, au plan conceptuel, du rapport entre le politique et le moral ; de ce rapport, en particulier, auquel on fait allusion lorsque l'on évoque, plus ou moins obscurément, l'allégeance morale que devrait susciter une constitution de type libéral. J'arguerai ensuite qu'au plan pratique — là où devrait s'instaurer une pratique citoyenne —, le moral et le politique entretiennent un rapport paradoxal qui risque de compromettre l'institutionnalisation de la raison publique telle que Rawls la conçoit. Dans la dernière partie de cet article, je proposerai une nouvelle définition des conditions de l'allégeance morale au libéralisme politique. J'arguerai que ma définition, tout en évitant la tension relevée chez Rawls entre le politique et le moral, est aussi mieux adaptée aux représentations contemporaines du citoyen en tant qu'agent moral et plus conforme aux intuitions courantes concernant le rôle de la moralité dans une démocratie constitutionnelle.

1. Pour un exposé détaillé, voir Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Le concept rawlsien de raison publique

Le contenu de la raison publique

Les arrangements politiques raisonnables sont ceux qu'appuient des raisons publiques, c'est-à-dire des raisons connues de chacun et acceptées par chacun de ceux à qui il importe d'agir pour des raisons. Quelles sont, dans une démocratie constitutionnelle contemporaine, les raisons capables de rendre raisonnables les arrangements politiques ? La liste que donne Rawls n'est pas très longue et elle est comprise dans ce qu'il appelle « le contenu de la raison publique² ».

Il s'agit, premièrement, de deux principes de justice politique applicables à la structure de base d'une société³ et, deuxièmement, des valeurs politiques qui sous-tendent ces principes, à savoir l'égalité des libertés civiles et politiques, la réciprocité économique, l'égalité des chances et l'égalité sociale. Ces principes de justice et ces valeurs peuvent être vus comme des raisons au sens où ils forment la base légitimante des dispositions constitutionnelles qui spécifient les libertés et les droits fondamentaux des citoyens, de même que la forme des principales institutions de base d'une société démocratique. Ils constituent aussi la base légitimante des décisions des pouvoirs législatif et exécutif qui interprètent la constitution ainsi que des arrangements requis par elle et liés aux inégalités sociales et économiques.

Font aussi partie de la raison publique ce que Rawls nomme les lignes directrices de l'enquête. Il s'agit d'abord des principes de raisonnement et ensuite des règles d'évidence qui spécifient les conditions et les circonstances de l'application des principes de justice et qui permettent de déterminer les politiques qui les satisfont le mieux. Ces lignes directrices de l'enquête s'accompagnent aussi de valeurs politiques telles que la liberté et la publicité de l'enquête, la volonté d'honorer ses devoirs de citoyens et de pratiquer les vertus qui rendent possible la discussion publique. Les lignes directrices de l'enquête et les valeurs politiques qui les sous-tendent sont des raisons, tout comme l'existence d'une démonstration, conforme à des techniques et à des standards généralement acceptés, est une raison d'affirmer une proposition qui en serait la conclusion. Avec les principes de la justice et les valeurs politiques qui les accompagnent, elles constituent l'argumentaire public d'où les arrangements politiques doivent tirer leur légitimité.

2. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 224.

3. Par structure de base, Rawls entend « [...] a society's main political, social, and economic institutions, and how they fit together into one unified system of social cooperation from one generation to the next. » *Ibid.*, p. 11. Les deux principes sont, à peu de choses près, ceux que l'on retrouvait déjà dans J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 : « [...] a) Each person has an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for all. b) Social and economic inequalities are permissible provided that they are i) to the greatest expected benefit of the least advantaged ; and ii) attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity. » J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 271.

La pratique citoyenne

En arrêtant la liste des raisons publiques, Rawls énonce les normes appelées à régir le forum politique. Il fait de la raison publique la raison du public ; celle des citoyens d'une démocratie constitutionnelle, non seulement autorisés à prendre part aux décisions, mais aussi juges et gardiens des processus par lesquels on y arrive. Les normes de la raison publique circonscrivent une pratique citoyenne⁴. En tant qu'exécuteur de la raison publique, le citoyen n'accepte aucun arrangement politique qui ne soit clairement établi à partir des raisons qu'énonce la raison publique. Et il se conforme aux exigences de la raison publique ; lorsqu'il intervient dans la sphère publique, que ce soit pour contester ces arrangements, pour en proposer ou pour voter⁵, les raisons auxquelles il fait appel sont celles qui sont admissibles dans le domaine public ; ce sont les raisons publiques. Nulle autre raison relative à ses propres valeurs, à ses intérêts ou objectifs personnels ne ferait de ses interventions dans le domaine politique des interventions raisonnables.

Ainsi définie par Rawls, la raison publique remplit trois fonctions. Premièrement, elle est constitutive de la démocratie puisqu'elle garantit aux citoyens une libre et égale participation aux décisions politiques. Deuxièmement, elle consacre l'autonomie du politique en excluant de ce domaine toute considération qui dépendrait de doctrines particulières, qu'elles soient morales, métaphysiques, religieuses ou philosophiques. Les citoyens entretiennent de telles doctrines, que Rawls appelle des conceptions *compréhensives* du bien⁶, mais dans une société pluraliste ces conceptions sont sujettes à controverses et ne fournissent, par conséquent, aucune raison admissible dans la sphère politique⁷. Et troisièmement, la raison publique énonce les normes qui instaurent et définissent la pratique citoyenne. En stipulant les règles selon lesquelles le citoyen doit s'acquitter de ses devoirs et de ses attributions au sein du forum démocratique, elle fait de lui l'exécuteur même de la raison publique.

-
4. « *Public reason is characteristic of a democratic people ; it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizenship. [...] That public reason should be so understood and honored by citizens is not, of course, a matter of law. As an ideal conception of citizenship for a constitutional democratic regime, it presents how things might be, taking people as a just and well-ordered society would encourage them to be.* » *Ibid.*, p. 213.
 5. « *On fundamental political questions the idea of public reason rejects common views of voting as a private and even personal matter.* » *Ibid.*, p. 219.
 6. « *A moral conception [...] is comprehensive when it includes conceptions of what is of value in human life, and ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships, and much else that is to inform our conduct, and in the limit to our life as a whole. [...] Utilitarianism is a familiar example (of comprehensive views) : the principle of utility, however understood, is usually said to hold for all kinds of subjects ranging from the conduct of individual and personal relations to the organization of society as whole as well as to the law of peoples.* » *Ibid.*, p. 13.
 7. « *[...] the question the dominant tradition has tried to answer has no answer : no comprehensive doctrine is appropriate as a political conception for a constitutional regime.* » *Ibid.*, p. 135.

Le citoyen et sa raison

Comme la plupart des penseurs de la raison publique, Rawls croit qu'une constitution qui satisfait aux exigences de la raison publique, dans ses deux premières fonctions, est une constitution justifiée d'un point de vue libéral. Et il pense sans nul doute qu'une constitution ainsi justifiée sera justifiée aux yeux des citoyens habitués à vivre dans le cadre des institutions politiques d'une démocratie libérale. Mais Rawls pense aussi que la stabilité des institutions démocratiques dépend de l'application soutenue, et constamment réitérée, des normes de la raison publique qui définissent la pratique citoyenne⁸. Pourquoi Rawls croit-il que les citoyens d'une démocratie constitutionnelle accepteront de se conformer à cette pratique citoyenne, pourquoi croit-il que les citoyens s'acquitteront des devoirs et des obligations qu'elle leur impose ?

La réponse de Rawls s'articule à plusieurs niveaux, mais ce qui est au cœur de sa réponse est l'idée que, du point de vue de leur conception compréhensive du bien, les citoyens considèrent qu'une société régie par la raison publique est un bien. Dans ses deux premières fonctions, la raison publique garantit cette sorte de société à laquelle chacun aspire, c'est-à-dire, selon Rawls, une société qui offre à chacun une opportunité égale de poursuivre et de réaliser sa propre conception compréhensive du bien. Mais en rendant explicites les normes de la vie en société, la raison publique réussit de plus à éliminer les principales sources des incompréhensions mutuelles et des dissensions qui mettent en péril les interactions sociales et, par conséquent, les avantages que chacun attend de la vie en société. Une société régie par la raison publique telle que Rawls la définit est une société où l'on a, selon lui, réglé une fois pour toutes, au vu et au su de chacun, la question litigieuse par excellence du sens et de l'extension des concepts d'égalité et de liberté⁹. C'est une société où règne donc un minimum d'entente sur des questions fondamentales, mais aussi sur la *manière* de régler les problèmes qui découlent de ces questions. C'est aussi une société où chacun connaît, et sait que tous connaissent, les exigences ainsi que les limites de la tolérance. Bref, la raison publique, parce qu'elle énonce clairement les règles, et non seulement les principes, de la participation démocratique, rend possible la coordination des comportements ; elle encourage la pratique de l'amitié civique et conduit ainsi à la réalisation du type de société qui permet à chacun de poursuivre ses propres fins conformément à ses valeurs et à ses intérêts. Dans cette optique, respecter et faire respecter les normes de la raison publique constitue moins une contrainte pour le citoyen qu'un moyen de maximiser ce qui, selon Rawls, semble être l'avantage majeur que présente pour le

8. « *The safety of democratic liberties requires the active participation of citizens who possess the political virtues needed to maintain a constitutional regime.* » Ibid., p. 205.

9. « *The first principles (of justice) are used to settle the appropriate understanding of freedom and equality for a modern democratic society* ». J. Rawls, « *Kantian Constructivism in Moral Theory* », *The Journal of Philosophy*, n° 7, p. 554. « *...this conflict of understandings sets the present practical task of political philosophy* », *ibid.*, p. 538.

citoyen la vie en société, à savoir la réalisation de sa conception compréhensive du bien.

La réponse de Rawls à la question de l'adhésion à la pratique citoyenne est ainsi une réponse qui présuppose que chacun entretienne une conception compréhensive du bien¹⁰. Et en effet, Rawls soutient que la personne idéale — celle qui désire ce type de société et celle que produit ce type de société — est une personne morale, caractérisée par le fait de posséder un sens de la justice et une conception du bien et guidée, dans tout le cours de sa vie, par la volonté de réaliser l'un et l'autre¹¹. Voici donc un premier argument qui rend l'adhésion aux normes de la raison publique et, par conséquent, la stabilité des institutions démocratiques, conditionnelles au fait que les personnes possèdent une conception compréhensive du bien.

Un deuxième argument qui avalise et renforce en fait cette condition est celui dans lequel Rawls soutient que chacun trouve, dans sa conception compréhensive particulière du bien, les motifs de souscrire à la raison publique, aux valeurs politiques qu'elle met de l'avant et aux règles de la participation démocratique qu'elle impose aux citoyens. Il ne s'agirait plus simplement ici de voir, dans la société régie par la raison publique, un bien instrumental, mais de reconnaître dans la société politique une partie constituante de son propre bien¹². L'adhésion à la raison publique serait conditionnelle à la valeur que chacun peut assigner à ses contenus du point de vue de sa conception compréhensive du bien¹³.

Ainsi, le citoyen accepterait de se faire l'exécuteur de la raison publique parce que celle-ci, premièrement, produit ce type de société qui lui permet de réaliser sa propre conception compréhensive du bien et, deuxièmement, fait appel à des valeurs qui font partie de sa propre conception compréhensive du bien. Une constitution libérale, conçue comme le produit de la raison publique, pourrait, après tout, susciter l'allégeance morale des citoyens. Mais ce que requiert d'eux la *pratique citoyenne* est justement de ne pas chercher à faire valoir et, *a fortiori*, de ne pas chercher à réaliser leurs conceptions morales au sein de l'espace politique.

L'institutionnalisation de la raison publique

Un dilemme

On peut supposer, tout comme le fait Rawls, qu'il est possible pour des individus, en leur qualité d'agents moraux, d'accorder à la société politique une valeur instrumentale. On peut *a fortiori* supposer qu'il est possible, pour de tels individus, de travailler activement,

10. Il s'agit par ailleurs d'une position que Rawls affirme généralement et pas seulement dans le contexte de cet argument. Voir, par exemple, J. Rawls, *Political Liberalism*, p. XIX, 12, 38, 135, 140, 150, 175.

11. Voir à ce sujet *ibid.*, p. 201-204. Rawls insiste sur le fait que la conception de la personne qu'il suppose ici doit être comprise « as a political conception and not as one belonging to a comprehensive doctrine », p. 178.

12. *Ibid.*, p. 201-204.

13. « Citizens affirm the ideal of public reason, not as a result of political compromises, as in a *modus vivendi*, but from within their own reasonable doctrine. » *Ibid.*, p. 218.

en leur qualité d'agents rationnels, à l'édification et au maintien de ce type d'organisation politique ; en souscrivant aux normes de la pratique citoyenne, ils ne font qu'agir selon la conception morale qui fonde en premier lieu la valeur instrumentale que revêt pour eux une société de ce type. On peut de plus supposer, tout comme le fait encore Rawls, que des agents moraux trouvent, dans leur conception compréhensive du bien, des motifs de souscrire aux normes de la raison publique. Mais il n'y a aucune raison de supposer que les agents moraux ne trouveront pas, dans leur conception compréhensive du bien, des motifs peut-être plus importants pour eux de souscrire à une pratique citoyenne bien différente de celle que propose Rawls. Si leur conception compréhensive du bien est pertinente lorsqu'il s'agit de reconnaître le bien-fondé de la pratique citoyenne rawlsienne, elle devrait aussi l'être lorsqu'il s'agit de définir autrement les devoirs du citoyen. Pourquoi, dans de tels cas, des individus rationnels se conformeraient-ils à la pratique citoyenne rawlsienne qui, tout en reconnaissant la pertinence de leurs conceptions morales, leur demande de ne pas faire intervenir les raisons morales qui, à leurs yeux, motivent le mieux une pratique citoyenne ? Pourquoi accepteraient-ils de se conformer à une pratique citoyenne qui, selon eux, est ainsi entachée d'arbitraire moral ; et pourquoi devraient-ils accepter que leurs conceptions compréhensives n'aient qu'une valeur instrumentale dans le maintien d'une société régie par la raison publique. Pourquoi, bref, des individus moraux accepteraient-ils de faire abstraction de leur conception compréhensive lorsqu'ils travaillent à l'édification d'une société qu'ils évaluent moralement ? C'est pourtant ce qu'exige la raison publique dans tous les cas où les conceptions morales des citoyens incluent davantage que les valeurs impliquées par les normes de la raison publique. Et telle est, sous diverses formulations, la prémisse du raisonnement de Rawls : les conceptions morales qui fondent l'allégeance des citoyens au libéralisme politique sont des conceptions *compréhensives* qui incluent d'une façon ou d'une autre, mais ne s'y limitent pas, les valeurs impliquées par les normes de la raison publique¹⁴.

Plusieurs critiques¹⁵ de Rawls ont souligné que les conceptions compréhensives que Rawls place au fondement de l'adhésion aux normes de la raison publique risquent de faire obstacle à la *pratique* de la raison publique ; il s'agit d'une objection sérieuse puisque Rawls soutient, comme nous l'avons vu, que la pratique citoyenne est elle-même une condition nécessaire à la survie des libertés démocratiques. Du point de vue qui nous intéresse ici, ce problème reçoit une autre formulation : l'allégeance *morale* à la société politique serait

14. « I assume all citizens to affirm a comprehensive doctrine to which the political conception they accept is in some way related. [...] The political conception is a module, an essential constituent part, that fits into and can be supported by various reasonable comprehensive doctrines that endure in the society regulated by it. » *Ibid.*, p. 12.

15. Voir, par exemple, Joshua Cohen, « Democratic Equality », *Ethics* 99, 1989, p. 727-751 et « A more Democratic Liberalism », *Michigan Law Review* 92, n° 6, 1994, p. 1503-1546 ; Jean Hampton, « Should Political Philosophy be Done without Metaphysics », *Ethics* 99, 1989, p. 791-814 et Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, p. 175-197.

cela même qui s'oppose à la réalisation et au maintien de ce type de société.

La tension entre ce que doit croire le citoyen pour adhérer au libéralisme politique et ce que requiert de lui la pratique citoyenne pourrait aussi se manifester dans le sens inverse, avec un résultat similaire et tout aussi dommageable pour ce qui est du rapport entre le moral et le politique. Supposons un instant que, en dépit des obstacles auxquels nous venons de faire allusion, la raison publique rawlsienne parvienne à s'imposer auprès des citoyens. Que la raison publique parvienne à s'imposer implique que le citoyen admette que la conception morale qui, dans sa vie privée, est la source de ses raisons d'agir, devient la source de mauvaises raisons dans le domaine politique. S'il croit cela, comment peut-il continuer d'entretenir la conception compréhensive qui fonde ses « mauvaises » raisons politiques ? Une conception compréhensive, selon la définition de Rawls, consiste en une doctrine visant à gouverner l'ensemble de la vie et ceux qui y adhèrent la croient vraie. L'individu qui se conforme à la pratique citoyenne devrait croire que sa conception compréhensive est vraie, bien qu'elle soit la source de mauvaises raisons politiques. Il paraît plus plausible de supposer que puisqu'il la juge non applicable dans le domaine politique, le citoyen la tiendra pour partiellement vraie et en viendra à l'abandonner en tant que conception compréhensive. La pratique citoyenne conduirait ainsi à l'érosion des conceptions compréhensives¹⁶. L'usage de la raison publique saperait ainsi sa propre base, c'est-à-dire la base morale à partir de laquelle le citoyen est censé accepter de s'y conformer. Et la raison publique ruinerait du même coup les conditions de stabilité, telles qu'elles sont conçues par Rawls, des institutions de type libéral.

Ou bien les conceptions compréhensives prennent le pas sur la raison publique ou bien c'est l'inverse : la raison publique prend le pas sur les conceptions compréhensives. Les conséquences sur les conditions de stabilité des institutions démocratiques, telles qu'elles sont conçues par Rawls, sont les mêmes dans l'un et l'autre cas. Et les conséquences sur la réconciliation du moral et du politique sont également les mêmes dans l'un et l'autre cas. Le politique, conçu comme un achèvement de la raison publique, entretient des rapports

16. Un passage de *Political Liberalism* illustre cette difficulté. Dans ce passage, Rawls explique que l'éducation religieuse est tout à fait admissible dans une société libérale à la condition que « *children's education include such things as knowledge of their constitutional and civic rights so that, for example, they know that liberty of conscience exists in their society and that apostasy is not a legal crime [...]* » *Political Liberalism*, p. 199. Rawls nie qu'une telle éducation civique ait comme résultat l'« inculcation » d'une conception libérale compréhensive. Mais il semble admettre qu'elle puisse avoir un effet corrosif sur la foi religieuse. « *The unavoidable consequences of reasonable requirements for children's education may have to be accepted, often with regret* », p. 200. Mon argument ici est que les normes de la raison publique qui exigent des individus que, dans la pratique, ils suspendent leurs conceptions morales ont, sur celles-ci, les mêmes effets corrosifs. Si tel est le cas, Rawls a tort de penser que le pluralisme est là pour durer, mais il a aussi tort de penser que les conditions de stabilité des institutions politiques peuvent être liées à des conceptions morales compréhensives.

paradoxaux avec cela même qui devrait confirmer l'allégeance morale des citoyens à leurs institutions politiques.

Le moral et le politique : doit-on choisir ?

L'adhésion à la raison publique c'est, entre autres choses, l'adhésion à un principe de séparation du politique et du moral et ce principe, comme on le sait, est un pilier du libéralisme. L'autre pilier du libéralisme consiste en un principe de participation démocratique à la vie politique. L'adhésion à ce principe est aussi impliquée par l'adhésion à la raison publique. En faisant de la raison publique la norme d'une pratique citoyenne, Rawls fait du citoyen l'exécuteur de ces deux principes. La participation à la vie démocratique et la pratique de la tolérance deviennent les devoirs que le citoyen doit respecter et faire respecter. Rawls soutient de plus que c'est en vertu de sa conception compréhensive du bien que le citoyen voit qu'il y va de ses devoirs de respecter et de faire respecter les normes de la raison publique. Comme nous venons de le voir, la base morale requise par Rawls entre en conflit avec les exigences pratiques de la raison publique telles que Rawls les définit. Pour le dire autrement, si la participation démocratique requiert du citoyen ce qu'elle requiert en vertu de la pratique citoyenne et si sa base motivationnelle doit de plus résider dans des conceptions compréhensives du bien, alors les deux piliers du libéralisme mettent en place, pour le citoyen, des exigences contradictoires.

Parvenu à ce point, on pourrait se demander si l'idée de l'allégeance morale à une constitution de type libéral et fruit de la raison publique n'est pas elle-même porteuse de ses propres contradictions. Rawls semble plutôt croire le contraire, à savoir que le projet du libéralisme politique sans allégeance morale est un projet inconsistant.

J'ai fait allusion plus tôt à l'argument par lequel Rawls établit que la stabilité des institutions démocratiques libérales dépend d'une pratique citoyenne ancrée dans les convictions morales des individus. Le corollaire de cet argument amène Rawls à conclure que la stabilité des institutions démocratiques libérales dépend de l'existence d'un *consensus sincère* au sein de la société, c'est-à-dire d'un consensus qui trouve son fondement dans les conceptions compréhensives du bien entretenues par les citoyens¹⁷. Sans allégeance morale, le libéralisme politique ne possède, selon Rawls, aucune chance de survie. Il risquerait même de se transformer en son contraire, si l'on se fie à une objection récemment adressée par Rawls à Habermas¹⁸. En vertu de cette objection, en effet, une conception politique destinée, comme celle de Habermas, à supplanter les conceptions morales au sein d'une société devient par le fait même une

17. Voir à ce sujet Jocelyne Couture, « Pourquoi devrait-il y avoir un conflit entre le nationalisme et le libéralisme politique ? », dans F. Blais, D. Lamoureux et G. Laforest (éd.), *Libéralismes et nationalismes*, P.U.L., 1995, p. 51-75.

18. J. Rawls, « Reply to Habermas », *The Journal of Philosophy*, n° 3, 1995, p. 132-180.

conception compréhensive¹⁹. Si, comme nous en avons fait l'hypothèse, le libéralisme conduit à l'érosion des conceptions compréhensives entretenues par les citoyens, ce serait pour s'imposer lui-même en tant que conception compréhensive. Mais en tant que tel, ce « libéralisme » ne souscrirait ni à un principe de tolérance ni au pluralisme.

Sur la voie tracée par Rawls, il n'y a, semble-t-il, aucune issue au dilemme de l'institutionnalisation de la raison publique.

La raison publique et la moralité de l'individu libéral

Le citoyen et sa conception du bien

L'idée qu'une constitution libérale, conçue sur le modèle de la raison publique, puisse susciter l'allégeance morale des citoyens semble donc conduire à une impasse. Si l'allégeance morale doit faire appel, comme chez Rawls, aux conceptions compréhensives du bien qu'entretiennent les citoyens, alors celles-ci ou bien font obstacle à la pratique de la raison publique, ou bien disparaissent sous son effet. Dans le premier cas, les motifs d'une allégeance morale ne sont pas réunis et, dans le second cas, ce sont les sources morales de l'allégeance qui font défaut. Par ailleurs si, comme le suggère la réponse de Rawls à Habermas, l'allégeance morale trouve sa source exclusive dans la raison publique elle-même, c'est que celle-ci représente une conception compréhensive. Mais puisque par définition, aucune conception compréhensive ne peut être compatible avec toutes celles que peuvent entretenir les citoyens d'une société pluraliste, il s'ensuit que la raison publique, dans ces conditions, n'est la raison ni d'une société tolérante ni d'une société pluraliste ; elle est, comme nous venons de le voir, l'équivalent fonctionnel d'une unique conception compréhensive du bien. Elle cesse dès lors de satisfaire aux exigences du libéralisme politique qu'elle devrait pourtant représenter.

Ou bien la raison publique est libérale et alors, comme nous l'avons vu, elle risque fort de ne pas susciter une allégeance morale, ou bien elle suscite l'allégeance morale, mais cesse d'être libérale puisqu'elle représente alors une conception compréhensive du bien. Mais une allégeance de nature morale, susceptible de garantir la stabilité des institutions démocratiques, doit-elle absolument, comme le croit Rawls, être à ce point liée à une conception *compréhensive* du bien ?

L'idée que les citoyens d'une démocratie constitutionnelle entretiennent des conceptions compréhensives du bien est indissociable de la conception que se fait Rawls du pluralisme dans les démocra-

19. Une objection similaire est formulée par Rawls à l'endroit des conceptions où « *participation (in political life) is not encouraged as necessary for the protection of the basic liberties of democratic citizenship [...] Rather, taking part in democratic politics is seen as the privileged locus of the good life.* » J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 206. Rawls attribue une telle doctrine à Aristote et, selon lui, il s'agit d'une conception compréhensive du politique. Comme me le rappelle fort justement un lecteur anonyme d'une première version de cet article, Rawls, dans *Political Liberalism*, considère aussi que le libéralisme de John Stuart Mill, tout comme celui de Will Kymlicka, constituent des conceptions compréhensives du bien.

ties contemporaines. Selon Rawls, une multitude de valeurs mutuellement exclusives cohabitent dans nos sociétés contemporaines et ces valeurs sont de plus organisées dans des doctrines compréhensives, ce qui contribue encore, si cela est possible, à l'incommensurabilité des conceptions morales²⁰.

Les idées communes, appelées à faire partie d'une raison publique authentiquement libérale, en sont d'autant plus rares. Non seulement ces idées doivent être communes, c'est-à-dire, partagées par tous les citoyens « raisonnables », mais elles doivent de surcroît être compatibles avec des ensembles consistants de valeurs qui constituent les conceptions compréhensives du bien entretenues par les citoyens. Il en résulte que pour se conformer à la pratique citoyenne, chacun est requis de tenir en suspens, dans le domaine politique, des fragments considérables de sa conception compréhensive du bien qu'il juge par ailleurs essentiels à ses conceptions morales. Tel est le dilemme dont nous avons parlé dans la section précédente : ou bien les conceptions font obstacle à la pratique citoyenne ou bien cette dernière conduit à l'érosion des valeurs morales.

Est-ce bien le cas que le pluralisme, dans les sociétés contemporaines, prenne la forme de cette opposition profonde et quasi irréductible des conceptions de la vie bonne ? Est-ce bien le cas, premièrement, qu'une caractéristique des citoyens des démocraties constitutionnelles est d'entretenir une conception *compréhensive* du bien ? Je voudrais suggérer ici que la tension qui existe chez Rawls entre les conditions de l'allégeance morale et la pratique citoyenne telle qu'il la définit est en fait une tension entre cette dernière et une conception insuffisamment libérale de la personne.

L'individu libéral et ses conceptions du bien

Le citoyen d'une démocratie constitutionnelle est un individu qui a développé une familiarité avec un certain type d'organisation et de fonctionnement politique. Sans prétendre qu'il en a intériorisé les principes, on peut néanmoins supposer qu'il a pris l'habitude de s'y conformer. C'est aussi un individu qui a développé une familiarité avec les principales institutions politiques et économiques et avec les principaux types d'associations caractéristiques des sociétés démocratiques contemporaines. Sans devoir prétendre qu'il en approuve la forme ou le fonctionnement actuels, on peut néanmoins supposer qu'il reconnaît la fonction de coordination sociale dévolue à ces institutions.

Le citoyen d'une démocratie constitutionnelle reconnaît que des normes diverses régissent différents aspects de sa vie en société et il reconnaît que chacun de ces aspects doit, pour le bon ordre de la société, être régi par des normes spécifiques et appropriées. En ce qui a trait à la nature exacte de ces normes, il entretient probablement ses propres vues. Il entretient, en tous cas, des conceptions

20. « A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable (je souligne) comprehensive doctrines », *ibid.*, p. XVI.

de ce que doivent être sa vie professionnelle, sa vie familiale, sa vie politique ; il a identifié les fins spécifiques qu'il importe de poursuivre, selon lui, dans chacun de ces domaines et les ressources particulières sur lesquelles il doit pouvoir compter dans chaque cas pour réaliser ces objectifs.

Chacune de ces conceptions est une conception du bien au sein de laquelle les valeurs morales jouent, sans nul doute, un rôle décisif. Mais d'une conception à l'autre, ces valeurs morales n'ont besoin, ni d'être identiques, ni d'être complémentaires, ni même de former un système consistant. Les diverses conceptions du bien qu'entretient simultanément le citoyen d'une démocratie constitutionnelle contemporaine n'ont pas besoin de s'organiser — et ne s'organisent généralement pas — en une conception *compréhensive* du bien. Elles ne sont pas des fragments d'une doctrine générale et unitaire dont il croirait qu'elle peut gouverner tous les aspects de la vie.

À l'échelle des sociétés contemporaines, plusieurs conceptions du bien cohabitent et certaines, bien sûr, sont des conceptions *compréhensives*. Mais la plupart des individus habitués aux modes de vie contemporains entretiennent simultanément plusieurs conceptions du bien s'appliquant respectivement à des domaines différents de leur vie. Le pluralisme est au sein de chaque personne et chacune pratique la tolérance à l'endroit de ses propres conceptions lorsque, dans un domaine donné, elles s'avèrent non pertinentes.

Les nouvelles exigences de la raison publique

Si le pluralisme est au sein de chaque personne au sens où je viens de le dire, il y a bien un autre moyen que celui qu'envisagent Rawls et les penseurs de la raison publique de s'assurer de l'*autonomie du politique* dans une société libérale. C'est de concevoir les raisons communes, connues et acceptées de tous à partir des conceptions *du politique* qu'entretiennent les individus, sans faire appel aux conceptions qu'ils entretiennent aussi du familial, du professionnel ou du religieux.

Et si le pluralisme est en chacun de nous au sens où je viens de le dire, il y a bien une façon de *réunir le moral et le politique*. C'est, encore une fois, de prendre en considération les conceptions du politique qu'entretiennent les individus d'une société libérale ; ces conceptions sont hétérogènes, comme je viens de le dire, et elles incluent des valeurs morales, pertinentes dans le domaine politique, mais qui n'ont pas nécessairement à l'être dans d'autres domaines.

Si les raisons communes sont définies à partir des conceptions du politique qu'entretiennent les citoyens, et que ces conceptions, comme je viens de le suggérer, incluent des valeurs morales pertinentes pour le domaine de l'organisation politique, alors la raison publique fait appel à des valeurs morales. Il n'en faut pas plus, je pense, mais pas moins non plus, pour que l'on puisse parler de l'allégeance morale au libéralisme politique et à ses institutions.

Les normes de la raison publique, lorsqu'elles sont ainsi conçues, risquent-elles encore d'imposer aux citoyens des exigences contra-dictoires ?

Elles requièrent des citoyens qu'ils ne fassent pas intervenir, dans le domaine politique, leurs conceptions non politiques. Elles requièrent aussi des citoyens qu'ils tiennent en suspens, dans le forum public, certains fragments de leurs conceptions politiques. Dans une société pluraliste, les valeurs et les idées constitutives de ces conceptions ne sont pas toutes communes ; il n'y a aucune raison de croire, cependant, que les valeurs morales ont moins de chance que les autres valeurs d'être communément partagées. Par ailleurs, une idée qui est commune, dans une société formée d'individus pluralistes dans leur conception du bien, est l'idée que les conceptions du bien politique, tout comme les autres conceptions du bien qu'ils entretiennent, font intervenir des valeurs morales. La raison publique n'a plus à exiger des citoyens que dans le domaine politique ils mettent en veilleuse, au nom de la tolérance, un *type* de considérations qui, dans quelque domaine que ce soit, revêt une importance cruciale pour eux, à savoir les considérations de nature morale. La raison publique n'a plus à requérir du citoyen que, dans le forum politique, il cesse d'être moral. Au contraire, la participation démocratique, définie par les normes de la raison publique, inclura la pratique de certaines vertus et la promotion de valeurs perçues par les citoyens comme étant des vertus et des valeurs proprement morales et perçues par chacun comme étant des valeurs communes.

Ces vertus et ces valeurs perçues comme morales n'ont pas à être extensionnellement différentes, et ne le sont peut-être pas dans une démocratie constitutionnelle contemporaine, de ce que Rawls appelle les valeurs de la justice politique. Mais elles pourraient aussi être plus nombreuses, puisqu'elles n'ont plus à s'ancrer dans des *systèmes* de valeurs dont l'étendue fait croître les risques d'incommensurabilité²¹. Ainsi, même si le contenu de la raison publique rawlsienne devait s'enrichir de quelques valeurs morales, sa pratique n'en demeurerait pas moins conforme aux exigences de la tolérance dans une société pluraliste.

L'hypothèse que le pluralisme est aussi au sein des personnes respecte donc l'intégrité de la conception rawlsienne de la société politique libérale et du rôle que peut y jouer la raison publique. Mais cette hypothèse permet aussi de trouver une réponse au problème que veut résoudre Rawls en exigeant que la raison publique fasse l'objet d'une allégeance morale, c'est-à-dire le problème de la stabilité des institutions démocratiques.

Parce que, conformément à cette hypothèse, des individus libéraux entretiennent des conceptions spécifiquement politiques du bien, parce que ces conceptions du *bien politique* sont relativement indépendantes des autres conceptions morales qu'entretiennent aussi

21. L'intuition de base ici est que lorsque les valeurs morales sont articulées dans des doctrines consistantes (des systèmes), il suffit d'un désaccord sur une seule valeur (une partie du système) pour être en désaccord avec le tout. Si les individus sont pluriels dans leurs systèmes de valeurs, ils peuvent être en désaccord sur des valeurs qu'ils tiennent pour pertinentes dans un domaine donné et s'entendre néanmoins sur les valeurs morales pertinentes dans le domaine politique. C'est dans ce sens que l'étendue des conceptions compréhensives chez Rawls fait croître les risques d'incommensurabilité entre les croyances individuelles et fait décroître, par conséquent, le nombre des « idées communes ».

les citoyens, l'allégeance morale à la raison publique ne fait appel qu'à des conceptions du bien politique. Les conceptions morales non politiques ne risquent pas de faire obstacle à la pratique de la raison publique ; la « pratique citoyenne » ne risque pas de rester lettre morte.

D'autre part, parce que les normes de la raison publique définissent la pratique citoyenne comme une pratique en partie morale, parce que cette pratique fait vraisemblablement appel à un plus grand nombre de valeurs morales communes et parce que celles-ci n'entrent pas en contradiction, pour un individu libéral, avec les valeurs qu'il juge pertinentes dans d'autres domaines, la pratique citoyenne ne risque pas de générer le scepticisme moral. Pour les mêmes raisons, la raison publique ne risque pas non plus de se substituer aux autres conceptions du bien qu'entretiennent les citoyens et de devenir elle-même une conception compréhensive.

Pour accepter de se faire l'exécuteur de la raison publique, le citoyen n'a pas à voir la société comme un bien instrumental, ni comme une partie d'une conception compréhensive ; il accepte de se faire l'exécuteur de la raison publique parce qu'elle est publique et qu'elle peut conséquemment garantir l'endurance de ce type d'organisation politique qui correspond à sa conception de la vie bonne dans le domaine politique.

Plusieurs critiques ont reproché à Rawls de mettre de l'avant une conception du raisonnable qui présuppose en fait la raison libérale. Rawls ne s'en est jamais caché : les raisons susceptibles de rendre raisonnables les arrangements politiques comptent pour des raisons auprès de ceux à qui il importe d'agir pour des raisons et qui sont eux-mêmes disposés à justifier leurs décisions sur la base de raisons accessibles à autrui. Ni l'intolérance, ni le dogmatisme, ni la coercition, ni le fanatisme, ni la démagogie, ni la tyrannie ne sont raisonnables. Le libéralisme colore aussi la nature même des raisons admissibles chez Rawls. Les libertés civiles et politiques, l'égalité des chances, la valeur du pluralisme et de la participation démocratique sont des raisons accessibles au libéral, mais qui ne le seraient pas nécessairement, ou même probablement pas, à celui qui ne souscrit ni à l'esprit ni à la lettre du libéralisme.

On a reproché à Rawls de mettre de l'avant une conception de la justice taillée sur mesure pour le libéral, une conception qui ne peut paraître acceptable qu'aux yeux de celui qui souscrit déjà au libéralisme²². Rawls n'a jamais nié que telle était son intention ; le citoyen idéal, de même que celui dont on solliciterait l'avis, dans une société actuelle, au sujet de la conception rawlsienne de la justice, celui dont Rawls suppose qu'il donnerait son accord à cette même conception, est le citoyen d'une démocratie constitutionnelle libérale, qui connaît bien les institutions et les modes de fonctionnement d'un

22. Cette objection, tout comme la précédente, s'applique aussi d'une façon générale au libéralisme. Différentes versions de cette critique ont été formulées, par exemple, par Thomas Nagel dans « Moral Conflict and Political Legitimacy », *Philosophy and Public Affairs* 16, p. 215-240 et par J. Hampton dans « Should Political Philosophy be done without Metaphysics ».

qui connaît bien les institutions et les modes de fonctionnement d'un Etat libéral contemporain. Et telles doivent être, selon Rawls, les limites de la philosophie politique. Une conception politique de la justice ne doit pas aspirer à l'universalité ; elle est une conception pour une société donnée, parvenue à un point donné de son évolution.

Mais l'individu dont l'allégeance au libéralisme politique dépend d'une conception compréhensive du bien est-il toujours le citoyen, idéal ou actuel, d'une démocratie libérale *contemporaine* parvenue au degré d'évolution que nous lui connaissons maintenant ? L'idée de conception compréhensive n'est plus à notre époque, comme elle pouvait l'être au temps de John Stuart Mill, une idée libérale ; elle ne s'accorde ni avec la prudence que le libéral contemporain pratique à l'endroit des doctrines ou des vérités supposément établies, ni avec l'autonomie qu'il reconnaît aux différentes sphères de son activité, ni avec la liberté qu'il se réserve de juger et de décider en tenant compte des circonstances et des options disponibles. Le citoyen d'une démocratie constitutionnelle contemporaine qui entretiendrait une conception compréhensive, de quelque nature que ce soit, n'aurait pas intériorisé les principes libéraux de la tolérance et du pluralisme. Il ne les appliquerait pas à ses propres croyances puisque, par définition, il tiendrait certaines de celles-ci pour valides dans tous les secteurs de son activité. Il pourrait se plier aux exigences d'une raison publique libérale, si telle était la raison dominante dans sa société, mais, comme nous l'avons vu, il n'en serait jamais le défenseur.

Si les arguments avancés au cours de cet article sont fondés, force nous est de conclure qu'en faisant dépendre l'allégeance au libéralisme de conceptions morales *compréhensives*, Rawls fait du libéralisme politique un idéal non seulement inaccessible, mais aussi inacceptable du point de vue d'une conception libérale de la moralité et de la manière dont elle intervient dans la conduite de la vie des citoyens d'une démocratie libérale contemporaine. En faisant dépendre l'allégeance au libéralisme politique de conceptions morales qui vont à l'encontre de l'esprit du libéralisme contemporain, Rawls pourrait bien outrepasser les limites qu'il s'est lui-même assignées et que ne devrait jamais outrepasser, selon lui, la philosophie politique. Si une conception *politique* de la justice est une conception pour une société donnée parvenue à un point donné de son évolution, alors la conception de la justice de Rawls n'est pas une conception politique ; elle est, au mieux, une conception morale pour une société hypothétique, susceptible de répondre aux attentes de personnes morales tout aussi hypothétiques, entièrement caractérisées par leur volonté d'entretenir et de mener à terme une conception compréhensive du bien. Si une société pareillement constituée devait voir le jour, elle ne souscrirait pas, comme nous croyons l'avoir montré ici, à une raison publique libérale.



Horizons philosophiques

L'HÉRITAGE DE L'HERMÉNEUTIQUE

Liminaire	1
Après l'herméneutique • Analyse et interprétation des traces et des œuvres, Jean Molino	1
Faits et interprétations en musicologie, Jean-Jacques Nattiez	33
Théorie des préjugés selon Descartes et Gadamer, Donald Ipperciel	43
Un problème d'appropriation : Schleiermacher entre Gadamer et Todorov, Brian T. Fitch	59
L'état idéal de finitude chez Gadamer, Alain Beaulieu	75
Husserl et le <i>Ichprinzip</i> • Le tournant en question, Éric Paquette	91
Christoph Menke : herméneutique, déconstruction et raison dans le problème de l'expérience esthétique, Michel Ratté	107
Sujet(s) à interprétation(s) : sur la relative transparence d'une photographie positiviste, Jean Lauzon	127



Compte-rendus :

Nycole Paquin et al., <i>De l'interprétation en arts visuels</i> , Jean Lauzon	141
Paul Ricœur, <i>La critique et la conviction; Réflexion faite, autobiographie intellectuelle</i> , Marc Chabot	146
Daniel Pinkas, <i>La matérialité de l'esprit</i> , Luc Abraham	148
Gilbert Hottois, <i>Entre symboles & technosciences</i> , Karine R. Damar Singh	149
Marc Jeannerod, <i>De la physiologie mentale. Histoire des relations entre la biologie et la psychologie</i> , Claude Lagadec	152
Tobie Nathan et Lucien Hounkpatin, <i>La parole de la forêt initiale</i> , Jean-Claude Muller	153
Ouvrages reçus	155

PRINTEMPS 1997



Abonnements :

Renée Asselin
945, chemin de Chambly,
Longueuil (Québec) J4H 3M6
Tél. : (514) 679-2630, poste 487
Télécopieur : (514) 677-2945

Du contrat à la communication : Habermas critique Rawls

Bjarne Melkevik

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027424ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027424ar>

[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

Melkevik, B. (1997). Du contrat à la communication : Habermas critique Rawls. *Philosophiques*, 24 (1), 59–70. <https://doi.org/10.7202/027424ar>

Résumé de l'article

Dans ce texte, l'auteur analyse et réfléchit sur la critique posée par le philosophe allemand Jürgen Habermas à l'encontre du libéralisme politique de son homologue américain John Rawls. Insistant sur quelques thèmes clés, l'auteur se penche, dans un premier temps, sur la critique formulée à l'encontre du modèle d'autonomie politique et individuelle développé par Rawls. Dans un deuxième temps, il examine la position habermasienne à l'égard du discours de formation des normes élaboré par Rawls. Cette étude fait ressortir certaines lacunes de la théorie rawlsienne au regard du monde contemporain et propose une approche alternative tenant davantage compte de l'intersubjectivité et de la démocratie.

DU CONTRAT À LA COMMUNICATION : HABERMAS CRITIQUE RAWLS

PAR

BJARNE MELKEVIK

RÉSUMÉ : Dans ce texte, l'auteur analyse et réfléchit sur la critique posée par le philosophe allemand Jürgen Habermas à l'encontre du libéralisme politique de son homologue américain John Rawls. Insistant sur quelques thèmes clés, l'auteur se penche, dans un premier temps, sur la critique formulée à l'encontre du modèle d'autonomie politique et individuelle développé par Rawls. Dans un deuxième temps, il examine la position habermasienne à l'égard du discours de formation des normes élaboré par Rawls. Cette étude fait ressortir certaines lacunes de la théorie rawlsienne au regard du monde contemporain et propose une approche alternative tenant davantage compte de l'intersubjectivité et de la démocratie.

ABSTRACT : In this text, the author analyses and considers the critic of German philosopher Jürgen Habermas over the political liberalism of his american homologue John Rawls. The author first looks at the critics formulated against Rawls's model of political and individual autonomy. The author then proceeds to examine Habermas's position regarding Rawls's discourse on norm formation. This study shows certain lacunas in Rawls's theory in regard of today's society and proposes an alternative approach which would take into account democracy and intersubjectivity.

Les philosophies de John Rawls et de Jürgen Habermas ont profondément influencé la philosophie contemporaine au cours des trois dernières décennies. John Rawls, par sa *Théorie de la justice* parue en 1971, a réintroduit au cœur de la préoccupation contemporaine la question d'une société et des institutions justes¹. Jürgen Habermas a élaboré, pour sa part, avec sa *Théorie de l'agir communicationnel*, une philosophie originale qui, au confluent de différentes préoccupations, s'efforce de repenser le sens de la modernité². Si nous avons longtemps observé une complémentarité entre ces deux projets, et même une utilisation pragmatique de Rawls par Habermas, tout vient de basculer avec le projet, chez J. Rawls, d'un « libéralisme politique » qui consacre la distance réelle existant entre ces deux

1. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

2. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

philosophies³. En fait, depuis le début des années 1980, et surtout à partir de 1985, Rawls abandonne progressivement sa théorie morale initiale de même que sa théorie de la raison pratique⁴. Il relativise l'héritage des Lumières, décrivant le procéduralisme de cette période comme « sectaire », il ouvre la porte au « communautarisme », il affaiblit tout projet d'universalisme argumenté et il se réfugie dans un conservatisme visant d'abord la stabilité. Dans cette optique, la critique que Habermas lui adresse ne mesure pas uniquement la distance qui sépare leurs philosophies respectives, elle revêt, en outre, une valeur symbolique, celle de rompre l'enchantement que Rawls a longtemps exercé sur la philosophie juridique et politique contemporaine.

L'objectif de notre article consiste à analyser et à réfléchir sur la critique de Habermas à l'endroit de Rawls⁵. Nous verrons comment Habermas désapprouve le libéralisme politique de Rawls, et comment il en démontre les apories théoriques. Selon Habermas, le projet de libéralisme politique de Rawls est une théorie sans prise sur les enjeux primordiaux de notre modernité. Cette critique nous intéresse dans la mesure où elle permet de jeter un regard inédit sur le passage d'une philosophie du « contrat » vers une philosophie de la communication. Par cette approche, il va sans dire que nous choisissons le modèle d'une philosophie communicationnelle au détriment de la philosophie de Rawls⁶. Nous croyons, en effet, qu'une philosophie communicationnelle a, par son souci pour le monde concret des acteurs et des enjeux sociaux et politiques réels, un avantage non négligeable sur la philosophie hypothético-logique de Rawls. Mais ne brûlons pas les étapes encore à franchir.

Dans notre étude, nous insisterons sur quelques thèmes clefs se rapportant à la philosophie du droit. Nous voulons d'abord, dans un premier temps, examiner la critique habermasienne du modèle d'autonomie politique et individuelle chez Rawls pour ensuite examiner comment Habermas critique le discours de formation des normes élaboré par Rawls. Dans ces analyses, c'est le contraste explicatif qui constitue la trame de la réflexion.

-
3. J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F., 1995. Voir aussi du même auteur, *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993.
 4. Voir Chandran Kukathas & Philip Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
 5. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, mars 1995, p. 109-131. Notre analyse repose principalement sur cet article, mais aussi sur la critique de Rawls dans *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1996 ; « Human Rights and Popular Sovereignty : The Liberal and Republican Versions » dans *Ratio Juris*, vol. 7, n° 1, mars 1994, p. 1-13 ; « Three Normative Models of Democracy » dans *Constellations*, vol. 1, n° 1, 1994, p. 1-10.
 6. Voir J. Rawls, « Reply to Habermas », dans *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, mars 1995, p. 132-180. Observons que Rawls, dans sa réplique, ne développe pas de nouveaux arguments, mais essaie d'invalider la philosophie de Habermas comme « doctrine compréhensive ».

Critique du modèle rawlsien de l'autonomie politique et individuelle

Il convient d'abord de dire quelques mots à propos de l'objectif recherché par Habermas dans sa critique de Rawls sur ce thème. En fait, Habermas présente le problème de l'héritage de la modernité en ce qui concerne l'autonomie (individuelle et politique) comme une lutte entre une conception libérale et une conception républicaine⁷. La conception libérale a privilégié des droits fondamentaux libéraux, les libertés des modernes, en faisant de ces droits le fondement de l'État. Les républicains, par contre, ont privilégié les droits politiques de participation, les libertés des Anciens, en insistant sur la pratique de l'autodétermination des citoyens. Dans la perspective de Habermas, les philosophes les plus perspicaces, tels Kant et Rousseau, ont tenté d'éviter un surinvestissement de l'un ou l'autre de ces deux versants de la modernité au profit d'un arbitrage raisonnable entre les deux. Aux yeux de Habermas, Rawls poursuit ce travail d'arbitrage, mais en s'appuyant sur un fondement philosophique déficient, à savoir une philosophie de la conscience dont l'insuffisance sera aggravée par son nouveau projet de libéralisme politique. L'enjeu de la critique du modèle rawlsien par Habermas n'est donc pas seulement de corriger un quelconque parti-pris philosophique, mais, plus profondément, d'inscrire l'intersubjectivité communicationnelle contre le soliloque de la conscience libérale. Nous le verrons d'abord au sujet de l'autonomie individuelle, ensuite en ce qui a trait à l'autonomie politique, autrement dit à la conception rawlsienne de la souveraineté, et, enfin, synthétiquement, au sujet de l'enjeu sous-jacent du sens démocratique.

L'autonomie individuelle

L'objection que Habermas adresse à la conception rawlsienne de l'autonomie individuelle est double ; d'un côté, il la critique en tant que monologue et, d'un autre côté, il désapprouve la conception étriquée de l'individu introduite par Rawls. Précisons qu'il ne s'agit ici, chez Rawls comme chez Habermas, que du sens de l'autonomie individuelle dans son horizon juridique, et nullement métaphysique.

Examinons d'abord la conception qu'a Rawls de l'autonomie individuelle. Rawls considère que la source d'un système de droits et de libertés se réfère à l'idée d'une société conçue comme un système juste de coopération. Les représentants des citoyens ont pour tâche de se mettre d'accord sur les termes d'une collaboration soumise à des conditions raisonnables. Comme participants à une telle coopération, les citoyens ont préalablement, comme Rawls le dit, deux facultés morales leur permettant de contribuer à cette entreprise⁸. D'abord, la capacité de se référer à un sens de la justice ; ensuite, la capacité de choisir une conception du bien. L'une se réfère au

7. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », p. 127. Voir aussi « Three Normative Models of Democracy » dans *Constellations*, vol. 1, n° 1, 1994, p. 1-10 ; « Human Rights and Popular Sovereignty », dans *Ratio Juris*, vol. 7, n° 1, 1994, p. 1-13.

8. J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 43, 114 ss.

« raisonnable », l'autre au « rationnel⁹ ». Le sens de cette vision de l'autonomie individuelle est, comme l'affirme Rawls, que le libéralisme politique espère satisfaire la demande libérale traditionnelle de justifier le monde social d'une façon acceptable « selon le tribunal de compréhension propre à chaque individu¹⁰ ».

Cette façon d'envisager l'autonomie individuelle relève foncièrement d'un monologue, selon Habermas. L'autonomie individuelle est thématisée dans la perspective du « je » seulement. C'est la logique du modèle rawlsien qui transforme ultimement la multitude des « je » en « nous » politique. Une telle conception, d'après Habermas, demeure dépendante des prémisses d'une philosophie de la conscience, c'est-à-dire qu'elle est rivée au modèle d'un sujet solitaire. Ce modèle n'a pas besoin de l'argumentation entre les citoyens. Il n'a besoin que de modèles logico-politiques qui affirment juridiquement et politiquement les individus comme étant autonomes.

En fait, Habermas critique une conception de l'autonomie personnelle qui ne considère l'agent que sous l'angle d'un modèle hypothétique. Le modèle de Rawls ignore systématiquement la compréhension que l'agent raisonnable peut atteindre collectivement. Ce modèle méconnaît délibérément la compréhension réflexive que chaque individu peut acquérir dans l'espace public.

L'autonomie politique ou la souveraineté

La critique qu'il adresse à Rawls s'éclaire en abordant la question de l'autonomie politique. L'enjeu est pour Habermas la question du sens démocratique et comment celui-ci devient déficitaire dans le système rawlsien au bénéfice d'un faisceau de « principes » non thématisable. Car si Habermas comme Rawls partagent l'idée de la souveraineté du peuple comme base de la politique, elle n'a pas le même sens pour chacun d'eux. Chez Rawls, la souveraineté du peuple se résume, selon Habermas, en une logique du choix rationnel institutionnellement prédéterminé et biaisé. Cette logique met largement les institutions à l'abri des enjeux politiques et démocratiques.

Nous pouvons aborder le thème de l'autonomie politique rawlsienne en insistant sur la critique que Habermas fait de la métaphore de la position originelle. Rawls utilise cette image pour introduire le modèle de l'autonomie politique désirable¹¹. En fait, Rawls pense que la position originelle peut être un moyen démocratique pour assurer et conduire à un accord juste. Sa théorie de la représentation suppose qu'une personne, au fait de la rivalité des doctrines compréhensives et dans un souci de neutralité à leur égard, a besoin d'une méthode de médiation politique « neutre » ou, comme Rawls le dit maintenant, « indépendante » (*freestanding*)¹² pour fonder les normes et institutions adéquates. Certes, toute personne peut ultimement utiliser cette méthode, mais Rawls affirme qu'il s'agit

9. *Ibid.*, p. 76 ss.

10. J. Rawls, « Reply to Habermas » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, mars 1995, p. 146, note 28. Rawls se réfère et endosse l'opinion de Jeremy Waldron, *Liberal Rights*, New York, Cambridge, 1993, p. 61.

11. J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 47 ss.

12. *Ibid.*, p. 35.

d'une méthode qui, d'une façon privilégiée, peut être utilisée par des personnes ayant un « mandat » politique et juridique général de la part de la société¹³. Il s'agit ainsi d'une méthode qui pourrait être utilisée par les instances juridiques et politiques pour comprendre, interpréter et instaurer des politiques adéquates. Rawls suppose donc que le fait que toute personne raisonnable puisse vérifier, et à l'occasion contester, l'utilisation de cette méthode, assure une assise démocratique à ces instances juridiques et politiques.

La critique de Habermas consiste à dire que cette théorie met les institutions à l'abri d'une réflexion démocratique élargie. Pourquoi des individus entièrement autonomes requerraient-ils une théorie de la représentation qui ne les pose pas comme entièrement autonomes ? Pour Habermas, les individus n'ont pas besoin d'une telle représentation aussi longtemps que les citoyens sont conçus comme des personnes morales qui disposent d'un sens de la justice et de la capacité de se référer à leur propre conception du bien. Si tel est le cas, comme le prétend Habermas, Rawls ne fait que déplacer les caractéristiques d'une personne morale, sous les contraintes d'un modèle spécifique et abstrait de la rationalité, vers ce même modèle. Il introduit une pensée circulaire de l'auto-justification qui ne sert qu'à fournir des « atouts » aux juristes constitutionnels, dans la tradition juridique des pays occidentaux, en les instituant comme ultimes « fondements » et ultimes « juges ».

Contre cette façon de concevoir l'autonomie politique, Habermas introduit l'idéal selon lequel « les citoyens sont autonomes politiquement uniquement s'ils peuvent se voir eux-mêmes réciproquement comme auteurs des lois auxquelles ils sont soumis comme destinataires individuels¹⁴ ». Il constate que ce n'est pas la vision de Rawls. Habermas poursuit sa critique des positions de Rawls et soutient que si ce ne sont que les citoyens qui peuvent rationnellement être désignés comme fondement et base, l'autonomie politique doit être entière et ne peut être propulsée dans un modèle hypothético-logique présupposé apte à prendre rationnellement en charge l'autonomie politique des citoyens. C'est le sens de la modernité juridique et politique qui est ainsi en jeu pour Habermas. Il considère que chez Rawls, l'homme moderne est « désapproprié » en tant qu'intersubjectivement responsable de la construction de la vie en commun. En fait, Habermas identifie le projet de la modernité comme « la nécessité de puiser en soi-même tout ce qui relève des normes¹⁵ ». Dès lors, l'homme a besoin de toutes ses ressources, de toutes ses facultés, de toutes ses expériences. L'introduction d'un modèle hypothético-logique comme celui de Rawls et la hiérarchie de valeurs et de normes qu'il implique deviennent incompatibles avec ce projet. L'homme ne puise pas en lui-même chez Rawls, il puise dans le modèle hypothétique du philosophe.

13. *Ibid.*, p. 280 ss et *Justice et démocratie*, p. 189.

14. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », p. 130. Notre traduction : « *Citizens are politically autonomous only if they can view themselves jointly as authors of the laws to which they are subject as individual addressees* ».

15. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 23.

En fait, cette critique met à nu ce que la théorie de Rawls n'est pas : l'autonomie politique ne fait pas référence à la prise de parole dans l'espace public. Il n'implique pas un espace public permettant aux citoyens de « se voir eux-mêmes, réciproquement », comme auteurs et destinataires des lois.

Le sens démocratique

La critique habermasienne de l'autonomie individuelle et politique chez Rawls peut se résumer à la question du rôle de la démocratie à l'égard des institutions. En fait, si l'autonomie, individuelle et politique, ne peut avoir de sens que dans une communauté politique, la conception de la démocratie que véhicule la théorie de Rawls est, selon Habermas, déficitaire.

Habermas n'a que peu de sympathie pour cette conception de la démocratie. Il la juge non acceptable politiquement et non pertinente empiriquement. Le modèle proposé par Rawls ne peut susciter l'assentiment effectif des citoyens et il ne peut être renouvelé pour maintenir une culture démocratique. Aux yeux de Habermas, ce modèle froid n'appelle pas à l'engagement démocratique. C'est un modèle qui ne suscite pas de participation.

Rawls introduit, selon Habermas, une conception limitée de la démocratie. Il la critique comme une conception dont le rôle principal serait de mettre les institutions démocratiques à l'abri des enjeux politiques et démocratiques effectivement existants. En fait, la position originelle n'est qu'une construction logico-formelle introduisant, selon Habermas, des restrictions non justifiées démocratiquement. Il s'agit d'une construction qui introduit des réserves dont la définition relève de la compétence du philosophe, ou plus probablement du juriste libéral constitutionnel. C'est alors à eux d'établir les limites à l'intérieur desquelles s'exercent les intérêts privés et politiques. Ces restrictions, tout comme l'enjeu démocratique, sont hors de la portée des citoyens. Finalement, Rawls ne fait que poursuivre la tendance inaugurée par J. Stuart Mill qui confine la direction politique et juridique à une « classe politique » compétente¹⁶ ; une « classe politique » éclairée dont le rôle ultime est la stabilité « sociale » et la « tolérance » idéologique.

Dans sa critique de Rawls, Habermas propose sa propre conception de la démocratie. D'après lui, la démocratie se définit par la participation totale et entière de tous les citoyens¹⁷. La démocratie, c'est l'espace public assurant un échange de plus en plus élargi d'arguments et de raisons qui peuvent à la fois éclairer les individus et servir le processus de formation d'une volonté commune, communicationnellement partagée. La démocratie doit faire en sorte que les individus se définissent par leurs prises de parole. Celles-ci mobilisent leurs expériences, font appel au réservoir symbolique des

16. J. Stuart Mill, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988, p. 51-53.

17. B. Melkevik, « Habermas et l'État de droit. Le modèle communicationnel du droit et la reconstruction réflexive de l'État de droit contemporaine » dans Ayoub, Melkevik et Robert, éditeurs, *L'Amour des lois. La crise de la loi moderne dans les sociétés démocratiques*, Québec, P.U.L. et Paris, L'Harmattan, 1996.

mondes vécus et utilisent les différentes formes de rationalités de la modernité. En somme, selon Habermas, la démocratie repose sur un droit de participation entier et non biaisé.

N'est-il pas significatif, en ce sens, d'observer que si Habermas a construit son opposition à Rawls selon le schème de la liberté des Modernes versus la liberté des Anciens, en soulignant la différence comme étant celle des droits moraux et des droits de participation, Rawls pour sa part définit ce même schème comme une différence entre droits moraux et droit à l'égalité, ou encore comme « des valeurs de la liberté et de l'égalité¹⁸ ». Rawls introduit ainsi un contresens historique et philosophique, car les Anciens ne se préoccupaient guère de l'égalité, mais bien des droits de participation démocratiques ; ce contresens philosophique nous met cependant sur la piste de l'aporie constitutive du projet rawlsien d'un libéralisme politique. Celui-ci ne peut thématiquer l'essence d'un droit de participation entièrement démocratique qu'au risque de voir s'écrouler un échafaudage philosophique soigneusement construit.

Critique du discours rawlsien de la fondation des normes

La critique que Habermas adresse à Rawls sur la question de la fondation des normes permet d'observer le contraste entre ces deux discours rivaux de fondation de normes en problématisant le contractualisme de Rawls au profit d'une fondation communicationnelle des normes. Habermas structure sa critique selon trois axes¹⁹ : 1) les parties peuvent-elles comprendre les intérêts suprêmes d'autrui uniquement sur la base d'un égoïsme rationnel dans le concept de la position originelle ? 2) Les droits fondamentaux peuvent-ils être assimilés aux biens premiers ? 3) Le voile d'ignorance peut-il garantir l'impartialité du jugement ? Dans la présentation qui suit, nous respecterons cet ordre et ajouterons en 4) une synthèse et quelques réflexions.

La position originelle

Sans surprise, Habermas adresse le reproche suivant à Rawls : la position originelle ne met en œuvre qu'un égoïsme rationnel²⁰. Abordons cet énoncé en approfondissant la critique habermasienne à l'égard de la rationalité de la poursuite des fins, ou stratégique, inhérente au modèle rawlsien.

La position originelle de Rawls est en fait une métaphore, une image, qui se veut analogue aux théories du contrat social moderne²¹. Ainsi, Rawls postule que le juste peut être défini intellectuellement, et voulu politiquement, au terme d'un calcul d'intérêts avantages/coûts

18. J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 29.

19. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », p. 112.

20. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », p. 111-113. Voir aussi *Morale et communication*, p. 87-89, 100, 131 et 137 ; *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

21. J. Rawls, *Libéralisme politique*. Pour une critique, voir : Jean Hampton, « Contracts and Choices : Does Rawls Have a Social Contract Theory ? » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 77, 1980, p. 315-338.

qui, envisagé subjectivement, ne vise que le « bon » ou le « juste » pour le moi. La position originelle fait appel à la conception rawlsienne de l'autonomie individuelle que nous avons analysée auparavant : c'est le « je » qui choisit. Les individus, sous un voile d'ignorance, ne cherchent même pas, à proprement parler, à se mettre à la place d'autrui. Certes, ils peuvent imaginer toutes sortes de situations sociales et politiques possibles, mais il s'agit de positions qu'ils n'occupent pas et qu'ils ne connaissent pas non plus.

La position originelle fonde un égoïsme rationnel aux yeux de Habermas en excluant un moment « moral » véritable au sens de la philosophie pratique, à savoir « fonder » les normes comme étant partagées et validées intersubjectivement. Jean-Marc Ferry observe avec justesse que la position rawlsienne met plutôt en œuvre un décentrement « paradoxal » de telle manière qu'une « considération égoïste suffirait à motiver : *je peux être l'autre*²² ». Elle met en œuvre une logique où le « je » doit se mettre à la place d'autrui. Aux yeux de Habermas, le voile d'ignorance sert ainsi à introduire un calcul égoïste sans tenir compte des enjeux concrets. En fait, ce calcul égoïste utilise l'hypothèse des conséquences pour le moi, sans pour autant thématiser empiriquement ces conséquences. Pour Habermas, le résultat consiste en un calcul égocentrique ne pouvant pas rendre compte de ce qui est également juste pour tous.

Comment les adhérents à la position originelle de Rawls peuvent-ils, rétorque Habermas, « comprendre le fait que des citoyens autonomes respectent les intérêts des autres sur la base de principes justes et non uniquement pour des raisons d'intérêts propres, qu'ils peuvent avoir une obligation de loyauté, qu'ils souhaitent être convaincus de la légitimité des arrangements existant et d'une politique appropriée par un usage public de leur raison, etc.²³ » Ils ne le peuvent pas, selon Habermas. Ils ne le pourront qu'en développant le « point de vue moral » d'une façon qui puisse satisfaire les intérêts de tous et qui pourra recueillir l'assentiment de toutes les personnes impliquées dans une discussion réelle. Mais une telle position est loin de celle de Rawls.

Les droits fondamentaux

La deuxième critique que Habermas adresse au discours de la fondation des normes chez Rawls concerne sa conception des droits fondamentaux²⁴ : les droits fondamentaux peuvent-ils être assimilés aux « biens premiers », comme le soutient Rawls ? Le droit est-il un « bien » ?

Rawls identifie, en effet, les « droits fondamentaux » à un bien premier dans le sens précis que c'est un bien dont les citoyens ont besoin en tant que personnes égales et libres. Dans la liste qu'il dresse des biens premiers, les droits fondamentaux sont mis en

22. Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication 2. Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, 1994, p. 54.

23. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's *Political Liberalism* », p. 112.

24. *Ibid.*, p. 113-116.

exergue²⁵. Le fond de la pensée rawlsienne exprime que les biens premiers reposent sur une base publique de comparaisons objectives permettant de rendre compte des conditions sociales des citoyens : le fait d'être libre. Ainsi, le terme « bien » se réfère à une conception de ce qu'est, selon nous, une vie humaine méritant d'être vécue, et les droits sont des « biens » parce qu'ils nous assurent et procurent cette possibilité de vie humaine²⁶. Il s'agit d'une conception où les droits ne se partagent pas intersubjectivement, mais appartiennent à chaque individu sous le mode de l'avoir.

La critique de Habermas consiste à dire que les droits fondamentaux sont chez Rawls réduits à une perspective instrumentale. C'est une condition nécessaire pour que les personnes puissent réaliser des plans pour la vie qu'elles estiment, à tort ou à raison, être adéquate. Habermas considère que cette conception des droits fondamentaux est une variante d'une représentation qui peut être associée à la fois à l'aristotélisme et à l'utilitarisme²⁷. Regrettons que Habermas n'approfondisse pas cette association subtile de Rawls avec l'utilitarisme ; il fait cependant remarquer que le fond du problème est bien que Rawls associe le processus de fondation des normes à un processus téléologique, structuré selon la logique d'une personne et de son action. Autrement dit, c'est la valeur « utilitaire » des droits qui justifie leur existence.

Habermas oppose le sens moderne du droit à cette conception : un droit issu du savoir moral et pratique d'individus ayant fait du droit l'horizon de leur vie commune. Pourquoi Rawls veut-il soustraire les droits fondamentaux à ce savoir moral et pratique ? Pourquoi veut-il fonder les droits fondamentaux de façon individualiste, alors que leur sens même concerne le vivre-ensemble ? Il ne s'agit pas d'un quelconque conflit entre droit subjectif et droit collectif, mais plus précisément du rôle de l'autonomie politique dans l'élaboration des droits. Le processus restreint utilisé par Rawls dans la construction de l'autonomie individuelle et politique conduit à biaiser la médiation entre la conception libérale des droits fondamentaux et la conception républicaine. Son modèle impose que les droits fondamentaux s'écrivent sur le mode de biens individuel, là où les enjeux sont intersubjectifs. La première catégorie de droits fondamentaux qui sera exclue est d'ailleurs le droit de participation politique, qui ne peut pas s'écrire sur ce mode. «

Dans la conception des « droits-biens » chez Rawls, Habermas ne voit que le signe du refus d'admettre le rôle de « l'usage public de la raison » en ce qui concerne les droits fondamentaux. Rawls se construit un abri sécuritaire contre les discussions, les raisonnements, les argumentations qui peuvent se tenir dans l'espace public au moment de se donner des droits fondamentaux.

25. J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 224.

26. Voir William Rehg, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 124-125 ; voir aussi p. 125-134.

27. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's *Political Liberalism* », p. 114.

Le voile d'ignorance

La troisième critique que Habermas adresse à Rawls, ainsi qu'à son discours de fondation des normes valides conteste la thèse voulant que le voile d'ignorance puisse garantir l'impartialité du jugement²⁸. Chez Rawls, le voile d'ignorance donne une pareille garantie en imposant d'« oublier » qui nous sommes, d'où nous venons et ce que nous avons vécu. Le voile d'ignorance que nous posons devant nos yeux pour rendre opérationnel le processus de fondation de normes sert, comme le dit Rawls, à une réflexion impartiale²⁹. La position originelle représente dans le système rawlsien une idée régulatrice par laquelle s'opère l'accord de toutes les considérations bien pesées.

La notion d'impartialité est, pour Habermas, liée à l'idée d'information des participants³⁰. Si les participants n'ont pas accès à toute l'information possible les concernant et concernant la société, comment pouvons-nous, rétorque Habermas, prétendre que leur jugement est « impartial » ? Un jugement non éclairé peut-il être dit « impartial » ? Habermas ne voit ici qu'une sorte d'aveuglement volontaire, qu'une restriction des informations recevables et que l'introduction d'une surdétermination idéologique programmée à l'avance. En fait, Rawls a introduit une base normative qui de l'extérieur, c'est l'expression de Habermas³¹, doit arbitrer le flux d'informations qui vient de la société profondément divisée de notre modernité. Le voile d'ignorance agit comme un filtre qui empêche la prise en compte des expériences moralement significatives et des différentes formes d'apprentissage. Rawls étouffe en effet, selon Habermas, le flux d'informations sociales, politiques et culturelles, de telle sorte que le voile d'ignorance doit harmoniser uniquement les informations recevables selon les principes initiaux.

L'alternative, pour Habermas, n'est pas de se fermer à des expériences moralement significatives de notre modernité, mais de s'ouvrir pour une prise en compte. Sur le plan empirique, Habermas n'a aucun problème à montrer comment notre modernité juridique a effectivement et honteusement pu se fermer à de telles expériences. Le mouvement ouvrier a historiquement fait les frais d'une telle fermeture. L'expérience morale des ouvriers n'était simplement pas jugée pertinente pour le droit du XIX^e siècle. Aujourd'hui, c'est le féminisme qui tente de thématiser l'expérience morale des femmes. Devons-nous nous fermer, comme nous le suggère Rawls, à ces expériences et rejeter l'information qu'elles peuvent nous apporter ? Dans l'affirmative, pouvons-nous croire que ces mouvements, et d'autres encore, voudront accorder leur confiance à notre modernité juridique ? Celui que l'on n'écoute pas, n'est-il pas déjà traité comme un ennemi ? L'insistance d'Habermas quant au rôle primordial de l'information réfère par conséquent à l'usage public de la raison. L'usage

28. *Ibid.*, p. 116-119.

29. J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 8, 78 et 82.

30. J. Habermas, « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's *Political Liberalism* », p. 116.

31. *Ibid.*, p. 119.

public de la raison inhérent à la perspective habermassienne requiert un flux d'informations, contrairement à la conception rawlsienne.

Contre Rawls, Habermas introduit par conséquent une façon tout à fait différente de considérer l'impartialité. Il la définit comme suit : « Seul est impartial le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes mêmes qui, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à toutes les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner, dans cette mesure, une reconnaissance intersubjective³² ». Il s'agit d'une conception de l'impartialité qui, contrairement à celle de Rawls, accepte et requiert toute information, toute expérience moralement pertinente.

Quelques réflexions

La critique de Habermas ayant trait au discours de fondation des normes sociales de Rawls soulève la question de la signification du « point de vue moral ».

La critique que nous venons d'analyser souligne que Rawls n'arrive pas à respecter les exigences d'un « point de vue moral ». Rawls se trouve, selon Habermas, dans une impasse, car il thématise cette exigence à partir d'un point de vue unique, celui du « je », comme c'est le cas pour l'impératif catégorique de Kant. Il ne suffit pas pour Habermas que chaque individu procède, de façon privée, à une délibération cherchant à justifier les normes fondamentales. Ce qui est nécessaire, c'est que les individus concernés approuvent et reconnaissent intersubjectivement la validité des normes proposées. Habermas veut ainsi situer le « point de vue moral » sur l'axe de l'intersubjectivité. Il ne suffit plus de savoir qu'une personne est prête à se soumettre à la logique hypothétique de Rawls, il faut se demander plus concrètement ce que tous veulent ensemble. Habermas thématise « un point de vue moral » dont l'intersubjectivité fait référence à l'horizon d'une « volonté commune » communicativement partagée. Il est ainsi significatif que la question de validité des normes sociales ne puisse plus être le résultat d'une production logico-hypothétique interne comme chez Rawls. Chez Habermas, la production des normes relève des forces démocratiques et leur validation sera soumise à l'appréciation de tous.

Bilan et questions

Concluons notre article en dressant un bilan et en introduisant quelques pistes de réflexion.

Le sens de la critique habermasienne est à l'effet que la philosophie de Rawls a ses racines au XIX^e siècle. Le projet de Rawls n'est qu'une version modernisée de la tradition de la philosophie de conscience. C'est une philosophie qui se perpétue comme si le tournant linguistique n'avait jamais eu lieu. Ce qui revient constamment, c'est l'absence d'une intersubjectivité réelle et démocratique chez Rawls. Le sens du projet rawlsien risque de se réduire à une profession de foi dans les institutions politiques et juridiques des pays libres, pluralistes et démocratiques. Il s'agit en fait d'une

32. J. Habermas, *Morale et communication*, p. 86.

profession de foi dans le sens précis que son discours de fondation des normes débouche sur le « tribunal des principes », à savoir la Constitution et son interprétation, que seules les Cours suprêmes sont en pratique autorisées à interpréter.

L'absence d'un dialogue ouvert et démocratique, aussi bien pour fonder les institutions qu'en ce qui concerne l'interprétation et le schème de compréhension, hypothéquera le projet de Rawls. Suivant Habermas, Rawls a construit une « âme philosophique » et tenté d'animer le projet « constitutionnaliste » moderne. Mais cette « âme philosophique » ne peut concrètement être gérée que par une institution qui est supposée formée par le choix politique des hommes et des femmes vertueuses. Et encore, comme l'indique Habermas : il s'agit d'une « âme » qui nous échappe, qui se substitue à nous et qui, à la manière de l'héritage des Lumières, travaille comme Raison raisonnable.

Le projet de Rawls représente-t-il une théorie dont nous avons besoin ? Force est de constater que tout ce que dit Habermas prouve le contraire, qu'il constitue la doctrine d'une retraite sécuritaire, sinon l'abdication du pouvoir entre les mains d'une « classe politique » prétendument éclairée et compétente. L'alternative n'est-elle donc pas de radicaliser notre compréhension de ce qu'exige la démocratie ? Sinon, de faire le pari d'une conception radicale de la démocratie, comme le fait Habermas. Selon nous, il faut tenir ce pari.

*Faculté de droit
Université Laval*

Justice distributive et justice rétributive

Jean-Paul Brodeur

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027425ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027425ar>

[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

Brodeur, J.-P. (1997). Justice distributive et justice rétributive. *Philosophiques*, 24 (1), 71–89. <https://doi.org/10.7202/027425ar>

Résumé de l'article

Cet article examine les positions de John Rawls par rapport à la justice rétributive (pénale). Nous soutenons d'abord que la perspective de Rawls est éclectique par rapport aux deux polarités exemplaires de la justice pénale soit, en première part, celle du rétributivisme et de l'utilitarisme, et, en seconde part, celle du déontologisme et du conséquentialisme. L'examen des textes révèle que la pensée de Rawls conjugue des éléments qui la qualifient à la fois comme rétributiviste et déontologiste et d'autres qui la rapprochent de l'utilitarisme et du conséquentialisme. Les positions de Rawls sont ensuite scrutées à la lumière des résultats récents de la recherche empirique sur la justice pénale. Nous soutenons alors que la conception rawlsienne de la justice pénale comme un processus sanctionnateur de nature strictement réactive *post facto* ne peut se concilier avec les aspects pro-actifs de plus en plus affirmés de ce type de justice. On suggère enfin que le principe de Rawls que l'inégalité n'est légitime que lorsqu'elle profite aux plus défavorisés n'a que peu d'application au sein de la justice pénale, dont la cible première est précisément constituée par les pauvres et les sans-pouvoirs.

JUSTICE DISTRIBUTIVE ET JUSTICE RÉTRIBUTIVE

PAR

JEAN-PAUL BRODEUR

RÉSUMÉ : Cet article examine les positions de John Rawls par rapport à la justice rétributive (pénale). Nous soutenons d'abord que la perspective de Rawls est éclectique par rapport aux deux polarités exemplaires de la justice pénale soit, en première part, celle du rétributivisme et de l'utilitarisme, et, en seconde part, celle du déontologisme et du conséquentialisme. L'examen des textes révèle que la pensée de Rawls conjugue des éléments qui la qualifient à la fois comme rétributiviste et déontologiste et d'autres qui la rapprochent de l'utilitarisme et du conséquentialisme. Les positions de Rawls sont ensuite scrutées à la lumière des résultats récents de la recherche empirique sur la justice pénale. Nous soutenons alors que la conception rawlsienne de la justice pénale comme un processus sanctionnateur de nature strictement réactive (post facto) ne peut se concilier avec les aspects pro-actifs de plus en plus affirmés de ce type de justice. On suggère enfin que le principe de Rawls que l'inégalité n'est légitime que lorsqu'elle profite aux plus défavorisés n'a que peu d'application au sein de la justice pénale, dont la cible première est précisément constituée par les pauvres et les sans-pouvoirs.

ABSTRACT : This paper explores Rawls' positions on the subject of retributive (criminal) justice. It is first argued that Rawls' perspective is hybrid with respect to the two traditional dichotomies of retributivism vs. utilitarianism and of deontologism vs. consequentialism. There is evidence to the effect that Rawls is both a retributivist and a consequentialist. Secondly, Rawls' positions are discussed in the light of recent empirical research. It is argued that his view of retributive justice as being strictly reactive conflicts with the present proactive dimension of criminal justice. It is also suggested that the principle that all inequality should profit the least advantaged members of society has now little application in criminal justice which essentially targets the poor and the powerless.

Dans une étude sur la représentation de la justice dans l'art occidental, Morris Cohen¹ n'a aucune peine à nous montrer que sa manifestation la plus exemplaire tient dans le jugement qui est rendu

1. Morris L. Cohen, *Law : the Art of Justice*, New York, Hugh Lauter Levin Associates Inc., 1992.

par un tribunal dans ce qu'on désigne précisément comme une cour de justice. Or, dans les représentations autant cultivées que populaires, ce jugement est le plus souvent rendu dans le cadre d'affaires pénales où s'incarne la justice rétributive.

La justice rétributive est l'attribution d'un blâme et, dans la plupart des cas, d'une sanction punitive à des personnes qui ont violé une norme. On pourrait dès lors tenter de définir la justice distributive — la justice sociale — de façon inverse. La justice distributive consisterait dans la répartition des avantages selon la conformité des conduites aux normes en vigueur et, de façon plus particulière, aux normes morales. Cette inversion de la définition ne doit pas masquer la solidarité très profonde qui unit justice rétributive et justice distributive. Elle sont en effet définies dans cette perspective de façon rigoureusement *symétrique*, la seconde étant pour la conformité aux normes ce qu'est la première au regard de leur violation. En outre, ces deux formes de la justice se correspondent ainsi terme à terme inversé dans deux registres en opposition, sans toutefois que l'on soit capable d'établir une relation de préséance de l'un de ces registres sur l'autre.

John Rawls s'insurge contre cette façon de concevoir la relation entre justice rétributive et justice distributive. La justice distributive obéit à une autre logique que celle de la justice rétributive : les avantages sont distribués non pas selon la valeur morale des individus, mais selon leur niveau d'éducation, le besoin qu'ils remplissent et un ensemble d'autres considérations d'ordre socio-économique². Plus profondément, cependant, contrairement à beaucoup de sociologues, Rawls ne pense pas que les manquements à la justice, qui sont sanctionnés de façon rétributive, constituent un aspect permanent (nécessaire) de la vie en société³. En d'autres termes, on peut concevoir une société idéale où il n'existerait aucune transgression des normes de la justice. Par contre, il est impossible de concevoir une société idéale qui ne soit pas ordonnée par des principes de justice distributive (sociale). Il s'ensuit cette conséquence capitale que la justice rétributive occupe une position *subsidaire* par rapport à la justice distributive. Ce rappel de la position subsidiaire de la justice rétributive, alors que nous avons troqué de façon perverse les exigences de la justice distributive (sociale) pour la volonté de punir, confère d'emblée une actualité à la pensée de Rawls, et sa juste détermination des priorités dans le champ de la justice mérite d'être retenue et approfondie.

Dans *A Theory of Justice* (TJ), John Rawls ambitionne de produire une théorie des principes fondamentaux de justice, qui pourraient être décrits en langage kantien comme les conditions de possibilité de toute société bien ordonnée. En accord avec sa position sur la primauté de la justice distributive sur la justice rétributive, il devra donc consacrer ses efforts à la découverte et à la formulation des principes de la justice sociale (distributive). C'est effectivement ce

2. Le texte de Rawls sur lequel nous nous appuyons principalement est *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, seconde édition, 1972, section 49, p. 315.

3. *Ibid.*, section 38, p. 244-245.

qu'il fait dans *TJ* et dans la suite de son œuvre. En réalité, *TJ* ne comporte que trois brèves séries de passages portant sur la justice rétributive ou pénale. Dans *Political Liberalism*, où il approfondit les thèses de *TJ*, il n'y a guère qu'un seul passage sur la punition, qui porte sur une question dont l'intérêt est surtout historique (l'existence d'une « loi pénale pure », chère aux casuistes qui suivaient Suarez⁴). Le texte le plus explicite de John Rawls sur la punition date de 1955. Celle-ci n'y figure qu'à un titre ancillaire, n'étant que l'un des tests auquel Rawls soumet sa défense de l'utilitarisme⁵. En outre, dans *TJ* et son œuvre postérieure, Rawls ne reprendra pas sa position de 1955 et nous laisse dans l'incertitude quant à la continuité de son adhésion à cette position. Cette incertitude se manifeste clairement chez l'un des rares auteurs qui aient tenté de déduire la position de Rawls sur le droit de punir. Cet auteur, David Hoekema, utilise les principes de *TJ* pour réfuter l'utilitarisme en pénologie en reprenant l'objection classique que l'utilitarisme peut conduire au châtement des innocents, ce qui serait incompatible avec une certaine lecture de la première partie du Second Principe de la justice⁶. La difficulté à laquelle se heurte la spéculation de Hoekema est que dans son article de 1955, Rawls s'est précisément efforcé de montrer que l'utilitarisme n'était pas vulnérable à cette objection, à la condition de bien comprendre qu'il constituait une justification de la *pratique* pénale considérée dans son ensemble et non dans ses applications particulières. On ignore s'il soutiendrait toujours cette position dans *TJ* et ses écrits postérieurs à cette œuvre.

Pourquoi, dès lors, consacrer un texte à la position de John Rawls sur la question pénale dans *TJ* et la suite de son œuvre ? Nous avons

-
4. Voir J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 69.
 5. Voir J. Rawls, « Two Concepts of Rules », *The Philosophical Review*, vol. 64, n° 1, p. 3-33. Dans ce texte, dont la publication et le contenu coïncident avec un article très influent de Anthony Quinton (« On Punishment », *Analysis*, vol. 14, p. 512-517), Rawls s'efforce de concilier l'utilitarisme et le rétributivisme dans la philosophie pénale, ces deux positions constituant des réponses à deux questions profondément différentes, à savoir le traitement des cas particuliers et l'institution de pratiques générales. On peut en effet se demander pourquoi l'individu N est puni. On répondra alors de façon rétributiviste en examinant l'action passée de cet individu, faisant alors valoir qu'il mérite une sanction parce qu'il a transgressé une norme légale. On peut toutefois pousser l'enquête plus loin et se demander pourquoi nous possédons quelque chose comme un système pénal parmi nos institutions — nos pratiques — sociales. On répondra alors de façon utilitariste en s'appuyant sur les conséquences avantageuses de son existence pour le bien public. Bien que cette position paraisse établir un équilibre entre rétributivisme et utilitarisme en les situant sur des plans divers, Rawls est surtout préoccupé de défendre l'utilitarisme contre les objections les plus courantes qui lui sont opposées comme, par exemple, le fait qu'il autorise la punition des innocents si celle-ci produit des effets sociaux bénéfiques. Sur cette question, voir l'excellent article de Victoria Davion, « Souci et connexion dans l'éthique de la politique générale », *Philosophiques*, vol. 22, n° 1, p. 53-63.
 6. David A. Hoekema, « The Right to Punish and the Right to be Punished », dans H. Gene Blocker et Elizabeth H. Smith, *John Rawls' Theory of Social Justice, An Introduction*, Athens, Ohio University Press, 1980, p. 239-269. Nous confessons une aversion profonde pour les démonstrations du « droit à la punition », qui constituent l'une des plus aberrantes créations de la philosophie dans le boudoir, pour parler comme le marquis de Sade.

en partie répondu à cette question lorsque nous avons fait état de la justesse de sa position sur le caractère subsidiaire de la justice rétributive. Cette réponse est toutefois trop générale : elle se contente de montrer ce qui s'affiche au fronton de l'œuvre et qui ne justifie pas qu'on veuille y pénétrer plus avant.

De façon plus précise, l'exercice de lecture auquel nous nous livrerons s'autorise de trois raisons. On découvre d'abord des aspects inaperçus d'une œuvre imposante quand on la regarde à travers une fente. Ensuite, la pensée de Rawls sur la justice rétributive, même dans son état inachevé, peut nous servir de stimulant pour réfléchir sur la conjoncture pénale actuelle. Finalement, et peut-être de façon plus importante, nous voulons défendre une position philosophique. Nous pensons que la dichotomie entre le fait et la valeur qui surplombe une grande partie de l'éthique ne dégage pas le philosophe moral de sa responsabilité d'avoir une juste appréhension de la réalité historique où s'inscrit son œuvre. C'est un poncif de la philosophie que la science a des comptes à rendre à la morale. Nous soutenons que la réciproque est non moins vraie. La recherche normative ne dispense pas de la connaissance des faits. L'aveuglement complet de ceux qui opposent le caractère sacré de la vie à tout programme de limitation des naissances sur les conséquences cataclysmiques de leur opposition pour les pays les plus pauvres (et les plus vulnérables à des prescriptions désuètes) de la planète est l'une des perversions du normativisme les plus tragiques de notre époque. En conséquence, ce texte aura deux parties, la première consacrée à une brève exégèse de la pensée de Rawls sur la question pénale et la seconde, à une tentative de confronter cette pensée aux pratiques pénales actuelles.

Deux dérivations de la justice pénale

La position initiale

À première vue, il semble à tout le moins que le *climat* de la pensée pénologique de Rawls soit rétributif. Celui-ci commence en effet par déclarer que *TJ* veut proposer une alternative à l'utilitarisme dans le domaine de la justice distributive. On pourrait s'estimer fondé d'inférer qu'il développerait également une position alternative à l'utilitarisme s'il explicitait davantage sa pensée sur la punition. En outre, les principes de justice pénale qu'il présente dans la section 38 de *TJ*, intitulée « *The rule of Law* », sont des lieux communs du rétributivisme. De façon plus précise, Rawls affirme que le règne de la justice implique que des cas similaires soient traités de manière semblable⁷. C'est là une formulation classique du principe pénal de l'équité selon lequel les mêmes infractions doivent être sanctionnées par les mêmes peines. L'utilitarisme a tendance à substituer au principe d'équité le principe d'individualisation des peines. Selon ce dernier principe, la peine doit moins être proportionnelle à l'infraction qu'adaptée à l'infracteur et à un pronostic sur sa réinsertion sociale.

7. J. Rawls, *A Theory of Justice*, section 38, p. 237.

Il est toutefois une raison plus profonde pour penser que l'horizon de la pensée pénale de Rawls est le rétributivisme. Nous avons déjà commencé à dire que le laconisme de Rawls en matière de justice pénale n'était pas un accident, mais suivait directement de son projet initial. Pour faire vite, on décrira ce projet comme une reprise au niveau de la découverte des principes de la justice sociale du type de démarche que poursuit Descartes dans sa recherche des premiers principes de la connaissance. Cette démarche se caractérise par une régression vers une situation de doute radical ou d'ignorance, où rien n'est donné et de déduire de cette situation un fondement sur lequel tout le reste pourra s'édifier. Le rapprochement avec Descartes souligne le caractère méthodologique de la démarche de Rawls⁸ : le voile de l'ignorance de Rawls, ainsi que le doute systématique de Descartes, sont des instruments méthodologiques avec lesquels on ne peut construire qu'une situation originelle idéale et, par conséquent, anhistorique.

Dans *TJ*, Rawls expose à deux endroits son concept du voile de l'ignorance. La première exposition, au début de l'ouvrage, est rapidement esquissée : là, le voile de l'ignorance se définit par l'ignorance où se trouvent ceux qui déterminent ensemble les conditions originelles du contrat social de leur propre position dans la hiérarchie sociale et des avantages (intelligence, force, fortune et ainsi de suite) dont ils jouiront dans les circonstances effectives de leur existence⁹. Dans la section qui porte explicitement sur le concept du voile de l'ignorance, celui-ci est défini de manière beaucoup plus large. Après avoir défini le voile de l'ignorance de façon similaire à la première caractérisation qui apparaît au début de son livre (l'ignorance de sa propre position sociale et de ses avantages personnels), Rawls ajoute toutefois :

*More than this, I assume that the parties do not know the particular circumstances of their own society. That is, they do not know its economic or political situation, or the level of civilization and culture it has been able to achieve. The persons in the original position have no information as to which generation they belong*¹⁰.

Tel qu'il vient d'être défini dans la section de *TJ* explicitement consacrée à l'exposition de ce concept, le voile de l'ignorance recouvre bien davantage que la situation personnelle de ceux qui se trouvent dans la situation originelle. En fait, ils ignorent tout de la société à laquelle ils appartiendront effectivement. Par son aspect radical, le voile de l'ignorance de Rawls s'apparente effectivement au doute méthodique de Descartes.

La situation originelle où se place Rawls se définit en outre par l'égalité absolue et formelle de tous les sujets, cette égalité autorisant le postulat qu'ils auront tous le même intérêt à respecter les principes

8. C'est là, par exemple, le jugement du sociologue Raymond Boudon : « L'attrait qu'a exercé son livre s'explique peut-être surtout par son aspect le plus solide : sa méthodologie. » R. Boudon, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995, p. 407. Consulter, du même auteur, *Effets pervers et ordre social*, Paris, P.U.F., 1977, chap. VI.

9. J. Rawls, *A Theory of Justice*, section 3, p. 12.

10. *Ibid.*, section 24, p. 137.

fondamentaux de la justice. À cet égard, Rawls distingue entre ce qu'il appelle la théorie de la conformité stricte aux principes de la justice (*strict compliance theory*) et la théorie de la conformité partielle à ces normes, qui doit expliquer quelle doit être la réponse juste à l'injustice, définie comme transgression des normes de la justice (*partial compliance theory*)¹¹. La préséance de la théorie idéale de la conformité stricte sur la théorie réaliste de la conformité partielle est fondée de deux façons. La théorie de la conformité partielle repose sur les notions de transgression et de réaction juste à cette transgression. Or, la transgression est essentiellement un concept objectal ou encore transitif : on transgresse quelque chose. L'objet de la transgression est construit à partir des principes et des normes de la justice qui jouissent donc d'une antériorité logique sur la transgression elle-même et qui sont découverts par la théorie idéale de la conformité stricte. *A fortiori*, pour évaluer le caractère juste de la réponse à l'injustice, on doit disposer de critères qui doivent précéder cette réponse et qui ne peuvent qu'être puisés dans les principes de justice développés par la théorie idéale de la conformité stricte.

Le trait essentiel des pratiques traitées dans le cadre d'une théorie subsidiaire de la conformité partielle est leur caractère *réactif*. Les matières de cette théorie sont en effet identifiées par Rawls comme étant au premier chef la théorie de la punition, celle de la juste guerre et celle des modes légitimes de résister à un régime injuste (la désobéissance civile, la résistance, l'insurrection armée et la révolution¹²). Toutes ces pratiques réagissent à ce qui est perçu comme une injustice. En vertu de son caractère réactif, la punition est tournée vers une action qui lui est antérieure et dont elle constitue la sanction. Ce caractère de la sanction qui consiste à rétablir un équilibre rompu par une transgression passée justifiant son application est le fondement même du rétributivisme. Celui-ci s'oppose à l'utilitarisme en proposant une légitimation rétrospective de la punition alors que celui-là la justifie de manière prospective par ses effets bénéfiques. Dans un passage de *TJ*¹³, Rawls affirme explicitement que la punition est originellement rétributive et dénonciatrice (*primarily retributive or denunciatory*). L'établissement d'un lien entre la peine et la dénonciation est caractéristique du rétributivisme.

La première dérivation de la justice pénale

Nous allons maintenant tenter de montrer que la position initiale de Rawls entre en conflit avec certains des propos plus explicites qu'il tient sur la justice pénale. Dans *TJ*, Rawls nous présente deux dérivations ou deux déductions de la nécessité d'une justice pénale. La première de ces dérivations est la plus importante. Elle ne vise pas spécifiquement la justice pénale dans son sens étroit, mais la légitimité d'avoir un appareil qui applique de façon coercitive des sanctions contre la transgression des normes du contrat social.

11. Pour ces notions voir *ibid.*, section 2, p. 8 et les sections 25 et 39.

12. *Ibid.*, section 2, p. 8.

13. *Ibid.*, section 38, p. 241.

L'emblème de la pensée de Rawls est l'étroitesse du lien qu'il pose entre la justice et l'équité (*justice as fairness*¹⁴). Cette intrication des deux concepts s'entend de deux manières. D'abord, la situation initiale où les membres potentiels d'une société recherchent les principes de la société bien ordonnée est présentée comme équitable (*fair*) parce qu'en théorie, personne ne connaît encore les circonstances de sa vie et qu'ainsi personne ne risque de faire preuve de partialité en cherchant son avantage particulier dans la définition des principes qui régiront le contrat social¹⁵.

Elle donne ensuite lieu à la formulation du principe d'équité (*principle of fairness*). Ce principe affirme que chacune des parties à une entente est requise de *faire sa part* en conformité avec les règles de l'entente dans l'application de celle-ci, si cette entente remplit deux conditions. La première de ces conditions est que l'entente respecte les deux Principes fondamentaux de la justice ; la seconde est que la personne qui est partie à l'entente ait accepté volontairement d'en partager les avantages et de jouir des occasions qu'elle lui offre de poursuivre ses intérêts¹⁶. Ce principe réclame pour l'essentiel que la *réciprocité* soit la norme fondamentale des échanges par lesquels se réalise la vie en société. Ceux qui se soumettent à des règles qui maximisent la liberté de tous ont le *droit* d'exiger la même soumission à ces règles de la part de tous ceux qui bénéficient de la soumission des autres. Cette exigence de réciprocité traverse toute l'œuvre de Rawls et elle donne lieu à la première dérivation de la justice rétributive. En effet, le problème qu'il faut résoudre est celui d'offrir aux parties à l'entente une *garantie* que les autres en respectent effectivement les dispositions, de telle sorte qu'ils ne soient pas minés par le doute que les règles ne sont pas généralement suivies par tous (par exemple, que tous les gens ne paient pas leurs impôts, pour utiliser une illustration chère à Rawls). Il appartiendra à un appareil qui sanctionnera de manière coercitive la non-conformité aux dispositions du pacte de fournir cette garantie :

*It is reasonable to assume that even in a well-ordered society, the coercive powers of government are to some degree necessary for the stability of social cooperation [...] By enforcing a public system of penalties government removes the ground for thinking that others are not complying with the rules. For this reason alone, a coercive sovereign is presumably always necessary, even though in a well-ordered society sanctions are not severe and may never need to be imposed. Rather, the existence of effective penal machinery serves as men's security to one another. This proposition and the reasoning behind it, we think as Hobbes' thesis*¹⁷.

Ce passage de Rawls est suivi d'une note où il renvoie explicitement au *Leviathan* (chap. 13-18). Comme la fin du texte le montre, il ne s'agit pas ici d'une référence oblique à la pensée de Hobbes, mais un acquiescement à l'une de ses positions de base.

14. Ces deux concepts ne sont toutefois pas rigoureusement les mêmes. *Ibid.*, section 3, p. 12.

15. *Ibid.*, section 3, p. 12.

16. *Ibid.*, section 18, p. 111.

17. *Ibid.*, section 38, p. 240 ; voir aussi section 42, p. 267-268 et section 49, p. 315.

La machinerie pénale est donc une police d'assurance contre ceux qui veulent bénéficier des avantages du contrat social sans en respecter les contraintes (Rawls les appelle les *free riders*, ceux qui veulent voyager sans payer). Cette première dérivation de la nécessité des sanctions, de loin la plus significative, n'est pas sans soulever des difficultés.

Quel est, en effet, le ressort de la garantie qui est offerte par l'appareil pénal ? Il est clairement identifié par Hobbes, dont Rawls s'inspire : ce ressort est la *crainte du châtimement* (*Leviathan*, chap. 14). Or, justifier la peine par son effet dissuasif est la caractéristique essentielle de l'utilitarisme et de la pénologie. Notons en outre que la dissuasion est le prototype même de la justification de la peine qui est tournée vers le futur. On ne saurait par définition dissuader quelqu'un de commettre une infraction que cette personne a déjà perpétrée. Cette justification prospective détonne dans l'horizon rétributiviste sur lequel la pensée de Rawls tente de se profiler. Il se peut toutefois que la position défendue par Rawls en 1955 soit effectivement indépassable et que toute justification de l'*appareil pénal*, par opposition à son fonctionnement dans des cas particuliers, soit de nature utilitariste.

En second lieu, la crainte est un sentiment et, à ce titre, elle est fluctuante. Hobbes prévoit à cet égard qu'un Souverain devra recourir à la terreur pour maintenir la stabilité de son *Dominion* (*Leviathan*, chap. 17). La tradition exégétique de la pensée de Hobbes a généralement vu en lui bien plus le père de l'autoritarisme en politique que celui du libéralisme. C'est pourquoi il est gênant de constater que ce qui est désigné comme « la thèse de Hobbes » occupe une place si déterminante dans la pensée de Rawls, qui est l'un des promoteurs du libéralisme les plus en vue.

On notera en dernier lieu que Rawls semble accorder créance à la proposition qui constitue la pierre d'assise de la théorie utilitariste de la dissuasion. Cette proposition soutient que la crainte des châtimements est un des régulateurs les plus opérants de l'agir humain. Cette thèse n'a jamais été validée et l'on possède de très sérieuses indications à l'effet qu'elle est fausse. La question, en réalité, n'est pas tant de déterminer si cette thèse est vraie ou fausse que de souligner que son affirmation simple et indéterminée est presque vide de signification si elle ne s'accompagne pas d'un énoncé des conditions très particulières sous lesquelles la dissuasion est efficace. Il importe au-delà de tout de rappeler que ce n'est pas tant la rigueur du châtimement qui dissuade que la certitude qu'il soit appliqué à tout manquement.

Ces remarques sur la dissuasion nous amènent à traiter brièvement d'une autre des polarités exemplaires de la réflexion sur la justice pénale. Il s'agit de l'opposition entre le déontologisme et le conséquentialisme. Pour le premier, dont Kant est la figure de proue, la peine est entièrement justifiée par la nécessité morale de châtier une infraction aux lois (et également à la morale, si les lois sont justes). Pour le second, représentée de façon éponyme par Jeremy Bentham, la peine doit se justifier tant au regard de la morale qu'au regard du caractère socialement bénéfique de ses conséquences. La position de Rawls par rapport à cette opposition est d'une grande

subtilité. Sur la foi de son article de 1955 (« Two Concepts of Rule »), on pourrait être tenté d'inférer que Rawls est déontologiste lorsqu'il s'agit de justifier le châtiment d'un infracteur individuel et conséquentialiste lorsqu'il s'agit de justifier l'existence du système pénal. Celui-ci est une institution sociale et sa seule justification ne peut donc résider que dans les conséquences bénéfiques de son existence pour la société.

La distinction claire faite dans l'article de 1955 entre la justification de l'attribution d'une peine à un individu et la justification de l'existence de l'appareil pénal dans son ensemble n'apparaît toutefois plus dans *TJ*. C'est pourquoi il est de façon ultime problématique de déterminer quelle est la position de Rawls par rapport aux grandes polarités de la réflexion sur la justice pénale. Au regard de l'opposition entre le rétributivisme et l'utilitarisme, il ne fait pas de doute que ses positions, avec leur accent sur le droit procédural, sont plus proches du rétributivisme. Toutefois, on ne saurait également douter qu'au regard de la distinction entre le déontologisme et le conséquentialisme Rawls est plus près de la seconde perspective. Le problème que suscite ces prises de position est qu'elles constituent un chiasme. En effet, le rétributivisme est l'une des formes du déontologisme, alors que l'utilitarisme est une des espèces du conséquentialisme. Or, Rawls serait paradoxalement à la fois rétributiviste et conséquentialiste. Cette tension dans sa pensée ne doit pas s'interpréter comme une source de contradictions, mais plutôt comme un effet de distorsion des catégories traditionnelles qui est induit par la complexité des matières afférentes à la justice pénale.

La seconde dérivation de la justice pénale

En conformité avec la distinction entre une pénalité (sanction applicable à un délit fiscal, en anglais *penalty*) et une punition (sanction apportée au crime, en anglais *punishment*), Rawls distingue parfois entre le simple exercice d'un mode quelconque de coercition pour assurer, par exemple, le paiement des impôts, et l'application du droit pénal *stricto sensu*. Or, il ne nous offre pas à véritablement parler une démonstration de la nécessité du droit pénal. Ce qu'il nous présente est l'énoncé du principe selon lequel la seule justification qu'il peut y avoir à limiter la liberté individuelle, par exemple, en punissant quelqu'un, est que cette limitation favorise l'épanouissement d'une plus grande liberté collective¹⁸. Pour le reste, Rawls se contente de suivre H. L. A. Hart et quelques autres théoriciens du droit en rappelant les principes qui doivent régir l'État de droit. Ces principes sont (i) que nul ne saurait exiger d'une personne ce qu'il lui est impossible de faire (*ought implies can*)¹⁹, (ii) le principe d'équité selon lequel on traitera le semblable de semblable manière²⁰, (iii) l'axiome classique *Nullum crimen sine lege*²¹ et (iv) l'ensemble des procédures qui préservent l'intégrité du processus judiciaire (*due process of law*)²².

18. *Ibid.*, section 39, p. 244.

19. *Ibid.*, section 38, p. 236.

20. *Ibid.*, section 38, p. 237.

21. *Ibid.*, section 38, p. 238.

22. *Ibid.*, section 38, p. 238-239.

Non seulement le principe de la limitation de la liberté individuelle au nom de la liberté commune est très général et même à la limite de la banalité, mais il rappelle fâcheusement les pirouettes de certains théoriciens du contrat social qui, comme Jean-Jacques Rousseau, conçoivent la soumission sans bornes au Souverain comme l'obligation d'être libre²³. Quant aux autres principes qui sont censés être à la source de l'État de droit, on les retrouve dans tous les manuels de droit et ils n'ont pas réussi à prévenir l'érosion du système de la justice pénale qui progresse de façon de plus en plus manifeste dans les démocraties occidentales. Pourquoi Rawls réaffirme-t-il des principes dont on sait maintenant à l'usage comment ils sont creux et à quel point ils ont perdu leur vigueur.

La réponse à cette question ne peut prendre la forme que d'une hypothèse qui sera fatalement controversée. On a vu précédemment que la justice rétributive était subsidiaire et que la seule fonction de la coercition, conçue de façon très générale, qui faisait l'objet d'un essai de démonstration est la problématique garantie qu'elle apporte au respect des dispositions du contrat social.

*In a well-ordered society there would be no need for the penal law except in so far as the assurance problem made it necessary*²⁴.

Le droit pénal au sens strict apparaît si marginal que Rawls se borne à rappeler les truismes du libéralisme quand il en traite au sens propre. Qu'est-ce qui, encore une fois, peut rendre compte de cette relégation ?

On se souviendra que dans le premier passage de Rawls que nous avons précédemment reproduit, il affirme que dans une société bien ordonnée, les sanctions sont légères et pourraient même n'être jamais appliquées. Pour Rawls, la réaction à l'injustice est reléguée à l'arrière-scène parce que l'injustice n'est elle-même qu'un problème adventice de la vie en société, dont nous avons vu au début de ce texte qu'elle n'en constituait pas un trait permanent. La déviance est conçue dans les termes d'une propension caractéristique²⁵ qu'une société bien ordonnée tend à éliminer ou à contrôler²⁶. Il s'en suit que dans la société bien ordonnée que Rawls s'efforce de concevoir, le besoin d'un droit pénal, qui répond à l'injustice, est réduit au minimum.

Cette position sur le caractère épiphénoménal de la déviance est aux antipodes de celle de Durkheim pour qui le crime est un trait normal et indépasseable de la vie en société.

Imaginez une société de saints, un cloître exemplaire et parfait. Les crimes proprement dits y seront inconnus ; mais les fautes qui paraissent vénielles au vulgaire y soulèveront le même scandale que fait le délit ordinaire auprès des consciences ordinaires. Si donc cette société se trouve armée du pouvoir

23. Pour Rousseau, toutes les clauses du contrat social se réduisent à une seule, à savoir « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », *Du contrat social*, chap. 6. Rousseau poursuit plus loin en affirmant : « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre. » *Du contrat social*, chap. 7.

24. J. Rawls, *A Theory of Justice*, section 49, p. 315.

25. *Ibid.*, section 48, p. 315.

26. *Ibid.*, section 39, p. 245.

de juger et de punir, elle qualifiera ces actes d'actes criminels et les traitera comme tels²⁷.

L'opposition entre Rawls et Durkheim est diamétrale : le pivot de la démonstration de Durkheim est précisément d'affirmer que même dans une société bien ordonnée et parfaite, le crime serait toujours réinventé par ses membres. La raison en est que pour Durkheim le crime est investi d'une fonction sociale positive, qui est de renforcer la solidarité sociale en rassemblant les membres d'une société au sein d'une conscience collective de ce qu'ils condamnent.

L'opposition entre Durkheim et Rawls a toutefois une source beaucoup plus profonde. Pour le second, qui est influencé par les théories du jusnaturalisme, la déviance est une donnée naturelle qui est inhérente à la personnalité du sujet délinquant. Son raisonnement s'oriente à partir du fait de l'injustice et remonte vers la réaction à cette injustice. Durkheim raisonne dans le sens inverse. Pour lui, c'est la peine qui est première et elle construit inlassablement ses objets, qui sont conçus comme des émissaires du renforcement de la solidarité sociale. En un mot, Rawls réfléchit sur le crime, qu'il considère comme une donnée factuelle, alors que Durkheim fait la théorie de la criminalisation, qu'il conçoit comme un processus constructeur de ses objets et comme une dimension indépassable de la réalité de la vie en société, que celle-ci soit envisagée sous le mode idéal ou le mode pratique.

Cette opposition est paradigmatique et dépasse les frontières disciplinaires de la philosophie et de la sociologie. En résumant : 1) Rawls nous invite à penser la peine à partir d'une réaction à la transgression, alors que Durkheim déduit la transgression à partir de la volonté de punir ; 2) opérateur de solidarité, le crime est pour Durkheim investi d'une fonction sociale positive qui en constitue la normalité et la pérennité, alors qu'il est versé par Rawls au passif provisoire d'une société, une société totalement solidaire (sans profiteurs) pouvant être conçue sans criminalité ; 3) finalement, la pensée de Rawls se penche davantage sur des choses (le crime, la peine) alors que celle de Durkheim reconstruit des processus (criminalisation et pénalisation). Nous ne saurions trancher ces oppositions en faveur de l'un ou l'autre des protagonistes sans outrepasser considérablement les limites de ce texte. Qu'il nous soit toutefois permis de souligner à quel point elles sont exemplaires pour une réflexion sur la justice rétributive.

De la société idéale à la société réalisée

Les remarques qui clôturent la première partie de ce texte peuvent nous servir d'introduction à cette seconde partie où nous tenterons de confronter la pensée théorique de Rawls à l'épreuve des faits, dans la mesure restreinte où elle peut l'être dans le champ de la justice pénale. Qu'il soit entendu que nous n'allons pas nous limiter à n'utiliser que les éléments incomplets d'une théorie de la justice rétributive que l'on trouve chez Rawls. Ce sont tous les éléments de sa

27. Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F., 1981, p. 68.

théorie de la justice que nous estimons susceptibles d'une interrogation, dans la mesure où ils sont en prise avec la conjoncture actuelle de la justice pénale.

Les modes divers de la coercition

Nos premières remarques porteront sur les éléments d'une théorie de la justice rétributive (pénale) que l'on trouve chez Rawls. Cette attribution personnelle est en réalité problématique, car l'attitude que nous allons questionner est celle de la majorité des philosophes, qui s'accordent avec Foucault lorsqu'il constate que l'on n'a pas beaucoup réfléchi jusqu'à aujourd'hui sur le pouvoir et son exercice. La dérivation de la justice pénale repose chez Rawls, comme chez Hobbes et les autres théoriciens du contrat social, sur une perception de la nécessité d'un appareil coercitif pour sanctionner les écarts. La coercition est pour l'essentiel conçue *post facto* comme une réaction à la transgression. Elle peut être investie d'une fonction préventive, mais cette fonction s'exerce moins par son exercice effectif que par la menace de son application. Cette conception de la coercition/réaction est un lieu commun de la philosophie politique. Elle est malheureusement très incomplète.

En effet, une grande partie des crimes ne sont pas des mesures de rétorsion, mais des actes de pure agression. On s'étonne qu'on n'ait pas appliqué cette constatation élémentaire aux actions de l'État qui, pour une grande partie, ne sont que le décalque public des comportements privés. Le tableau suivant est construit à partir d'une démarcation entre deux dimensions absolument distinctes de la répression pénale, à savoir l'exercice proactif de la coercition, simplement désigné dans notre tableau comme coercition, et son exercice réactif, identifié comme sanction. Cette distinction permet la construction de quatre cas de figure, selon la présence ou l'absence de l'un des deux termes de la distinction.

COERCITION	SANCTION
+	+
Test d'alcoométrie Détecteur de métal Fouille Perception des impôts Prévention du crime et de la déviance	Peine pour ivresse au volant Peine pour possession d'arme Peine pour possession de substance p. Peine pour fraude fiscale
+	-
Quarantaine médicale Extorsion (corruption) Gestion des sans-abris	
-	+
Chiffre noir de la déviance	Peine imposée aux condamnés
-	-
Tolérance : drogue douce prostitution	

Le premier cas de figure représenté dans ce tableau est celui de la présence simultanée de coercition et de sanction. La perception des impôts, pour reprendre un exemple cher à Rawls, s'est effectuée jusqu'à la fin du XVIII^e de manière coercitive, comme l'ont remarqué

un grand nombre d'historiens des mœurs (par exemple, Norbert Elias ou Egon Bittner). On ne se contentait pas, en effet, de réprimer la fraude fiscale. La perception même des impôts était effectuée par des gens d'armes contre la volonté des contribuables (en majorité des paysans) qui percevaient cette collecte comme une agression du pouvoir à laquelle ils résistaient. La sanction proprement dite s'ajoutait à la coercition pour les contribuables qui résistaient trop. Un exemple plus contemporain est l'établissement de barrages routiers où les conducteurs de véhicules automobiles sont contraints de subir des alcootests. À ce premier exercice de la contrainte s'ajoute la sanction pénale imposée à ceux dont le taux d'alcoométrie dépasse celui qui est autorisé par la loi.

À partir de la discussion de ce premier cas de figure, les autres cas sont faciles à présenter. Le second cas se caractérise par la présence de coercition et par l'absence de sanction. Il s'agit, pour la majorité, de cas où des personnes font l'objet de mesures coercitives non pas en vertu de ce qu'elles ont fait — une transgression des normes —, mais en vertu de ce qu'elles sont (malades, économiquement vulnérables, sans ressources). Le troisième cas met en contraste les cas de tous ceux qui commettent impunément des infractions (le chiffre noir de la délinquance) et de ceux qui ont été découverts, arraisonnés et sanctionnés. Il est à cet égard des types de délinquance — en particulier la délinquance économique — qui se produisent généralement sans interférence de la coercition et de la sanction publiques. Il arrive toutefois que l'État cède à la pression publique et sanctionne de manière exemplaire la délinquance économique (par exemple, dans le cadre de campagnes contre la corruption). Le dernier cas de figure se caractérise par l'absence relative de coercition ou de sanction. Il se distingue du précédent en ce que les actions commises se produisent au grand jour, bien qu'elles soient prohibées. Elles font l'objet d'une *tolérance*, qui n'est pas sans impliquer tout un ensemble officieux de mesures de harcèlement et, par conséquent, de coercition (pensons ici à la prostitution).

Ce tableau est bien incomplet. Une enquête systématique devrait distinguer entre des mesures de coercition préventives (le détecteur de métal), des cas où coercition et délinquance se produisent concurrentement (un affrontement entre manifestants et forces de l'ordre) et enfin l'exercice *post-factum* des sanctions pénales. En outre, il faudrait tenir compte du taux de visibilité des comportements visés par la répression pénale dans ses trois dimensions temporelles. Ainsi, si l'on exige un âge déterminé comme condition d'entrée dans un service, il est à prévoir que beaucoup de personnes mentiront sur leur âge, personne ne portant son âge sur son visage ni même dans son corps, à quelques années près. Cependant, si l'on exige une taille déterminée (par exemple, 1 m 75), il serait déraisonnable pour une personne de tenter de transgresser la norme puisque cette tentative serait immédiatement apparente.

En dépit néanmoins de son caractère incomplet, le tableau que nous avons esquissé est suffisant, nous l'espérons, pour montrer à quel point il est sommaire de traiter de la coercition exclusivement sous son mode réactif.

Égalité et discrimination

Le second des principes fondamentaux de la justice énoncés par Rawls comporte deux parties, la première de celles-ci étant connue comme le Principe de différence. Ce principe affirme essentiellement que toute forme d'inégalité n'est admissible que dans la mesure où elle profite aux plus désavantagés²⁸. Ce principe a généré beaucoup de discussion. Récemment, des chercheurs américains ont construit sur papier quatre situations distinctes au niveau de la répartition des niveaux de rémunération (niveaux des salaires), de manière à illustrer quatre principes différents de justice distributive. L'un de ces principes, ainsi que la situation qui l'illustre, correspondait au principe de différence de Rawls. Traduit dans un schème de détermination des niveaux de rémunération, le principe de différence exigeait la « maximisation » du salaire minimum. Ces situations illustrant quatre principes différents de justice sociale ont été soumis à 81 groupes expérimentaux, aux États-Unis et en Pologne, dont les sujets devaient donner leur adhésion à celle qui leur paraissait la plus juste. La situation qui a recueilli le plus haut taux d'adhésion (77,8 %) correspondait à une « maximisation » du salaire moyen avec une contrainte pour le salaire minimum, dont le niveau devait être acceptable. La situation correspondant au principe de différence de Rawls est celle qui, avec un taux de 1,23 %, a recueilli le moins d'adhésion parmi les quatre principes sélectionnés pour l'expérience²⁹.

Pour intéressants que soient ces tests empiriques, ils peuvent également être contestés comme peut l'être tout résultat d'une recherche empirique. Nous aimerions soumettre le principe de différence de Rawls à un autre type de validation empirique, de nature moins expérimentale. Le principe de différence exige que les inégalités profitent aux plus désavantagés. Ce principe implique que l'égalité est en elle-même naturellement juste et qu'il n'en résulte pas une situation problématique qui devrait être soumise à un principe de justice. En d'autres termes, c'est l'inégalité qui fait problème pour Rawls et les théoriciens du contrat social, et non pas l'égalité. Dans une conjoncture rigoureusement égalitaire, la question des plus désavantagés ne se poserait en théorie même pas. Or, il y a lieu d'interroger ce postulat théorique à la lumière de la situation actuelle des Afro-Américains.

Voici un rapide portrait statistique de leur situation³⁰ :

1. Entre 1980 et 1990, la population carcérale des États-Unis a triplé. On évalue maintenant qu'entre 1,2 et 1,6 millions de personnes sont incarcérées, selon que l'on tient compte ou non de la détention préventive avant procès. Lorsque la population carcérale américaine atteindra 2 millions de personnes, près de 1 % (0,77 %) de la population américaine sera sous les verrous.

28. J. Rawls, *A Theory of Justice*, section 13, p. 83.

29. Voir N. Frohlich et J. A. Oppenheimer, *Choosing justice, an Experimental Approach to Ethical theory*, Oxford, University of California Press.

30. Ces statistiques proviennent de diverses sources dont la principale est Michael Tonry, *Malign Neglect: Race, Crime and Punishment in America*, New York, Oxford University Press, 1995.

2. Les Afro-Américains formaient, en 1992, 13 % de la population américaine et 54 % de la population carcérale.
3. De 1979 à 1993, le pourcentage des Afro-Américains incarcérés est passé de 39 % à 54 %. Il s'agit d'une progression fulgurante, au regard de l'augmentation elle-même rapide de l'incarcération.
4. Le taux d'incarcération aux États-Unis s'élève maintenant à 519 personnes par 100 000 habitants. Il est le plus élevé des démocraties occidentales. Par comparaison, le taux d'incarcération au Canada, qui se place au second rang parmi les démocraties occidentales, fluctue autour de 118 personnes par 100,000 habitants.
5. En 1991, aux États-Unis, le taux d'incarcération des Noirs était de 1895/100 000, alors que celui de la population blanche se situait à 293/100 000, c'est-à-dire que ce dernier était 6 fois moins élevé.
6. Aux États-Unis, 23 % des Afro-Américains de sexe masculin sont sous la coupe du système pénal (incarcérés ou sous surveillance). Cette proportion est de 33 % dans l'État de Californie. En 1991, 42 % des hommes Afro-Américains âgés entre 18 et 35 ans étaient sous le joug du système pénal dans la juridiction de Washington D.C. Cette proportion s'élève même à 56 % à Baltimore.
7. Dans les prisons fédérales américaines, la proportion des détenu(e)s incarcéré(e)s pour une infraction en matière de drogues est passée de 25 % (1980) à 58 % (1992).
8. Dans l'État de Pennsylvanie, qui n'est en rien atypique, les incarcérations pour délits en matière de drogue ont augmenté de 1613 % pour les non-Blancs et de 477 % pour les Blancs, de 1980 à 1990.

Ces chiffres nous présentent un tableau relativement effarant de la disparité qui existe entre les taux d'incarcération des Afro-Américains et ceux de la population blanche. Les chercheurs américains se sont penchés sur cette situation pour en découvrir l'explication. Le facteur déterminant réside dans la croisade anti-drogue lancée par le président Reagan et qui s'est considérablement amplifiée sous les présidents Bush et Clinton. Comme on peut le constater en consultant les chiffres cités plus haut, cette croisade a frappé la population afro-américaine de façon absolument disproportionnée, *alors que les Afro-Américains ne consomment dans l'ensemble pas plus de drogues que la population blanche.*

Le problème est qu'ils consomment autrement. Depuis le début des années 1980, les Américains ont voulu combattre les disparités, en grande partie raciales, dans l'imposition des peines. Beaucoup d'États ont donc promulgué ce qu'on appelle des lignes directrices en matière de détermination des peines³¹. Essentiellement, ces lignes directrices proposent aux magistrats américains des formules pour calculer la nature et la durée d'une sanction pénale en se basant, par

31. Pour mieux connaître la nature de ces lignes directrices, voir Commission canadienne sur la détermination de la peine, *Réformer la sentence : une approche canadienne. Rapport de la Commission canadienne sur la détermination de la peine*, Ottawa, ministère des Approvisionnement et Services Canada, février 1987. Voir également Jean-Paul Brodeur, « Réforme pénale et sentences : expériences nord-américaines », *Déviance et Société*, 1985, vol. 9, n° 3, p. 165-200.

exemple, sur la gravité de l'infraction et le dossier judiciaire antécédent de l'infracteur(e).

Ces lignes directrices peuvent toutefois être beaucoup plus détaillées et donner comme instructions aux juges de prendre en considération la nature de la substance en cause dans des affaires de drogue. Un exemple notoire et extrêmement influent a été fourni par les lignes directrices élaborées par le gouvernement central américain à l'intention des cours fédérales (plusieurs États se sont alignés sur ces lignes directrices). La commission qui a développé ces lignes à partir du milieu des années 1980 a estimé que la cocaïne présentait sous la forme de cristaux de crack un danger beaucoup plus grand que sous la forme de poudre. L'article 2D 1.1 de ces lignes directrices précise qu'il faut multiplier par un facteur de 100 les quantités de crack impliquées dans une cause de drogue et imposer les peines en fonction de cette multiplication. En pratique, le juge doit punir une personne en possession de 10 grammes de crack (ce qui est une très petite quantité de drogue) de la même manière qu'une personne en possession d'un kilo de cocaïne ou d'héroïne en poudre (ce qui est une quantité considérable). Cette règle a pour effet de transformer toutes les causes de possession simple de drogue, qui appellent des sanctions légères, en des causes de trafic de drogue, qui réclament des sanctions très lourdes. Par exemple, dans l'État de Minnesota, pourtant l'un des plus libéraux des États-Unis, la possession de 3 grammes de crack est sanctionnée par une sentence minimale de 4 ans de prison, cette sentence pouvant s'élever jusqu'à un maximum de 20 ans d'incarcération ; par contraste, la possession de 3 grammes de poudre de cocaïne n'entraîne de façon obligatoire qu'une peine de probation, avec la possibilité d'alourdir cette peine jusqu'à un maximum de 5 ans d'incarcération. Les différences dans la sévérité des peines sont considérables, la possession de 3 grammes de crack entraînant automatiquement une peine d'au moins 4 ans de prison, alors que la possession de la même quantité de cocaïne sous la forme de poudre n'est dans la majorité des cas même pas soumise à l'incarcération.

Comme la population afro-américaine est beaucoup plus encline à consommer du crack — moins cher et plus puissant que la poudre —, alors que les Blancs se droguent avec de la cocaïne et de l'héroïne en poudre, il n'est pas étonnant que l'application de ces lignes directrices en matière de détermination de la peine ait eu pour résultat l'incarcération massive de contrevenants afro-américains. Or, il était pleinement connu des législateurs américains que c'étaient les Afro-Américains qui étaient les premiers consommateurs de crack et que la multiplication par 100 des quantités de crack saisies aux fins de détermination de la peine allait entraîner une poussée irrésistible de l'incarcération des membres de cette minorité. Au cours de nos recherches, nous avons tenté de savoir quelle place cette prévision du résultat des lignes directrices fédérales avait tenu dans leur élaboration. La réponse qu'on nous a fournie³² rappelle étrangement

32. Nous avons en particulier interrogé M. Philippe Heyman, qui était assistant-procureur général des États-Unis, c'est à dire le commandant en second du ministère américain de la Justice.

les positions de Rawls. Essentiellement, la commission qui a élaboré ces lignes directrices s'est volontairement placée sous le voile de l'ignorance afin de préserver l'impartialité de son jugement, en respectant de façon absolue l'égalité formelle de tous devant la loi. Cette position, irréprochable au niveau des principes, a eu des résultats discriminatoires catastrophiques au niveau de la pratique. Avec le recul, ces résultats sont maintenant décrits comme *prévisibles* — bien qu'on se soit par principe aveuglé sur leur prévisibilité —, mais non *intentionnels*.

On savait ce que l'on faisait, tout en affirmant n'en pas vouloir les résultats. Cette dissociation entre le savoir et l'intention est intenable en droit, même si on peut de façon méthodologique l'effectuer au plan de la théorie. C'est comme si, au nom du droit égal de tous au traitement médical, on injectait le même remède à une population malade tout en sachant qu'un pourcentage aisément repérable de cette population était allergique au traitement et n'y survivrait pas. Pourrait-on alors se défendre en déclarant avoir agi pour le bien du plus grand nombre et que la mort des personnes allergiques était un résultat prévisible, mais non intentionnel de l'application ? Il est possible qu'on soit about des résultats de son action par le tribunal idéal de la philosophie. Il est très improbable qu'on jouirait d'une telle faveur devant une véritable cour de justice.

La question qui a donné naissance à ce texte, d'abord présenté sous la forme d'une communication orale, était « Pourquoi faut-il lire Rawls ? ». Il est une première façon de répondre à cette question, de façon positive. Nous avons vu que Rawls maintenait non seulement que justice rétributive et justice distributive n'obéissaient pas à une même logique, mais que la seconde avait préséance sur la première. Nous pensons que cette détermination des priorités constitue à l'heure actuelle un antidote dont nous avons grand besoin contre le refoulement partout sensible de la justice sociale au profit de la justice pénale, qui fait maintenant l'objet d'un engouement frisant l'hystérie.

Nous pouvons ensuite fournir une réponse interrogative à cette question. Dans son article de 1955, Rawls nous propose la définition suivante de l'institution de la punition³³ :

I begin by defining the institution of punishment as follows : a person is said to suffer punishment whenever he is legally deprived of some of the normal rights of a citizen on the ground that he has violated the rule of law, the violation having been established by trial according to the due process of law, provided that the deprivation is carried out by the recognized legal authorities of the state, that the rule of law clearly specifies both the offense and the attached penalty, that the court construe statutes strictly and that the statute was on the books prior to the time of the offense.

Cette définition est en tous points étonnante. Elle est d'abord complètement normative, ne définissant pas la punition — les termes de mal, de douleur, de tort ou de préjudice n'apparaissant nulle part dans la définition —, mais déterminant les conditions idéales de son

33. J. Rawls, « Two Concepts of Rules », p. 10.

application. Le paradoxe de cette définition est qu'elle ne trouve aucune application dans les sociétés les plus punitives, où la plupart des conditions énoncées par la définition ne sont pas respectées (c'est d'ailleurs pourquoi ces sociétés sont si punitives). En second lieu, cette définition est essentiellement *procédurale*, ce qui est une autre façon de répéter sa première caractéristique : c'est moins la punition qui est définie que la procédure qui doit être suivie dans son application. Finalement, cette définition est profondément ethnocentrique à un degré qui étonne : elle ne s'applique qu'aux démocraties occidentales pour la période commençant avec la fin du XIX^e siècle.

Il ne semble pas que John Rawls ait jamais varié sa position sur l'aspect formel ou procédural du droit pénal. La section de *TJ* qui est la plus explicite sur la justice rétributive est la section 38, intitulée « *The rule of law* ». Or, le droit pénal se divise grosso modo en droit substantiel et en droit de la procédure. Il n'est pas sûr que si Rawls avait considéré autant le droit pénal substantiel que les normes de la procédure, il aurait pu établir une distinction aussi tranchée entre les normes de la justice distributive (sociale) et celles de la justice rétributive (pénale). En effet, on pourrait soutenir que la prohibition du meurtre, du vol ou du viol ne sont qu'une autre mise en forme du droit à la vie, à la propriété et à l'intégrité physique de sa personne. La réciprocité de la justice distributive et de la justice rétributive s'affirme d'une façon beaucoup plus ferme dès que l'on quitte les normes procédurales du droit pénal pour examiner les normes substantielles qu'il propose et dont le lien avec la morale est, pour les plus récurrentes d'entre elles, très étroit.

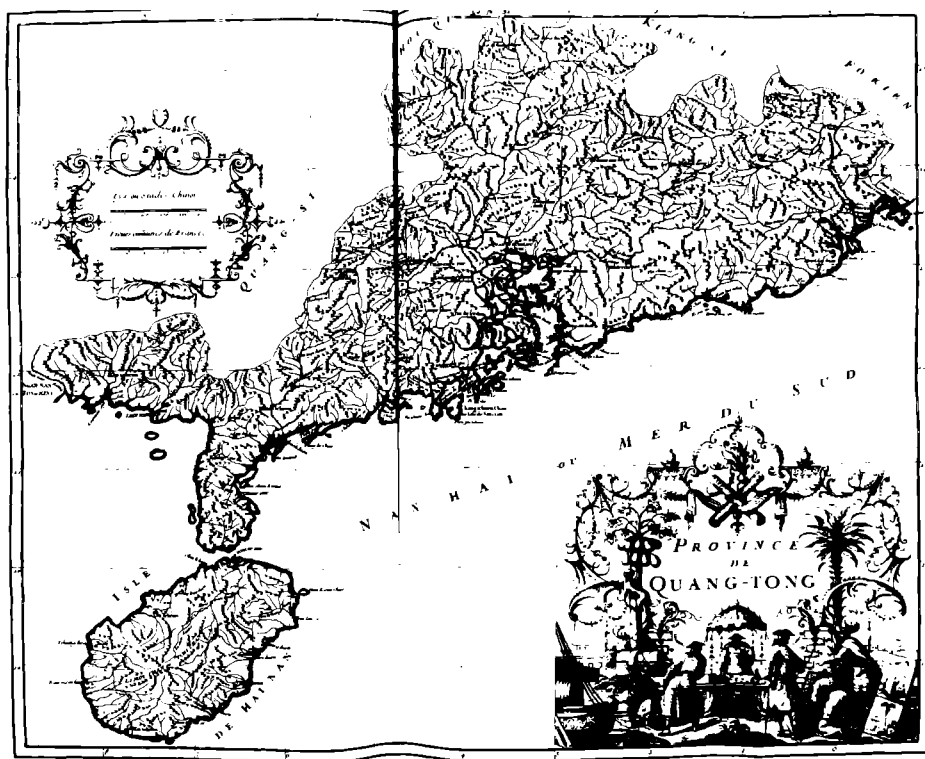
Nous proposerons enfin une réponse plus critique et, au vrai, plus négative. L'entreprise de Rawls nous rend sceptique à un double égard. D'abord par sa forme, qui est celle de la synthèse déductive propre aux systèmes de métaphysique du rationalisme et de l'époque des Lumières. Le renoncement de Wittgenstein à l'expression systématique de la pensée philosophique, après le *Tractatus*, nous paraît à cet égard exemplaire : il n'est pas sûr que les grandes synthèses à la Rawls soient beaucoup plus qu'un puissant exercice de l'esprit qui cependant ne réussit pas à être en prise de façon significative sur la réalité. Ensuite, il nous semble clair que dans le débat sur la pertinence de réaffirmer des positions élaborées essentiellement à l'époque des Lumières pour interpréter la réalité contemporaine et pour la faire évoluer vers un état meilleur, Rawls se situe du côté de penseurs comme Jürgen Habermas ou Charles Taylor. Ceux-ci estiment, avec beaucoup d'autres de moindre envergure, qu'un retour s'impose aux valeurs et aux thèses défendues par les penseurs des Lumières. Dans le champ limité qui est le nôtre, celui des études sur la déviance et celui de la justice pénale, nous différons complètement d'opinion. Le monde de la justice pénale est résolument post-moderne et nous ne voyons pas comment, par exemple, des instruments conceptuels qui ont contribué au développement d'une justice procédurale fondée sur les droits individuels dans leur définition technico-juridique peuvent être encore exploités pour conduire une réflexion sur une justice de masse qui est en train de s'effondrer sous le volume des affaires qu'elle recueille et dont les procédures sont en train de se métamorphoser sous l'assaut des médias. Tenter de

montrer que la justice pénale est entrée dans un au-delà de la modernité, telle qu'elle s'est définie depuis le rationalisme du XVII^e siècle, excède évidemment le propos de ce texte qui, avec cette dernière phrase, est parvenu à son terme.

École de criminologie

Centre international de criminologie comparée

Université de Montréal



Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, par le P. J.-B. du Halde, de la Compagnie de Jésus, tome I, à Paris, chez P. G. Le Mercier, Imprimeur-Libraire, rue Saint Jacques, au Livre d'Or, M.DCC.XXXV.

Nîmes, Carré d'Art Bibliothèque, cote 12133/1

De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle. Considérations sur les facteurs sociaux

Christian Talin

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027426ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027426ar>

[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

Talin, C. (1997). De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle. Considérations sur les facteurs sociaux. *Philosophiques*, 24 (1), 91–125.

<https://doi.org/10.7202/027426ar>

INTERVENTIONS

DE L'INFANTICIDE EN CHINE AU XVIII^e SIÈCLE*. CONSIDÉRATIONS SUR LES FACTEURS SOCIAUX

PAR

CHRISTIAN TALIN

*Les Hommes se multiplient comme des
Souris dans une grange, s'ils ont le
moien de subsister sans limitation ; [...].*

Richard Cantillon¹

L'objectivité géographique suggère que les hommes n'agissent pas toujours en sujets conscients, mais en sujets sous influence. L'histoire, quant à elle, présente le spectacle des vices et des vertus des hommes qui, pour Emmanuel Kant ou Thomas Robert Malthus, se déploie dans les « lois universelles de la nature ». La géographie — discipline synthétique — étudie la distribution des hommes sur le globe et les interrelations entre elle, l'histoire et les habitudes. Autrement dit, elle permet de lier les mœurs à la nature, puisque, ainsi que l'écrit Jean d'Alembert dans l'*Encyclopédie* :

* Cette étude fait suite à notre article intitulé « De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle. Les rapports à la "sociologie" de Montesquieu » (*Philosophiques*, vol. XXII, n° 1, printemps 1995, p. 79-93) qui s'attachait à la compréhension de l'exposition des enfants immédiatement après leur naissance, au fil des *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères* (*Mémoires de la Chine*). Voir *Mémoires de la Chine*, tomes 16 à 24 des *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, éditées par le père Le Gobien (s.j.), puis, à partir de 1711, par le père Jean-Baptiste Du Halde (s.j.) ; nouvelle édition, à Toulouse, chez Noël-Etienne Sens, Imprimeur & Auguste Gaude, Libraire, 1811.

1. Richard Cantillon, *Essai sur la nature du Commerce en général* (1720-1730, publié en 1755), traduit de l'anglois [par l'auteur], à Londres, chez Fletcher Gyles, première partie, chap. 15 : « La multiplication & le décroissement des Peuples dans un État dépendent principalement de la volonté, des modes & des façons de vivre des Propriétaires de terres », M.DCC.LV., p. 110.

[...] la loi naturelle, antérieure à toutes les conventions particulières, est aussi la première loi des peuples, [...] ².

À la différence du physicien dont l'objet de la recherche, clairement défini, est soumis au principe déterministe, le philosophe ou le spécialiste en sciences humaines ont affaire aux hommes. Or, la liberté humaine entre souvent en contradiction avec le déterminisme du climat et, plus largement, avec celui de la géographie physique³. C'est pourquoi l'auteur de *L'Esprit des lois*, par exemple, adopte une perspective complémentaire, à savoir l'examen des causes économiques, sociales et politiques de cette pratique infanticide. Il est en accord avec l'article « Mœurs⁴ », probablement rédigé par Denis Diderot, dans *l'Encyclopédie* :

Actions libres des hommes, naturelles ou acquises, bonnes ou mauvaises, susceptibles de règles & de direction. Leur variété chez les divers peuples du monde dépend du climat, de la religion, des lois, du gouvernement, des besoins, de l'éducation, des manières et des exemples.

Toute sociologie, fût-elle préscientifique, suppose une anthropologie préalable. Cette dernière mène une réflexion d'inspiration empiriste, faite d'observations ethnographiques ou politiques à propos de telle ou telle pratique rapportée dans les *Lettres édifiantes et curieuses*. L'anthropologie de Charles de Montesquieu repose sur l'étude des déterminations naturelles, mais elle s'étaye aussi sur l'humanisme des relations de voyages, en particulier celles des jésuites. Une lecture réductionniste de Montesquieu voudrait qu'il réduisît la « nature humaine » à la nature, comprise dans son acception géographique, voire écologique. En réalité, ce rapport naturel de l'homme à son milieu se double d'un rapport complémentaire à la société : *De l'Esprit des lois* ne surdétermine pas le milieu, même si l'auteur souligne la subordination de l'homme à ce dernier.

D'autre part, les descriptions des pères jésuites ne sont pas, non plus, supranaturalistes, à la différence de la doctrine officielle de l'Église. (Là encore nous mesurons l'écart entre l'idéologie et les pratiques.) Ces descriptions s'enracinent dans l'histoire et la géographie. En somme, nous ne pouvons opposer les deux thèses, naturalisme et humanisme. Conceptuellement, nous pouvons les rapporter à la démonstration développée par Michel Henry dans *Marx*, à propos des

2. Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (éd. corrigée de 1763), Paris, Éditions Gonthier, 1965, p. 48.

3. À propos de la théorie du déterminisme géographique, les considérations de Carl Ritter influenceront, au début du siècle suivant, le géographe allemand Friedrich Ratzel — il n'est pas fortuit que le terme *Determinismus* naisse à la fin du XVIII^e en Allemagne. F. Ratzel, séduit par les travaux de Charles Darwin, accordera aux facteurs naturels une place encore plus large que ne l'avait fait en son temps Charles de Montesquieu. Or, l'accréditation d'un déterminisme tout-puissant nie le libre arbitre et la responsabilité morale. Ce déterminisme absolu anéantit pratiquement toute initiative et autonomie humaines. Rétroactivement, nous reconnaissons parmi les mérites de Montesquieu d'avoir envisagé une « anthropogéographie » philosophique, non mécaniquement déterministe.

4. Article « Mœurs » dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, tome 10, à Neufchâtel, chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires et Imprimeurs, M.DCC.LXV.

anthropologies de Ludwig Feuerbach et du jeune Karl Marx⁵ — cette argumentation nous semble être une position philosophiquement acceptable : au lieu d'un rapport antithétique, nous reconnaissons avec l'auteur la justesse de la réciprocité entre l'humanisme et le naturalisme afin de constituer une anthropologie culturelle.

À propos de la « nature », Michel Henry souligne :

Ce qui caractérise le rapport de l'homme et de la nature, selon Feuerbach, c'est qu'il est identiquement et d'abord un rapport de l'homme à l'homme. Le premier rapport, en effet, qui peut être saisi dans l'homme lui-même, c'est le rapport à la femme. Ce rapport est un rapport naturel, il repose sur une détermination naturelle, la virilité, et s'adresse à une détermination naturelle, la féminité, de telle manière que, obéissant à la nature et visant la nature, il s'ouvre précisément à un être humain. La première nature qui, conformément à sa nature, s'offre à l'homme, est donc une nature humaine. Et c'est ainsi que, dès l'abord et dans son origine même, l'humanisme du jeune Marx apparaît comme un naturalisme et, réciproquement, ce naturalisme comme un humanisme.

La réalité géographique (hydrographie et agriculture)

En suivant maintenant Charles de Montesquieu, force est de constater l'interaction entre la société et le milieu. Le lien de l'homme à la géographie nous oblige à étudier le paysage agricole qui tient alors le premier plan. Les très nombreux ruisseaux, les rivières et les fleuves fertilisent le pays⁶. Lord George Macartney, diplomate et voyageur anglais, dans son *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie*, mesure le débit du fleuve Jaune (Houang-ho) [*Huanghe*] suivant la méthode de Thomas Shaw⁷. Ce fleuve a un débit de 34 363 870 000

5. Michel Henry, *Marx*, tome 1 : *Une philosophie de la réalité*, chap. II : L'humanisme du jeune Marx, 2^e : L'humanisme à proprement parler : identité de l'humanisme et du naturalisme, Paris, Gallimard, 1976, p. 103-120, citation p. 103.

6. Lettre du père Amiot, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au père Allart, de la même Compagnie, Pékin, le 20 octobre 1752 dans *Lettres édifiantes et curieuses*, t. 23 : « De Canton à Nan-tchang, je n'ai rien vu qui puisse mériter attention, excepté la montagne qui sépare la province de Canton de celle de Kiang-si. Ce fut pour moi un des plus beaux spectacles, que la vue de cette montagne. Des vallons merveilleux, où coulent sans cesse une infinité de petits ruisseaux, la coupent par intervalles. Ces ruisseaux, après avoir serpenté long-temps, se réunissent enfin pour former une rivière, qui porte la fertilité dans le Pays voisin », p. 128.

7. *Voyages de M. Shaw, M.D. dans plusieurs provinces de la Barbarie et du Levant : contenant des observations géographiques, physiques, philologiques et mêlées sur les royaumes d'Alger et de Tunis, sur la Syrie, l'Égypte et l'Arabie Pétrée avec des cartes et des figures*. Traduit de l'Anglois, 2 tomes, à La Haye, chez Jean Neaulme, M.DCC.XLIII : « [...] ayant mis de l'eau du Nil dans un tube de trente-deux pouces, je trouvai que le limon qui s'étoit amassé sur le fond, après être séché, n'en faisoit à peine qu'une cent vingtième partie », chap. 5, p. 188-189.

Lord Macartney écrit à ce propos : « Quelques-uns des voyageurs qui ont parcouru l'Égypte, croient également que la quantité de limon mêlé aux eaux du Nil dans le temps où ce fleuve déborde, forme un vingtième de son volume. Mais le docteur Shaw, observateur bien plus exact, ayant fait vaporiser une quantité donnée d'eau du Nil, trouva que le résidu n'étoit que la cent vingtième partie de la masse première.

Suivant la méthode observée pour estimer la quantité de limon contenu dans les eaux du fleuve Jaune, il parut que ce limon ne formoit que la deux

m³/h dont 56 000 m³ de terre. Par jour, 1 344 000 m³ se jettent dans la mer Jaune. Ainsi de limoneuses plaines offrent le spectacle des plantations :

L'œil du voyageur [des deux côtés de la rivière Tchiang] y rencontre sans cesse des champs de riz, des plantations de cannes à sucre, des orangers, des pamplemousses, des grenadiers, des marronniers, des très-beaux légumes, des arbres à thé, des camphriers, des arbres à suif et des bambous⁸.

La maîtrise des Chinois en matière de préparation du sol et de sélection des variétés, aillours d'engrais et d'assolements, est reconnue par tous les voyageurs⁹. Le paysan lutte contre les insectes, en particulier les sauterelles. Les engins hydrauliques et les canaux-aqueducs témoignent du savoir-faire des laboureurs... Lord G. Macartney ne cache pas son admiration face à l'exploitation des terres par les agriculteurs ; il poursuit :

La campagne étoit parfaitement bien cultivée, et on y voyoit en grande quantité le plus haut des granigères [*Holcus sorghum*], dont la production sert à la nourriture des hommes, celui qui donne le grain communément appelé millet des Barbades. Il s'élève à dix ou douze pieds ; et d'après les calculs les plus modérés, son rapport est de cent pour un¹⁰.

Les cultures vivrières assurent la survie ; en tête des semis, les légumineuses, le soja, le haricot, le pois, la fève (depuis la dynastie des Han), l'arachide et la patate douce, mais aussi la tomate, le piment, le

centième partie du volume des eaux. Il est vrai que par la nature de l'expérience, il doit s'être perdu une quantité considérable de limon. » Voir Sir George Staunton, rédigé sur les papiers de Lord George Macartney, sur ceux du Commodore Erasme Gower et d'autres personnes attachées à l'ambassade : *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie, fait dans les années 1792, 1793 et 1794*, par Lord Macartney, Ambassadeur du Roi d'Angleterre auprès de l'Empereur de la Chine, traduction de l'anglais avec notes par J. Castéra, 5 vol., tome 5, Paris, Buisson, Imprimeur-Libraire, an XII (1804), p. 120-121.

Voir également *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 22, passage enthousiaste de la lettre du père Parennin, missionnaire de la Compagnie de Jésus, à M. Dortous de Mairan, de l'Académie française et secrétaire perpétuel de l'Académie royale des sciences, au sujet du Yang-tse-kiang (*Yangzi Jiang*), Pékin, le 20 septembre 1740, p. 252.

8. Lord G. Macartney, *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie*, p. 185.
9. Point de vue confirmé par Élisée Reclus : « Les champs labourables de la Chine, à l'exception de ces " terres jaunes " qui n'ont pas besoin d'engrais, ne doivent le maintien de leur fertilité depuis quatre mille années qu'au soin pieux avec lequel le cultivateur leur restitue, sous une autre forme, tout ce qu'il a pris : un *circulus* incessant ramène dans la terre les éléments chimiques contenus dans les récoltes. » (Une note scientifique renvoie aux travaux du chimiste allemand, le baron Justus von Liebig, *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, 9^{te} Auflage, im Auftrage des Verfassers herausgegeben von Dr. Ph. Zöller, Braunschweig, F. Vieweg und Sohn, 1876 [*La Chimie appliquée à l'agriculture et à la physiologie*, 9^e éd., selon les indications de l'auteur éd. par le docteur Ph. Zöller, Brunswick, F. Vieweg et fils, 1876, in-8°, XXXVI-698 p.] ainsi que Plath, *Die Landwirtschaft der Chinesen und Japanesen* [L'Agriculture chinoise et japonaise].) Voir aussi *Nouvelle géographie universelle. La Terre et les Hommes*, livre 7 : L'Asie orientale, Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, 1882, p. 569-570.
10. Lord Macartney, *op. cit.*, tome 3, p. 5-6.

maïs, etc. (introduits au XVI^e siècle) fournissent d'importantes ressources alimentaires. Soulignons que la diffusion de nouvelles plantes, sorgho, maïs, patate douce, arachide, permet l'exploitation des sols pauvres. Lord Macartney rappelle, après bien d'autres, l'ingéniosité agricole des Chinois :

Par exemple, ils se servent de la graine d'une espèce de fagara* au lieu de poivre. Ils n'ont point d'oliviers, mais ils tirent une excellente huile des amandes d'abricot. Ils ont d'autres huiles plus communes qu'ils extraient des graines de sezame, de chanvre, de cotonnier, de navet, d'une espèce de menthe, et de beaucoup d'autres plantes. On peut dire qu'à la Chine il n'y a pas une herbe inutile¹¹.

Semés sur des surfaces unies, la culture du blé et de l'orge alterne avec celle du millet ; le laboureur ignore volontairement le sillon¹². Enfin, la Chine du Sud rizicole¹³ à hauts rendements, située au sud du cours inférieur du Yangzi, répond à la subsistance de la population, 104 069 254 habitants, selon J. G. Herder¹⁴ qui s'appuie sur le géographe allemand Anton Friedrich Büsching¹⁵. Encore ne s'agit-il que

11. *Idid.*, tome 3, p. 199.

* *Fagara* : 1. voir art. *Fagarier*. Genre de plantes de la famille des xanthoxylées. En arabe, *Fāghara* désigne un certain fruit dont le nom se trouve dans Avicenne. V. Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. 3, éd. intégrale, Paris, Éditions Gallimard-Hachette, 1972 ; 2. Voir également A. Lawalrée, article « Fagales » dans *Encyclopædia universalis*, vol. 6, Paris, Éditions Encyclopædia universalis France, 1980, p. 883-884.

12. La relation de Lord Macartney commente ce particularisme : « [...] c'est une erreur que de croire que la récolte sera augmentée si l'on étend la surface du sol par la courbe que forme la hauteur des sillons, puisque les plantes qui croissent perpendiculairement ne peuvent pas être en plus grande quantité sur une courbe que sur sa base. D'ailleurs, il y a une perte de terrain réelle dans le fond des sillons, attendu que les plantes qui y croissent, sont toujours foibles, chétives et languissantes », Lord Macartney, *op. cit.*, tome 4, p. 78.

13. « Un ouvrage de 1742 donne plus de trois mille noms pour les différentes variétés de riz, ce qui correspondrait à environ un millier de variétés », cité par Jacques Gernet dans *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, p. 49. Voir aussi l'article de Marie-Pierre Dumoulin-Genest : « Des plantes chinoises à l'agriculture au XVIII^e siècle : descriptions et représentations » dans *Revue de la Bibliothèque nationale*, n° 48, 1993, *op. cit.*, p. 24-29.

Dans le rapport agriculture-population en Asie, Charles de Montesquieu remarque que « dans les pays où il y a du riz, il y a beaucoup de peuple, parce que très peu de terre fournit à la subsistance d'un homme. Les pâturages font qu'il faut beaucoup de terre à proportion de la nourriture qu'on retire pour les hommes. C'est ce qui fait que le Japon (d'ailleurs, en plusieurs endroits stériles) est si peuplé ». Voir *Mes Pensées*, chap. 26 : Population, n° d'ordre de l'édition de Bordeaux : 1971 (Sp., f° 414 v°) dans Montesquieu, *Œuvres complètes*, tome 1, éd. établie et annotée par Roger Caillois, Paris, Gallimard, 1949, p. 1487.

14. Johann Gottfried Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, tome 2, livre 11, chap. 1, à Paris, chez F. G. Levrault, 1834, p. 288.

15. Auteur entre autres des vingt-cinq volumes in-8° du *Magasin pour l'histoire et la géographie modernes* (Hambourg, 1767-1793), ici tome 14, p. 411. (Dans son « Discours sur la Géographie », Nicolas Masson de Morvilliers écrit à son sujet : « Parmi les écrivains Géographes qu'a produits l'Allemagne, on distinguera toujours M. Büsching : il est très-méthodique, & dans sa Géographie, les faits sont presque toujours d'une fort grande exactitude. » Voir *Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières* ; par une société de gens de lettres, de savants et d'artistes, Géographie moderne,

d'une alimentation de survie produite par plus de 25 250 000 agriculteurs, d'après la même source.

Toujours dans son *Essai sur la nature du Commerce en général*, R. Cantillon, bien que populationniste est, face à un tel état, partisan de l'autorégulation de la population, avant Malthus :

Les pauvres gens y vivent uniquement de riz & d'eau de riz ; il y travaillent presque nus, & dans les Provinces méridionales ils font trois moissons abondantes de riz, chaque année, par le grand soin qu'ils ont de l'Agriculture. La terre ne s'y repose jamais, & rend chaque fois, plus de cent pour un ; [...]¹⁶.

En conséquence, la Chine maîtrise l'agriculture en développant une agronomie de plus en plus intensive et perfectionnée. Les rendements augmentent et les jachères se réduisent. Ce développement joint à la paix intérieure conduit à une croissance de la population de 15 % par an au cours de l'ère Qianlong ! À la fin du XVIII^e siècle, la pression et la densité démographiques conduisent à la rareté du gibier. En contrepartie, les travaux hydrauliques¹⁷ permettent l'irrigation artificielle : les rivières serpentent dans de riches plaines, parfaitement cultivées, qui n'ont de bornes que l'horizon. H.-C. Hüttner dans son *Voyage en Chine et en Tartarie* écrit à ce propos :

Ce n'est point assez pour les Chinois de cultiver leurs plaines avec le plus grand soin, ils cultivent aussi leurs montagnes, comme les Tyroliens et les Suisses, et y font dans tous les endroits où ils peuvent atteindre, des gradins qui sont couverts de différentes sortes de jardinages, et plus souvent encore de riz. Pour arroser les plantations de riz, ils fouillent des trous, où ils rassemblent non-seulement les eaux de la pluie, mais celles des petits ruisseaux qui coulent des montagnes. De petits canaux conduisent ensuite ces eaux dans les champs voisins, et lorsque les endroits où l'on veut les porter sont plus élevés que les réservoirs, on se sert de pompes à chaîne¹⁸.

tome 1, Paris, Panckoucke, Libraire, & à Liège, chez Plomteux, Imprimeur des États, M.DCC.LXXXIII., p. XV.)

À propos de la géographie de l'Empire chinois, J. G. Herder cite le sinologue russe Aleksii Léontievitch Léontiev et les données de Benedict Franz Johann Hermann (dit Ivan Filippovitch), extraites de *Beiträge zur Physik...*, tome I, Berlin, 1786. (*Op. cit.*, tome 2, n. 1, p. 288.)

16. Richard Cantillon, *Essai sur la nature du Commerce en général*, *op. cit.*, 1^{re} partie, chapitre 15 : « La multiplication & le décroissement des Peuples dans un État dépendent principalement de la volonté, des modes & des façons de vivre des Propriétaires de terres », M.DCC.LV., p. 90.

17. Pour plus de détails, voir Michel Cartier : « Les métamorphoses imaginaires de la Venise chinoise : la ville de Suzhou et ses plans », dans *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n° 48 : « Impressions d'Orient », Paris, été 1993, Armand Colin, p. 2-9.

L'auteur montre, à partir de l'étude de plans dans l'histoire de la ville de Suzhou, l'importance du réseau de canaux qui la traversent. Le père missionnaire Jean-Baptiste du Halde (s.j.) cartographie Suzhou : *Sou Tcheou fou* est une carte manuscrite qui représente le quadrillage hydraulique de la ville. Cette carte illustre sa *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, P. G. Le Mercier, M.DCC.XXXV.

18. *Voyage de H.-C. Hüttner, en Chine et en Tartarie*, placé à la fin du *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie* de Lord Macartney, *op. cit.*, tome 5, p. 187.

Pour combien de temps ces travaux stimuleront-ils la production alimentaire, jusqu'à quand préviendront-ils des disettes puisque la terre bien cultivée pourvoit à peine à la subsistance des habitants ? Nous y reviendrons après l'exposé des positions en présence.

L'humanisme des jésuites

Les jésuites, en observateurs avisés, éclairent une situation de fait de la société chinoise. La géographie se combine avec l'histoire. Dans les peuplées villes des quinze provinces de l'Empire chinois, dans le grouillement et la promiscuité, l'expansion démographique est due, selon Montesquieu, au régime alimentaire piscivore qui stimule la reproduction. Mais l'auteur a le mérite de relier géographie, physiologie et histoire. Cette dernière — l'histoire des mœurs — indique que le prestige de la virilité repose presque exclusivement sur le nombre et le sexe de ses enfants¹⁹, auxquels s'adjoignent en plus les enfants des concubines chez les Chinois polygames. Ces nombreuses naissances aggravées du fait des mariages avec des jeunes filles impubères, mais déjà nubiles, encouragent le surpeuplement : la virginité et la chasteté ne sont pas considérées dans le Céleste Empire comme une vertu. (Voltaire et le marquis d'Argens furent enthousiasmés par la tolérance et la liberté sexuelles, toutes deux si anticatholiques !)

La morale sexuelle traditionnelle reconnaît à ces jeunes filles une maturité génitale précoce. L'âge précoce d'être mère se traduit par des maternités prématurées et à répétition en stimulant l'accroissement du taux de fécondité. En accord avec ce qu'on connaît de la tradition, le père d'Entrecolles fait remarquer dans une de ses lettres que :

Les Chinois multiplient beaucoup, et c'est ce qui cause leur pauvreté. D'ailleurs un père vit sans honneur, s'il ne marie tous ses enfants : un fils manque au premier devoir de fils, s'il ne laisse pas une postérité qui perpétue sa famille²⁰. De là les concubines, et ensuite l'indigence²¹.

-
19. À propos des Chinois qui n'ont pas d'enfants mâles, un missionnaire écrit : « [...] le désir que les Chinois ont de voir perpétuer leur nom par les garçons qu'ils laissent après eux est tel, qu'à leur défaut ils ne manquent guère d'en adopter quelqu'un », voir *Lettres édifiantes et curieuses, Mémoires de la Chine*, tome 23, extrait des lettres de quelques missionnaires de la Chine, p. 210 ss.
 20. L'étude des pratiques ancestrales de la Chine confirme le bien-fondé du témoignage du jésuite. Le sinologue néerlandais Robert Van Gulik écrit : « Après sa première menstruation [quand elle a "deux fois sept ans"], on considérait que la fille était d'âge à se marier, et l'on arrangeait sa chevelure au cours d'une simple cérémonie domestique appelée *ki-ki*, "elle en est aux épingles à cheveux". Le garçon [capable d'émettre du sperme lorsqu'il a "deux fois huit ans"], lui, recevait son éducation supérieure, et quand il atteignait l'âge de vingt ans, il prenait la coiffure de virilité, *koan*. La maisonnée célébrait cet événement en grande cérémonie. Ensuite de quoi on s'attendait qu'il prit femme, car il devait aussitôt que possible remplir son devoir sacré envers sa famille et envers l'ordre social, à savoir : obtenir une descendance mâle. » Voir *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, traduit de l'anglais et du latin par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1971 pour la traduction française, p. 41.
 21. *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 19, lettre du père d'Entrecolles, missionnaire de la Compagnie de Jésus, à Madame***, Pékin, le 19 octobre 1720, « 1^{re} remarque », p. 98.

Ainsi, s'il naît trop d'enfants et si les temps sont trop difficiles, la famine s'adjoint la misère, comme en 1704²². L'année suivante les inondations ravagent les récoltes²³ et menacent les habitations et leurs habitants ; alors les familles désireuses d'assurer leur subsistance abandonnent leur progéniture — en priorité les filles²⁴ —, les condamnant à une mort certaine. À la campagne, les parents abandonnent les fillettes dans les champs où elles périssent de froid, à moins qu'elles ne soient dévorées par quelque porc en maraude...

Paradoxalement, l'amour familial envers les enfants s'accommode de leur exposition. Celle-ci semble être pratiquée sans intention de cruauté, ni beaucoup de remords de la part des géniteurs. C'est une pratique à ranger parmi les mœurs du pays qui ne laisse pas de surprendre les voyageurs occidentaux et les missionnaires qui, cependant, reconnaissent dans l'empire du Milieu la force de la tradition morale, à commencer par le père J.-B. du Halde présentant les mœurs familiales des Chinois dans l'article « Du devoir des Parens & des Enfants²⁵ », extrait de sa *Description de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. La famille suppose l'affection réciproque des parents et des enfants, l'apprentissage par ces derniers du respect et de l'obéissance qu'ils doivent à leurs parents, qui doivent assurer leur devoir d'éducation. L'article conclut sur la joie de la naissance d'un enfant, surtout d'un fils²⁶, toujours d'après *Le Livre des rites (Liji)*.

L'esprit familial est au fondement de la civilisation chinoise. L'individu ne se caractérise pas en tant que sujet raisonnable, volontaire, libre, etc., mais il se fond dans la famille. Quel que soit le domaine, le collectif l'emporte sur l'individuel.

Rappelons que l'exposition des enfants n'est justiciable d'aucune poursuite pénale. Elle est ignorée de la législation, par exemple des lois fondamentales du Code pénal (*Ta-Tsing-leu-lée*) de la dynastie mandchoue des Ts'ing rééditées en 1799²⁷.

22. *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 18, lettre du père Jartoux, missionnaire de la Compagnie de Jésus à la Chine, au père de Fontaney, de la même compagnie, Pékin, le 20 août 1704, p. 23-24.

23. *Idem*, tome XVIII, lettre du père Gerbillon (Pékin, en l'année 1705), p. 54 ss.

24. « La nature de la population de la Chine offre plus de deux filles pour un garçon. [...] » Voir A.-E. Van Braam Houckgeest, *Journal*, Sou-tcheou-fou (Suzhou), le 21 mars 1795, dans *Voyage de l'Ambassade de la Compagnie des Indes Orientales Hollandaises, vers l'empereur de la Chine, en 1794 et 1795*, tiré du *Journal* d'André-Everard Van-Braam Houckgeest, Chef de la Direction de cette Compagnie, et Second dans l'Ambassade. Publié par M.-L.-E. Moreau de Saint-Méry, tome 2, à Paris, chez Garnery, Libraire. À Strasbourg, chez Levrault, Libraire, An 6 de la République (1798), p. 116.

25. Jean-Baptiste du Halde (s.j.), *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, tome 3, p. 131-135.

26. *Ibid.*, p. 134.

27. Contrairement à l'homicide, l'infanticide en Chine n'est pas criminalisé. Voir *Ta-Tsing-leu-lée ou les lois fondamentales du Code pénal de la Chine*, avec le choix des statuts supplémentaires, traduit du chinois par George Thomas Staunton, mis en français, avec notes, par M. Félix Renouard de Sainte-Croix, tome 1, Paris, Lenormant, Gagliani, Lalog, Libraires, 1812.

Point de vue confirmé dans l'histoire de la Chine par l'étude du Code des Tang, dans l'ancien droit chinois. Voir Jacques Gernet, *L'Intelligence de la Chine*, « Sur la notion de responsabilité », p. 70-79.

Dans la *Doctrine du droit*, Emmanuel Kant réfléchit au « droit domestique ». Il envisage le droit des parents : la procréation oblige le couple *marié* à prendre soin des enfants en tant que personnes, en raison du droit originaire et inné (droit naturel). À propos de l'infanticide, le philosophe écrit :

Ils [les parents] ne peuvent point détruire leur enfant comme s'il était pour ainsi dire l'ouvrage de leurs mains < *Gemächsel* > (car un tel ouvrage ne peut point être un être libre) ou comme leur propriété, ni même l'abandonner au hasard, car ils n'ont pas seulement produit une chose en cet état, mais aussi un citoyen du monde, et d'après des concepts de droit cet état qui est le sien ne saurait leur être indifférent²⁸.

Mais en est-il de même pour tous les enfants ? Sa pensée critique le conduit à distinguer ce qui appartient strictement au domaine du juridique et ce qui n'en a que l'apparence. Traitant de l'infanticide maternel, il se demande dans quelle mesure le législateur a le droit de le punir :

L'enfant né en dehors du mariage est né hors la loi (qui est le mariage) et par conséquent aussi en dehors de sa protection. Il s'est, pour ainsi dire, glissé dans la république (comme une marchandise interdite) ; de telle sorte que (puisque légitimement il n'aurait pas dû exister de cette manière) l'État peut ignorer son existence et par conséquent aussi l'acte qui le fait disparaître < *seine Vernichtung* > et il n'y a pas de décret qui puisse effacer la honte de la mère si sa maternité en dehors du mariage est connue²⁹.

L'enfant conçu hors mariage, donc hors de la loi protectrice de l'État et hors contrat de mariage incluant les devoirs de mère de famille, est à la merci de la volonté de cette *mater familias* qui, certes, n'échappe pas aux poursuites pénales, mais dispose du pouvoir de vie et de mort sur ses enfants sans risquer pour son acte la peine de mort.

La mise à mort des enfants naturels et adultérins chez Emmanuel Kant présente une ressemblance avec le destin des enfants chinois : les victimes se retrouvent dans l'état de nature — on prend donc à la lettre l'expression « enfants naturels ». Le philosophe suit ici une logique étatique du droit. Les motivations empiriques et naturelles de la mère criminelle expriment ici le caractère simplement naturaliste du droit naturel à la manière de Thomas Hobbes. *Le bellum omnium contra*

Signalons qu'en France l'abandon d'enfants a augmenté au XVIII^e siècle. La plupart d'entre eux le sont par exposition. On les appelle « enfants trouvés ». Les lieux d'exposition sont les églises, les couvents, les institutions d'assistance, les portes des villes, les rues commerçantes et les porches des hôtels de riches particuliers. À titre indicatif, « à Rouen, entre 1782 et 1789, 91 % des enfants abandonnés sont morts avant d'atteindre 1 an, et moins de 7 % ont dépassé l'âge de 7 ans. Ces chiffres effroyables apparentent l'abandon à une véritable condamnation à mort des abandonnés. À Lyon, les conditions auraient été moins désastreuses : entre 1771 et 1773, sur 3 219 nourrissons placés par l'hôtel-Dieu, 2 137 sont morts avant l'âge de 7 ans, soit 34 survivants sur 100 enfants placés. » V. Jacques Dupâquier (dir.), *Histoire de la population française*, tome 2 : *De la Renaissance à 1789*, Paris, P.U.F., 1988, p. 289.

28. Kant, *Métaphysique des mœurs* (1797), première partie : *Doctrine du droit*, introduction et traduction par Alexis Philonenko, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2^e éd., 1979, livre 1, 2^e section, chap. 3, 2, § 28, p. 160.

29. Kant, *Idem*, op. cit., 2, 1^{re} section, remarque E, p. 219.

omnes, c'est le feu qui couve sous la société. La mort volontaire de l'enfant *ex lex* correspond à l'écrasement inéluctable du plus faible en raison de l'instinct de conservation. On ne peut donc pas parler à ce propos de « vice » car, dans l'anthropologie hobbesienne, cet acte dérive bien de la nécessité de sa propre conservation³⁰.

Dans l'état de nature chez Kant, l'infanticide n'est donc pas un homicide, mais un meurtre qui échappe à la peine de mort. Hélas, la famille chinoise ne bénéficie pas même de l'« impératif catégorique de la justice pénale ».

Toujours pour Emmanuel Kant, le droit se distingue de l'apriorité, c'est-à-dire de l'universalité et de la nécessité de la loi morale. Le traitement de l'infanticide maternel révèle le formalisme de la morale kantienne : tout homme doit être traité comme une personne, plus exactement selon le critérium de la valeur absolue du respect de la personne humaine³¹. Or, cet enfant n'est pas même un individu. Il est « une marchandise interdite » ! Le déni juridique se double d'une négation anthropologique, ou réification, puisque l'homme est le seul à posséder dans la nature la faculté de penser. Traiter l'humanité comme une fin en soi, c'est la respecter et la promouvoir envers chacun : cet enfant, homme en puissance, possède sa dignité. Chacun sait que ce respect mutuel et réciproque des personnes — ou l'égale dignité de tous les hommes — est justement le fondement rationnel de la justice, branche de la morale kantienne. En clair, l'affirmation de la personne, à savoir la dignité absolue de la raison en toute conscience individuelle fonde la charte philosophique des droits de l'homme. Ici, l'absence de reconnaissance et de protection juridiques ravale l'enfant à être traité comme une « marchandise ». Il est une chose mobilière pouvant faire l'objet d'un commerce, suivant la définition usuelle du mot.

Jugée seulement à l'aune de la sensibilité, cette formulation réifiante de Kant paraîtrait fort critiquable si la déchéance de l'être juridique contaminait celle de la personne humaine. Or, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ont fondé l'universalité de la moralité, cette dernière ne perd pas son sens, même si concrètement ces mères ne manifestent guère de scrupules moraux, car, poussées par un motif

30. Hobbes, *Le Citoyen ou Les Fondements de la politique* (éd. de 1649), traduction par Samuel de Sorbière, chronologie, introduction, bibliographie et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982 ; voir « Épître dédicatoire à monseigneur le comte de Devonshire » (1646), p. 83 ss.

31. Voir *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), traduction par Michel Foucault, 3^e tirage, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979, livre 1, § 1, p. 17.

Toujours à propos de la dignité de l'homme, E. Kant précise : « Mais considéré comme *personne*, c'est-à-dire comme sujet d'une raison moralement pratique, l'homme est élevé au-dessus de tout prix ; en effet comme tel (*homo noumenon*), il ne peut être estimé uniquement comme un moyen pour les fins d'autrui, pas même pour les siennes propres, mais comme une fin en soi, c'est-à-dire qu'il possède une *dignité* (une valeur intérieure absolue), par laquelle il force au respect de lui-même toutes les autres créatures raisonnables et qui lui permet de se mesurer avec toute créature de cette espèce et de s'estimer sur le pied d'égalité. » *Métaphysique des mœurs*, seconde partie : *Doctrine de la vertu*, introduction et traduction par Alexis Philonenko, 2^e éd., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980, 1^{re} partie, livre 1, section 2, art. 3, § 11, p. 109. Toujours sur la dignité de l'humanité dans une autre personne, voir § 25 et 27, p. 127-128. Etc.

empirique, elles sont plus sourcilleuses sur leur « honneur » que sur le respect qu'on doit témoigner aux autres, *a fortiori* à l'égard de sa progéniture. Jusqu'à quel point cependant sont-elles étrangères aux remords, du moins aux interrogations de leur conscience morale ? Suffit-il d'éliminer l'*objet* du « déshonneur » pour s'en débarrasser ?

Sur un autre plan, on notera qu'Emmanuel Kant reconnaît dans un État l'existence de « la plus grande inégalité en quantité ou en degrés de leur propriété³² ». On mesure l'écart entre le devoir-être et l'être. En d'autres mots, le *devoir-être* moral proclamé par l'impératif catégorique, à savoir l'égalité en dignité de tout être humain, entre en contradiction avec l'*être* de la réalité exprimé par le droit suivant l'état de la société — position par ailleurs éminemment anti-rousseauiste.

D'une part, le non-respect de la personne est conditionné par l'histoire de la Chine d'autre part la distinction transcendantal/empirique se retrouve dans la *Métaphysique des mœurs*, en résumé : 1) la honte de la mère (motif empirique), 2) une théorie du droit et une téléologie de l'histoire (principes transcendants)³³.

On peut toutefois s'interroger sur « l'hypothèse » (*sic*) suivante qui, dans ce contexte, ressemble à une pétition de principe traduisant l'enthousiasme d'Emmanuel Kant envers la raison, à moins de considérer la pratique infanticide multiséculaire comme une... « interruption » (!) dans l'histoire de la Chine³⁴ :

[...] le genre humain est, au point de vue de la culture, qui est sa fin naturelle, en progrès constant, il faut le concevoir également en progrès vers le mieux au point de vue de la fin morale de son être, progrès qui peut bien connaître de temps à autre des *interruptions* <unterbrochen>, mais jamais une *rupture* <abgebrochen> définitive³⁵.

Ces pratiques socialisées sont une conséquence de la pauvreté. Certains résidents étrangers confirment le témoignage des jésuites. C'est le cas des descriptions de l'extrême misère de certains Cantonais par Chrétien-Louis de Guignes, chargé d'affaires en Chine et consul à Canton (*Guangzhou*) depuis 1784³⁶ :

32. Kant, *Sur l'expression courante : Il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793), traduction par L. Guillermit, 2^e éd., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, p. 32.

33. La « Dialectique transcendantale », dans la *Critique de la raison pure*, montre qu'il n'existe pas de moyen de démentir l'existence d'une réalité idéale. Rien n'empêche de la poser. Elle nous permet de porter des jugements moraux, c'est l'ouverture vers la liberté et la moralité.

34. A l'égard de l'infanticide, le Code pénal (*Xing fa*) de juillet 1799 ignore, on s'en doute, la distinction kantienne entre enfant légitime/enfant illégitime. Il concerne toutes les personnes sans exception et leurs infractions graves ou crimes (*Fanzui*) que le droit français qualifie de « crimes et délits ». Dès lors, l'exposition des enfants est une infraction pénale qui porte atteinte au droit des personnes, doublée d'un délit contre la famille. Voir Tao Jing-Zhou, *Le Droit chinois contemporain*, chap. 7 : « Le droit pénal », Paris, P.U.F., 1991, p. 69-74.

35. *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, p. 53.

36. Chrétien-Louis de Guignes, *Voyages à Péking, Manille et l'Île de France, faits dans l'intervalle des années 1784 à 1801* (Paris, 1808), dans *Le Voyage en Chine*, anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Âge à la chute de l'Empire chinois, sous la direction de Ninette Boothroyd et de Muriel Détrie, Paris, Éditions Robert Laffont, 1992, p. 375-376.

On rencontre beaucoup de pauvres dans les faubourgs de Quanton ; ils y étaient en si grand nombre, il y a quelques années, qu'ils remplissaient une bonne partie des rues qui avoisinaient nos demeures. Ces malheureux, dénués de tout, se rassemblaient le soir, et se pressaient les uns contre les autres pour se garantir du froid ; mais tous ne pouvant également être réchauffés, plusieurs mouraient, et leurs corps restaient exposés parmi les pièces de bois et les pierres qui couvraient le quai. [...]

La pauvreté se montre à la Chine sous des dehors extrêmement hideux : on en aura l'idée en se représentant un mauvais petit bateau contenant une famille entière, composée du père, de la mère et de plusieurs enfants, à peine couverts de méchants lambeaux, et attestant par leurs figures tristes et décharnées les besoins les plus urgents.

Ces malheureux n'ont d'autres occupations à Wampou que de ramasser sur la rivière les bouts de cordes et les bagatelles qui tombent des navires ; et ils périraient de faim si les matelots ne se privaient souvent d'une portion de leur nourriture pour la partager avec eux : aussi y en a-t-il beaucoup qui rôdent sans cesse autour des bâtiments en demandant l'aumône, et recevant avec avidité tout ce qu'on leur donne.

L'auteur poursuit sa description des miséreux de Canton, en accreditant les dires des missionnaires que certains ont suspecté d'exagération afin de justifier leur présence charitable. Sous la plume de C.-L. de Guignes, la misère revêt un aspect répugnant :

Les mendiants qu'on trouve dans les rues de Quanton font horreur à voir : quelques-uns ont perdu des doigts et même des membres, par la lèpre ou par suite de maladies. [...]

J'ai rencontré des mendiants dans mon voyage, soit sur les chemins, soit à l'approche des villes ; Hüttner, dans sa relation, dit que les rues de Péking en sont remplies : cela peut être, car nous avons vu, en traversant la capitale, bien des gens mal vêtus, et qui probablement auraient reçu volontiers quelque aumône.

L'unique ressource des miséreux, c'est leur descendance qui, de tout temps, compose le prolétariat. D'après une enquête des services de son ambassade à Pékin (*Beijing*), Lord Macartney avance le nombre d'environ trois millions d'habitants pour la capitale³⁷. Selon les missionnaires jésuites, chaque année les parents exposent dans la seule ville de Pékin environ deux mille enfants, dont un grand nombre meurent³⁸.

Enfin, pour achever notre enquête sur la natalité, citons un autre usage de la société chinoise mentionné dans la *Description générale de la Chine* (1787) de l'abbé Jean Baptiste G. A. Grosier, qui multiplie la population et, au moins, maintient la misère avec tous ses effets subséquents :

Les Maîtres sont, en général, très-empressés à marier leurs esclaves, quoi qu'en dise l'Auteur des *Recherches Philosophiques sur les Égyptiens & les Chinois*, qui ose, bien mal à propos affirmer le contraire. Ils ont même de fortes raisons pour encourager ces mariages : les enfans qui en résultent leur appartiennent ; c'est une nouvelle propriété qu'ils acquièrent ; c'est

37. *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie*, tome 3, p. 178.

38. Chiffre des missionnaires jésuites repris par Lord Macartney dans *Voyage dans l'intérieur de la Chine...*, tome 3, p. 182.

aussi un nouveau lien qui leur attache de plus en plus le pere & la mere de ces enfans³⁹.

Interprétations en présence

De l'économie caritative à l'accusation politique

Les jésuites suivent « un raisonnement géographique » d'après lequel la densité de population en Chine ou aux Indes n'est pas la cause des disettes.

En effet, si nous étudions de près la densité urbaine⁴⁰, Nankin (*Nanjing*), arrosé par le fleuve Bleu (*Yangzi Jiang*), a une superficie de 14 000 arpents (7 150,08 hectares) ; Pékin s'étend sur 11 680 arpents (5 965,20 ha). Par comparaison, Paris avec ses faubourgs ne compte qu'une superficie de 4 000 arpents pour une population de 800 000 habitants, soit 200 hommes/arpent⁴¹ (2 042,88 ha correspondent à environ 391,6 hab./ha) ou, selon une autre source, 670 000 personnes, donc 167 hab./arpent, soit 327 hab./ha⁴².

D'un point de vue général, la Chine est un ensemble très vaste de 10 millions de km² dans les frontières de l'époque. Il y a entre 20 à 30

39. Jean Baptiste Gabriel Alex Grosier, *Description générale de la Chine*, tome 2, livre 3 : Mœurs et usages, chap. 1 : « Mariage des Chinois » ; nouvelle édition, avec cartes & figures ; deux tomes, à Paris, chez Moutard, Imprimeur-Libraire de la Reine, M.DCC.LXXXVII., p. 265-266.

Thomas Robert Malthus répliquerait à l'abbé J. B. G. A. Grosier : « Hume, en parlant de l'esclavage pratiqué parmi les Anciens, remarque fort à propos, qu'il en coûte moins en général d'acheter un esclave adulte, que de l'élever dès l'enfance. Cette observation est plus particulièrement applicable aux Chinois. Tous les écrivains s'accordent à dire que les disettes sont fréquentes en Chine. À ces époques de cherté, il est probable qu'on trouve aisément des esclaves à vendre presque uniquement au prix de leur entretien. Il ne doit donc presque jamais convenir à un maître d'encourager ses esclaves à avoir des enfants. Ainsi on peut supposer raisonnablement, qu'en Chine, comme en Europe, un grand nombre de domestiques vivent dans le célibat ». *Essai sur le principe de population, ou étude de ses effets passés et présents sur le bonheur humain, avec une enquête sur nos perspectives de supprimer dans l'avenir ou d'atténuer les maux qu'il occasionne* [An Essay on the Principle of Population, or a View of its Past and Present Effects on Human Happiness, with an Inquiry into our Prospects respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils which it occasions], traduction de la 5^e édition anglaise (1817) par Pierre et Guillaume Prévost (1823), édition française de Jean-Paul Maréchal, livre 1, chap. 12 : « Des obstacles à la population en Chine et au Japon », Paris, Flammarion, 2 vol., n^{os} 708 et 722, 1992, p. 224-225.

40. François de Dainville (s.j.), *La Cartographie reflet de l'histoire*, recueil d'articles présentés par Michel Mollat du Jourdin avec le concours de Lucie Lagarde, Marie-Antoinette Vannereau et Numa Broc, Genève-Paris, Éditions Slatkine, 1986. Voir « Table poléométrique » publiée en annexe à l'article « Grandeur et population des villes au XVIII^e siècle », p. 151-152.

L'arpent varie selon les régions de 30 à 51 ares, il vaut ici 5 107,198 m². Après les conversions entre parenthèses, nous donnerons directement le rapport habitants/hectares (hab./ha).

41. D'après Antoine Deparcieux, *Mémoires de l'Académie des Sciences* (1767), cité par François de Dainville (s.j.), *op. cit.*, p. 140.

42. Selon Jean-Baptiste Moheau, *Recherches et considérations sur la population de la France* (1788), cité par le père F. de Dainville, *ibidem*.

Mais lorsqu'on sait que le recensement de 1801 attribua à Paris 550 000 habitants, tous ces chiffres ne sont que des estimations. Voir Marcel R. Reinhard, *Histoire de la population mondiale de 1700 à 1948*, Paris, Éditions Domat-Montchrestien, 1949, p. 96.

habitants par kilomètre carré, mais certaines provinces comptaient de 200 à 300 hab./km².

À supposer que Pékin compte trois millions d'habitants, d'après la relation de George Macartney, la densité maximum de sa population est de 503 hab./ha, par conséquent supérieure à celle de Paris, mais inférieure à celle de Toulon qui, entre 1767 et 1769, totalise 648 hab./ha, ou à la densité de Marseille, se situant entre 550 hab./ha et 683 hab./ha, et bien inférieure à celle du Havre avec plus de 7 524 habitants à l'hectare (!), record des villes surpeuplées⁴³.

Nous savons que la civilisation agraire a moins tendance à abandonner ses enfants que la civilisation urbaine. Pour nous fixer un ordre de grandeur, si nous étendons à toute la Chine la situation pékinoise, à savoir 500 enfants abandonnés pour un million d'habitants, nous obtenons 165 000 enfants exposés par an pour les 330 millions d'habitants (voir Annexe) ou environ 100 000 enfants par an suivant l'évaluation des jésuites, plus les infanticides proprement dit⁴⁴ ! Malheureusement, ces chiffres pour les démographes ne sont pas vérifiables⁴⁵.

Nous le savons bien, les missionnaires jésuites opposent à cet état de fait la charité. Chez eux, nulle satanisation ni prémalthusianisme. Mais avec l'énergie de « la belle âme », selon l'expression du père missionnaire d'Entrecolles, le religieux est mû par l'amour évangélique ; il écoute sa sensibilité et compatit aux misères d'autrui. Cette faculté et ce devoir se retrouvent dans deux ordonnances ou instructions civiles : « Projet d'un Hôtel de Miséricorde pour les Enfants exposés » et « Édit portant défense de noyer les petits enfants⁴⁶ », extraites toutes deux du *Parfait bonheur des peuples* rédigé par un mandarin anonyme pour l'instruction des gouverneurs de villes, et traduites par le père d'Entrecolles. Concrètement, une infrastructure composée d'hôpitaux

43. François de Dainville (s.j.), *La Cartographie reflet de l'histoire*, p. 140.

44. Jean-Nicolas Dêmeunier cite les *Recherches philosophiques sur les Américains* de Cornélius De Pauw. En Chine, rapporte ce dernier, « les accoucheuses les étouffent souvent dans un bassin d'eau chaude, ou bien on les précipite dans la rivière, après leur avoir lié au dos une courge vide ». Voir *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples* [1776], tome 1, [réédition], Londres ; et se trouve à Paris, chez Laporte, Imprimeur-Libraire, M.DCC.LXXXVI. [1786], livre 4, chap. 4 : « Enfants qu'on fait mourir », p. 275.

45. Si nous restons sur le terrain scientifique, hors conjectures, quelques remarques s'imposent :

— le chiffre des abandons devrait être rapporté à celui des naissances qui doit se situer entre 12 et 15 millions à la fin du XVIII^e siècle.

— Le géographe américain Skinner estime que la population urbaine de la période impériale se situait entre 6 et 10 %.

— Au XVIII^e siècle, il n'y avait aucune ville millionnaire et au plus quelques dizaines d'agglomérations dépassant les 100 000 habitants. Pékin n'aurait pas compté plus de 700 000 habitants, soit la densité minimale de 117 hab./ha (!). De plus, il est très difficile de donner des estimations relatives aux villes moyennes.

Pour toutes ces raisons, on ne peut prendre les estimations des jésuites pour des données statistiques, au sens moderne. Nous nous contenterons de parler de *milliers d'enfants abandonnés*.

46. Lettre du père d'Entrecolles, missionnaire de la Compagnie de Jésus, à Madame ***, Pékin, le 19 octobre 1720, dans *Lettres édifiantes et curieuses, Mémoires de la Chine*, tome 19, p. 89-101.

ou d'hospices, et d'un personnel dévoué et compétent accueillera les enfants abandonnés en pourvoyant à leur subsistance et à leur éducation.

La belle âme charitable des jésuites désigne une figure éthique — parfois héroïque dans l'adversité — toujours sollicitée à soulager la misère par la force du don de soi au cœur de l'effectivité et de l'être, afin de réaliser les exigences imposées par la morale chrétienne. Le cœur généreux des missionnaires jésuites épris de justice et de charité les conduisent à être, malgré eux (?), des agents de la propagation de l'espèce : en accomplissant le désir de Dieu dans la Genèse (I, 28), les religieux iraient à l'encontre de la loi de la nature, par exemple celle de la sélection naturelle — qui n'est pas anachronique au XVIII^e siècle⁴⁷. En d'autres termes, les jésuites n'ont pas le cynisme ou, pour éviter cette péjoration, ils ne portent pas un jugement indépendant ni de leurs affects, c'est-à-dire le pouvoir de pâtir, d'être affecté, ni des exigences de leur conscience morale. En revanche, d'autres mettent entre parenthèses la sensibilité et la morale pour juger l'exposition des enfants comme un principe régulateur de la population.

La cause économique des jésuites aboutit à une critique politique, non étrangère à Charles de Montesquieu. Les chapitres 6 : « Du luxe à la Chine » et 7 : « Fatale conséquence du luxe à la Chine » du livre 7 de *L'Esprit des lois* reprennent l'histoire des dynasties chinoises et l'« Idée générale de l'Empire de la Chine » exposées dans la *Description de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* du père J.-B. du Halde. Le missionnaire jésuite et à sa suite Montesquieu reconnaissent les suites désastreuses engendrées par la corruption, l'oisiveté et le luxe des gouvernants sur l'Empire et l'état du peuple. La relation du capitaine John Meares ne manque ni d'intérêt ni d'érudition, mais son auteur est

47. « Dans le domaine de l'histoire sociale, avant que les vues de Malthus n'aient connu la gloire, d'autres voyaient comment la lutte pour l'existence affectait réellement les populations. Dans son *Histoire du peuple anglais*, Halévy se réfère à un obscur pamphlet sur les lois d'assistance publique, écrit en 1786, par un auteur "qui souhaite du bien à l'humanité". L'écrivain, le révérend M. Townsend*, blâme les lois d'assistance publique, car elles préservent le faible aux dépens du fort, avec tout ce que cela implique quant à l'action de la sélection naturelle. Il utilise l'analogie entre les populations de chèvres et de lévriers sur l'île de Juan Fernandez, mentionnée par Dampier**. Les chèvres étaient d'abord les seules en possession du territoire, dont elles tiraient leur subsistance malgré quelques maladies et malgré les raids des corsaires anglais. Puis les Espagnols mirent sur l'île un couple de lévriers, pour exterminer les chèvres et gêner les Anglais. Les lévriers "augmentèrent en proportion de la quantité de nourriture qu'ils trouvaient". Les chèvres, elles, diminuèrent en nombre et se retirèrent sur les rochers; un nouvel équilibre s'installa : "Les individus les plus faibles des deux espèces furent parmi les premiers à payer la dette de la nature, les plus vigoureux et les plus actifs préservèrent leur vie. C'est la quantité de nourriture qui règle le nombre des hommes [...] les faibles dépendent de la générosité précaire des forts [...]". » Voir *Darwin 1809-1882. L'Autobiographie*, texte original restitué, présenté avec annexes et notes par Nora Barlow, traduit et préfacé par Jean-Michel Goux, Paris, Éditions Belin, p. 132.

* Voir : *A Dissertation on the poor laws* by Joseph Townsend, 2nd édition, London, C. Dilly, 1787.

** William Dampier (1652-1715), navigateur et aventurier anglais, auteur du *New Voyage around the World* (1697), *Nouveau Voyage autour du Monde*, traduit de l'Anglois, 1 vol., Amsterdam, M. Marret, 1698.

plus sensible que d'autres aux aspects commerciaux entre l'Angleterre et l'Asie. Il cite le cas des *Houang* ou *Hung*. Ce corps de onze marchands ou plus soumet le commerce à leur juridiction. La Chine est soumise à une hiérarchie d'impositions dont le peuple ne tire aucun bénéfice :

Ces marchands sont devenus de plus en plus avides, en proportion de ce que l'augmentation des droits produit celle de leurs revenus. [...] À leur tour, ces marchands sont imposés à de fortes taxes par des mandarins de la première classe⁴⁸.

Des prémisses prémalthusiennes

Entre 1792 et 1794, face à la multiplication des Chinois, Lord Macartney dresse une liste d'obstacles à l'expansion de la population. Nous en choisissons quelques-uns, non envisagés jusqu'à présent, aussitôt suivis de restrictions, voire d'objections de l'auteur :

La population de la Chine n'est point sujette à diminuer beaucoup par la guerre. Les anciennes provinces de la Chine n'ont fourni que très-peu d'officiers, et point de soldats, pour la conquête de la Tartarie occidentale et la guerre du Tibet.

Le célibat est rare en Chine, même parmi les militaires de profession. [...]

Mais la population est bien rarement diminuée par des causes morales, telles que l'émigration et la navigation étrangère. Les manufactures, soit par le travail qu'on y fait, soit par la vie sédentaire qu'on y mène, ne sont pas ordinairement favorables à la santé : elles sont souvent situées dans des endroits où l'air est stagnant et insalubre ; et le séjour des villes où elles se trouvent, expose les ouvriers à plus d'inconduite : mais en Chine, le nombre de ceux qu'occupent ces établissements, n'est que fort peu considérable, en comparaison de celui des cultivateurs. En général, la population des Chinois semble n'avoir d'autres bornes que celles que peut y mettre la nécessité de subsister ; et de telles bornes sont certainement plus reculées à la Chine que dans tout autre pays⁴⁹.

Cette humanité trop prolifique semble rencontrer bien peu d'obstacles à son développement. Thomas R. Malthus aura soin de répondre à cette situation.

Il n'y a pas que les religieux, les diplomates et les voyageurs qui sont soucieux de cette surpopulation. Certains lettrés Chinois, tel Hong Liang-Ki⁵⁰, furent préoccupés par l'existence de menaces engendrées par un tel taux démographique. Son témoignage représente le point de vue d'une conscience chinoise *in situ* et familier à un Européen.

48. John Meares, *Voyages de la Chine à la côte Nord-Ouest d'Amérique, faits dans les années 1788 et 1789*, traduit de l'Anglois par J. B. L. J. Billecocq, Citoyen François, Paris, F. Buisson, Libraire, An 3^e de la République [1794], tome 1, respectivement p. 187 & 174.

49. Lord George Macartney, *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie*, tome 4, p. 294-295.

50. Hong Liang-Ki, « Opinions » (1793), 1^{er} cahier (*tsüan*), dans *Hong Pei-kiang che wen-tsi*, 3 vol., Shanghai, 1936 ; présentation, commentaire et traduction par Jean Chesneaux : « Un prémalthusien Chinois : Hong Liang-Ki » dans *Population*, janvier-mars 1960, n° 1, Paris, Editions de l'Institut national d'Etudes démographiques, p. 89-95.

Il est temps d'interroger les statistiques officielles de l'Empire : la population croît rapidement pendant les règnes des empereurs K'ang-hi et K'ien-long, passant de 143 411 559 Chinois en 1741, soit l'équivalent de la population européenne à la même époque, à 181 811 359 en 1751, puis 198 214 555 en 1761, 214 600 356 en 1771, 279 816 070 en 1781 et 304 354 110 âmes en 1791, comparativement à environ 193 millions de personnes pour toute l'Europe en 1800 (!).

Hong Liang-Ki démontre que la population augmente en proportion plus vite que les moyens de subsistance. On pose par hypothèse qu'il y a six générations un individu disposait d'un *kiong*, c'est-à-dire de 6 hectares 144 m² de terre et d'une maison de dix pièces ; marié, il a deux enfants. Supposons que ces derniers se marient et qu'ils aient trois enfants dont certains à leur tour se marient, etc. : du trisaïeul aux arrière-petits-fils, le nombre de membres de la famille avec la domesticité est multiplié par cinquante ou soixante — dans ce calcul le « déficit » des éventuels célibataires est largement compensé⁵¹ — tandis que la superficie de l'exploitation et le lieu d'habitation, les dix pièces de départ, demeurent inchangés :

À la rigueur, il se peut que la terre disponible et les habitations soient doublées, triplées ou quintuplées. Par contre, la population a décuplé ou vingtuplé. Donc la superficie des terres et le nombre des maisons demeurent toujours insuffisants tandis que le nombre des familles et des individus se trouvent toujours en excès⁵².

Ce déséquilibre affecte directement le monde rural. Des personnes en surnombre, privées d'espace et de ressources, meurent de faim et de froid, tandis que les riches — défenseurs de la propriété latifondiaire — vivent dans l'opulence. Pour l'économiste Richard Cantillon, il suffirait que les terres soient employées prioritairement à l'usage de l'entretien des habitants pour envisager la suppression de la misère et ses effets :

Que les Propriétaires de terres aident à entretenir les ménages, il ne faut qu'une génération pour porter la multiplication des Hommes aussi loin que les produits des terres peuvent fournir de moyens de subsister⁵³.

Les inégalités jointes à la surpopulation et aux injustices sur lesquelles les jésuites ont attiré l'attention de la conscience politique occidentale, peuvent engendrer de graves révoltes que la Chine impériale

51. Certains ne partagent pas le raisonnement elliptique de l'auteur. Pour compléter son tableau de la société chinoise, Malthus trouve dans *l'Histoire de la Chine* du père du Halde le passage traitant du célibat : « Quels que soient en Chine les encouragements au mariage, on se tromperait peut-être si l'on croyait que l'obstacle privatif n'y agit point sur la population. Duhalde dit que le nombre des bonzes s'élève beaucoup au-dessus d'un million. Il y en a deux mille à Pékin qui ne sont point mariés, outre trois cent cinquante mille établis dans les temples en vertu d'une patente impériale. Cet auteur compte encore parmi les lettrés environ quatre-vingt-dix mille célibataires. » Voir *Essai sur le principe de population*, op. cit., tome 1, livre 1, chap. 12, p. 224.

52. Hong Liang-Ki, op. cit., p. 90.

53. R. Cantillon, *Essai sur la nature du Commerce en général*, 1^{re} partie, chap. 15, p. 106.

aura à régler dans l'avenir, faute de quoi le régime politique et l'organisation sociale pourraient disparaître.

En résumé, les mœurs « criminelles » des Chinois à l'encontre de leurs enfants proviennent des inégalités économiques et sociales et, comme le soutient Thomas R. Malthus, de la « loi naturelle » :

La nature ne peut créer plus de ressources pour l'augmentation de cette population, ni la terre ne peut produire plus de grains⁵⁴.

Le phénomène de l'exposition des enfants en Chine suit le principe général de l'économie politique énoncé par François Quesnay, puis par Thomas Robert Malthus : *La propagation n'a de bornes que la subsistance, mais elle tend toujours à passer au-delà, au risque de tomber dans l'indigence, voire la famine.*

La réflexion d'un économiste classique : T. R. Malthus

En 1798, Thomas Robert Malthus publie son *Essai sur le principe de population*. La deuxième édition augmentée, quasi définitive, paraît cinq ans plus tard. Dès les premières lignes, deux valeurs du XVIII^e siècle, bonheur et progrès, sont reprises par l'auteur. Il se propose d'examiner les effets d'une cause « intimement liée à la nature humaine », en unissant, comme l'a fait Charles de Montesquieu, la nature à la nature humaine. La Chine de la loi naturelle, ou de « la nature des choses » (Herder et Montesquieu), est examinée par T. R. Malthus, convaincu du rapport liant les mœurs à la population.

Pour lui, le non-respect des lois naturelles et nécessaires auxquelles l'homme et toutes les autres espèces sont soumis peut provoquer chez lui de graves désordres pouvant aller jusqu'à des comportements criminels. La menace vient moins de la nature (les catastrophes naturelles) que de l'autonégation de la liberté et de la raison humaines lorsque l'individu se livre sans retenue à ses instincts. Malthus impute aux hommes seuls la responsabilité de leur chute, conformément à la morale judéo-chrétienne.

L'instinct, présent chez tous les vivants, est dans l'*Essai sur le principe de population* curieusement doué d'une nature et de fonctions contradictoires puisqu'il peut être indifféremment auteur de l'ordre et de l'harmonie, en assurant l'autorégulation⁵⁵ des uns, et fauteur de graves désordres, en poussant les autres aux excès, selon qu'il s'applique à la nature ou à la culture. Ce concept préscientifique semble jouer sur la scène du théâtre du monde le *Deus ex machina*, ressort d'une causalité obscure qui fragilise cette théorisation du monde et, méthodologiquement, invalide en partie sa prétention scientifique.

Chez T. R. Malthus, l'homme dans son rapport à la nature semble être conforme à la conception de l'*Aufklärung*, plus précisément à la troisième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* :

La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne

54. *Idem*, p. 94.

55. « Le défaut de place et de nourriture détruit, dans les deux règnes [animal et végétal], ce qui naît au-delà des limites assignées à chaque espèce », *Essai sur le principe de population*, chap. 1, p. 68.

participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct par sa propre raison⁵⁶.

Pour le révérend Malthus, l'homme qui s'écarte de la raison et de la vertu se livre, nous avons dit, aux instincts parmi lesquels le plaisir de la chair et l'accouplement sans frein. La subjectivité, au sens de la position exclusive du sujet dans le rapport homme/monde, demeure philosophiquement et religieusement traditionnelle — les présupposés théologiques sont aveuglants⁵⁷.

Rapporté à l'histoire humaine, l'instinct met en échec la nature rationnelle et raisonnable de l'homme. Il détruit le développement progressif de ses facultés. Pour lui, la perfectibilité de la nature humaine cesse pour entrer en décadence. Autrement dit, cette involution suspend, en général, brise l'avènement et la réalisation de l'ordonnance régulière de la société rationnelle.

Parmi les effets destructeurs de l'instinct, on retiendra l'accroissement excessif de la population repéré par Malthus comme étant la cause du malheur et de la régression de l'humanité. L'économiste-démographe doublé d'un moraliste ne peut qu'avoir en horreur l'instinct, agent de la destruction de l'histoire rationnelle des hommes. Mais est-ce pour la philosophie l'échec du devenir de l'humanité ?

La téléologie kantienne de l'histoire répond à ces angoisses. Elle annonce par certains aspects « la ruse de la Raison⁵⁸ », en raison du mouvement rétrograde du vrai⁵⁹. Emmanuel Kant pense qu'il faut faire confiance au progrès général de l'humanité, même si tout semble le contester :

Les hommes, pris individuellement, et même des peuples entiers, ne songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur insu au dessein de la nature ; dessein qu'eux-mêmes ignorent, mais dont ils travaillent, comme s'ils suivaient ici un fil conducteur, à favoriser la réalisation ; le connaîtraient-ils d'ailleurs qu'ils ne s'en soucieraient guère⁶⁰.

Ce jugement s'appuie sur « les lois universelles de la nature » : l'histoire supra-individuelle des peuples considère que les mariages, les naissances et les morts suivent des « lois constantes » en conformité

56. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), dans *Opuscules sur l'histoire*, traduction par Stéphane Piobetta, Paris, Éditions Flammarion, n° 522, 1990, p. 72.

57. Parmi les références à une culture religieuse, nous reconnaissons l'attachement dangereux au corps chez Augustin ; la hiérarchie des existences (Dieu, esprit, corps) qui s'ordonne selon le respect des degrés d'être pour le thomisme ; le péché qui correspond, chez Nicolas Malebranche, à la transgression de l'Ordre instauré par Dieu à propos de laquelle la Bible déclare : « Le salaire du péché, c'est la mort » (Romains, VI, 23), etc.

58. Certains contestent un tel rapprochement. Voir Jean-Michel Muglioni, *La Philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme ?*, Paris, P.U.F., 1993, chap. 5, paragr. « Les passions », p. 165-167.

59. Formule renvoyant à la méthode rousseauiste citée et commentée dans *Jean-Jacques Rousseau ou l'impossible unité*, présentation, choix de textes et bibliographie par Claire Salomon-Bayet, Paris, Éditions Seghers, éd. revue, 1968-1972, p. 16-18.

60. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 70.

avec le cours du monde. Dans cette optique, peut-on aller jusqu'à dire que l'exposition et l'infanticide ne sont que des variables comportementales comprises dans le déroulement naturel de l'histoire ? Kant semble le suggérer. Dans un exercice comptable par exemple, l'infanticide correspondrait à un débit porté au capital de l'humanité mais, en quelque sorte, déjà prévu par la nature. Par suite, il n'affecte pas la balance comptable de l'humanité puisqu'il demeure dans les limites de l'équilibre naturel.

Le principe de neutralisation du positif par le négatif, quantitativement égaux, sous la forme de l'égalité : $A - A = 0$, commentée et illustrée d'exemples par le philosophe⁶¹, pourrait être transposé. Il est clair que le zéro de l'équation kantienne renvoie au maintien du *statu quo* afin que la résultante des forces contradictoires, naissances/mises à mort, dans la société soit nulle. Selon cette hypothèse, l'équation désigne l'équilibre démographique stationnaire. L'infanticide serait bien une pratique dictée par une arithmétique soustractive du surnombre, lui-même dépendant du milieu et des ressources. En un mot, c'est une illustration d'une logique comptable au profit de la communauté, c'est-à-dire de l'intérêt général bien compris (le salut de la société).

Thomas R. Malthus, quant à lui, formule ce qu'on pourrait appeler une loi de l'*ethos*, fruit des connaissances livrées par l'observation, à savoir des récits et des relations de voyages ou de rapports diplomatiques maintes fois cités dans le texte et les notes de son *Essai*. Cette loi énonce que, sans obstacle, la population double tous les vingt-cinq ans jusqu'à dépasser les moyens de subsistance. L'écart entre la loi des subsistances, ou tendance naturelle de la production de la terre par le travail de l'homme qui n'augmente qu'en progression arithmétique, et la loi de la population (*Principle of population*), ou tendance naturelle de l'espèce humaine qui dans la même durée s'accroît en progression géométrique, entraîne inévitablement des malheurs.

Malthus réfléchit concrètement sur la distance entre la fertilité des Chinoises, cause de l'explosion démographique, et les moyens de subsistance de la population, en priorité, nous le savons, parmi les classes les plus nécessiteuses. L'expansion indéfinie de la population au pays de la Céleste Dynastie est exemplaire de toute l'Asie en général qui compte 650 millions d'hommes pour 130 millions d'Européens, d'après « La table des vivants » du savant allemand J. P. Süssmilch⁶², citée par Cornélius De Pauw qui, cependant, suspecte le chiffre avancé : cette marée asiatique relève « bien moins d'un calcul [que d']

61. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (1763), traduction et notes par R. Kempf, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2^e éd., 1991, p. 27 ss.

La mort est un principe de la vie partout en œuvre dans la nature. L'équation $A - A = 0$ correspond au fragile équilibre de la vie et de la mort qui aboutit à la neutralisation dont témoigne le cycle des générations.

62. Johann Peter Süssmilch, économiste et théologien allemand (1708-1767) dont le principal ouvrage est le *Traité de l'ordre divin dans les variations du genre humain, sous le rapport des naissances, décès, etc.*, Berlin, 1742. (2^e éd. plus complète, 1761 ; 3^e éd., 1765 ; 4^e éd. avec un troisième volume rédigé par Christian Jacob Baumann, 1775).

une estime⁶³ ». D'autres encore, tel le capitaine John Meares, s'interdisent toute conjecture sur le sujet, et déclarent sans complexe n'en rien savoir⁶⁴.

Dans ses *Recherches et considérations sur la population de la France* (1778), Jean-Baptiste Moheau comptabilise pour le monde 950 millions d'habitants dont 500 millions en Asie... Si Antoine Deparcieux avait appliqué sa méthode de quantification à la Chine, ses calculs fondés sur la mortalité infantile et adulte auraient certainement permis de fixer avec plus d'exactitude la population de l'Empire⁶⁵.

Par-delà l'incertitude des chiffres, source d'inévitables polémiques, la population en Chine est en péril. Le gouvernement chinois, fort dirigiste, aurait certainement grand intérêt à voir décroître la natalité afin d'éviter les famines tant redoutées.

Rappelons brièvement un point d'histoire morale et politique. Dans la quatrième partie du *Chou-king (Zhujing)*, au chapitre 4 intitulé *Hong-fan*, c'est-à-dire grande ou sublime règle, d'après le père missionnaire en Chine Antoine Gaubil, traducteur de Confucius, la première des huit règles du gouvernement sont les vivres. Le confucianisme rappelle aux gouvernants leurs devoirs :

Prince, pensez-y bien : la vertu est la base du Gouvernement ; & ce Gouvernement consiste d'abord à procurer au peuple les choses nécessaires à sa conservation, c'est-à-dire, l'eau, le feu, les métaux, le bois & les grains. Il faut encore penser à le rendre vertueux, & ensuite à lui procurer l'usage utile de toutes ces choses. Il faut enfin le préserver de ce qui peut nuire à sa santé & à sa vie⁶⁶.

Entre 1720-1730, l'*Essai sur la nature du Commerce en général* résume bien cette situation de crise :

Néanmoins lorsqu'il survient des années stériles, ils [les Chinois] meurent de faim par milliers, malgré le soin de l'Empereur, qui fait des amas de riz pour de pareils cas⁶⁷.

63. Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, réimpression de l'édition berlinoise de 1774, vol. 1, préface par Michèle Duchet, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1990, note 1, p. 54-55.

64. Pour lui, « la population de la Chine ne nous est point connue ». Voir *Voyages de la Chine à la côte Nord-Ouest d'Amérique*, tome 1, p. 205.

65. On écarte le *Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique* (1803) de Constantin François de Volney qui divise par deux ces évaluations. Il ne retient, en effet, qu'une population mondiale de 435 millions d'habitants dont 240 millions pour toute l'Asie et 140 millions d'Européens !

Voir Antoine Deparcieux, *Essai sur les probabilités de la durée de la vie humaine*, Paris, les Freres Guerin, M.DCC.XLVI et *Addition à l'Essai sur les probabilités de la durée de la vie humaine*, Paris, H. L. Guerin & L.F. Delatour, M.DCC.LX.

66. Confucius (Shu-Jing), *Le Chou-king*, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les *Fondements de leur ancienne Histoire*, les *Principes de leur Gouvernement & de leur Morale*. Traduit & enrichi de Notes, par Feu le P. Gaubil, Missionnaire à la Chine. Revu & corrigé sur le Texte Chinois, accompagné de nouvelles Notes, de Planches gravées en Taille-douce, & d'additions tirées des Historiens Originaux, dans lesquelles on donne l'Histoire des Princes omis dans le *Chou-king* par M. de Guignes. À Paris, chez N. M. Tilliard, Libraire, M.DCC.LXX., part. 1, chap. 3 : *Ta-yu-mo* (préceptes sur le Gouvernement), p. 24.

67. R. Cantillon, *Essai sur la nature du Commerce en général*, 1^{re} partie, chap. 15, p. 90.

C'est la raison pour laquelle Thomas R. Malthus propose des remèdes aux maux engendrés par la surpopulation. Il dresse une liste d'obstacles à son extension⁶⁸. Néanmoins, Malthus est fondamentalement convaincu que rien ne peut empêcher l'existence d'une très grande misère pour les « classes inférieures » de la société.

Précédemment nous avons mentionné les inondations et la famine auxquelles il faut ajouter les tremblements de terre, les éruptions volcaniques⁶⁹, enfin les moussons peintes en un tableau de désolation par le capitaine John Meares :

Le désordre affreux qu'elles occasionnent est presque incroyable ; il n'est pas moins difficile de se faire une idée de la fureur avec laquelle elles soufflent [...].

Les Chinois redoutent, au-delà de ce qu'il est possible de l'exprimer, ces terribles ouragans qui détruisent quelquefois des villages entiers avec leurs habitants. Souvent encore, toutes les moissons sont enlevées par leur souffle meurtrier, et la famine avec toutes ses horreurs vient désoler ces climats. Ce fut un de ces cruels accidens qui, avec une excessive sécheresse, occasionna, en 1787, la plus affreuse disette dans les provinces méridionales de la Chine, et fit périr un nombre incroyable de leurs habitants. Il étoit très-ordinaire à Canton de voir des malheureux que la faim dévorait rendre le dernier soupir ; tandis que les mères regardoient comme un devoir pour elles de donner la mort à leurs enfans, et les jeunes gens de tuer les vieillards pour leur épargner l'agonie d'une mort si lente et si douloureuse⁷⁰.

À l'exclusion des épidémies, en particulier la peste⁷¹, les maladies bénignes sont soignées par la médecine chinoise. Son habileté permet de « vivre commodément et à peu de frais⁷² ». Parmi les fameuses plantes, nul n'ignore les propriétés du ginseng détaillées par certains

68. T. R. Malthus (R.P.), *Essai sur le principe de population*, vol. 1, livre 1, chap. 12, p. 215-232.

69. Lettre du père d'Entrecolles, missionnaire de la Compagnie de Jésus à la Chine, Pékin, le 19 octobre 1720, dans *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 19, p. 75-77.

70. *Voyages de la Chine à la côte Nord-Ouest d'Amérique*, tome 2, p. 17-18.

71. *Essai sur le principe de population*, livre 1, chap. 12, p. 225.

72. Seconde lettre du père Parennin, missionnaire de la compagnie de Jésus, à Messieurs de l'Académie des sciences, Pékin, le 1^{er} mai 1723, dans *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 19, p. 260.

De son côté, le médecin Le Camus, non sans pathos, se préoccupe dans l'histoire de « la dégénérescence & peut-être de l'extinction de la même espèce d'hommes dans le même climat & sous le même gouvernement » (p. 287). En Europe, l'infection par le « virus vénérien » (p. 296) préoccupe la médecine prophylactique : « S'il naît quelqu'enfant de leur commerce impur, souvent ces enfans, malheureuses victimes du libertinage & des débauches de leurs mères, portent dans leurs veines la semence de mille maux qui doivent les faire périr dans leur jeunesse, ou les rendre languissans le reste de leur vie : [...] ». Voir *Mémoires sur divers sujets de médecine* par M. Le Camus, Paris, Garneau, Libraire, M.DCC.LX.

voyageurs⁷³, en particulier, par les missionnaires. Le père Jartoux, par exemple, a expérimenté les bénéfices de cette racine sur lui-même⁷⁴.

Il est de notoriété publique que les taux de mortalité s'effondrent grâce à l'inoculation antivariolique découvert par les Chinois, et officiellement répandue dès le XVII^e siècle⁷⁵. À la médecine ancestrale

73. « Les naturels en ont toujours avec eux pour s'en servir comme d'un remède », écrit le capitaine John Meares dans ses *Voyages de la Chine à la côte Nord-Ouest d'Amérique, faits dans les années 1788 et 1789*, tome 1, p. 89.

74. Lettre du père Jartoux, missionnaire de la compagnie de Jésus, au père procureur-général des missions des Indes et de la Chine, Pékin, le 12 avril 1711. Il lui confie son expérience : « Ce qui est certain, c'est qu'elle subtilise le sang, qu'elle le met en mouvement, qu'elle l'échauffe, qu'elle aide la digestion, et qu'elle fortifie d'une manière sensible. Après avoir dessiné celle que je décrirai dans la suite, je me tâtai le poulx pour savoir en quelle situation il était : je pris ensuite la moitié de cette racine toute crue, sans aucune préparation, et une heure après je me trouvai le poulx beaucoup plus plein et plus vif ; j'eus de l'appétit ; je me sentis beaucoup plus de vigueur, et une facilité pour le travail que je n'avais pas auparavant », dans *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 18, p. 98-99.

L'article « Gins-eng » (*Bot. exot.*) du chevalier de Jaucourt reprend les observations faites en Chine par le père Jartoux (s.j.) et celles rapportées dans la relation du savant voyageur Engelbert Kämpfer (*Kämpfer*) dans l'*Encyclopédie*, tome 7, paragr. « Estime singulière que les Asiatiques font du gins-eng », M.DCC.LVII.

Voir également l'abbé Jean Baptiste Gabriel Alex Grosier, *Description générale de la Chine*, tome 1, livre 4 : Histoire naturelle de la Chine, art. VII : Herbes & plantes médicinales de la Chine, p. 573-620.

75. Charles Marie de La Condamine, « Premier mémoire sur l'inoculation de la petite vérole lu à l'Assemblée publique de l'Académie des Sciences, le 24 Avril 1754 », dans *Histoire de l'inoculation de la petite vérole, ou recueil de mémoires, lettres, extraits et autres écrits, sur la petite vérole artificielle*, 2 tomes, à Amsterdam, par la Société Typographique, M.DCC.LXXIII. : « Dès le commencement de l'autre siècle, (b) on communiquoit la petite vérole à la Chine, sans incision & par le nez, en faisant respirer la matière des boutons desséchés réduite en poudre » (p. 5).

(b) Lettre du P. Dentrecolles, tome 20 des *Lettres édifiantes & curieuses*. *Remarque lexicale*. — « Vérole » : nom donné autrefois à la variole comme on le voit dans le *Dictionnaire de l'Académie*, 1^{re} édition, et dans celui d'Antoine Furetière. V. Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, tome 7.

Voir article « Vérole », *Dictionnaire universel françois et latin*, vulgairement appelé *Dictionnaire de Trévoux*, nouvelle édition corrigée et considérablement augmentée, tome VII, à Paris, par la Compagnie des libraires associés, M.DCC.LII. : « Terme de Médecine. [...] On écrivoit autrefois *vairole* (*Variolae*, *Boa morbus*). Ce mot vient de *Vari*, dont se servoient les Latins pour signifier les taches & les boutons qui viennent au visage. *Variola* n'est pas Latin : c'est un terme nouveau qui a été formé par analogie » (p. 737).

La lettre du père missionnaire d'Entrecolles au père du Halde (Pékin, le 8 octobre 1736) présente les multiples applications de l'herbier chinois à la confection de décoctions pour guérir maux et maladies. V. *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 22, p. 155-197. Retenons les propriétés médicinales du saule qui soigne la jaunisse, les mouvements convulsifs des membres et toutes sortes d'apostumes (tumeurs purulentes). Le père d'Entrecolles présente les vertus curatives avec leurs modes de préparation du coton du saule, de la « belvédère », de l'acacia, etc. Hors botanique, il décrit la confection d'une « pierre artificielle médicinale » propre à guérir l'hydropsie, la phthisie et les « tumeurs subites », les pouvoirs de la pierre d'aimant, etc. Voir, en complément, le Catalogue d'exposition du 13 juin au 30 juillet 1972, *La Chine découverte par les Européens du début du XVIII^e au début du XIX^e siècle*, Lyon, Bibliothèque de la ville de Lyon, vitrine VII : Médecine chinoise (acupuncture, Cong-fou, moxibustion).

exposée par le père d'Entrecolles (note 77), il faut ajouter la diminution future de la mortalité infantile au moyen de la pharmacopée occidentale. Elle n'est pas envisagée par Malthus ; pourtant ce facteur n'est pas négligeable.

Aux bienfaits des plantes, s'ajoute la qualité de l'air. En 1770, l'*Essai sur les maladies des Gens du Monde*, de Simon André Tissot, reprend une vérité générale : la vie à la campagne est la plus saine⁷⁶ ; l'air entretient la bonne santé physique et morale (*sic*) du paysan. Au temps où il n'était que laboureur, cet homme ignorait presque tous les maux transmis par les usages citadins, à savoir les excès engendrés par le luxe et l'oisiveté. S. A. Tissot lie les « plaisirs naturels et vrais » à l'effet de l'air qui procure force et vigueur⁷⁷. Ce *vir robustis* échappe aux pathologies ; il « ne meurt que d'un accident ou de décrépitude », consigne le médecin⁷⁸.

Ces considérations physiques valent sous d'autres latitudes. En Chine, pays éminemment rural, l'air conserve le paysan ; autrement dit, l'écrasante majorité de la population d'avant l'ère industrielle n'est pas victime de l'air vicié des manufactures dont nous entretenait plus haut Lord Macartney. Voilà une raison secondaire du développement de la population qui n'a pas échappé à l'auteur de la *Description générale de la Chine* :

L'air, en général, y est sain ; & les hommes y parviennent communément à une vieillesse avancée⁷⁹.

Bref, la bonne santé conjugée à la longévité ne peuvent qu'encourager le développement de la population, dans un pays où l'agriculture est florissante, mais cette fontaine de Jouvence alimente l'abandon et l'assassinat d'enfants. Comment la société chinoise pourrait-elle être l'usufruitière de l'exposition de ses enfants, lorsqu'on lit que les parents, victimes de la pauvreté :

76. L'auteur reconnaît sa dette envers « une these de Rivin [Rivinus], Profess. à Leipsick [Leipzig] au commencement de ce siècle, de *Vitae agrestis sanitate*, qui tient en quelque façon à mon sujet. Il y établit que la vie du peuple à la campagne est la plus salubre, & il l'attribue à trois causes, la nourriture, l'air & le mouvement ». Voir Simon André Tissot, *Essai sur les maladies des Gens du Monde*, 2^e éd. augmentée, à Lausanne, chez François Grasset & Comp., Libraires & Imprimeurs, M.DCC.LXX., note b de la Préface, p. XI.

77. S. A. Tissot, *op. cit.*, article 3 : De l'air, § 15-17, p. 27-32.

78. *Idem*, p. 11.

79. Jean Baptiste G. A. Grosier (abbé), *Description générale de la Chine*, livre 4, art. 1, p. 385.

De son côté Johann Gottfried Herder dans *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* réagit contre l'idée de la réalisation individuelle et politique de « la plus haute liberté » (E. Kant). L'histoire des hommes est prédéterminée par la géographie physique : « Ces questions [de physique, de chimie, de climatologie, etc.] rentrent évidemment dans le domaine de l'histoire physique et morale de chaque race d'hommes ; car l'homme, comme toute créature, est un nourrisson de l'air, [...] » (t. I, liv. I, chap. V, p. 31). Finalement J. G. Herder aboutit à ce qu'il appelle une « aérologie géographique » : « [...] la chaleur et [...] le froid, [...] l'électricité, [les] différentes espèces d'air et d'autres agens chimiques, et [...] l'influence que ces principes exercent sur le règne minéral et le règne végétal, sur l'homme et les animaux, [si toutes ces observations] étaient rassemblées en un seul système », le savant parviendrait à fonder une *aérologie géographique* étendue à l'histoire de l'homme (p. 32).

ont de la peine à se nourrir eux-mêmes [...] ne pouvant se résoudre à laisser mourir deux personnes pour en faire vivre une seule, il arrive qu'une mère, afin de conserver la vie à son mari, consent à l'ôter à son enfant. [...] ils croient pouvoir disposer de la vie de leurs enfants, afin de prolonger la leur⁸⁰.

La relation des sexes est un agent biologique qui dissout l'individu dans l'espèce. Le cycle habituel de la vie veut que la croissance des enfants entraîne la mort des parents ; ici, au nom de la survie immédiate, la loi des espèces et l'éthique cèdent face à la nécessité. La mise à mort par infanticide ou par exposition des enfants renverse le processus supra-individuel des vivants, c'est-à-dire défait le continuum de la vie biologique. Autrement dit, la mise à mort de leur progéniture indique suffisamment que les parents posent dans l'urgence de la détresse matérielle leur existence comme essentielle et première. Or, en exterminant leur descendance, ils se nient eux-mêmes puisque le cercle des générations est rompu. Tel est le paradoxe engendré par les disettes. Cet holocauste d'enfance ne peut être la réponse adéquate. De plus, en morale, l'effet de l'instinct de conservation brise et défie « la chaîne des affections qui a pour loi de descendre [sur ses enfants]⁸¹ » : l'enchaînement des générations et l'amour filial sont subvertis. La famille et la société chinoises sont les victimes de la misère aggravée par la surpopulation, avant de devenir elles-mêmes les bourreaux des plus faibles. L'observation des phénomènes naturels — tels la procréation et l'excès de population — fait saillir des butées métaphysiques à propos de l'amour et de la mort.

Pour parler clair, l'observation de l'infanticide direct (le meurtre) ou indirect (l'exposition des enfants) s'approfondit, dans l'univers schopenhauerien⁸², en une métaphysique de la Volonté et du vouloir-vivre. Pour Arthur Schopenhauer, tout se soumet à la contrainte universelle du Vouloir, c'est-à-dire aux forces biologiques parmi lesquelles la théorie de la vie sexuelle chez Montesquieu trouverait une place, et aux forces mécaniques, c'est-à-dire à la préservation de l'équilibre entre la démographie et les ressources — ici une partie de l'économie politique s'y reconnaîtrait — afin de maintenir la neutralisation de la mort par l'affirmation de la vie contre vents et marées, autrement dit l'objectivation du vouloir-vivre. Autrement dit, *l'amour individuel se subordonne à l'intérêt de l'espèce*. Si le génie de l'espèce, ou les desseins cachés de la nature, utilise de nombreux stratagèmes afin de se propager, on peut envisager l'infanticide comme une protection des futures générations de Chinois au prix de la mort de quelques milliers d'enfants par an. Ce sacrifice préserve le groupe de plus grands dangers qui le mettraient en péril. En résumé, surmonter la mort d'un enfant permet, indépendamment de la souffrance des parents, d'assurer la subsistance de la société, sa survie, nous l'avons dit, mais plus

80. T. R. Malthus, *Essai sur le principe de population*, livre 1, chap. 12, p. 227.

81. J. G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, tome II, livre 8, chap. 4, p. 122-123.

82. A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation* (1819, 2^e et 3^e éd. augmentée, 1844 & 1859), trad. franç. par A. Burdeau, nouvelle éd. revue et corrigée par Richard Roos, Paris, P.U.F., 1966. Voir Supplément au livre 4, chap. 44 : Métaphysique de l'amour, p. 1285-1319.

largement de préserver la pérennité de l'espèce⁸³. Ces enfants sont sacrifiés à la rationalité sociale, économique et historique.

Un des griefs du père Malthus envers la charité chrétienne et en général la philanthropie des belles âmes, c'est d'entretenir les pauvres qui procréeront sans avoir de ressources suffisantes : l'acte de vie se confond alors avec la mort. Comment déclarer avec les populationnistes que le nombre se concilie avec le bonheur ? L'économiste retrouve les propos du père Joseph Townsend (note 49). En somme, Malthus porte sur la réalité socio-économique de la Chine un jugement lucide quoique pessimiste :

Quoique les pauvres se marient sans doute sur la plus légère espérance de pouvoir suffire aux besoins de leur famille, et quoique la permission de l'infanticide leur fasse courir légèrement toutes sortes de risques à cet égard, jamais probablement ils ne subiraient cette charge, s'ils avaient la perspective certaine de se voir réduits à exposer tous leurs enfants et à se vendre eux-mêmes comme esclaves. Or, il doit arriver souvent, vu la misère du peuple, que cette perspective s'offre comme assurée⁸⁴.

Peut-on neutraliser les menaces que fait courir l'instinct à l'histoire humaine ? Nous avons vu la réponse pratique de T. R. Malthus ; elle sera reprise dans le prochain paragraphe. Mais auparavant, une réplique au catastrophisme malthusien s'impose.

Le concept kantien d'« insociable sociabilité »⁸⁵ fournit une réponse théorique assez convaincante. Cette expression rend compte des inévitables antagonismes entre l'individu et la société, le désordre et l'ordre dans la marche de l'histoire — déjà en 1714, Bernard de Mandeville dans *La Fable des abeilles* défendait parmi ses opinions une thèse, mi-ironique mi-sérieuse, selon laquelle « le vice peut procurer le bonheur général de la société ».

Si l'intempérance de la vie sexuelle est jugée comme une passion ou, pour d'autres, comme un vice, tous deux concourent — malgré leurs auteurs — à faire progresser l'humanité. Le mal, ici l'attentat contre la vie de ses enfants, peut être jugé par certains comme une faute au niveau de l'éthique, il correspond dans une philosophie de l'histoire à un bien pour l'espèce. À la suite de l'insociable sociabilité, « la nature des choses » concourt à la réalisation de la destination finale de l'humanité, appelée par Emmanuel Kant « Providence ». Celle-ci revient à penser que notre destination d'être raisonnable, moral et libre s'accorde avec notre nature d'être fini et fautif. Autrement dit, on peut légitimement penser que le monde réalise, *hic et nunc*, les exigences de notre raison, notamment que notre souci de justice coïncide avec le monde.

83. À propos de l'éternité au moyen de la survie des espèces, voir *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, Supplément au livre 4, chap. 41 : De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi, p. 1203-1259.

84. *Essai sur le principe de population*, tome 1, chap. 12, p. 224.

85. E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4^e proposition, p. 74-76. (Le concept d'insociable sociabilité est formé sur le modèle de la physique newtonienne entre l'attraction et la répulsion, c'est-à-dire un jeu d'équilibre).

Le raisonnement malthusien réfute l'hypothèse de la perfectibilité de la masse de l'humanité. Les pères Joseph Townsend et Thomas R. Malthus contestent radicalement la foi rationnelle de Kant dans la perfectibilité de l'espèce humaine. Par ailleurs, ni les contemporains du lettré Hong Liang-Ki, ni les humanistes — au nombre desquels on peut ranger les défenseurs des Droits de l'homme à la fin du XVIII^e siècle — ne virent à l'œuvre dans l'histoire la conciliation entre la téléologie naturelle et la morale. En revanche, ils furent les témoins de l'exclusion, de la douleur, de la violence et de la misère. Les historiens, les géographes, les voyageurs... sont la plupart du temps sceptiques et d'une sensibilité nettement empirique : ils s'appuient sur les faits pour dresser un tableau très sombre de la réalité historique et de l'humaine condition (J. Townsend et T. R. Malthus).

Qu'en est-il de la confiance kantienne dans l'histoire ? Pouvons-nous récuser, du moins atténuer, le pessimisme factuel à l'égard des pratiques infanticides en Chine ?

La Chine du « principe de régulation démographique »

Tout d'abord, Thomas R. Malthus ne minimise-t-il pas les effets de la révolution industrielle ? Les artistes chinois, souligne Lord G. Macartney, sont excessivement adroits à imiter les ouvrages d'Europe⁸⁶. Pourquoi de nouvelles techniques industrielles n'entraient-elles pas en Chine ? Suivant cette hypothèse, les industries rurales et manufacturières (filature⁸⁷, tissage, métallurgie⁸⁸, charbonnages, etc.) réclameront une main-d'œuvre de plus en plus nombreuse qui contribuera à résorber les excès d'une démographie galopante. Ainsi que l'écrit J.-B. Moheau :

la population peut être supérieure à la fécondité du sol si l'habitant trouve dans son industrie des moyens de subvenir à ses besoins et de rendre tributaire le sol étranger⁸⁹.

Une révolution agricole importée d'Europe pourrait modifier la progression des subsistances en élevant les rendements au-delà de la progression arithmétique. D'où la repartie historique — pleine de promesses — du marquis de Condorcet : la nature n'a mis aucun terme à nos espérances. *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* est la réplique optimiste de la nature humaine aux sombres prévisions de tous les Thomas Malthus. En effet, Condorcet s'emploie à prouver par les faits et le raisonnement :

[...] que la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines : que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie : que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendants de

86. *Voyages dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie*, tome 4, p. 292.

87. Dans la France encore préindustrielle, Denis Diderot parle de 30 000 ouvriers employés dans les manufactures de la soie à Lyon. Voir article « Art », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, tome 1, Paris, Briasson, David, Le Breton & Durand, M.DCC.LI.

88. L'empereur K'ang-hi (1662-1722) autorisa l'exploitation des gisements de cuivre et de plomb. Sous le règne de K'ien-long (1736-1794), l'industrie minière, notamment des provinces du Yunnan et du Sichuan, se développa.

89. Cité par Marcel R. Reinhard dans *Histoire de la population mondiale de 1700 à 1948*, p. 93.

la volonté de ceux qui voudraient les arrêter, n'ont d'autres termes que la durée du globe où la nature nous a jetés⁹⁰.

Il demeure ce préjugé occidental critiquable porté sur le monde extrême-oriental, en particulier la description sommaire d'une Chine figée dans son histoire et sa géographie, par conséquent condamnée à demeurer en marge de l'histoire universelle. Ce prétendu immobilisme de l'empire Fleuri est mis à mal par l'étude de la tenure du sol qui a fréquemment changé durant son histoire. Le géographe Élisée Reclus montrera comment, au cours de l'histoire du pays, le mode de propriété a connu de radicales transformations⁹¹. Le progrès technique, voire technologique, par exemple la mécanisation agricole, « historicise » le mode de production. Comment soutenir que la société demeure dans le même état avec les mêmes rapports sociaux, sinon en méconnaissant l'histoire extrême-orientale ? Quelle fatalité frapperait ainsi l'histoire de la Chine ? Elle ne peut demeurer pour toujours figée dans ses pratiques sociales et un mode de production.

En d'autres termes, penser ici l'infanticide comme une fatalité historique condamne son auteur au nom même de l'objectivité de l'histoire. Une nouvelle spécialité devrait compléter cette dernière, l'histoire des techniques⁹². Elle permettrait la compréhension des systèmes économiques et sociaux ainsi que les pratiques qui en découlent.

Enfin, dans les *Mémoires de la Chine*, les jésuites, très attentifs à la vie sociale, imputent l'abandon des enfants à la misère, elle-même produite par l'organisation sociale, et non au manque de ressources. Force est de constater que l'exposition des enfants et les infanticides sont essentiellement imputables aux inégalités socio-économiques. N'en déplaisent aux opinions politiques de Charles de Montesquieu ainsi qu'à la postérité « droitiste » de Thomas R. Malthus, les considérations de certains voyageurs, celles des missionnaires jésuites et de Hong Liang-Ki confirment en définitive la justesse de la critique politique rousseauiste de la possession et des effets désastreux qui en résultent⁹³. Il faudra cependant attendre le siècle suivant avec la

90. Jean Antoine Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 77.

91. Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, op. cit., livre 7, par ex. p. 575-579.

92. Les articles de l'*Encyclopédie* sur l'art mécanique et leurs illustrations dans le *Recueil de planches, sur les sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication* (1762-1777 avec les tomes supplémentaires) rendent hommage à la grandeur de l'ingéniosité technique que Diderot s'emploie à réhabiliter. Son article « Art » invite les contemporains à connaître « l'industrie de l'homme appliquée aux productions de la Nature ». Par conséquent la culture comprend l'étude du « développement des machines ». Voir Daniel Roche, *La France des Lumières*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1993, chap. 17, paragr. « L'*Encyclopédie* : consommation et technique », p. 520-522.

93. Voir le début de la seconde partie du *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau ou sa critique de la possession usurpatrice au chapitre 9, livre 1 du *Contrat social*. Même si l'auteur traite de l'acquisition de territoires, on peut appliquer ici la deuxième clause de la possession légitime qui stipule aux futurs propriétaires : « [...] qu'on n'en occupe [du terrain] que la quantité dont on a besoin pour subsister ; [...] ». Les possesseurs, devenus maîtres

révolte des *Taiping* pour voir la protestation sociale prendre la forme d'un soulèvement populaire contre les propriétaires fonciers. Ces « jacqueries » dues à la misère viseront aussi le régime impérial, garant de l'ordre inégalitaire.

Bien plus tard, les réformes révolutionnaires du Parti communiste chinois, fidèles à la ligne marxiste-léniniste, furent anti-malthusiennes lors de sa prise de pouvoir en 1949. En effet, pour les doctrinaires communistes, le surpeuplement n'est que la conséquence de la propriété privée. Une limitation des naissances ne serait donc qu'une soumission à ce mal⁹⁴. Ensuite le malthusianisme l'emporta peu à peu comme une défense du prolétariat (malthusianisme « de gauche »). Il triomphera à partir de 1970, en incitant les jeunes filles à ne pas contracter de mariage avant vingt-six ans et les hommes à attendre vingt-huit ans. La République populaire de Chine combine la doctrine malthusienne (mariage tardif) avec des pratiques néo-malthusiennes, c'est-à-dire l'emploi de multiples techniques contraceptives, de l'avortement (parfois forcé) et de la stérilisation. Chacun sait que la politique de l'enfant unique, lancée vers la fin des années 1970, a diminué le taux de fécondité. Au XVIII^e siècle, une femme mettait au monde, sous toutes réserves, de 5 à 6 enfants. Entre 1985 et 1990, le nombre tomba à 2,4 enfants par femme. En comparaison, pour la même période, l'Inde comptait 4,2 enfants par femme (!).

Si les multiples préventions contre la surpopulation ont sensiblement enrayer l'évolution démographique, les pratiques infanticides persistent toujours. Malgré ces mesures, la croissance exponentielle de la population n'est pas totalement jugulée. C'est un demi-échec du principe de régulation de la population nommé *uis medicatrix rei publicæ* par Thomas R. Malthus, censé s'opposer à la loi naturelle.

L'optimisme kantien, à savoir sa théorie de l'évolution de la culture, récuse le tableau trop noir des témoins et des sceptiques. Pour Emmanuel Kant, il est nécessaire de dépasser l'égoïsme et la rapacité des hommes-loups soumis à la pure contingence de l'histoire, mais d'une tout autre manière que ne l'envisageait l'auteur du *De Cive*.

Cependant, en dépit du contrôle des naissances, le tiers-monde ne peut contenir sa population : la seule ville de Shanghai, au débouché du Yangzi Jiang sur la mer de Chine orientale, passera au début du III^e millénaire le cap des 30 millions d'habitants⁹⁵ (!).

de l'empire du Milieu, accaparent des terres qu'ils laissent inexploitées. Or, chez J.-J. Rousseau, le travail justifie la légitimité de la propriété. Politiquement, ils savent qu'« en tenant ainsi le terrain, ils sont bien sûrs d'en tenir les habitants ».

94. Voir la démonstration d'Alfred Sauvy : « La démographie », paragr. La doctrine communiste, dans *Histoire de la science* de Maurice Daumas (dir.), Paris, Gallimard, 1957, p. 1615-1616.

95. L'explosion de la démographie entraîne des accroissements urbains aux conséquences écologiques, sociales et sanitaires catastrophiques. Dans un proche avenir, « le Sud » comptera les mégapoles de Shanghai, Calcutta et Bombay, Le Caire, Mexico et Rio de Janeiro. Contrairement à la Chine du XVIII^e, de nombreux pays du tiers monde détruisent leur économie de subsistance. La population affamée ne peut plus assurer sa survie par l'exploitation familiale de cultures vivrières. Spoliée, parfois expropriée, elle n'a comme unique ressource que de s'entasser dans les bidonvilles. Ainsi, après la paupérisation, les peuples du tiers monde se prolétarisent : au Brésil, par exemple, pour une population de 120 millions d'habitants, on

Ces solutions à l'hypernatalité posent aujourd'hui d'énormes difficultés économiques et sociales à la Chine de Den Xiaoping et *a fortiori* à celle de demain. Le gouvernement doit résoudre en priorité ce que le confucianisme enseignait comme relevant de son devoir (la subsistance), mais également des problèmes inédits dans l'histoire de la Chine causés par le vieillissement de sa population.

À la correspondance entre le naturalisme et l'humanisme dans l'ordre théorique, l'histoire de la Chine réalise dans la sphère pratique le lien entre les données socio-économico-politiques et le malthusianisme.

Hormis la loi du devoir dans la morale apriorique d'Emmanuel Kant qui met entre parenthèses l'empirie, une loi de l'*ethos* induite de l'expérience est nécessairement conditionnée. On peut toutefois douter qu'elle soit dans les mains de Dieu à la manière de la Providence herderienne (la conviction religieuse de J. G. Herder oriente la philosophie et les sciences vers une théologie naturaliste) ou le produit d'une fatalité démographique ou encore la conséquence exclusive du déterminisme de la géographie physique. Les mœurs ont des fondements géographiques, car elles sont nécessairement liées à ces deux derniers facteurs, mais leur intelligibilité requiert, en plus de l'économie, un point de vue politique et historique sur la société défini, notamment, par le géographe Nicolas Masson de Morvilliers⁹⁶, en y incluant, comme nous l'avons dit précédemment, les sciences et les techniques.

Philosophiquement, la réflexion suscitée par la géographie est à la croisée des chemins entre la nature et la culture, le déterminisme et la volonté, et le sens caché de l'histoire.

Épistémologiquement, la réflexion sur l'infanticide — éclairée par le souci anthropologique et « sociologique » des relations de voyages sur la Chine — illustre l'importance de la géographie humaine et physique. Nous avons vu à l'œuvre contribuer à l'objectivation des pratiques humaines ainsi qu'à renouveler la connaissance de l'homme en

compte 25 millions d'enfants abandonnés ! La charité chrétienne s'est aujourd'hui laïcisée en aide humanitaire. Les mêmes effets négatifs dénoncés par Thomas R. Malthus se manifestent.

Bien que la République populaire de Chine ait ratifié la Charte des droits de l'enfant en 1991, M^{me} Zhan Shuyun, doctoresse à l'Institut de Shanghai de 1986 à 1993 — exilée depuis 1995 — dénonce dans *Death by Default* le sort de nombreux petits pensionnaires : environ 50 % des enfants abandonnés par leur famille et placés dans les orphelinats d'État auraient une chance de survivre lors de leur première année de placement, soit en 1989 1 857 décès sur 3 210 enfants admis.

Le rapport de l'Observatoire des droits de l'Homme en Asie, Human Rights Watch (*HRW Asia*), cite des documents officiels sortis de Chine. L'organisation humanitaire américaine accuse les dirigeants chinois de donner leur approbation tacite à une politique d'élimination systématique de ces orphelins indésirables — car non conformes aux canons de l'eugénisme — par les mauvais traitements, l'absence de soins médicaux et la sous-alimentation volontaire. Voir Patrice de Beer, « Une chaîne de télévision britannique dénonce les orphelinats "mouroirs" de Shanghai », dans *Le Monde* du 9 janvier 1996, p. 2. Francis Deron, « Les orphelinats "mouroirs", produits de la négligence chinoise », dans *Le Monde* du 13 janvier 1996, p. 5.

96. Voir « Discours sur la Géographie » dans l'*Encyclopédie méthodique*, p. V-XIX.

participant à « l'anthropologie comme analytique de l'homme⁹⁷ ». Dans la sphère empirico-critique, l'anthropologie unit le transcendantal à l'empirique, soigneusement séparés dans le criticisme.

Si maintenant nous portons notre regard sur l'« arbre de la philosophie » de René Descartes, l'absence de la géographie — notamment dans ses conséquences anthropologiques — suggère l'image d'un fruit sec sur une branche morte⁹⁸. On mesure mieux le fossé qui sépare la métaphysique cartésienne et son système physiciiste de la nature, de la profusion des recherches philosophiques et scientifiques à partir d'observations à l'intersection des savoirs naturalistes et sociaux, au sein de la nouvelle épistémè. En d'autres termes, la curiosité philosophique au XVIII^e siècle correspond à l'ouverture au monde du *Cogito*, lui-même dépassé comme source exclusive de savoir. Le siècle des Lumières montre suffisamment que les « synthèses empiriques » s'assurent « ailleurs que dans la souveraineté du " Je pense "⁹⁹ ». En conséquence, le paradigme cartésien n'est plus seul habilité à déterminer la réflexion philosophique. À partir de la finitude de l'homme, la question posée par l'infanticide renouvelle la réponse à la quatrième question de la philosophie « cosmopolite » et, bien entendu, centrale de Kant : *qu'est-ce que l'homme*¹⁰⁰, tant dans la nature que dans l'histoire.

Mais que l'anthropologie devienne la réponse ultime, la loi unique de la philosophie, voilà une menace toujours d'actualité dénoncée par Michel Foucault¹⁰¹. D'autres approches, telles l'ontologie et la phénoménologie, suggèrent que, par-delà la spécificité anthropologique de la Chine et du sol asiatique, la réflexion philosophique est toujours en quête d'un sens absolu, du moins cherche-t-elle à atteindre l'universalité en touchant le sol originaire. Or, dans le rapport nature/culture,

97. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 351 ss.

98. Le *Discours de la méthode* se contente de porter quelques jugements sur les voyages, la géographie, la littérature, etc. : « [...] les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements, et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles ; [...]. Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, [...] ». Voir *Discours de la méthode* (1637), Paris, Gallimard, 1953, p. 129.

Le modèle mathématique est la meilleure voie pour conduire à la vérité. Contrairement à la tradition anglo-saxonne, il se dispense de recourir à la méthode des sciences naturelles, si importantes au siècle suivant. Ainsi le philosophe et à sa suite les cartésiens sont-ils amenés à ignorer la géographie astronomique, naturelle, historique, civique et politique, sacrée et « linguistique » de leur siècle.

99. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 351 ss.

100. Kant, *Logique* (éd. de 1800), traduction par L. Guillermit, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 25.

101. Après cette description « archéologique » du savoir philosophico-scientifique : « En ce Plé, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale », Michel Foucault met en garde la philosophie contre la domination de l'anthropologie, source d'un nouveau dogmatisme : « Toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute vérité », p. 352 ss.

le problème de l'infanticide n'a pas cessé de rencontrer le *télos* conditionné par la géographie, l'histoire, etc. qui dirige l'humanité.

Une approche complémentaire de l'infanticide conduirait à s'interroger sur la définition et les fonctions de la loi naturelle, tant dans l'énoncé de la théorie naturaliste de la procréation chez Montesquieu (les Chinois ichthyophages, 1^{re} partie de notre article) que dans la loi de l'*éthos* de Thomas R. Malthus ou encore dans celle du cœur pour l'humanisme des missionnaires de la compagne de Jésus.

Enfin, l'opposition kantienne entre la *cognitio ex principiis* et la *cognitio ex datis* de l'Architectonique de la *Critique de la raison pure* se heurte à cette nouvelle conception de la rationalité qui se déploie au sein de l'histoire — celle-ci n'étant plus le rebut des préjugés et des aberrations du passé. Par conséquent, l'infanticide inclut et questionne l'histoire.

Remarques complémentaires

La relation de Hans-Christian Hüttner apporte la précision suivante : « Le mandarin Chow-ta-zhin procura à l'ambassadeur la copie d'un de ces registres où le dénombrement des diverses provinces étoit séparément établi ; et la totalité de la population se montoit à trois cent trente-un millions, quatre cent mille habitans ».

De son côté, la note 2 précise : « Sir George Staunton la fait monter à 333 000 000 dans l'écrit remis par Chow-ta-zhin à Lord G. Macartney. On y a porté tous les pays tributaires, comme le Thibet, l'île d'Hainan, l'île Formose, le Tunquin, etc. de sorte que le nombre de deux cents millions que les Missionnaires comptent pour la Chine seule, est exact. » (Voir *Voyage de H.-C. Hüttner en Chine et en Tartarie*, dans *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie* de Lord Macartney, tome 5, p. 228.)

Dans sa *Description générale de la Chine*, l'abbé Jean Baptiste G. A. Grosier présente le tableau de la population de la Chine « tiré du Tribunal des Fermes de l'Empire », durant la 26^e année du règne de l'empereur K'ien-long, au livre 4, article 3 : « Fertilité de la Chine ; causes des famines fréquentes qu'on y éprouve » (p. 420-425) :

Tchong min chou — Tout le peuple dénombré [1761]

1. Fong-tien ou Leao-tong : 668 852 habitans ;
2. Tche-ly ou Pé-tcheli (*Beizhili*) : 15 222 940 hab. La plus grande province de l'Empire et vice-royauté dont Pékin est la capitale.

Le Kiang-nan (*Jiangnan*) se divise en deux provinces, le Ngan-houei (*Anhui*) et le Kiang-sou (*Jiangsu*) ;

3. Ngan-houei (*Anhui*) : 22 761 030 hab. ;
4. Kan-sou (*Gansu*) : 23 161 409 hab. ;
5. Kiang-sou (*Jiangsu*) : 11 006 604 hab. ;
6. Tchō-kiang (*Zhejiang*) : 15 429 690 hab. ;
7. Fou-kien (*Fujian*) : 8 063 671 hab.

Le Hou-quang se divise en deux provinces, le Hou-peï (*Hubei*) et le Hou-nan (*Hunan*) :

8. Hou-peï (*Hubei*) : 8 080 603 hab. ;

9. Hou-nan (*Hunan*) : 8 829 320 hab. ;
10. Chan-tong (*Shandong*) : 25 180 734 hab. ;
11. Ho-nan (*Henan*) : 16 332 507 hab. ;
12. Chan-si (*Shānxi*) : 9 768 189 hab. ;
13. Si-ngan ou Chen-si (*Shanxi*) : 7 287 443 hab. ;
14. Le Kan-sou (*Gansu*) correspond à un démembrement de la province de Chen-si (*Shānxi*) : 7 412 014 hab. ;
15. Sseu-tch'ouan (*Sichuan*) : 2 782 976 hab. ;
16. Kouang-tong (*Guang-dong*) : 6 797 597 hab. ;
17. Kouang-si (*Guangxi*) : 3 947 414 hab. ;
18. Yunnan : 2 078 802 hab. ;
19. Kouei-tcheou (*Guizhou*) : 3 402 722 hab.

Soit pour l'année 1761 une population totale de 198 214 553 habitants. Or, le dénombrement de l'année 1760 comptait 196 837 977 bouches. Ce motif d'alarme pour Thomas R. Malthus est absent chez l'abbé Grosier qui, sans état d'âme, constate l'arithmétique de la progression : « [...] il résulte donc une augmentation de 1 376 576 dans le cours d'une seule année [!] » (p. 426). Par ailleurs, il écrit : « [...] nous avons évalué à cinq le nombre des bouches qui composent une famille, [...] »¹⁰². » Johann Gottfried Herder rapporte l'évaluation plus vraisemblable du géographe A. F. Büsching selon laquelle on compte neuf personnes par famille¹⁰³.

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

102. *Description générale de la Chine*, livre 4, article 2 : Population de la Chine, p. 405.

103. Voir *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, p. 288.

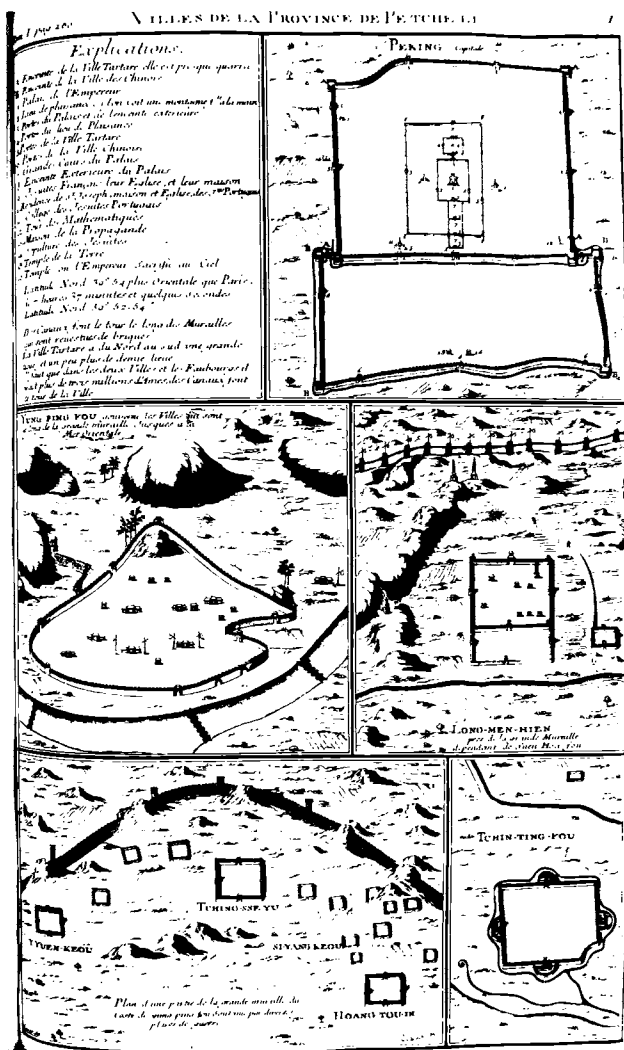
Annexe

Remarque. — Nous reproduisons ici l'« Appendice n° 1 » du tome 5 du *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie* de Lord Macartney (p. 41), après avoir converti les milles carrés en kilomètres carrés — chaque mille carré (*square mile*), équivalant à 2,59 km² contient en moyenne plus de trois cents âmes — et les acres en hectares, et rétabli les noms des provinces chinoises trop anglicisés. Entre parenthèses figure leur transcription en *pinyin*.

Tableau de la population et de l'étendue de la Chine propre,
séparée de la Tartarie chinoise par la Grande Muraille¹

Provinces	Population	Kilomètres ²	Hectares
Pé-tchée-li (<i>Beizhili</i>)	38 000 000 hab.	152 677 km ²	15 267 721 ha
Kiang-nan (<i>Jiangnan</i>) (2 prov. ²)	32 000 000 hab.	240 768 km ²	24 076 788 ha
Kiang-si (<i>Jiangxi</i>)	19 000 000 hab.	186 935 km ²	18 693 498 ha
Tchö-kiang (<i>Zhejiang</i>)	21 000 000 hab.	101 398 km ²	10 139 803 ha
Fou-kien (<i>Fujian</i>)	15 000 000 hab.	138 305 km ²	17 493 427 ha
Hou-pei (<i>Hubei</i>) ³	14 000 000 hab.	297 253 km ²	37 495 257 ha
Hou-nan (<i>Hunan</i>)	13 000 000 hab.	[pour les 2 prov.]	[pour les 2 prov.]
Ho-nan (<i>Henan</i>)	25 000 000 hab.	168 619 km ²	16 861 858 ha
Chan-tong (<i>Shandong</i>)	24 000 000 hab.	168 619 km ²	16 861 858 ha
Chan-si (<i>Shanxi</i>)	27 000 000 hab.	143 143 km ²	13 504 974 ha
Chen-si (<i>Shenxi</i>)	18 000 000 hab.	398 879 km ²	39 887 888 ha
Kiang-sou (<i>Jiangsu</i>)	12 000 000 hab.	[pour les 2 prov.]	[pour les 2 prov.]
Sseu-tch'ouan (<i>Sichuan</i>)	27 000 000 hab.	432 010 km ²	43 201 001 ha
Kouang-tong ⁴ (<i>Guangdong</i>)	21 000 000 hab.	205 790 km ²	20 579 009 ha
Kouang-si (<i>Guangxi</i>)	10 000 000 hab.	202 667 km ²	20 266 657 ha
Yunnan	8 000 000 hab.	278 916 km ²	27 963 842 ha
Kouei-tcheou (<i>Guizhou</i>)	9 000 000 hab.	167 194 km ²	16 719 409 ha
Total :	330 000 000 hab.	3 361 802 km ²	336 180 195 ha

1. Ce tableau a été pris en nombres ronds dans les documents fournis par le mandarin Chow-ta-zhin.
2. Le Kiang-nan (*Jiangnan*) correspond à la vice-royauté du Kiang-sou (*Jiangsu*) et du Ngan-houei (*Anhui*).
3. Les provinces de Hou-pei (*Hubei*) et de Hou-nan (*Hunan*) portent ensemble le nom de Hou-kouang.
4. Canton (*Guangzhou*).



Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, par le P. J.-B. du Halde, de la Compagnie de Jésus, tome I, à Paris, chez P. G. Le Mercier, Imprimeur-Libraire, rue Saint Jacques, au Livre d'Or, M.DCC.XXXV.

Nîmes, Carré d'Art Bibliothèque, cote 12133/1

Le concept de topoïétique

Michel Guérin

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027427ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027427ar>

[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

Guérin, M. (1997). Le concept de topoïétique. *Philosophiques*, 24 (1), 127–140.
<https://doi.org/10.7202/027427ar>

LE CONCEPT DE TOPOÏÉTIQUE

PAR
MICHEL GUÉRIN

La plastique au sens strict du terme se refuse à donner à l'objet son espace au-dehors ; il porte son espace en lui-même.

Schelling

S'orienter dans le monde de l'art et/ou se repérer dans les choses de l'amour (*ta erotika*) obligent tôt ou tard un chacun à se faire dialecticien comme l'entendait Socrate, c'est-à-dire à pratiquer rassemblements et divisions — quand ce ne serait qu'à la fin de « comprendre comment le discours fut à même de passer du blâme à l'éloge¹ ».

Rassemblements d'abord. Qu'y a-t-il par exemple de commun entre l'aurige de Delphes, une fresque de Giotto, *Le Fils* de Manet, *Le Baiser* de Rodin, *Les Demoiselles d'Avignon* de Picasso, *Fontaine* de Marcel Duchamp, un parallélépipède de R. Morris, un recouvrement (*Übermalung*) d'Arnulf Rainer, une estampe de Blais et « Jenaïplus rienàdire » de François Morellet² ? Est-ce seulement un nom commun, que l'habitude a imposé et que le consensus a surdéterminé, c'est-à-dire valorisé³ ?

Divisions ensuite. On y a recours nécessairement, à la fois pour exclure du domaine de l'art ce qui n'y appartient pas et pour inscrire des différences, autrement dit pour spécifier à l'intérieur du genre. Mais jusqu'où peut-on comparer — étant donné deux écueils : une différence spécifique si « exquise », comme eût dit Delacroix, qu'elle ne ressemble à rien de connu ; un genre si vague qu'il laisse filer toutes les marques ? Par exemple, quel avantage peut-on, sous le couvert de la *fresque*, retirer d'un rapprochement entre Fra Angelico et Sol Le Witt, le moine reclus du couvent de San Marco et la star internationale qu'un demi-millénaire sépare ?

Dès qu'il faut *regrouper* et *discriminer*, c'est-à-dire tout simplement *juger*, nous apercevons bien vite qu'en dépit de nos précautions, nous assimilons plus ou moins tacitement le *fait* et la *valeur*.

1. Platon, *Phèdre*, 265 cd.

2. Paris, Ed. Jannink, 1994.

3. Encore, par ce choix à demi arbitraire, nous donnons-nous la partie belle, puisque cet assemblage s'aligne à peu près sur la généralité d'une culture moyenne et prend appui sur une vraisemblance ethnocentriste. Nous y postulons plus ou moins une homogénéité de l'ensemble : par l'espace (occidental), le temps (orienté vers le moderne), le genre (peinture, sculpture) supposé conjuguer un triple intérêt : pratique, théorique, historique (on ne thématise que ce qui se fait en faisant histoire).

Pourquoi ? Disons simplement : parce que le classement, en art, est si peu neutre qu'il aboutit à faire des « classiques », soit des œuvres « de premier rang ». Cet ordre paraît inséparable du monde de l'art comme tel, quelque représentation qu'on en ait, dans la mesure où il structure aussi bien les disciplines entre elles qu'il détermine, en chacune, le rang des œuvres singulières. On aurait tort de croire que, sous prétexte que notre époque revendique le critère de la relativité historique et, du même coup, traite avec méfiance les invariants, les hiérarchies admises (art majeur/art mineur), elle soit parvenue *ipso facto* à une plus claire conscience de ces difficultés et ait trouvé le moyen d'éviter ce que j'appellerais l'amalgame axio-pragmatique. Certains esprits déplorent aujourd'hui une perte du « sens critique », un affaissement du goût personnel, de plus en plus guidé, voire dicté par l'extériorité d'un fait social exerçant sur chacun une pression et l'obligeant subrepticement à tenir *pour* valeur ce qui n'est rien autre chose que l'abondement de la facticité dans sa propre pente ou la sanction cynique de la « factualité » par une cléricature intéressée de marchands, d'artistes et d'experts pour laquelle la valeur est effectivement un fait — on devine lequel⁴. Il est toujours sain et opportun de s'entendre rappeler au devoir de vigilance⁵. Que ce ne soit pas, toutefois, avec la confusion en prime ! Une chose, en effet, est d'affirmer : il n'y a plus de différences, tout se vaut et nous participons tous, en dépit que nous en ayons, de cet état d'esprit ; une autre de constater qu'il y a toujours des différences (on voit mal autrement comment on pourrait continuer à reconnaître des domaines distincts), mais qu'elles sont proclamées comme le résultat du *discours fort*⁶ et non pas comme la manifestation, universellement reconnue, quelque temps qu'il y faille, d'une qualité constitutive intrinsèque à l'œuvre. Il faut donc savoir de quoi on parle : ou bien l'on regrette tout uniment qu'il n'y ait plus d'art, celui-ci ayant sombré en bonne compagnie (la littérature, la métaphysique), corps et biens, dans la panne, la bonace post-moderne ; ou bien l'on considère que l'art d'aujourd'hui n'a pas le jury qu'il mérite. Cette alternative s'écrit aussi selon la variante : les uns se félicitent de la disparition de l'art comme activité séparée, auratique ; les autres considèrent que l'art contemporain défie les critères de jugement. Bref, qu'on soit optimiste ou pessimiste, vitupère une époque sourde à la création ou morigène un art impair à son temps, qu'on s'en prenne à la critique qui ne tranche plus ou à des créateurs qui manquent de la carrure pour imposer en s'imposant⁷, il

4. Voir J. F. Groulier, « La critique en procès », dans *Traverses*, n° 7, Revue du Centre Pompidou.

5. Le pamphlet de Jacques Ellul (*L'empire du non-sens*, P.U.F., 1980) est irritant parce qu'il véhicule une idée sommaire de l'art contemporain. On serait toutefois mal inspiré de se fermer totalement à ce que cherche à faire entendre un auteur qui n'a pas en vain consacré quarante ans de sa vie à réfléchir sur la technique et sur le « Système technicien », titre de l'important ouvrage paru chez Calmann-Lévy en 1977.

6. On verra tout à l'heure que ce clin d'œil à la sophistique n'est pas sans motif. Le *discours fort*, pour un Protagoras, n'est pas le discours de la force, encore moins de la violence : c'est le discours partagé, inducteur de consensus, renforcé par l'adhésion.

7. « Le site s'impose — le site impose » écrit, en majuscules, le sculpteur-photographe François Méchain dans son carnet de bord : il s'agit de la

n'en reste pas moins que nos appréciations esthétiques, comme celles des générations qui nous ont précédés, mélangent allègrement le fait et le droit. Après tout, d'être, pour un artiste, cité constatativement dans un article ou un livre du bel air n'a-t-il pas le même effet que d'être *loué* en trois mots et pour de vraies raisons par une critique pertinente ? Nous avons bien le droit de préférer les honnêtes et méchantes critiques d'antan (où, pour un syntagme avisé, échappé, la bêtise et la mauvaise foi s'en donnaient à cœur joie et en larges tartines) aux logomachies poético-psychanalytiques qui ne font de mal à personne et tant de bien à leurs auteurs ; à la condition de ne pas ajouter la duperie au parti pris. Nous avons, en d'autres termes, pleine liberté pour juger le *maintenant* avec les instruments de mesure et les critères d'*hier*, si nous nous persuadons qu'ils ont pour eux une validité et une efficacité transhistoriques (un seul exemple : le métier ou le savoir-faire comme condition *sine qua non* de l'œuvre) ; mais nous ne devons pas ignorer que les époques précédentes, dont nous louons l'activité critique, les engagements courageux, la réflexion heuristique — autant de manières de décliner ce qui fait censément notre deuil — ont brassé faits et valeurs avec la même intempérance. Simplement, alors qu'on avait tendance, à *l'époque du beau*, à traiter comme un fait la valeur esthétique décrétée, on incline plutôt aujourd'hui, *par-delà beau et laid*, à tenir pour valeur le fait esthétique corroboré.

Il y a, bien entendu, un rapport entre la situation ou plutôt la *condition* de l'art contemporain, mondialisé et déconnecté de toute téléologie historique, à la fois envahissant et fantomal, et la recrudescence de ces très vieux débats occidentaux, par lesquels la conscience, que ce soit au VI^e siècle avant Jésus-Christ ou au XIV^e siècle de notre ère, s'efforce de tâter son réel et de tester ce qu'elle pense : le débat de la nature et de la convention d'une part, la querelle des universaux d'autre part.

Le problème

Quel est, en effet, le problème ?

Il est, d'un même mouvement, onto-axiologique. Premièrement : les valeurs que les hommes rêvent, pour témoigner de leur humanité, s'ancrent-elles dans la nature des choses (et elles sont universelles et éternelles) ou sont-elles seulement le produit (historique et contingent) d'institutions humaines ? Or, une valeur absolue n'est-elle pas une contradiction *in adjecto* ? Symétriquement, une valeur pénétrée de sa relativité, autant dire privée de sa croyance, ne se détruit-elle pas immanquablement ? On sait que le champ de prédilection de ces affrontements, depuis les Grecs, est celui de la justice et de la législation ; il est essentiel, en effet, quand il y va de l'*euprattein*, surtout au sein de la *polis*, de savoir si notre acte s'inspire de l'ordre des choses et des dieux ou se contente, faute de mieux, de prendre conseil des sages et/ou de la coutume. Pour être, sur le terrain des arts, moins cruciale, la question n'est évitable ni dans sa version naïve (oui ou non, le beau existe-t-il ?) ni dans de

plus doctes circonvolutions (y a-t-il, dans nos jugements esthétiques, un noyau irréductible renvoyant à un *en-soi* de l'œuvre, tel qu'il suscite et fatigue l'interprétation ?). Faut-il, avec Raymond Boudon⁸, considérer que, dans la réflexion contemporaine sur l'art, s'affrontent « théories conventionnalistes » (rajeunissant la sophistique) et « théories platonisantes » ? Outre que je ne crois pas ces termes (en tout cas le second) très bien choisis, l'enjeu qui résulte de leur confrontation ne se peut bien saisir que si nous faisons simultanément entrer en ligne de compte la forme contemporaine, pour ne pas dire anglo-saxonne, de la querelle des universaux. Dieu sait qu'on a écrit ces dernières années sur « le nom de l'art » ! Si l'art n'est pas une réalité par soi, une essence, alors c'est son *nom* qu'il convient d'ausculter en se demandant comment et pourquoi il s'applique à tels types d'objets. Selon toutes les apparences, le camp du conventionnalisme et du nominalisme l'a emporté haut la main ; on ne trouve plus un platonicien pour relever le gant de l'Être et les kantien, pleurant le décès du sujet universel, rasant les murs. Serait-ce que la question de l'art a été *vidée* (par K.-O. des idéalistes, qui sont aussi des réalistes de l'essence) et qu'on a affaire désormais à la seule « question de la question de l'art⁹ » ? Si tel est le cas, cela signifie-t-il que l'esthétique est au moment de verser dans la logique, puisque les seuls problèmes qui aient un sens sont ceux qui se ramènent à un éclaircissement dans et par le langage ?

En vérité, les choses ne semblent aussi tranchées que parce que les positions respectives sont caricaturées. Car personne ne croit ni qu'un Beau transcendant régit les entreprises artistiques ni que celles-ci sont des activités totalement aléatoires, livrées à la loterie des étiquettes et, quelles que soient leur qualité et leur persévérance, entièrement assujetties à l'engouement des décideurs du « monde de l'art ». Nul naïf ne peut aujourd'hui défendre *usque ac cadaver* l'intégralité du programme de l'Être ; symétriquement, je doute s'il est un cynique qui le soit suffisamment pour revendiquer dans ses dernières conséquences l'application du projet nominaliste : arbitraire des noms et contingence des postures prédicatives. Ce qui convainc l'artiste le plus fêru d'essences de ne pas se monter la tête, c'est la dure patience de son *faire*, les riches et moins riches heures de sa *poïesis* ; c'est elle, aussi, qui peut inculquer au relativiste le plus désabusé (on le dira, pour faire bon poids : nominaliste, conventionnaliste, matérialiste, athée...) l'espoir qu'à la fin des fins les choses « se jugent sur le fond », c'est-à-dire que ce soit l'œuvre elle-même qui fasse la différence... Il n'y a donc pas de problème ? Que si ! Mais pas où l'on croit.

Ce n'est pas, en effet, parce que les positions extrêmes (d'ailleurs inégales, puisque l'une d'elles paraît historiquement dépassée, définitivement obsolète) ne font pas recette que, pour autant, la moyenne des deux ait qualité pour s'annoncer, automatiquement, comme le bon compromis. Présentons les choses sous une autre forme : d'un côté, il

8. « De l'objectivité des valeurs artistiques ou Les valeurs artistiques entre le platonisme et le conventionnalisme », dans *Arch. philo. du droit* 40 (1995), p. 76-95.

9. Dominique Chateau, *La question de la question de l'art*, P.U. de Vincennes, 1994.

y a deux parts de l'esthétique traditionnelle (j'entends surtout celle qui a lié son sort à la philosophie), une vétuste conjoncturelle et une véreuse qui « tient » — et tant pis si l'on m'accuse de régresser aux « deux moitiés de l'art » de Baudelaire¹⁰ ; de l'autre côté, le pragmatisme qui souffle en tempête d'outre-Atlantique (rend les entendus plus malins et les résistants plus gourds), pour qui tout est affaire d'institution verbale-sociale, a l'avantage d'administrer à ceux qui prétendaient sommeiller dogmatiquement une purge à réveiller les morts ; son inconvénient tient à ce qu'il est trop porté par l'air du temps, participe trop de la mentalité dominante, pour ne pas envelopper du symptôme dans ses thèses (à la *forme* desquelles, nonobstant, des logiciens travaillent à plein temps). Il est bon, ô combien, que la pratique de l'art et le discours réflexif qu'elle motive soient débarrassés de ce je-ne-sais-quoi de spiritualisme désuet qui n'épargne pas même les plus grands textes ; il est impératif, à l'autre bout, que l'énergie critique, dopée par le sentiment de se trouver, à tort ou à raison, en phase avec l'air du temps, ne s'affale pas en matière ressassée. Quels sont alors les termes du problème ?

Il subsiste légitimement, de l'effort de penser philosophiquement l'art, une évidence : que ce n'est pas n'importe quelle activité qui peut se prévaloir du nom d'œuvre. Pour l'exprimer sous une autre forme : on ne crée pas de la différence avec de l'indifférence. Corollairement : l'entreprise artistique est menacée par un virus mystificateur, dont l'effet est de ravager chez l'artiste les centres de détection et de construction de l'espace-temps. Si l'art n'obéit qu'à la norme, c'est¹¹ un symbole, qui souffrira toujours de n'être pas le plus direct ; s'il ne fait que meubler l'espace-temps, attirant notre admiration par sa virtuosité à répondre en quatrième vitesse à la sollicitation du *hic et nunc*, c'est un divertissement et rien d'avantage. Si l'art doit être autre chose qu'une moindre philosophie et autre chose qu'une distraction étourdie, il faut qu'il soit seul à pouvoir conjuguer sur un mode absolument singulier le sérieux et le jeu¹².

L'œuvre est un jeu sérieux, c'est-à-dire irréversible. Elle ne cesse de nous provoquer, mais de telle sorte que nous éprouvions cette invite comme une *convocation* : il y a un moment où cela devient sérieux. L'œuvre se donne, en somme, comme un *fait normé*.

Peut-on penser la singularité et la consistance¹³ de l'œuvre sans avoir à payer tribut à une philosophie et/ou à une histoire de l'art¹⁴ ?

10. Pour l'essentiel, je n'abjure rien de ce qui constituait la matière de mon essai *Qu'est-ce qu'une œuvre ?*, Actes-Sud, 1986. Je dirai simplement que je considérais d'un peu loin les problèmes esthétiques, conformément d'ailleurs à la tâche que je m'étais provisoirement fixée : tenter de penser l'œuvre *tout court*, en brisant d'abord le syntagme « œuvre d'art ».

11. Non seulement dans le système hégélien, mais aussi chez Schopenhauer (la contemplation esthétique est cognitivement consolatrice à titre temporaire, seul l'ascétisme représentant la voie conséquente) ou chez Heidegger. Celui-ci dissout l'art dans la pensée — et si le fameux texte sur Van Gogh (ô souliers !) est *fort*, ce n'est pas à parler de l'art.

12. Voir H. G. Gadamer, *Vérité et méthode* (éd. du Seuil pour la traduction) et *L'actualité du beau* (éd. Alinéa).

13. L'autorité de l'œuvre désigne le fait qu'elle augmente « à l'intérieur de son orbe (de son ordre) par renforcement réciproque de sa consistance et de son audience ». *Qu'est-ce qu'une œuvre ?*, p. 63.

Est-il un discriminant, dans la *poïesis* de l'œuvre historiquement située, qui, nous évitant de fluctuer entre le réalisme du Beau et le nominalisme des objets « candidats à l'appréciation » (G. Dickie), permette de reconnaître et de « marquer » le *fait esthétique* ?

Le lieu de l'œuvre

À notre sens, ce *discriminant* existe : le lieu-espace (*topos*). L'œuvre *a lieu*, elle « est » lieu. En « localisant » l'œuvre, notre intention première, certes étrangère à l'ethnographie, est de faire venir sur le devant ce qu'elle a de propre ; on aura compris, en effet, que nous ne voulons pas être mis en demeure de choisir entre la nécessité du beau et la contingence de l'art. En nous tournant vers la « poïétique », nous entendons d'abord refuser ce dilemme ; et pour deux raisons qui se conjuguent : parce qu'il se montre si extérieur, étranger au *fait* de l'œuvre qu'il en paraît bientôt « imaginaire » (comme l'entendaient les classiques) ; parce qu'il nous piège dans et par une sorte de surenchère caricaturale. Nonobstant, nous admettons à titre d'hypothèse qu'il y a *du vrai* dans la définition du beau par la nécessité de la satisfaction *comme* dans celle de l'art par la contingence de la nomination baptismale ; en d'autres termes, nous nous mettons en tête de sauver ensemble et le fait et la norme. Mais non pas par une théorie : dans et par l'œuvre *elle-même*. Ce que nous espérons découvrir, c'est que celle-ci, mobile-immobile¹⁵ dans le *cercle dialogique de sa consistance et de son audience*, c'est-à-dire de son *corps* et de son *lieu*, présente *d'elle-même* un certain mode de la nécessité comme aussi les signes incontestables de son appartenance à un « monde de l'art » donné.

Il y a dans l'œuvre une dimension qui s'impose (à vrai dire une autorité plus qu'une normativité) ; cette *dimension-œuvre*, que j'ai, naguère, essayé de penser pour elle-même jusqu'à mettre l'art « entre parenthèses », la plupart y sont sensibles, mais ont tôt fait, souvent, au lieu de la rapporter à l'œuvre pour l'en créditer d'abord, de l'expliquer par un des trois paradigmes suivants (lesquels se déclinent selon des variantes, d'ailleurs susceptibles de se croiser, voire de se nouer) : effet transcendantal du jugement de goût, étape téléonomique dans une histoire de l'art chronologique, consensus social-verbal — ou encore (et dans l'ordre) : sujet constituant, logique du procès, pragmatique de la sanction. Or, si l'œuvre est un fait signifiant, ce n'est pas, croyons-nous, parce qu'elle médierait des enjeux logiques, philosophiques ou historiques ; c'est parce qu'il s'agit d'un *fait redoublé*.

Qu'est-ce à dire ? L'œuvre, sans doute, « fait symbole ». Toutefois, les parties qu'ainsi elle *rassemble* ne sont pas contiguës mais continues, ce qui signifie qu'elles appartiennent au même tout vivant de l'œuvre, loin qu'elles s'y trouvent juxtaposées comme des corps étran-

14. Voir Hans Belting, *L'histoire de l'art est-elle finie*, trad. éd. J. Chambon, 1989. Ouvrage parfois suggestif, quoiqu'il ne brille pas par la clarté des propositions articulées.

15. Dans la *Physique* (VIII, 265, b, 1), Aristote écrit : « La sphère est à la fois mue et en repos, puisqu'elle occupe le même lieu ». Il précise dans le *de Caelo* (II, 279, b, 3) : « Quand un corps roule sur lui-même, le lieu où il a commencé et où il finit est le même ».

gers. L'œuvre se met en œuvre (en place) en tant qu'elle s'approprie un espace qui ne lui préexiste pas, mais qu'elle produit en se produisant elle-même. Toute création dans l'espace est inséparablement espace de création et création d'espace. Or, il me semble que notre effort pour comprendre que l'œuvre ne « symbolise » pas autre chose, mais s'as-semble (se ressemble à elle-même) peut être secondé par la répétition motivée de l'idée aristotélicienne du lieu (*Physique*, IV), qu'on ne prétendra affranchir ni de son obscurité ni de sa difficulté¹⁶. C'est un point, d'ailleurs, qui vaut d'être médité pour lui-même, que cette pensée du *topos* ait été érigée et renversée en *topos* de la pensée par les deux plus grands philosophes du siècle. En ce qui concerne Bergson, on comprend ce que pouvait signifier, au moins comme incitation, voire comme directive, sinon la lettre — l'esprit du rejet aristotélicien du mouvement et de l'espace abstraits ; il s'agissait d'un seul coup de ramener les corps à la vie en leur rendant leurs lieux propres et d'appréhender le mouvement par un *conatus* qui se trouve dans le mobile lui-même. L'entendement spatialisateur des sciences modernes fait l'inverse et commet un contresens puisque, en diluant les êtres singuliers dans un espace vide et infini¹⁷, en leur ôtant la place qui est la leur, il se condamne à faire du mouvement avec de l'inertie, c'est-à-dire, chaque fois, à l'importer du *dehors* : le mouvement est communiqué parce que l'être n'a pas de lieu. Ou encore : l'être qui déserte son lieu tend vers l'inertie, vers la mort ; il a perdu son ressort, son rebond, l'élan qui le pousse sans relâche à occuper toute sa place. Or, ce mouvement intime qui dirige le corps vers son lieu propre comme vers l'accomplissement de sa forme¹⁸, Bergson le nomme indifféremment *vie* et *création*. Celle-ci est *évolution* parce qu'elle est, justement, épuisement du mobile dans son lieu ; la forme singulière crée son *topos idios*, mais, symétriquement, elle est appelée par celui-ci à libérer toute sa plasticité. L'être et le lieu sont distincts, moins pour se séparer que pour s'étayer réciproquement.

-
16. Heidegger, citant Aristote lui-même, met l'accent sur ce qu'il y a de « difficile à saisir » dans cette pensée du *topos* (« L'Art et l'espace », dans *Questions IV*, Gallimard, p. 98). Quant à Bergson, qui consacre au problème sa thèse latine (*Quid Aristoteles de loco senserit*), il note en préface qu'on a certes affaire à des « questions assez obscures », mais que la substitution du lieu à l'espace est délibérée ; une chose au moins est claire : le rejet par Aristote de l'espace vide et infini, « prématurément émancipé par Leucippe et Démocrite ». L'étude se termine comme elle a commencé, sauf qu'on a appris : a) que l'obscurité d'Aristote procède de sa volonté (le mot est de Bergson) que l'espace « fût ramené dans les corps » ; b) que la question n'est toujours pas réglée (1889), puisque, tant qu'à « ensevelir » « l'espace dans les corps », Aristote en a fait autant de « la question elle-même ». Je me réfère ici à la traduction de Robert Mossé-Bastide dans *Les études bergsoniennes*, vol. 2, 1949, Albin Michel, p. 9-104.
 17. « L'un des mérites de Bergson est d'avoir montré qu'Aristote, loin d'avoir simplement ignoré la théorie moderne de l'espace, l'a très consciemment rejetée, telle qu'elle s'esquissait déjà avec Démocrite, en raison des difficultés qu'il y apercevait, et l'une de ces difficultés était précisément la réduction, que devra opérer Descartes, de la chose à une simple étendue. » Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les choses mêmes*, Lausanne, éd. L'Âge d'Homme, 1983, p. 191.
 18. Aristote, *De Caelo*, IV, 310, a, 34 ; *Meteorol.*, II, 363, a, 30. Cité par Bergson, *Les études bergsoniennes*, p. 76.

Le recours toujours plus fréquent à la méditation du « site », de la « contrée » de la part du Heidegger du « tournant » (*die Kehre*), de *Temps et Être* atteste que l'*Ereignis* ne paraît pas moins dépendant de l'éclaircie du lieu propre que de l'horizon du temps¹⁹. L'art, et tout spécialement la poésie, désigne pour le dernier Heidegger le véritable *topos idios* de la pensée. En dépit des immenses différences, que nous ne songeons — faut-il le dire ? — nullement à masquer, il y a ceci de commun entre Bergson et Heidegger qu'ils interprètent la tâche de la pensée comme effort pour rompre avec la représentation abstraite, oublieuse du *lieu-d'être* et de la *durée*. Pour un Bergson, les deux aspects caractérisent ensemble la dimension vivante, créatrice, des formes qui se frayent un chemin à travers la matière. Sous ce rapport, l'auteur de *l'Évolution créatrice*, qui n'a guère développé que des vues sommaires sur l'art comme tel²⁰, trouve, dans la *Physique* d'Aristote, plus que des raisons contre l'espace : des arguments *pour* la durée. Car ce qui fait qu'un être dure, c'est qu'il est « chez lui » là où il est — et non pas comme un étranger. N'infectons pas la durée par la quantité (qui passe en contrebande avec nos représentations spatialisantes) : l'essence de la durée n'est pas d'ajouter du temps au temps ; ce n'est pas la linéarité, mouvement (transitif) hors de soi, mais l'intensité, mouvement vers soi, accomplissement de la forme. L'œuvre dure en tant qu'elle fait lien avec soi dans son lieu propre, d'une part ; en tant que cette mise en œuvre (en valeur) du *topos idios* comme lieu le plus proche, *topos protos*²¹, habilite, d'autre part, l'œuvre singulière à faire espace avec d'autres lieux²².

Ainsi, comme l'écrit Bergson, le lieu « naît des corps ». Être, c'est avoir-lieu. Une chose ne colonise pas un lieu dans un espace qui précéderait cet investissement, ce dévolu. Ce sont les choses dans leurs lieux qui induisent de l'espace, et non l'inverse. Mais qu'est-ce qui différencie donc, dans ces conditions, la chose de son lieu proche, qu'Aristote définit la surface intérieure du contenant²³ ? Tout et rien. En effet, par un aspect, le lieu se superpose exactement avec la chose, et c'est en quoi d'ailleurs il est dit propre (*idios*) et proche, c'est-à-dire premier (*protos*) ; on serait tenté de recourir à l'image : le *topos idios* « colle à la peau » de la chose considérée, la décalque parfaitement. Pourtant, par l'autre aspect, il faut que le lieu soit

19. Caroline Gros-Azorin, « De la sculpture : l'espace en question dans l'œuvre d'art » dans E. Escoubas et B. Giner, *L'art au regard de la phénoménologie*, Toulouse, P.U. du Mirail, 1994, p. 149-171. Voir en particulier p. 163-164.

20. « Je crois qu'on finira par trouver évident que l'artiste crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son œuvre. D'où vient donc qu'on hésitera probablement à en dire autant de la nature ? Le monde n'est-il pas une œuvre d'art, incomparablement plus riche que celle du plus grand artiste ? » dans *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., p. 1342.

21. Le lieu propre, comme lieu le plus proche, est lui-même dans un autre lieu, les lieux ainsi « emboîtés » étant enveloppés par le lieu commun qu'est le ciel.

22. Ce concert des lieux formant la vérité du lieu *comme tel* (ou mieux : le lieu de la vérité), Heidegger, on le sait, l'appréhende comme le *Quadriparti* (la terre, le ciel, les divins et les mortels) ; « Bâtir, habiter, penser » dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, p. 188 ss.

23. Ou encore : « C'est la limite immobile immédiate du contenant qui est le lieu », *Physique*, IV, 212.

distinct de la chose. Pourquoi ? Parce que les choses sont mobiles et labiles : mobiles à l'intérieur d'elles-mêmes. Aristote l'exprime nettement : « Le lieu ne poserait pas de problème, s'il n'y avait pas de mouvement dans le lieu²⁴ ». Un monde mort est un monde sans lieux ; mais c'est aussi un non-monde. Le *cosmos* veut chaque chose à sa place. La théorie aristotélicienne du lieu, dont Bergson a bien souligné, également, le côté réactif (contre un espace, volant, pour ainsi parler, de ses ailes dans le vide infini), est à la fois, à nos yeux, physiquement obscure et métaphysiquement géniale. On dirait qu'elle est faite pour penser une *Physis* qui est en réalité une *Poïesis*. Car cet environnement, ce halo qualitatif dont Aristote pourvoit chaque étant, *ce jeu entre l'être et le lieu*, infime, imperceptible, à la faveur de quoi les choses se calent en elles-mêmes, s'assoient — qui ne voit à quel point il convient à ces choses dont la particularité est qu'elles n'ont pas été produites une fois, puis laissées en plan (celui d'un passé-passif), mais continuent de se créer par leur mouvement intérieur ? Dans *Qu'est-ce qu'une œuvre ?*, j'avais cherché à rendre l'injonction à la fois péremptoire et non-dogmatique que nous recevons d'une œuvre en recourant à la notion pascalienne d'*ordre*. À ceux pour qui son lieu est visible-tangible, elle « éclate de son ordre » ; à tous les autres, elle reste indifférente et n'essaie pas même de « forcer la main ». Or, l'*ordre*, c'était déjà ce très léger décalage d'un fait (d'une certaine espèce, il est vrai) par rapport à sa place l'autorisant précisément à la revendiquer, à s'en prévaloir. L'autorité de l'œuvre ne renvoie pas à on ne sait quelle qualité occulte, quelle vertu mystique ; elle désigne son augmentation, c'est-à-dire son achèvement vers sa forme, sa pétition de joindre son lieu propre en participant, de ce fait, au concert des lieux comme lieu-vérité : elle signifie le *doublement* de l'œuvre (*poïesis*) par son lieu (*topos*), la capacité, en d'autres mots, de rendre patente l'intimité probante du lien à soi — ce que j'ai appelé plus haut *l'as-semblement*²⁵.

La « topoïétique »

Lorsqu'on fabrique un outil, c'est pour qu'il serve — sinon toujours à transformer une matière donnée, en tout cas à l'éclairer, l'interpréter. On demandera donc légitimement : qu'est-ce que le *topos protos* ajoute à la *poïesis* ? Réponse : tout et rien. Cela signifie que la teneur du concept générique de « poïétique » se trouve, par le fait, explicité plutôt qu'enrichi. Bien penser (ou penser complètement) la « poïétique » suppose qu'on prenne en charge la considération topique, non comme un caractère adventice, mais comme un trait *essentiel* de la *poïesis*. Aristote, le tout premier, n'y manque pas, lui qui relève, du ruisseau où les a reléguées Platon, *mimesis* et *poïesis*. Comment ? Par le truchement du *mythos*, composition transfigurante (fiction sensée et non pas imitation insignifiante), et par l'espacement de la *katharsis* en tant qu'elle fait, justement, « la part des choses »,

24. *Physique*, IV, 211, a, 12, Bergson, *op.cit.*, p. 71.

25. *L'as-semblement*, ou lien de l'être-œuvre avec l'œuvre-lieu, va de pair avec *l'augmentation*, longuement analysée dans *Qu'est-ce qu'une œuvre ?* ; l'œuvre ne ressemble pas à (quelque chose d'extérieur), elle *semble* tout court : dans son rapport-à-soi (de son être et de son lieu), elle se rapporte au concert des lieux, à la vérité (du) lieu.

autrement dit rend impossible la confusion de la réalité et de la fiction. Le « bâtir » atteste sa dignité propre de se mettre en scène hors de l'espace commun et même de se poser immédiatement *comme espace*. Tant que la référence unique du *poiein* reste l'espace indifférent où les incomparables sont rapprochés, la fabrication (ou production, ou confection) s'échine, dans une position subordonnée, à finir l'interminable : ni l'activité, en effet, ni le produit qui en résulte n'ayant en eux-mêmes leur mesure, la fin intervient comme cessation brute et non pas comme achèvement. Seule a un terme l'action fictive qui, non seulement a lieu, mais s'identifie absolument avec son lieu, *est* lieu. Cet agir, dont le sens ultime est de *faire que du lieu soit*, c'est ce qu'on appelle la poésie. Aux classiques qui ont cru, en édictant la règle des trois unités (temps, lieu, action), toucher au plus simple, on pourrait sans doute faire remarquer qu'il n'est besoin que d'une « unité » « poïétique », celle du lieu, les deux autres supposées s'y enveloppant. Il est vrai que je joue un peu sur les mots, puisque je laisse indécis s'il est question de la représentation de l'action ou de l'action de représenter. Je me demande si pareille amphibologie n'est pas présente chez Aristote ; tout nous invite, en effet, à penser que l'« action noble » représentée par le poète tragique est aussi l'écho de la noblesse de représenter qui constitue son action propre. La *poïesis*, on le voit, change du tout au tout selon qu'on la trouve à tous les carrefours, étrangère et servile (et bornée à l'activité hétéronome de *copier*), ou qu'on reconnaisse comme son lieu propre l'action même de faire que du lieu soit. Créer veut dire : donner lieu (au lieu).

Que l'œuvre, donc, soit inséparable de son lieu propre, c'est une chose de l'admettre en haussant les épaules devant l'évidence, une autre chose d'écarter les méprises et de mesurer ce que cela signifie. Que cherchons-nous, en somme ? À faire de l'œuvre son propre tribunal d'instance. L'œuvre est *index sui* dans et par son lieu, en tant qu'il est à la fois distinct d'elle et parfaitement semblable. Si cela est vrai, il nous semble, d'une part que pareille inclusion de la norme dans le fait (j'ai parlé plus haut de redoublement, d'autorité, de jeu de l'être et du lieu) est de nature à nous soustraire à l'emprise, ou plutôt au tourniquet de faux débats, d'autre part qu'elle permet de clarifier la notion de « monde de l'art ». Mais à une condition : de ne pas assimiler le lieu au milieu (dans les significations biologique et/ou sociologique du mot). Ce serait, dans le fait, l'erreur entre toutes. Car le lieu est propre à l'œuvre, il fait *presque* corps avec elle, alors que le milieu, si forte qu'on veuille supposer l'influence qu'il exerce, est autre chose qu'elle : un autre lieu et une autre réalité. Toute la question est donc d'éviter de glisser du lieu qui naît de l'œuvre au milieu qui l'absorbe, la noie et la cache dans on ne sait quel vague environnement culturel.

À mon sens — et pour que ces remarques ne se confinent pas dans l'abstraction —, on n'a jamais été si proche du paradigme idéal qu'évoque Pierre Francastel dans *La Figure et le lieu*²⁶. Ce livre n'est

26. Pierre Francastel, *La Figure et le lieu (Sur l'ordre visuel du Quattrocento)*, Denoël-Gonthier, 1967. Deux précisions : a) je ne signifie pas que l'œuvre de Francastel dans son ensemble fasse date et époque, mais qu'il a écrit un

d'histoire ni de sociologie quant à l'objectif véritable qu'il se donne ; ce qui ne l'empêche pas, bien entendu, d'alléguer des faits et d'analyser des tendances. Le but poursuivi se situe au-delà : c'est d'envisager la création comme telle, non pas, certes, dans l'absolu — dans un temps et dans son lieu. Si l'auteur emploie assez fréquemment le syntagme « milieu visuel » (d'ailleurs plus ou moins synonyme d'« ordre visuel »), c'est à entendre milieu ici, non comme biotope mais comme « topoïétique », création d'espace et espace de création. Celui-ci, par un bout est institué par la figuration (la création d'œuvres), par l'autre bout donne lieu à celle-ci. Entre la Figure et le lieu, l'échange est permanent — et c'est pourquoi, loin d'avoir affaire à une représentation dans l'espace (une image fixe et définitive, plaquée sur une paroi neutre), on assiste à l'induction mutuelle d'une Figure, qui plonge en deçà de l'image figurée et la transcende aussi, et d'un lieu qui, loin de rester impavide sous le regard, est le théâtre d'une pléthore de transactions, disons pour simplifier entre les choses et les signes. La Figure et le lieu se déforment (plastiquement) pour s'informer l'un (par) l'autre. Bref, le figurable, ce n'est pas le figuratif et le lieu, ce n'est pas le milieu. C'est dire que ces catégories ne sauraient être objectives ; elles ne prennent leur sens que dans et par les échanges qu'elles déterminent. « La configuration d'une surface plastique, écrit par exemple Francastel, renvoie toujours à une image mentale qui ne se trouve pas, elle, située dans le plan de l'image²⁷ ». Comment mieux désigner le nerf de la « topoïétique », ce jeu subtil qui, si l'on nous a bien compris, est aussi seule preuve décisive, que par cet écart constituant entre le virtuel et l'actuel de l'image ? Une image est esthétique à ce prix qu'elle n'est pas totalement vue ou, ce qui revient au même, qu'elle n'est pas transposable (transportable) hors du *topos idios* qui la donne à voir. Corollairement, la création, dont la combinatoire (irréductible au système de la langue) est « constellante et structurante à la fois, incarnant les produits significatifs d'une activité mentale en devenir²⁸ », ignore ces atomes de positivité que sont les objets, comme ces opérateurs de négativité que sont les signes. Ou plutôt, les objets²⁹ sont immédiatement sémiotiques, tandis que, symétriquement, les signes ont d'abord la consistance des choses. Dans la mesure où ces éléments hétérogènes ne sauraient cohabiter sur un même plan donné d'avance, c'est la prise de possession par l'œuvre de son lieu propre

chef-d'œuvre ; b) ce livre déjà ancien qui l'est à peine moins (1972 pour l'éd. orig., 1985 pour la traduction française), *L'œil du Quattrocento*, de Michael Baxandall (Gallimard), ne lui arrive pas à la cheville, même si, reconnaissons-le, les problématiques ne sont pas superposables.

27. Pierre Francastel, *La Figure et le lieu* (Sur l'ordre visuel du Quattrocento), p. 125.

28. *Ibid.*, p. 129. À noter que M. Baxandall parle de « style cognitif » et d'« équipement mental » (ceux-ci constituant, en quelque sorte, le « fond de l'œil » du Quattrocento) : on a cependant plus le sentiment d'une grille de lecture que d'un processus créateur.

29. Francastel évoque des « objets de civilisation » pour marquer que, à une époque et dans un lieu particuliers, il n'y a pas d'« objets bruts ». Tout objet est indiscernablement réel et imaginaire, cette dernière notion renvoyant moins, à tout prendre, à l'imagination qu'à l'idée de totalisation (au sens où, pour les historiens se réclamant des *Annales*, le total c'est le mental ou, comme ils disent plutôt, les *mentalités*).

qui opère, simultanément, la fusion (qualifiée par Francastel d'« imaginaire ») de ce matériel varié. La constellation est orientée vers la structure, mais réciproquement celle-ci demeure constellante, autrement dit ne se fige jamais. Ainsi, la Figure (*poïesis*) et le lieu (*topos*) agissent sans discontinuer l'un sur l'autre ; toutefois il n'y va pas d'une relation dialectique, dans la mesure où aucune synthèse n'est jamais actuellement attestée en tant que dépassement de l'opposition. À moins que cette synthèse, destinée à demeurer *in absentia*, ne fasse qu'un avec le regard que nous portons sur l'œuvre, l'interprétation que nous en proposons ou l'appréciation qui la baptise, la sanctionne (comme œuvre) et l'homologue dans le « monde de l'art » ? Pour que nous puissions tout d'abord reconnaître une œuvre *comme telle*, il faut que nous entendions le déclin « topoiétique », que notre attention soit appelée sur un *décalage* (entre le corps de l'œuvre et son lieu) qui, paradoxalement, fonctionne, non pas à la façon d'un manque, mais au contraire comme renforcement, revigoration de l'actuel par le virtuel : comme si le *fait* de l'œuvre était corroboré par la puissance, à la fois distincte et parfaitement semblable, qui en représente (dans l'acception juridique du mot) l'intention. Ainsi font, quoiqu'ils prétendent « ne pas faire de l'histoire avec des si », les historiens avisés : bien loin de jouer le pot de terre de l'hypothèse (par définition périmée) contre le pot de fer du fait accompli, ils s'en servent mentalement pour regarder le fait sous toutes les coutures ; la contingence de ce qui advient n'est pas agressée, mais soupesée, reconnue (connue *à deux fois*)...

On dira : mais enfin, ce lieu propre de l'œuvre, où est-il ? D'abord, il ne se découpe pas sur fond d'un espace préalable ; ensuite, s'il paraît naître de l'œuvre elle-même, il lui garantit en retour une sorte de liberté de mouvement. Le *topos idios*, pour reprendre le langage aristotélicien, constitue par un double nœud l'œuvre comme évènement *signifiant* : d'un côté, l'œuvre se donne comme un *unum per se*, dont les parties sont *continues* ; de l'autre côté, elle entretient un rapport de *contiguïté* avec l'interprétation qui la délimite comme un tout. En d'autres termes, le lieu propre de l'œuvre, c'est, indivisiblement, le temps qui lui est ouvert (son crédit épochal) et l'interprétation qu'elle provoque et soutient.

Si le lieu propre, selon l'intuition d'Aristote³⁰, c'est l'effet ontologique du mouvement vivant, cela veut dire non seulement que l'étant (la chose) s'y expose au tactisme de sa forme (ou, pourrait-on dire encore, y cède à l'attrait de son essence), mais aussi, chaque chose à sa place et de sa place conspirant au Lieu des lieux, que plus l'œuvre, en l'espèce, fait mouvement vers soi-même, s'affermir dans son « idiotisme » et plus elle se prête à l'interprétation. Loin que sa consistance (ce qu'elle est en elle-même) et son audience (le cas que les récepteurs font d'elle) varient en raison inverse l'une de l'autre (un peu comme si l'on se figurait, par une vue de l'esprit, que l'être et le paraître dussent se partager un fonds fini), au contraire elles ne

30. Encore une fois, les deux grandes déclinaisons ontologiques du *topos idios* dans la pensée du XX^e siècle me paraissent être la *durée* bergsonienne et l'être heideggerien : ils s'avancent et se retirent dans leur *différence*. Le paradigme « poétique » est appréhendé chez Bergson comme évolution créatrice, chez Heidegger notamment comme différence ontico-ontologique.

cessent de se corroborer réciproquement. En somme, le lieu de l'œuvre, c'est ce qui d'un même mouvement la *fonde* dans soi et la livre à un « pour nous » ou, si l'on préfère, c'est *ce qui la pose en l'exposant*.

C'est assez dire que la « topoiétique » renvoie à une ontologie de l'acte créateur. Ou plutôt, en cela intermédiaire entre l'interprétation heideggerienne de la « poésie³¹ » et les discours positifs placés par exemple sous le signe de l'histoire (de l'art), de la psychologie ou de la sociologie, elle désignerait (et dans un sens rigoureusement opposé aux conceptions d'un Taine) une propriété de la création ou de la figuration³² : *donner lieu*. Alors que les discours paresseusement « culturalistes » induisent l'œuvre d'un espace-temps extérieur³³, effaçant *ipso facto* l'événement créateur, la « topoiétique » voudrait d'abord souligner que la première chose créée par la création, c'est son *lieu propre*. Au passage, si cette proposition est juste, elle permet de saisir, entre la lettre et l'esprit, toute la portée « expérimentale » du geste de Duchamp dont, semble-t-il, on n'est toujours pas, à ce jour, revenu. Au-delà de la provocation (bien au-delà ou bien en deçà, comme on voudra), l'*expérience-limite* qui est tentée, ici, quant à l'œuvre, c'est la ramener à un lieu ap-proprié (par l'effet de la nomination). *Le renversement, comme tel illuminatif, de Marcel Duchamp, consiste à faire du topos lui-même l'accent de la poïesis...*

Nous ne saurions, dans les limites de cet article, développer les implications de cette *poétisation du lieu* (qui est aussi, d'ailleurs, *localisation du poème*). Nous voudrions, pour terminer provisoirement, dire, en quelques mots — et ce sera aussi revenir à notre départ — combien il suffit de peu d'usage (à contre-fil) pour bousiller l'aigu de la lame (de sens) ; tout dépend de la *manière* de répondre à cette question : en « poétisant » le lieu, Duchamp marque-t-il que l'œuvre, *par elle-même*, n'est plus rien ou, au contraire, fait-il expérimentalement advenir comme vérité de toute œuvre la propriété de donner lieu ? Et je reviens presque aussitôt sur le « ou, au contraire », car il se pourrait bien que ce soit l'irrésolution (parfois vécue comme perplexité) qui soit, historiquement, en charge des seules raisons qui vaillent. Duchamp, au jeu de plage du téléphone de l'art moderne, s'est trouvé en position de mettre en scène une expérience cruciale, déjà préfigurée ici ou là, mais jamais *montée*. Deux sottes lectures, forcément, en coulent : la première dit qu'il n'y a plus d'œuvre, puisque le lieu-nom la couvre (s'y substituant) ; la seconde qu'il n'y a plus d'art, puisqu'il n'y a plus que cela. Bouvard

31. Penser (*denken*) met en avant le temps comme horizon, tandis que la poésie (*dichten*) semble d'abord s'accorder au site.

32. J'entends ici *figuration* de façon méta-figurative — et non pas comme l'opposé de l'abstraction. La Figure, ce n'est pas la *mimesis*, mais la *poïesis*, à peu près ce que Francastel appelle « le caractère fabriqué » de l'image.

33. Dans l'improbable, génial et interminable *Idiot de la famille*, Sartre fait de la topoiétique, en montrant l'agencement des lieux que sont la névrose de Flaubert, le choix de l'Artiste, la « névrose objective » de la génération... L'ironie fatale de la démiurgie sartrienne, c'est d'être arrêtée avant la création toujours promise, la fameuse « lecture de *Madame Bovary* ». En vérité, de cette *différence* qu'est *Madame Bovary*, Sartre n'a pas cessé de parler depuis le début. Ce n'est pas la cécité puis la mort qui l'ont empêché de finir ; c'est qu'il est contradictoire de finir la création.

et Pécuchet peuvent recracher la subtile dialectique en statues de sel se regardant en chiens : ici le rationnel et là le réel. Hors la norme, cette idée fixe, il n'y aurait que le caprice ? Et si, plutôt, l'œuvre, en s'appropriant son lieu³⁴, s'*im-posait* justement comme un fait-norme, sans qu'elle ait, pour échapper à ses anciens maîtres (le Beau, le goût), à se livrer corps et âme à la transe de l'hystérie « factuelle » ?

Département des arts plastiques
Université de Provence

34. À partir de cette idée directrice de « topoiétique », qu'on a dû, ici, se contenter de silhouetter, on pourrait sans doute articuler d'un seul tenant des propositions qui, singulièrement, servent d'emblèmes à diverses théories esthétiques du XX^e siècle. En montrant, notamment, en quoi l'espace-lieu s'instaure simultanément comme horizon et comme hypothèse, on croiserait des formulations de la théorie *critique* (Adorno, Habermas), de l'*herméneutique* et de la théorie « institutionnelle ». Car, par quelque discours qu'on l'apprehende, le « monde de l'art » est bien un *monde* à part entière et non un ramas louche d'opérations et de combines.

Modernité des Grecs

L'importance de la pensée grecque et les raisons de l'enseigner dans le programme collégial de philosophie

Georges Leroux

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027428ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027428ar>

[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

Leroux, G. (1997). Modernité des Grecs : l'importance de la pensée grecque et les raisons de l'enseigner dans le programme collégial de philosophie. *Philosophiques*, 24 (1), 141–160. <https://doi.org/10.7202/027428ar>

MODERNITÉ DES GRECS

L'IMPORTANCE DE LA PENSÉE GRECQUE ET LES RAISONS DE L'ENSEIGNER DANS LE PROGRAMME COLLÉGIAL DE PHILOSOPHIE*

PAR
GEORGES LEROUX

Parler de l'actualité d'une pensée, c'est accepter de considérer qu'une pensée pourrait cesser d'être actuelle, qu'elle pourrait s'effacer dans une indifférence à laquelle d'autres urgences la condamneraient. Que cette question puisse se poser concernant la pensée grecque n'a rien d'improbable, tant les raisons qui ont maintenue cette pensée vivante durant des siècles sont devenues avec le temps des habitudes. Combien de générations passées ont été formées dans l'amour et la vénération de la pensée grecque, sans que jamais il ait été besoin de produire une justification des enseignements qui leur étaient prodigués ? Dans la tourmente actuelle, alors que rien ne paraît stable dans le cœur des curriculums d'étude, ces habitudes sont mises en question. Pourquoi donc l'étude de la philosophie s'amorcerait-elle nécessairement à compter d'un retour aux Grecs ? En fait, les arguments soutenant la légitimité et la fécondité de l'étude de la source grecque ont longtemps été considérés comme universels et définitifs, ils avaient été énoncés à la Renaissance et l'humanisme classique, qui s'est trouvé à la base des curriculums des collèges européens et américains depuis le début du siècle, n'a jamais remis en question l'héritage de la tradition des humanités. Les choses ont changé et cette position mérite qu'on l'examine de nouveau en fonction des exigences de notre temps. Actualiser la pensée grecque ne peut plus seulement signifier le devoir de recueillir l'héritage grec, ou encore de retourner à la source traditionnelle d'une culture ; actualiser signifie trouver des raisons de garder vivante cette pensée, et chercher à illustrer la forme présente de son actualité pour en justifier l'étude.

Sur le fond de cette longue tradition de l'humanisme, il pourrait sembler entièrement naturel, au moment de consolider la réforme de l'enseignement collégial de la philosophie, de donner une place centrale à la pensée grecque dans le premier ensemble, consacré à l'apprentissage de l'argumentation et à l'étude de l'avènement de la rationalité. Ce n'est pourtant pas le cas. Je voudrais évoquer à cet égard une rencontre avec un collègue du cégep Ahuntsic, Laurent-Michel Vacher, qui malgré sa brièveté a laissé en moi beaucoup de questions. Alors que je louais cette orientation vers la pensée grecque, il me surprit entièrement en me disant que cette position était

* Conférence prononcée au Comité des enseignants de philosophie le 26 avril 1996, à Québec.

complètement rétrograde, pour ne pas dire réactionnaire : le retour à la pensée grecque n'était selon lui que l'expression d'un réflexe de sécurité dans un monde en pleine explosion épistémologique et scientifique, une sorte de repli sur des bases en apparence solides, mais qui ne représentaient en réalité que la sécurité d'une tradition. Ce repli manifesterait selon lui deux carences fondamentales : premièrement, une réaction de fuite devant les exigences logico-mathématiques du progrès scientifique et, deuxièmement, un refus d'assumer les acquis de la période turbulente, post-nietzschéenne, de la critique de la métaphysique. Pour faire bref, et sans dénaturer sa pensée, une nostalgie de la formation passée, d'abord historique, et une incapacité d'assumer la sécularisation.

Cette critique me semble très sérieuse et surtout bien ciblée. Car de quoi parlons-nous en ce moment ? D'une étape de l'évolution d'un système démocratique d'enseignement, système dans lequel la place spécifique de la philosophie a été défendue de manière constante depuis bientôt trente ans. Cette défense s'est effectuée précisément sur le fond de l'humanisme renaissant qui caractérisait le curriculum des collèges classiques, mais le temps est venu de mesurer sa rigueur et sa portée. Le système qui a suivi le régime des collèges classiques se caractérise par son universalité : tous les étudiants qui s'engagent dans des études collégiales, et ce devrait être idéalement le cas de toute la tranche d'âge, quel que soit leur profil d'orientation, se voient présenter une initiation à la philosophie étalée sur trois sessions du cours collégial. Cet objectif d'universalité, qui associe dans une même formation les futurs universitaires et les futurs techniciens, peut être critiqué, mais ce n'est pas mon propos aujourd'hui. Je l'interprète d'emblée comme l'expression d'une volonté très affirmée de conserver à la formation générale une dimension philosophique universelle, c'est-à-dire valable pour tous dans la conduite de la vie, et de favoriser l'adoption d'un point de vue de réflexion sur les savoirs et sur l'existence. Pourquoi le même nombre de cours de philosophie pour tout le monde ? Et pourquoi les mêmes cours pour tous, indépendamment des filières de formation ? Ces questions se posent, mais elles ne modifient pas la place fondamentale de la philosophie dans la formation, place qui semble acquise et raisonnablement justifiée.

C'est précisément cette universalité qui entraîne un questionnement nouveau sur les matières de l'enseignement : qu'est-ce qui, en effet, dans le regard porté sur l'avènement de la raison grecque, peut servir spécifiquement cet objectif d'universalité ? En quoi l'étude de la pensée grecque peut-elle contribuer de manière déterminante à la formation de l'étudiant contemporain ?

On pourrait soutenir à bon droit que cette étude sert bien les objectifs de ceux qui se destinent à des études de lettres, d'humanités, ou encore dans les professions de la parole (droit, communications), une portion somme toute limitée du secteur pré-universitaire et située dans le droit fil de l'humanisme traditionnel, mais que pour tous les autres, une approche plus formelle, plus branchée sur la logique et l'épistémologie contemporaine ou, tout simplement, comme dans le troisième ensemble consacré à l'éthique, sur des problèmes liés à leur future occupation, serait plus fructueuse et bénéfique.

C'est un argument très solide. On peut aussi argumenter, de manière très critique, que c'est rendre un mauvais service à la pensée grecque que d'y avoir recours de manière purement instrumentale, en faisant d'elle le cadre ou le terrain d'apprentissage d'habiletés formelles : n'y a-t-il pas une légèreté, voire une hypocrisie considérable à ne s'intéresser aux dialogues socratiques que pour en extraire les premiers rudiments de la méthode du débat rationnel et de l'*elenchos* ? Les dialogues de Platon ne sont-ils là que pour nous instruire des formes primitives de l'argument, s'agit-il seulement d'un folklore, où les méchants sophistes sont vaincus par une métaphysique inspirée ? Après tout, on assiste actuellement à une belle réhabilitation de la sophistique et des arts de la communication en Grèce, il suffirait de retourner à cela ! Et puis, pourquoi ne pas aller puiser directement dans les formulations contemporaines de ces méthodes de raisonnement, de logique informelle ? Qu'avons-nous besoin de faire semblant que la culture grecque ou même Socrate nous intéresse ?

À ces questions, il n'y a plus de réponses toutes faites. Non seulement les questions commencent à peine de trouver de nouvelles formulations, mais les réponses héritées de la Renaissance manifestent plusieurs lacunes qui les rendent moins fécondes pour notre questionnement. Actualiser la pensée grecque, ce ne peut être répéter indéfiniment ce qui a légitimé sa fondation moderne dans l'Humanisme. Cette fondation, il faut le rappeler, cherchait fondamentalement à raccorder l'antique et le chrétien, en créant d'abord des modèles moraux. Le plus bel exemple de cette justification se trouve dans l'œuvre de Guillaume Budé¹. Proche d'Érasme, avec qui il entretint une belle correspondance, Budé voulait soutenir que la connaissance de l'Antiquité classique était indispensable à l'étude de la théologie chrétienne. Pas seulement pour des raisons de pure philologie, comme l'accès à la langue grecque, mais pour des raisons de culture : la sagesse antique constitue, selon Budé, une véritable propédeutique morale à la pensée chrétienne qui en est comme l'achèvement historique. De Plutarque à Montaigne, le dessin de ce parcours ascétique était bien tracé. L'enseignement des belles-lettres et de la rhétorique était profondément inspiré par l'idéal de la perfection grecque, et c'est moins la philosophie que la littérature et l'histoire, porteuses de modèles héroïques, qui en étaient le centre. L'étude de la pédagogie des Jésuites, si profonde et si fondamentale, montre à cet égard une préoccupation de justification qui est sans pareille. Chaque morceau de l'étude du modèle antique doit se fonder sur des motifs rigoureux. On oublie, par ailleurs, que la Renaissance a d'abord été l'âge d'or de la scolastique, et non pas de la pensée grecque. On pourrait sans doute suggérer de retourner à cette scolastique formelle : n'était-elle pas la meilleure école d'argumentation ?

Où trouver donc de nouvelles réponses ? La situation actuelle se caractérise en effet, en Europe comme en Amérique, par une grande turbulence. Des philosophies curriculaires qui paraissent inébranlables, comme le curriculum du gymnasium allemand ou du lycée

1. Principalement dans son œuvre majeure, le *De Transitu hellenismi ad christianismum*. Voir la traduction française, *Le passage de l'hellénisme au christianisme*, par Maurice Lebel, Sherbrooke, Éditions Paulines, 1973 (Centre d'études de la Renaissance de l'Université de Sherbrooke).

français, ont été entièrement réformées ces dernières années et aucun de ces curriculums n'accorde une place universelle à la pensée grecque, ni même à la philosophie. En Allemagne, compte tenu du primat historique de la philologie grecque depuis la réforme du gymnasium par Werner Jaeger et d'autres après la Première Guerre mondiale, primat demeuré incontesté jusqu'à récemment, le bouleversement actuel est une véritable révolution. En Angleterre, l'approche dite *Greats*, qui accorde une place significative à la culture grecque (surtout l'histoire et la politique, étudiées dans de grandes œuvres comme celles de Thucydide ou Platon), est de plus en plus réservée à une élite littéraire. En France, la réforme du baccalauréat a confirmé l'importance de la philosophie dans les filières d'élite, mais l'enseignement est essentiellement demeuré un éclectisme historique hérité du XIX^e siècle et orienté surtout vers l'apprentissage de l'art de la dissertation. L'accent sur la philosophie des sciences dans la filière scientifique s'est par ailleurs renforcé au détriment de l'histoire de la philosophie. Aux États-Unis enfin, la tendance très nette va vers une spécialisation des premiers diplômes post-secondaires, et seule une minorité de collèves d'élite, influencés par des objectifs d'arts libéraux, et en particulier par la tradition des *Great Books* de Chicago, maintient un objectif d'initiation à la philosophie dans laquelle la pensée grecque a encore sa place. La grande majorité des collèves (*junior colleges*) présentent un entraînement de *informal logic*, de *critical thinking*, et parfois un cours très général de *basic issues*. On y a par ailleurs conservé les *communication arts*, qui sont l'équivalent de l'ancienne rhétorique et qui indiquent l'importance toujours actuelle de la parole publique pour l'élite. Il y a donc actuellement dans l'enseignement post-secondaire un net recul des humanités grecques et un repli manifeste vers les formations d'élite. Ce constat peut nous attrister et il ne décrit sans doute pas une situation définitive, l'état actuel de la réflexion curriculaire pourrait se renverser. On note, par exemple, dans certaines écoles secondaires et collèves d'élite un retour aux langues anciennes, et dans quelques universités du *top ten* américain, on fait la promotion de programmes collaboratifs de prestige philosophie-philologie grecque.

Mais les faits sont là et on doit se demander : quel est le sens de notre propre retour à la pensée grecque ? Je reviens à la question de mon ami Vacher : le retour aux Grecs est-il réactionnaire ? L'Antiquité peut-elle être moderne et servir le projet critique d'un curriculum universel et démocratique ? Pour structurer la discussion, je voudrais repasser par les deux critiques que j'ai rappelées à l'instant. La première a trait à l'urgence et à la complexité d'une nouvelle fondation de la rationalité. Cette critique entraîne la formulation d'un argument historique essentiel. On peut, je pense, soutenir que le retour à l'émergence de cette rationalité, à son moment originel et à sa posture philosophique propre, est le moyen le plus puissant pour en montrer la nécessité et la singularité. J'insiste sur ces deux aspects : d'abord la nécessité de l'adoption du point de vue rationnel dans le regard sur l'existence, point de vue qui a résulté d'une décision historique singulière, dont notre culture est l'héritière. Nécessité de la raison, mais également singularité de l'expérience historique de la raison : il s'agit de deux aspects différents, mais indissociablement liés, de la

culture grecque. Ce premier argument a été reformulé magistralement par Husserl et cette formulation dépasse de beaucoup les formulations de la Renaissance. J'y consacrerai le premier moment de mon exposé.

La deuxième critique suscite un argument plus difficile à énoncer, mais je vais m'y risquer. Contre le reproche de crainte de la sécularisation, on peut en effet soutenir que la pensée grecque est précisément une pensée séculière et cela, en dépit de ses composantes mythiques manifestes, même au cœur de la métaphysique, et qu'y retourner est le meilleur moyen de saisir la force de ce qui l'a occultée, en la captant entièrement — la métaphysique chrétienne —, de manière à saisir les enjeux de toute pensée aujourd'hui, en particulier son affrontement universel avec de nouveaux mythes ou de nouveaux fondamentalismes et la critique, plus nécessaire que jamais, du scientisme, c'est-à-dire de la religion de la science. Le retour aux Grecs n'est donc pas le repli métaphysique qu'on pourrait croire et il y a des arguments contemporains, différents des arguments chrétiens de la Renaissance, pour l'appuyer.

Ces deux arguments ne viennent peut-être pas à bout d'une position centrée uniquement sur le privilège formel de la logique ou de la discussion de la scientificité, au détriment de toute historicité, mais ils ont l'avantage d'ancrer l'affirmation de la rationalité dans l'histoire de la culture européenne dont nous sommes les héritiers. Cet ancrage est le point limite de notre réflexion, le moment où toute discussion sur les origines et les finalités d'une formation devient une réflexion sur l'identité : le privilège de la rationalité est-il un privilège neutre, coupé de l'histoire de la pensée occidentale, ou n'est-il pas plutôt le résultat le plus fécond, le point d'aboutissement de cette histoire ? En répondant à cette question, nous serons au vif de la question de l'actualité de la pensée grecque, de son actuelle fécondité, de sa véritable modernité. Nous serons également mieux en mesure d'élaborer des stratégies de lecture et de formation qui découleront de ce privilège de la source grecque.

I

Dans ses conférences sur la crise de l'humanité européenne, Husserl a formulé pour nous de manière radicale le problème de cette *translatio studii* qui demeure le problème de la *paideia* moderne. Quelles études devons-nous transmettre ? En quoi contribuent-elles à la formation moderne et en quoi présentent-elles une aptitude à penser le présent ? Sa question, dont la formulation si riche implique aussi bien la raison que l'histoire, peut nous servir de point de départ : qu'est-ce que la culture dont nous héritons quand nous disons que cette culture se donne pour fondement la raison ? La réponse de Husserl est connue : pour lui, c'est la figure spirituelle de l'Europe qui, dans son concept, englobe toutes les cultures de la raison, y compris l'Amérique. « Il s'agit, écrit-il, de l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelles, avec tous les buts, tous les intérêts, soucis et peines, avec les formations téléologiques, les

institutions, les organisations² ». Les aspects hégéliens de cette réponse n'échapperont à personne — je pense à l'esprit, à son développement dans une histoire orientée, à sa récapitulation dans une culture —, mais laissons cet optimisme de côté. Concentrons-nous sur l'essence de cette activité : cette figure spirituelle de la rationalité européenne demeurerait ininterprétable si on ne la ramenait à son histoire qui, selon Husserl, est l'idée philosophiquement immanente de l'histoire de l'Europe. Je voudrais citer la suite de ce passage important :

[...] du point de vue de l'histoire universelle, [cette idée] se fait connaître comme l'irruption et le début du développement d'une nouvelle époque de l'humanité, l'époque de l'humanité comme telle, qui désormais ne veut et ne peut vivre que dans la libre formation de son existence, de sa vie historique, par l'idée de la raison, par des tâches infinies.

L'idée de cette universalité était chère à Husserl, et nul ne sait comment il voudrait la défendre aujourd'hui dans un monde éclaté où l'Europe historique a traversé et traverse encore des périodes de ténèbres et de désintégration spirituelle désespérée. Husserl n'a pas connu la période hégémonique du stalinisme, ni l'affrontement de l'Occident avec un Orient musulman en proie aux confusions de l'intégrisme, affrontement qui semble actuellement vouloir forger la structure émergente des limites européennes. Quand il prononce ces conférences à Vienne et à Prague en 1934 et 1935, il a néanmoins devant lui la figure très nette du fascisme. Pour lui, cet idéal universel se développait d'abord dans l'espace historique de l'Europe, dont le lieu de naissance, à la fois emblème et essence de la rationalité, pouvait peut-être constituer un salut devant le fascisme. La dimension de la raison qui le sollicite alors, comme ce sera également le cas pour Heidegger, est son caractère époqual, qui évoque à la fois la précarité et l'unicité de l'expérience historique. Que l'histoire l'ait amèrement trompé n'entame pas son argument.

J'attire votre attention maintenant sur ce lieu de naissance, sur le fait que la Grèce, dans le texte de la *Krisis*, joue un rôle essentiel. Nous devons essayer de le comprendre, dans la mesure où il y va de notre propre héritage, de ce qui, dans cet héritage, a trait à notre époque et de la question même que nous posons. La Grèce n'est pas une forme historique arbitraire, une incarnation parmi d'autres d'une idéalité, à laquelle on pourrait juxtaposer par succession d'autres exemples d'humanité : en tant qu'origine emblématique de l'Europe, elle constitue le *telos* universel de l'humanité. Sur ce plan, Husserl ne fait intervenir aucun concept d'Occident, ou de culture occidentale, qui limiterait dans sa pensée la portée du *telos* européen. Il n'y a pas non plus pour lui d'Orient de la raison, comme cela existe de manière si fascinante pour nous désormais. Pour tout dire, la raison

2. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 352. Le texte que je place au centre de mon exposé est celui de la conférence de Vienne (7 et 10 mai 1935), donnée sous le titre *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Dans un ouvrage récent (Giuseppe Cambiano, *Le retour des anciens*, Paris, Belin, 1994), on pourra trouver une analyse de plusieurs approches de la pensée grecque dans l'histoire contemporaine de la philosophie, notamment chez Heidegger et Gadamer.

ne rencontre chez lui aucune altérité, position en soi excessive, téméraire. Tout ce qui est étranger à l'Europe, parce qu'étranger à la vie de la raison (Husserl cite l'exemple de l'Inde), vient-il en contact avec l'Europe qu'il en subit aussitôt le *telos* déterminant, et cette essence est d'abord et d'emblée grecque. La Grèce est donc l'essence historique de l'expérience européenne.

La témérité, et en un sens la naïveté, de la proposition ne doit pas nous détourner de son sens. Elle ne se fonde pas en effet sur ce qu'on pourrait appeler une nécessité de type hégélien. Husserl était au contraire sensible à la possibilité que le développement de la raison soit interrompu, brisé par le fascisme. L'Universalité du destin de la raison ne contredit donc pas sa précarité historique. On aurait tort, par ailleurs, de limiter la prétention de ce rationalisme, exacerbé par la menace de l'irrationnel fasciste, à la mise en jeu d'une rationalité purement scientifique, comme si cette rationalité ne déterminait pas d'emblée un humanisme et une éthique. Je voudrais ici faire le raccord avec ma première question. Ce n'est pas, en effet, dans son lien purement spéculatif ou dialectique à l'essence du réel que le monde grec s'impose à nous comme monde de la rationalité européenne, mais en tant que ce monde déploie pour s'y engager le modèle d'une humanité normative transcendante. Il s'agit d'un modèle de vie. Le terme même de philosophie a été forgé pour nommer cet idéal d'une recherche de la sagesse qui ne soit pas purement spéculative, en grec théorétique ; la *philosophia* recoupe, en effet, tout ensemble et d'une même jetée le projet physique qui, d'Anaximandre à Aristote, entreprend de saisir la *physis* comme monde soumis à des lois et susceptible de manifester sa nécessité, mais également le projet métaphysique qui dispose ce monde dans une histoire spirituelle qui la fait transiter du mythe orphique de l'âme à la théologie chrétienne de la rédemption.

Husserl ne considèrerait pas de première importance les questions éthiques ou théologiques, tant la puissance du projet rationnel lui semblait garante de l'établissement rationnel de la culture. Son optimisme, qui sera repris par Cassirer, était en fait le résultat d'une confiance et il n'est pas certain que nous soyons encore capables de la partager entièrement, sinon comme le projet ou le défi de la raison. Fondée sur la raison, une culture ne pourrait que déployer sa bonté spirituelle et manifester son essence humaine positive. Avant d'être le protreptique à la vie bonne et sage qu'elle avait été dans l'Antiquité, la philosophie était définie par Husserl, dans son essence universellement grecque, comme « science du tout du monde, de l'uni-totalité de tout l'étant ». Ce regard sur la Grèce est le regard d'un rationaliste, et non d'un moraliste comme Pierre Hadot par exemple³, mais dialectique et protreptique sont des démarches indissociables : changer la vie et chercher le vrai sont les deux faces du tournant grec. L'une est socratique, l'autre est aristotélicienne.

Dans sa double vocation, ce projet en lui-même constituait une détermination de l'humanité en tant que porteuse d'idées, de pensée. Pour Husserl, la philosophie dans sa source grecque a fait subir à

3. Notamment dans son récent *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1996.

l'idée d'humanité une transformation définitive : avec la philosophie grecque, l'expérience humaine est d'abord et avant tout l'expérience de la pensée et des idées. La dialectique socratique manifeste, dès l'origine, comment cette expérience se déroule de façon communicative, organique et politique, comment elle « *éveille un nouveau style de l'expérience personnelle dans son champ vital*⁴ ». Elle dresse la force de l'argument et de la conversation contre le pouvoir de l'autorité et de la rhétorique, ce qui constitue son geste premier. Mais elle le complète aussitôt d'un geste qui approfondit le premier : elle identifie la conscience, en la créant, contre le règne de l'extériorité, recueillant en quelque sorte dans sa parole la force intérieure d'Antigone.

Profondément enraciné dans le devenir infini de la vie éthique, l'idéal grec de cette conscience argumentée, du souci de l'âme, de la *melete thanatou*, de la formulation du bien vivre, dont l'exemple est d'abord celui de Socrate dans le *Criton*, est à la fois absolument irréductible au projet de l'étude de la *physis* et son corollaire le plus naturel, le plus existentiel. Là se trouve l'essence de la sagesse grecque, cette confiance dans la double puissance de la raison : définir l'humanité comme humanité sage et poser le monde comme nécessité. Même si Husserl ne prend pas le soin de définir ce qu'il entend par spirituel, même si la religion ne joue aucun rôle dans la formulation de l'idéal de l'âme, on comprend que la définition de la philosophie par la spiritualité implique une sédimentation de l'entreprise rationnelle. Il y a, en effet, plusieurs niveaux de vie, et chacun est convoqué dans l'apprentissage de la philosophie. De la même manière, l'enseignement de ce geste inaugural est d'abord une invitation à le répéter pour soi-même : trouver sa conscience, l'appuyer sur une parole nécessaire, articuler cette parole sur une requête de vérité.

L'exercice de la philosophie, en dépit de cette sédimentation, demeure cependant unique et son déploiement historique, même s'il présente une diversification des projets épistémiques et spirituels immaîtrisable, ne risque jamais de perdre cette unité, en raison précisément de son rattachement à son origine grecque comme décision de penser. Contrairement à Heidegger, dont les approches sur la question de l'histoire de la philosophie sont si paradoxales, ce qui l'amène à une fracture radicale de l'expérience grecque de la pensée en deux moments antithétiques — les présocratiques de la présence et le Platon de l'absence —, Husserl se reconnaît engagé dans un procès unique, et infini, de réalisation de la tâche spirituelle de la philosophie. Là où, pour Heidegger, la Grèce a constitué une forme de trahison originelle, conduisant à ce premier nihilisme qu'il a dénoncé dans l'entreprise de Platon, Husserl parle d'une mission historique, d'une perpétuelle mutation dans le sillage grec. Selon sa formule radicale, la Grèce entraîne une *historicité nouvelle*. Dans ce modèle, il faut insister, l'argument socratique et la science aristotélicienne appartiennent au même monde, au même geste, à la même décision qui est l'essence de la philosophie.

4. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 356.

C'est à saisir cette historicité, à la transmettre comme fait déterminant de notre situation spirituelle, que l'enseignement de la pensée grecque est principalement adonné. Si la philosophie mérite cette place privilégiée dans l'édifice complexe des sciences contemporaines, c'est précisément parce qu'elle appartient à la fondation même du regard scientifique sur l'étant. Comme cette fondation est grecque par essence, nous pouvons dire que nous sommes essentiellement grecs d'emblée. Le cœur de la *translatio studii* contemporaine, sa ligne de force déterminante, est donc l'expérience grecque assumée dans tout l'héritage européen d'une posture rationnelle devant la totalité de l'expérience humaine, toujours à la fois historique et physique, spirituelle et scientifique. Briser cette *translatio*, abandonner cet enseignement au profit de techniques banales, toujours susceptibles d'être asservies à la déraison, c'est prendre le risque de fracturer un héritage qui non seulement a produit la science et la critique, mais a rendu nécessaire la posture qui l'engendre.

Cet argument repose sur un lien plus étroit qu'on ne le conçoit d'ordinaire entre la philosophie et les sciences. La position habituelle qui consiste à placer la philosophie en position critique et dominante par rapport aux sciences n'a rien de grec : la pensée grecque juge la *doxa* et le mythe, mais elle estime et place au-dessus de tout la pensée du nécessaire, dans quoi elle identifie la science et la philosophie. L'argument philosophique, qu'il s'agisse de l'enchaînement formel qui produit la proposition scientifique, qu'il s'agisse du raisonnement dialectique, appartient toujours au même corps de méthode. Cette méthode est continue, elle est cohérente. On voit bien la jointure avec Husserl : la philosophie, dans la conception husserlienne, comprend les sciences, elle les implique toutes potentiellement et le geste même de la science est impensable sans la décision philosophique qui l'inaugure et l'accompagne, le produit de la science est impensable sans le cadre philosophique qui le met à l'épreuve et le critique; la méthode de la science ne peut être énoncée sans la contribution de la logique.

De ces trois dimensions — décision, critique, méthode —, Husserl a voulu prédiquer l'infinité et l'ouverture de cet horizon infini est, depuis la pensée grecque, la perspective même de toute pensée. Et il a proposé de faire de cette infinité l'horizon spécifique de la culture universelle, relayée de la Grèce en Europe. Accepter cet idéal et cette tâche, c'est d'abord refuser de construire dans une opposition stérile une soi-disant modernité scientifique et la présentation du monde grec comme *topos* archaïque du rationnel : le monde grec a ouvert définitivement, d'une manière qui ne s'est pas produite en Orient ou en Israël ou même dans le monde musulman, un horizon infini de rationalité. L'Islam a cherché pendant une période qui fut grande à recueillir et transformer la pensée grecque, mais ses maîtres coraniques ont avec le temps abandonné cet héritage. La philosophie, dans sa double dimension de sagesse et de science, est la culture de l'Europe et son essence, inaliénable, est l'expérience grecque.

Avec ses limites, certes, mais aussi sa grandeur. Ce point me semble essentiel et je voudrais m'y attarder un instant. S'il est certain que la philosophie du XX^e siècle peut être présentée comme une critique du rationalisme, comme un énoncé de ses limites — il suffira

d'évoquer la critique de Nietzsche, la pensée extatique de Heidegger et son relais chez Derrida et Rorty —, je pense que l'idéal husserlien d'un horizon infini peut être retrouvé et maintenu en deçà de l'entreprise déconstructive. La décision pour la raison ne conduit pas, ne doit pas conduire à l'exigence infantile d'un ordre transparent et d'une rationalité sans limites, exigence qui se retourne ensuite en plainte mélancolique au constat de l'absence de cette rationalité idéalisée. Dans ses entretiens publiés sous le titre *Autonomie et solidarité*, Habermas fait remarquer à quel point nous avons du mal à accepter une perspective faillible et une rationalité limitée, en raison de nos exigences idéalistes⁵. Nous préférons tout refuser plutôt que de nous résigner à une rationalité partielle, fragile. Cette critique, qui vise maladroitement la pensée de Derrida, atteint de manière oblique Husserl.

L'idée husserlienne d'une tâche infinie de la rationalité, malgré son optimisme exagéré, paraît à cet égard plus proche de l'intuition grecque d'une raison contingente, finie, mais paradoxalement ouverte, et pour ainsi dire happée, par l'appel d'une compréhension infinie. Pour le faire voir, on peut faire valoir deux arguments. Premièrement, la position de Husserl semble fidèle à ce qui, dans le projet grec, s'appelle *theoria*, dans son opposition à la *praxis* et à la *poiesis*. Le privilège constant de la *theoria* n'a jamais signifié que l'accès à la *theoria* était stable, définitif ou même achevé. Seuls les objets de la *theoria*, chez Platon comme chez Aristote, sont nécessaires : ce sont les Formes éternelles, les mouvements éternels ; mais en tant que nécessaires, ces objets exigent précisément la tâche infinie de la philosophie. Les limites de la raison humaine lui imposent des démarches contournées, des reprises, des recours au mythe, des procédures analogiques, des dialectiques qui exigent du temps et qui ne sont pas compatibles avec l'idéal d'une contemplation continue ou d'une extase. Il y a donc un infini grec de la tâche philosophique qui peut nous réconcilier avec sa finitude, son historicité, sa temporalité et le caractère vulnérable, toujours fragile, de ses constructions. Cet infini représente un travail, une responsabilité, une tâche et en ce sens, il s'impose au point de départ de la formation. Cet infini est par ailleurs mesurable à une certaine déconstructibilité de la pensée grecque. Toutes les idées sont infinies — vérité, valeur, bien authentique, forme de vie, liberté — et tous ces infinis sont ancrés dans l'expérience finie de quelques penseurs grecs. Dans ce rapport fini/infini, où chacun est libre de lire tellement d'arbitraire (qu'est-ce qui m'a amené moi, à lire et à saisir ceci plutôt que cela ?), s'exerce un apprentissage de la modestie (rappelons-le, l'*hubris* était le péché cardinal de l'esprit grec) et une initiation à la solidarité de la communauté de recherche et de dialogue : ce sont les idées que Rorty a exprimées dans le beau langage des tâches de l'édification⁶.

À cette première raison de considérer l'importance de l'idée husserlienne de l'infini des tâches de la raison comme essence grecque s'ajoute la dimension politique de sa détermination. Cet

5. J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, revised edition, edited by Peter Drews, London, Verso, 1992 (première édition : 1988), p. 198 ss.

6. R. Rorty, *L'homme spéculaire*, Trad. fr. de T. Marchaisse, Paris, éditions du Seuil, 1990, p. 393-410.

infini, dès les premiers penseurs, nous comprenait nous-mêmes comme partie prenante d'une communauté spirituelle destinée à le recueillir. Je ne pense pas seulement au monde de l'hellénisme, relayé par la culture romaine, par Byzance et par la Renaissance italienne. Je pense à la totalité des moments cruciaux de la *translatio studii*, moments dans lesquels la culture européenne s'est interrogée sur la responsabilité de la transmission de l'idéal grec de la culture. Il y a des moments plus nets que d'autres, la pédagogie des Jésuites par exemple ou le romantisme allemand. Mais dans chacun de ces moments, c'est l'idée husserlienne de l'infinité des générations de la rationalité, comprise politiquement comme communauté de l'amour des idées infinies, qui a été le moteur de l'évolution⁷. Il n'y a jamais eu d'abandon, de renoncement, de retour à une forme archaïque qui serait l'équivalent d'une *pre-theoria*. C'est pourquoi la critique de Heidegger et son relais chez Derrida et Rorty sont si importantes pour nous : elles mettent en jeu les conditions mêmes de notre réponse à une nouvelle *translatio studii*, elles imposent un regard sur la raison qui doit tenir compte des faillites de notre époque, des dangers, des risques. Ces critiques désignent un lieu vide qui doit toujours être réoccupé par le travail de la raison. Abandonné, il se désagrège. Investi, il ne cesse de se recomposer.

Dans la contestation actuelle des privilèges de la philosophie, plusieurs critiques américains ont reproduit le débat de l'idéalisme allemand relatif à la littérature : ne faudrait-il pas confier à la littérature l'essentiel de cette mission de formation, compte tenu du fait que la philosophie a démissionné de sa vocation de *paideia* universelle, qu'elle n'enseigne que la logique, qu'elle n'a plus rien à dire sur l'historicité et la contingence de l'expérience humaine et qu'elle a renoncé au discours de sagesse ? C'est l'argument de Rorty, un argument à la fois surprenant et un peu usé. Il s'agit cependant d'une position profondément non grecque dans son geste de retourner au privilège de la représentation sur l'argument. La position de Derrida, à la fois plus inquiète et plus œcuménique, me semble un meilleur recours⁸. Husserl, bien entendu, n'aurait jamais considéré pareil retournement, même en acceptant toutes les limitations de l'expérience historique de la rationalité. Pour lui, la *theoria* grecque est d'abord une attitude, une décision qui affecte tout le mode d'existence, quels que soient les succès et les échecs dont elle sera suivie. « C'est dans la permanence de ce style, en tant que forme normative, que se déroule la vie comme vie chaque fois déterminée⁹. »

Quelle est notre position sur cette question ? Nous pourrions en débattre, mais en l'évoquant nous voyons que toujours déjà ce débat appartient à la philosophie dans son moment grec. L'attitude purement théorétique, qui aboutit à substituer la philosophie à la forme de la littérature, et notamment de la tragédie, dans les privilèges du

7. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 359.

8. Je pense ici en particulier aux réflexions européennes de Derrida, à partir d'un texte de Paul Valéry, dans *L'autre cap*, Paris, éditions de Minuit, 1991. Notamment, p. 33 ss.

9. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 360.

savoir de la culture, a souvent été mise à l'épreuve dans l'histoire de la culture européenne. Ce fut le cas de manière forte dans la contestation du romantisme allemand. Une réponse possible est la réponse politique : la *theoria* grecque ne vaut pas seulement par elle-même, elle vaut par ce qu'elle entraîne avec elle. Husserl est à cet égard, une fois de plus, l'héritier de Hegel quand il insiste sur le caractère central de la *theoria* dans la production de la communauté. L'amour ici joue un rôle vital, organique : la Grèce apporte l'exemple d'une culture où la communauté dépasse sa violence intrinsèque par la position normative d'un idéal d'éveil et de discussion, dont le plus bel énoncé est l'oraison funèbre de Périclès dans le texte de Thucydide, ou encore le *Phédon* de Platon. Ces éloges de la philosophie, et de sa supériorité par rapport à la littérature, sont en fait des éloges politiques de la philosophie. La dimension politique de la raison grecque est donc inséparable de sa dimension purement théorétique, autant que celle-ci l'est de son déploiement éthique. Il n'est cependant aucunement nécessaire d'adopter cette posture politique, qui remonte à l'idéal hégélien d'une communauté rationnelle, pour penser dans le moment grec la conjonction de la littérature et de la philosophie.

Renoncer à ce primat de l'expérience grecque, ce serait donc — il faut insister à l'encontre de ceux qui croient utile de le revendiquer — se priver non seulement du moment de fondation de la rationalité, ce qui est la formulation habituelle de la nécessité de retourner aux Grecs, mais de ce qui dans notre situation me semble le plus précieux : leur essentielle universalité. Dégager la philosophie de cette attitude ouverte sur l'infini de l'histoire, désimpliquer le projet physique de l'éthique et du politique comme si cela était pensable ou possible, c'est renoncer à l'essence même de la philosophie dans sa décision de rationalité. La conséquence me semble immédiate et risquée : sans cet ancrage dans l'universel grec, la rationalité devient une voie parmi d'autres, un chemin contingent de l'histoire et l'Europe elle-même une expérience condamnée et abandonnée aux sous-produits technocratiques de la raison. S'il me semble utile de revenir sur la position de Husserl, c'est qu'elle accorde à l'idéalité de la pensée grecque, à son ouverture infinie, une importance mesurée au développement de la rationalité dans l'histoire. Il n'y a, en effet, aucune période de l'histoire européenne qui ait été capable de réarticuler son idéal de raison sans en retrouver le fondement dans la communauté de la *theoria* grecque : nous connaissons bien les deux moments les plus grands de cette histoire, la Renaissance et les Lumières. L'un et l'autre ont mis au centre de leur pensée la reformulation de la *translatio studii* : comment actualiser la pensée grecque, comment retrouver l'énergie intellectuelle de la culture grecque, comment restimuler sa vitalité démocratique ? Plusieurs textes pourraient ici nous servir de guides, j'ai cité la *translatio* de Guillaume Budé, je pense également à Kant et à Hegel. Il faudrait y revenir.

Je conclus ce premier morceau de mon exposé en insistant donc sur le fait que le retour à la rationalité grecque n'est pas un repli superficiel sur une tradition rassurante. C'est un geste courageux, dans lequel nous cherchons à nous réapproprier l'attitude fondatrice de notre culture, de manière à la conserver comme fondement de

notre identité. Les formulations de Husserl nous paraissent-elles démesurées qu'elles n'en constituent pas moins le projet infini d'une culture à faire, d'une humanité à construire. Cet universel nous semble-t-il devoir être déconstruit qu'il ne l'est que par les instruments mêmes qu'il rend disponibles pour notre critique.

II

J'en viens maintenant à la deuxième perspective que j'ai évoquée au début. Le retour aux Grecs constitue-t-il une sorte de repli sur une attitude métaphysique, reflétant la crainte d'une société sans bases et l'incapacité de s'ajuster à une modernité post-chrétienne ? Nous devons ici tenter de mieux saisir ce qu'il en a été du développement de la métaphysique et prendre au sérieux les critiques contemporaines de l'onto-théologie. Il me semble indubitable, malgré plusieurs beaux travaux récents allant en sens contraire, que la pensée grecque de Platon, d'Aristote, de Plotin a clairement construit cette identification de l'être et de la divinité, dans un respect fondamental à l'égard de son origine homérique et de la théologie des immortels. Si donc nous retournons à la pensée grecque, nous sommes inéluctablement mis en présence d'un monde dans lequel le projet de saisie rationnelle de la *physis* trouve sa limite dans l'affirmation d'un au-delà. Cela fait-il de notre retour aux Grecs un retour vers l'onto-théologie en tant que telle ? Que désirons-nous montrer ? Quel est le rapport entre cette métaphysique et le mythe ?

Je commencerai par un point précis. Je suis saisi de l'importance, parmi les textes qui sont placés au centre de la pédagogie de ce premier cours de philosophie au collégial, de l'allégorie de la caverne de Platon. Ce texte occupe certes un rôle central dans toute la tradition de la métaphysique, on y a toujours retrouvé le condensé de la doctrine du dualisme : dualisme logique, dualisme épistémologique, dualisme moral. Mais il y a un risque considérable à le présenter uniquement comme le texte fondateur des deux mondes. On oublie en effet, quand on lit ce texte, de signaler le fait que le mythe qui en commande l'interprétation en fait intégralement partie, même s'il n'est pas présenté avec l'allégorie dans le texte de la *République*. Comment comprendre en effet la situation existentielle de ces prisonniers, dans lesquels Platon nous invite à reconnaître notre condition mortelle, sans poser les deux questions suivantes : qui est à l'origine de cette situation misérable d'aveuglement et de finitude ? Et comment se fait-il que certains prisonniers accèdent à la libération par la philosophie ? Platon n'a donné aucun élément spéculatif pour répondre à ces questions, et celui qui cherche une réponse doit la trouver dans le mythe orphique qui, en lui fournissant sa doctrine de l'âme, commande tout le platonisme. Ce mythe est un mythe de chute et de résurrection, dont un des épisodes les plus connus a transité dans la doctrine de la réminiscence et de la métempsychose.

Pourquoi revenir sur ce point ? Tous les étudiants qui lisent ce texte pour la première fois sont intéressés par le savoir spécial du philosophe, et ils comprennent d'emblée cette situation d'emprisonnement dans l'opinion et dans la représentation. Mais ils ne songent pas que la question du mythe doit également les solliciter. Ce mythe de l'âme, comme d'autres, fait partie intégrante de la pensée grecque,

dont il manifeste les limitations. L'onto-théologie elle-même appartient d'emblée au mythe orphique, elle en est pour ainsi dire le développement spéculatif. Même des penseurs fascinés par le rationalisme platonicien, comme Plotin, ont été incapables de se priver d'y avoir recours. Cette prégnance du mythe — qu'il s'agisse du *Phèdre* ou de la *République* —, ce rapport complexe de la croyance et de la pensée rationnelle étaient néanmoins, dans le monde grec, dans une position d'équilibre. Pour le comprendre, il faut voir comment cet équilibre a été renversé quand le mythe orphique a été entièrement intégré par la théologie chrétienne. Dans cet âge médiéval, qui va d'Augustin à Nicolas de Cues, le développement d'une sagesse de la foi a mis sous tension, de manière souvent très paradoxale, le projet rationnel des Grecs. Ce projet a été assujéti à la théologie, la métaphysique est devenue plus essentielle que la physique, ce qui aurait scandalisé Aristote et sans doute aussi Platon.

La critique de la raison, et *a fortiori* son assujettissement au mythe, en fait n'a jamais été une attitude grecque. Même en en reconnaissant les limites et en cherchant à la protéger de l'*hubris* technique, même en insistant sur le caractère infini de sa tâche, les penseurs grecs n'ont jamais cessé de faire l'éloge du pouvoir de la *sophia*. Leur pensée était une pensée du pouvoir de la raison, par rapport à laquelle le mythe n'était toujours qu'une forme de concession, de résignation. L'entreprise aristotélécienne montre à quel point la philosophie fut rapidement travaillée de l'intérieur par le désir d'étendre le plus loin possible l'enquête de la physique et de la philosophie première. La grandeur du projet rationnel était justement de se projeter le plus loin possible, le plus haut possible. Ce réflexe de critique des prétentions de la raison fut plutôt celui de la pensée chrétienne, dans un contexte de turbulence gnostique où la raison paraissait emportée par une sorte de délire et où les sagesse antiques ne semblaient montrer que des défauts ou présenter des exigences impossibles. La foi parut alors plus raisonnable qu'une pensée entraînée par l'hystérie des voyages astraux, des drames de chute, etc. et plus accessible, plus universelle que la sagesse. En croyant reconnaître dans toutes ces péripéties les positions fondamentales du platonisme, le christianisme ne faisait que se l'approprier. Rien ne justifie dans le platonisme une connaissance supérieure à l'exercice de la raison. Le reste est amour, comme Plotin et Proclus l'affirmeront clairement.

Le retour aux Grecs constitue-t-il une sorte de fuite dans laquelle on pourrait lire un refus de la sécularisation ? Cette manière de voir supposerait que la vision grecque du monde est celle qui a été tout entière réinvestie dans la conception chrétienne, à la fois en tant que métaphysique fondatrice et mythe orphique de la religion de salut qui a donné à l'Occident sa forme spirituelle la plus profonde. Retourner aux Grecs, dans cette perspective, ce serait chercher à retourner à une origine ou à une essence du christianisme, comme on chercha à le faire à la Renaissance. Par exemple, encore une fois, chez Guillaume Budé. Il s'agit, me semble-t-il, précisément de faire autre chose, c'est-à-dire de montrer que le christianisme, dans sa force théologique autant que dans son effort métaphysique, n'a jamais été qu'une modalité, contingente et historique, de transmettre et

d'interpréter l'héritage grec, et non pas son développement essentiel. Il y aurait beaucoup à dire ici sur la comparaison nécessaire de cette interprétation (*Plato naturaliter christianus*) avec la philosophie des Arabes, d'emblée centrée sur le projet de la physique. C'est en effet cette philosophie qui a été à l'origine du renouveau aristotélicien du XIII^e siècle. Mais n'oublions pas que le christianisme, avant d'être aristotélicien, a d'abord été profondément néoplatonicien, c'est-à-dire essentiellement préoccupé de sa fondation théologique dans la pensée grecque¹⁰.

Le christianisme a été, il est vrai, une continuation de la métaphysique grecque, il a cherché à en assumer délibérément l'héritage, mais il en a été aussi et surtout le renversement et l'intérêt d'un retour à la pensée grecque est précisément de rendre possible l'accès à un monde pré-chrétien qui montre à la fois les richesses de l'un et de l'autre. Qui montre notamment la position de pensée d'une culture qui place la raison devant ses dieux, qui construit la démocratie et le débat public sur l'espace même de ses autels. Je voudrais m'arrêter un instant sur ce point et tenter de montrer que l'intérêt d'un retour à la pensée grecque dans une formation de philosophie se fonde très précisément sur cet équilibre pré-chrétien de la raison et du mythe, dont la marque essentielle est l'absence de la composante de la foi et l'importance de la critique des représentations doxiques et mythiques du monde.

Dans la situation contemporaine d'une résurgence de mythes fondateurs de toutes sortes et d'un retour du religieux, cet équilibre ancien met en perspective la fragilité de l'équilibre actuel : la comparaison met en relief la force d'une position dans laquelle la raison ne renonce à ses prétentions que dans les lieux les plus ultimes de son questionnement, et non pas dans le domaine même de la *theoria*. Nous savons comment la période de l'hellénisme tardif a été envahie par toutes les formes de la gnose, de l'hermétisme, des savoirs occultes. Qu'en dépit de cette phase très turbulente, et en dépit également des transformations de la théologie chrétienne avant le XIII^e siècle, le rationalisme ait été capable de se maintenir comme idéal de la culture et comme position existentielle mérite d'être expliqué. Cette persistance n'est en fait compréhensible que dans le maintien systématique, à la fois justifié et élaboré en stratégies, de la *paideia* philosophique grecque, c'est-à-dire d'une éducation centrée sur la *theoria*. La culture médiévale a profondément modifié cet équilibre en conférant à la théologie et à la foi une priorité qui devint l'équivalent d'une domination de la raison. Ce nouvel équilibre n'avait plus rien de grec, même si en sous-œuvre la physique et la dialectique conservaient leurs privilèges.

Je donnerai un exemple, repris d'une époque de transition antérieure. La culture romaine, dans un premier moment païen, mais ensuite également chrétien, aurait parfaitement pu se constituer comme une culture purement religieuse et juridique, et interrompre la

10. Sur plusieurs de ces questions de la transmission et leur impact sur la définition de l'Europe, on peut lire l'essai de Rémi Brague (*Europe, la voie romaine*, Paris, Critérion, 1992) qui tente dans une perspective chrétienne la réhabilitation d'une certaine « romanité ».

continuité de la curiosité et de la rationalité grecques. Nous savons tous combien elle est pauvre philosophiquement, comment elle s'est repliée sur une théologie spéculative très élaborée, vénérée par des philosophes comme Cicéron ou Lucrèce, et comment elle a investi la formulation des lois et les règles de la rhétorique, comme si rien de la physique d'Aristote n'avait d'importance, comme si rien de la métaphysique n'avait encore de sens. Le paradoxe est donc pour nous de constater qu'en dépit de cela, la culture romaine a maintenu pour ses classes d'élite une éducation grecque, c'est-à-dire une éducation à la philosophie, présentée comme le couronnement des arts libéraux. L'édifice ancien, lentement construit par les stoïciens (physique, éthique, dialectique) était lié à la rhétorique et à la grammaire, et c'est lui qui a structuré ensuite l'ensemble de la *paideia* médiévale et moderne, dont la forme accomplie est le modèle des arts libéraux. Le sommet de cette éducation était la dialectique, l'art de l'argument et du débat, mais surtout la méthode de la science.

Ce point me semble majeur : Cicéron, pour ne parler que de lui, n'a cessé dans ses ouvrages de vanter le point de vue de la raison et la nécessité de la méthode, même si rien dans son œuvre ne manifeste qu'il savait en vertu de quoi il fallait le faire. Son idéal de sagesse, entièrement commandé par le point de vue moral stoïcien de la nécessité et du calme intérieur, a néanmoins relayé les grandes convictions fondatrices de Platon et des Présocratiques sur la nature. Cicéron est l'exemple d'un penseur qui accepte le primat résolument mythique et pratique de la vision du monde dans laquelle il se trouve, mais qui ne se résout pas à annuler le primat théorique de la vision grecque. La conséquence en est pour lui que le primat de la théologie romaine est finalement un primat de surface, une tradition respectée, mais qui doit se plier devant les exigences de la raison. Voilà l'enseignement des *Tusculanes* et le sens de l'hommage qui y est rendu à Platon.

Des notions aussi importantes que celles du destin, de la providence, du règne des puissances surnaturelles, toutes notions qui avaient été critiquées et, dans certains cas, réinterprétées par la pensée grecque, risquaient dans la vision romaine pratique du monde de devenir dominantes. Elles l'étaient en fait dans la culture populaire et même dans certaines sagesse sectaires, et le christianisme qui entre en dialogue avec la religion impériale dès le II^e siècle va beaucoup faire pour transformer cette dramaturgie romaine du règne des dieux et de la Fortune en cadre conceptuel pour le mythe d'une surnature rédemptrice. Nous avons quelques textes qui sont les témoins de cet affrontement, par exemple le *Dialogue avec Tryphon* de l'apologiste Justin, ou encore les dialogues de jeunesse de saint Augustin. Ces textes montrent que le triomphe de la raison grecque sur le règne des puissances mythiques, même s'il n'était pas considéré comme définitif ou total, paraissait une valeur à transmettre. Plusieurs chrétiens ont lutté contre le rationalisme, aucun n'a réussi à l'évacuer. La majorité, de Clément d'Alexandrie à Augustin, ont plutôt cherché à construire un cadre épistémologique dans lequel la foi pouvait entrer en rapport avec la raison grecque sans chercher à l'annuler.

L'Antiquité païenne tardive a été aussi fascinée par le mythe. La puissance de la mythologie gréco-romaine, influencée par les éléments repris des religions orientales dans l'Empire, a été très forte dans l'Antiquité post-classique, autant à Rome que dans l'Égypte ptolémaïque. On peut se demander à ce stade-ci de notre réflexion sur quoi se fondait la force du mythe pour que la révolution rationnelle d'Athènes ne devienne pas d'emblée le paradigme intégrateur de tous les savoirs. Le mythe, certes, transmet un savoir, il structure une vision du monde, mais dans son regard sur le monde, cette vision est essentiellement pratique. Par exemple, la vision d'un salut. Que veut-on dire ici en effet par vision pratique ? La réponse est romaine : on veut dire une pensée dont le *telos* implicite est toujours déjà une action à faire, une décision à prendre, un sens à interpréter. Ici encore, l'attitude grecque se démarque par l'extraordinaire coupure qui sépare dès sa fondation la *theoria* et la *praxis*. Si le privilège de la *theoria* est si exorbitant, c'est précisément parce que la recherche sur la *phusis* ne possède d'emblée aucune orientation technique ou morale. La réflexion sur la raison pratique, sur cette *phronesis* si obscure qui, des réflexions de Socrate dans sa prison aux conseils de l'*Éthique à Nicomaque*, est d'emblée séparée de la *theoria*. Elle ne peut prétendre au même statut de la philosophie que ce regard désintéressé, cet étonnement, cette critique du mythe qui sont le point de départ de la pensée grecque. Et pourtant, on l'a dit tantôt, tout montre qu'elle lui appartient d'emblée, qu'elle est l'autre face de la raison.

Husserl parle à cet égard d'une *epoche* de tout intérêt pratique, aussi bien de toute représentation mythique et doxique. Par l'exercice de la philosophie, le Grec de culture (quelle que soit sa nation d'appartenance) cherche une vérité qui ne soit pas la « vérité quotidienne prise dans les liens de la tradition, mais une vérité qui vaille identiquement pour tous ceux que la traditionnalité n'aveugle plus, une vérité en soi¹¹. » Le projet d'une science de la nature est donc également, que ce soit sur le plan théorique ou pratique, un affrontement avec le mythe.

L'expérience de la culture grecque offre donc, si on la compare au monde de Rome et de Byzance, une hiérarchie très claire et très nette de la *sophia* et de la *phronesis*, hiérarchie dans laquelle le moment fondateur de la pensée grecque s'est investi entièrement. Toute l'histoire ultérieure de la philosophie a retenu ce clivage de la rationalité comme trait déterminant de la raison. Par ce clivage s'illustre en effet la conviction que la raison est à l'œuvre également contre le pouvoir du mythe dans la représentation du monde et dans la conduite de l'existence humaine. Dans tous les cas où la raison demeure muette, dans tous ces cas où la communauté elle-même s'éloigne de ses convictions rationnelles pour se raccrocher à son symbolisme traditionnel, elle ne renonce jamais à son attitude critique universelle. Le pouvoir du mythe ancien n'a donc été finalement qu'un pouvoir pratique, un pouvoir qui a profité de la disjonction entre la raison théorique et la raison pratique.

11. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 366.

Cet argument nous renvoie à un motif profondément socratique. « Depuis Socrate, écrit encore Husserl, l'homme est devenu un thème dans son humanité spécifique. » Rien, en effet, chez lui qui soit assujetti aux mythes et aux dieux, rien qui ne réponde à cette voix intérieure de la conscience. Or, précisément cette voix intérieure, dont il tient son mandat, sa tâche propre de philosophie, lui vient de l'Oracle de l'Apollon de Delphes. On a souvent fait valoir par la suite, dans une tradition exégétique qui lie le moment delphique à la révélation de Jésus, comment l'exercice de la raison répondait à une prescription religieuse, une forme d'inspiration qui est à la fois l'en-deçà et l'au-delà de la métaphysique platonicienne. Quel est en fait l'équilibre pré-chrétien qui régit ce rapport de la mission de la raison à son origine et à sa finalité ? Dans ses deux traités sur l'oracle delphique, Plutarque est revenu beaucoup plus tard sur cette question : pourquoi les dieux ne parlent-ils plus, si ce n'est parce que la raison a envahi leurs sanctuaires ? Il serait trop long d'entrer ici dans le détail des mutations qui ont affecté, entre le V^e siècle de Périclès et le monde romain, le rapport de la raison au mythe. En conclusion de ce deuxième moment de mon exposé, je crois seulement utile d'insister sur le fait que l'origine delphique de la conscience, tout comme les mythes orphiques de la connaissance, possédaient dans le monde grec et dans le monde chrétien un sens entièrement différent.

Je termine sur ce point. Dans la pensée grecque, le mythe est un au-delà de la raison qui est en même temps un défaut de vérité, une sorte de manque ; on dirait, plus exactement, que la vérité du mythe est fautive ou même négative. Le récit archaïque, les généalogies, les chutes et les apocalypses, les cosmologies ne sont jamais que des figures d'une vérité à conquérir, et à conquérir infiniment, par le travail de la raison. Platon lui-même aurait préféré pouvoir donner une explication rationnelle de la misère de l'aveuglement humain dans la caverne ou de l'origine de l'âme incarnée. Tout ce qui dans la métaphysique hérite du mythe archaïque une forme narrative, une histoire du sens et de la fin, tout cela est conçu comme un échec ou une lacune de la raison. Qu'on lise le *Timée* ou Empédocle, qu'on relise les stoïciens, on verra combien la raison voudrait exprimer l'ineffable de l'origine ou même la norme de l'action. Mais elle ne le peut pas, elle doit en déporter l'exercice dans cette tâche infinie dont parlait Husserl.

L'exposé chrétien du mystère de la rédemption refuse par contre au mythe archaïque ce statut d'emblème métaphorique ou allégorique de la vérité, il propose en lieu et place un récit historique du surnaturel qui se présente comme un récit de la vérité. Dans un langage moderne, on dirait que le mythe chrétien se présente comme vérité. Ce mythe ne doit jamais être critiqué, il ne peut être qu'interprété. On voit où se situe la différence, c'est dans cette prégnance de sens qui, liant l'Ancien et le Nouveau Testament et récapitulant aussi bien Apollon que Dionysos, va disqualifier le mythe grec au profit de la vérité du mystère chrétien. Ces notions sont complexes et leur rapport à la raison n'est pas du même ordre, il n'est pas isomorphe : là où la raison grecque travaille toujours plus à la critique du mythe, conçu comme forme traditionnelle et nationale, de la *doxa*, et donc comme fiction recouvrant le non-savoir, devant le mystère chrétien

elle est appelée à une forme de silence, fait de respect et de désir d'interpréter. La notion d'une intelligence de la foi, *cogitatio fidei*, s'articule d'emblée sur l'exercice de la théologie et c'est ce nouvel équilibre, en rupture complète avec l'attitude grecque, qui caractérise la culture médiévale.

N'est-il pas intéressant, voire nécessaire, de proposer à l'étudiant contemporain, plus souvent qu'autrement déchristianisé, de retourner un moment dans l'histoire de la culture, à ce carrefour où les religions monothéistes n'ont pas encore affirmé leur domination (pour ne rien dire du monde oriental structuré par une autre vision du monde), pour y saisir le projet entièrement séculier, laïque et universel d'une raison en butte à l'opinion, en butte aux représentations particulières, en butte au mythe ? Nos étudiants, dont la plupart n'ont reçu aucune éducation religieuse suffisante pour présenter un symbolisme alternatif à la dérive ambiante, et notamment au déclin du symbolisme chrétien, ne peuvent pas comprendre ce que veut dire raison ou même pluralisme des visions du monde s'ils ne sont pas confrontés à ce moment universel de la raison grecque, préalable au déploiement des monothéismes. J'accorde personnellement beaucoup d'importance à l'éducation religieuse, je pense que tous les élèves du secondaire devraient recevoir une introduction à l'histoire des religions qui poserait les fondements de la tradition monothéiste et montrerait le développement successif du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Le retour à la raison grecque, dans son moment socratique, fait de contestation dialectique en même temps que de soumission au non-savoir delphique, me semblerait le meilleur moyen de donner à chacun les moyens de prendre les décisions qui seront les siennes dans le choix de la raison et la considération de l'expérience religieuse.

Je termine cet exposé en faisant retour sur la figure de Socrate, que j'évoque avec vous dans la foulée des textes que Hegel et Husserl lui ont consacrés. Il serait possible de considérer Socrate comme un personnage, une figure s'agitant au seuil de l'histoire de la pensée occidentale et l'engageant sur un chemin qui vient jusqu'à nous. Nous en ferions un type archaïque, manifestant le travail de l'esprit et la transformation de l'existence dans une forme spirituelle primitive. Il serait également possible de chercher à transcrire sa méthode, son questionnement dans un travail herméneutique semblable à celui de Platon, mais ajusté aux impératifs de notre modernité. Sa conversation serait le modèle de toute connaissance de soi. Ces deux efforts ont été faits à notre siècle, le premier par Karl Jaspers, le second par Hans-Georg Gadamer. En dépit de leur grande richesse philosophique, ces efforts demeurent inachevés, car ils ne donnent pas un accès plein et entier à ce qui a été la décision de la pensée grecque, son geste inaugural : en le présentant non seulement comme prophète exemplaire ou comme forme concrète de la conscience, mais comme universel singulier, comme type indépassable de tout questionnement humain, je pense que nous pouvons ouvrir un chemin pour nos étudiants, envers qui nous avons la tâche de déclencher la décision de ce questionnement pour le reste de leur vie. Les premiers poèmes des physiciens, les dialogues platoniciens, les recherches aristotéliennes, les maximes stoïciennes constituent des formes

exemplaires de cette sagesse à la fois théorique et pratique que nous appelons « philosophie ». Mieux que quiconque, Husserl a décrit l'avènement de cette attitude universelle :

L'Homme se trouve saisi par la passion d'une considération et d'une connaissance du monde qui se détourne de tous les intérêts pratiques et qui, dans le cercle fermé de son activité de connaissance et des moments à elle consacrés, ne produit ni ne désire rien d'autre que la pure *theoria*. En d'autres termes, l'homme devient un spectateur désintéressé, un regard jeté sur le monde, il devient philosophe ; ou plutôt sa vie acquiert à partir de là une sensibilité pour des motivations qui ne sont possibles que dans cette attitude : elle est motivée pour des buts et des méthodes de pensée d'un nouveau genre, dans lesquels en définitive advient la philosophie et dans lesquels lui-même devient philosophe.

Notre enseignement sera réussi — et on tremble à la pensée que chaque professeur de philosophie fasse chaque fois dans sa classe ce projet du désintéressement — si, comme l'écrit Husserl, s'approchant du *telos* de la raison, l'existence s'en trouve affectée, modifiée, transformée. Est-ce réactionnaire que de proposer cela ?

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI. 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin (Collection « Noësis »), 1994, 460 p.

Gerardo Mosquera

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027429ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027429ar>

[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

Mosquera, G. (1997). Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI. 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin (Collection « Noësis »), 1994, 460 p. *Philosophiques*, 24 (1), 161–183.
<https://doi.org/10.7202/027429ar>

ÉTUDES CRITIQUES

Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin (Collection « Noësis »), 1994, 460 p.

PAR

GERARDO MOSQUERA

Dans *Pour interpréter Platon II* (désormais *Platon II*), M. Yvon Lafrance présente l'histoire de la transmission du texte de la Ligne (*République* 509d-511e), ainsi qu'une nouvelle édition critique, avec traduction et commentaire lexical, de cet important passage de l'œuvre de Platon. Mais *Platon II* est plus qu'une édition commentée, il est pour l'auteur une étude préjudicielle à l'analyse exhaustive de la littérature secondaire, au terme de laquelle il espère dégager le sens proprement platonicien de *République* 509d-511e. L'auteur annonce d'ores et déjà deux volumes ultérieurs qui porteront, l'un sur la classification des interprétations de la Ligne depuis l'Antiquité et l'autre sur les interprétations inféodées à des mouvances non platoniciennes, du néo-platonisme à aujourd'hui¹. *Platon II* n'est donc qu'une étape préliminaire dans le vaste projet herméneutique que l'auteur amorça en 1987 avec la publication d'un *Bilan analytique des études (1804-1984)* (désormais *Platon I*²). Ce premier volume était, lui, une bibliographie analytique de quelque 1000 publications intéressant l'établissement du texte de la Ligne et de son interprétation³, ou celle des deux passages périphériques indissociables de celui de la Ligne — soit les développements sur le Bien (504a-509d) et l'allégorie de la Caverne (514a-512b) —, ainsi que celle d'un ensemble d'incontournables questions connexes. *Platon I* préparait donc, lui aussi, l'œuvre à paraître puisqu'il recueille tous les éléments du dossier qui permettront de dresser le bilan, ou d'intenter le « procès⁴ », des commentateurs depuis 1804.

Platon I et *Platon II* ne se comprennent donc que par le projet herméneutique qui les anime, projet auquel nous devons nous attarder. Certes, nous ne saurions porter un jugement définitif sur une œuvre qui, somme toute, demeure inachevée ou inédite, et qui par suite n'a pas encore livré tous ses secrets. Néanmoins, les deux premiers volumes permettent déjà de jauger les principes directeurs qui sous-tendent le projet herméneutique de l'auteur. Dans un

1. Voir *Platon II*, p. 9.

2. Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1987, 275 p.

3. Cette bibliographie, qui est très complète, ne comprend toutefois pas l'article posthume de J. L. Austin, « The Line and the Cave in Plato's Republic », publié en 1979 dans la troisième édition des *Philosophical Papers* aux pages 288-303. Cette omission, qui n'est peut-être pas la seule, n'enlève rien à la valeur de cet ouvrage bibliographique, véritable modèle du genre.

4. *Platon I*, p. 15.

premier temps, nous verrons donc quels sont les objectifs et les fondements du projet qu'entame *Platon I* et, ensuite, nous donnerons un aperçu des premiers résultats que nous livre *Platon II*.

En dépit de sa simplicité apparente, l'analogie de la Ligne (*République* 509d-511e) recèle des difficultés qui ont longuement retenu l'attention des commentateurs, comme en témoignent les travaux antérieurs de M. Lafrance sur la question⁵, ainsi que l'imposante bibliographie de *Platon I*. L'auteur estime toutefois qu'une interprétation définitive de l'analogie de la Ligne est un réquisit à l'intelligence de la pensée de Platon, d'où son projet herméneutique.

Sous peine de préjuger du sens et de la portée de l'analogie de la Ligne, et en raison de l'ampleur même du projet, cette position de départ aurait dû toutefois faire l'objet d'un exposé introductif général reprenant à nouveaux frais les enjeux philosophiques du texte de Platon et les difficultés diverses qui en entravent l'intelligence, et définissant, par une mise au point de méthode, les principes directeurs de la recherche, ses objectifs et ses limites. Certes, les trop brèves préfaces de *Platon I* et *Platon II*, ou les travaux antérieurs de l'auteur sur la question, peuvent pallier ce silence sur plusieurs points, mais ces textes ne sauraient suppléer à une véritable introduction. Cette omission constitue certainement la lacune essentielle du projet de l'auteur, car elle oblige le lecteur à reconstituer par lui-même les fondements du projet sur la base d'une littérature dispersée et hétérogène.

Tout d'abord, les objectifs généraux du projet, aux visées déjà trop vastes à notre avis, semblent à première vue trop approximatifs et flottants. Ainsi, à l'origine, *Platon I* devait être suivi d'un seul second volume dans lequel l'auteur aurait procédé « à un examen minutieux et une critique détaillée des interprétations modernes et contemporaines⁶ » et des méthodes d'interprétation ; avec *Platon II*, toutefois, l'auteur annonce sans plus que « les objectifs de cette recherche se sont élargis⁷ », présente une édition commentée du texte, diffère l'examen des types d'interprétations (qui inclura désormais celles d'avant 1804) et projette un nouveau volume portant sur les « métamorphoses du Platonisme » depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. À notre avis, les objectifs du projet originel étaient déjà considérables puisqu'il s'agissait de couvrir près de deux siècles d'exégèses, toutes mouvances philosophiques confondues. Il eût été préférable, selon nous, de se limiter à une période historique plus restreinte ou à une seule mouvance philosophique au profit d'une problématique plus circonscrite permettant une analyse approfondie et rigoureuse, et dont les résultats seraient moins synoptiques, à l'instar de l'excellent ouvrage sur *La Doxa* de M. Lafrance ou des travaux analogues, mais faits dans une tout autre perspective, de J.-L. Vieillard-Baron sur l'appropriation des thèmes platoniciens par l'idéalisme allemand⁸. Pour cette raison, les nouveaux objectifs annoncés en *Platon II* nous semblent démesurés puisqu'ils couvrent l'ensemble de l'histoire de la philosophie depuis Platon. Il est à craindre que l'ampleur même du projet le condamne à des analyses approximatives ou à passer trop rapidement sur des questions

5. Voir Y. Lafrance, « Platon et la géométrie : la construction de la ligne en *République* 509d-511e », *Dialogue* 16 (1977), p. 425-450 ; « Platon et la géométrie : méthode dialectique en *République* 509d-511e », *Dialogue* 19 (1980), p. 46-93 ; *La théorie platonicienne de La Doxa*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1981, 475 p. (désormais *La Doxa*), en particulier les p. 151-176.

6. *Platon I*, p. 14.

7. *Platon II*, p. 9.

8. Voir Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, Paris, 1979, 408 p. ; *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, J. Vrin, Paris, 1988, 249 p.

essentielles. À tout le moins, une introduction générale encadrant le projet et guidant le lecteur était incontournable afin d'éviter les écueils de l'ampleur des visées.

Le rôle de la littérature secondaire est également des plus problématiques. Il convient de s'attarder sur cette question qui va au cœur du projet de M. Lafrance. C'est en effet parce qu'il condamne la littérature secondaire des XIX^e et XX^e siècles sur *République* 509d-511e, qu'il juge trop « confuse et contradictoire », et qu'il estime qu'une nouvelle interprétation ne ferait que contribuer à cette confusion, que M. Lafrance s'impose, avec *Platon I*, un vaste programme herméneutique qui intentera un « procès⁹ » aux commentateurs depuis 1804 afin d'identifier dans le détail les sources d'erreurs qui sont à l'origine de ces interprétations contradictoires¹⁰. Bornons-nous pour le moment à cette sévère sentence qui sous-tend le projet de l'auteur (nous reviendrons sur l'intention finale du « procès » de la littérature secondaire). Ce verdict sommaire de l'exégèse aurait gagné à être, sinon démontré, à tout le moins justifié brièvement dans une introduction, puisqu'il est la raison d'être de l'ensemble du projet. Il aurait suffi d'indiquer quelques-uns des problèmes que pose *République* 509d-511e, d'esquisser quelques solutions données par les commentateurs et de montrer, à titre d'illustration, en quoi elles sont contradictoires. Mais en raison du silence de l'auteur, nous ignorons en quoi cette littérature est contradictoire et comment l'auteur en arrive à ce constat.

On ne sait d'ailleurs si ce verdict de l'ensemble de l'exégèse depuis 1804 ne recèle une confusion entre le nombre d'interprétations possibles de l'analogie de la Ligne et le nombre de publications depuis 1804, puisque l'auteur lui-même professait, dans ses contributions antérieures à l'étude de la Ligne, qu'il n'existait que *trois* interprétations de ce passage¹¹, un nombre bien trop modeste pour faire des interprétations de la Ligne une « véritable tour de Babel » « confuse et contradictoire », ou encore un « labyrinthe » à la lecture duquel nous risquerions d'« éprouver un véritable vertige¹² ». Certes, trois ne permet pas encore de ne faire ni une ni deux, mais il reste que le projet qu'inaugure *Platon I* s'inscrit en faux contre *La Doxa* puisque l'auteur prétend démêler un lacs confus d'interprétations contradictoires. Or, s'il en va vraiment ainsi, l'auteur ne pouvait se soustraire au devoir de nous signaler ses palinodies, ni à celui d'expliquer la soudaine prolifération des interprétations. Mais, s'il n'en va pas ainsi, l'auteur aurait dû expliquer en quoi cette littérature est « contradictoire ». On voit donc comment une introduction générale aurait permis de dissiper un grand nombre de malentendus possibles et de définir les objectifs et les enjeux de manière plus précise.

En fait, pour comprendre le sens et la portée de ce projet herméneutique, il faut savoir qu'il repose tout entier sur une conception de la philosophie, de l'histoire et de la méthode scientifique personnelle à l'auteur. La condamnation de l'ensemble de l'exégèse depuis 1804, par exemple, n'est pas le fait d'une analyse empirique mais d'un jugement *a priori* préalable : pour l'auteur, ces interprétations sont d'office contradictoires. Pour pallier l'absence de l'introduction générale, nous tenterons donc de présenter les grandes lignes de la conception de la philosophie de M. Lafrance en nous appuyant sur quelques-uns de ses

9. *Platon I*, p. 15.

10. *Platon I*, p. 15.

11. Voir *La Doxa*, p. 167-176.

12. *Platon I*, p. 13.

textes et, en particulier, un opuscule intitulé *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie* (désormais *Méthode*)¹³.

L'auteur est partisan d'une histoire de la philosophie empirique et positive¹⁴, c'est-à-dire une histoire de la philosophie qui ne soit pas elle-même inféodée à un système philosophique lui imposant un paradigme d'interprétation. Il entend par là s'opposer aux interprétations systématisantes ou « dogmatiques » qui postulent « l'existence d'une vérité absolue et universelle » et qui, de ce fait, préjugent *a priori* de la valeur de toute philosophie à la lumière d'un seul système. Ainsi, à la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie, selon laquelle les systèmes philosophiques de l'histoire préparent la réalisation de l'Esprit¹⁵, l'auteur substitue une « théorie de l'œuvre » philosophique dont les éléments principaux proviennent des travaux de M. Gueroult et E. Souriau¹⁶.

L'histoire de la philosophie est constituée par l'ensemble des « œuvres philosophiques auxquelles l'histoire a donné une sorte d'auréole d'immortalité¹⁷ ». Chaque œuvre philosophique est la création d'un sujet particulier dont l'intention est de constituer dans un système une « théorie du réel¹⁸ » exprimant une « vérité absolue et universelle ». Ainsi, au lieu d'être un moment dans la réalisation de l'Esprit, chaque philosophie est le résultat d'un jugement thétique créateur exprimant une vérité. Cette vérité, toutefois, n'est pas une vérité d'adéquation (*adequatio intellectus et rei*). En effet, la « vérité absolue et universelle » est une « pure intention jamais réalisée effectivement, une illusion de la conscience philosophante », « une Idée pure de la raison et régulatrice¹⁹ », de sorte que toute œuvre philosophique est tout au plus l'intention inchoative et illusoire d'exprimer une vérité d'adéquation : comme cette intention d'adéquation est vouée à l'échec, toute philosophie, du point de vue de l'adéquation, est nécessairement fautive. Cette tentative avortée donne néanmoins lieu à une vérité d'instauration : « la vérité d'une œuvre philosophique est absolue seulement dans son intention créatrice ; dans sa réalisation elle est tout simplement une vérité d'instauration²⁰ ». Si l'œuvre philosophique n'est pas une chimère et si elle exprime néanmoins une vérité propre et intrinsèque, c'est qu'à cette vérité d'instauration correspond un réel instauré ou philosophique (distinct du réel commun, qui est indéterminé²¹) « constitué par le jeu du langage²² ».

Cette théorie de l'œuvre philosophique est le fondement théorique du projet herméneutique de M. Lafrance. En vertu de cette théorie, la philosophie est une activité productrice d'œuvres dont le propre est d'être de nature mixte : la philosophie participe à la fois de l'art et de la science²³. La philosophie est

13. Y. Lafrance, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Montréal, Bellarmin, 1983, 133 p. Voir aussi, du même auteur, « Philosophie et histoire de la philosophie », *Canadian Journal of Philosophy*, 1973 (2), p. 433-449 (désormais *Histoire*) ; « L'avenir de la recherche platonicienne », *Revue des études grecques*, 1986 (99), p. 271-292 (désormais *L'avenir*) ; « La méthode positive en histoire de la philosophie : réponse à MM. Leroux, Boss et Bodéüs », *Carrefour*, vol. 10, 1988, p. 62-85 (désormais *Réponse*) ; « F. Schleiermacher, lecteur du Phèdre de Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 1990 (8), p. 229-261 (désormais *Schleiermacher*).

14. Voir *Méthode*, p. 17.

15. Voir *Méthode*, p. 17-18.

16. *Méthode*, p. 19.

17. *Méthode*, p. 20. Voir aussi *Histoire*, p. 434.

18. *Méthode*, p. 23.

19. *Méthode*, p. 21.

20. *Méthode*, p. 21.

21. *Méthode*, p. 24.

22. *Méthode*, p. 25.

23. « La nature même de la philosophie, avouons-le, se prête à ces conceptions différentes de la vérité. En effet, l'activité philosophique dans ses processus

scientifique dans son intention de poser de façon rationnelle un jugement d'adéquation ; elle participe de l'art parce que, en raison de son échec d'adéquation, le système philosophique n'est que l'expression d'une intériorité et d'une subjectivité uniques qui trouve son originalité dans la langue de l'auteur²⁴, ce qui l'apparente à la poésie²⁵. La nature mixte de la philosophie explique donc à la fois l'intention avortée d'adéquation et la nature de l'instauration, et surtout l'importance théorique que M. Lafrance accorde à la langue d'un penseur, puisque c'est celle-ci qui est constitutive du génie philosophique.

De cette théorie de l'œuvre philosophique, il s'ensuit, tout d'abord, que toute philosophie est un système spéculatif s'affirmant vrai à l'exclusion de tous les autres. L'histoire de la philosophie se présente donc comme une succession de systèmes concurrents prétendant être porteurs de la vérité absolue et universelle, alors que d'un point de vue extrinsèque, ils sont « contradictoires » et faux (du point de vue de l'adéquation) et ne sont porteurs que d'une vérité d'instauration propre à chacun. De plus, l'histoire de la philosophie étant celle des œuvres, chaque système philosophique est une instauration par le « jeu du langage » qui ne peut se réaliser que dans l'écrit : c'est seulement dans l'œuvre écrite que le système est possible²⁶. L'écrit est ainsi le lieu privilégié de la philosophie, il permet à la fois à la volonté de système de s'accomplir, assure la transmission de l'enseignement et rend possible cette « sorte d'auréole d'immortalité » que lui confère une tradition. La règle d'or de l'historien est donc la fidélité au texte, auquel il accorde une primauté absolue, et l'historien doit être, ou aspirer à être, un lecteur accompli. D'où le tournant linguistique et philologique de l'herméneutique et de la méthode historique de M. Lafrance²⁷.

d'élaboration oscille constamment entre la science et l'art. Comme prétention à l'élaboration d'un discours scientifique, tout système philosophique tend vers une "*veritas in re*" en ce sens, qu'à l'exemple de la science, il poursuit le projet de rendre compte de la réalité et comme tel comporte finalement des jugements de vérité. Comme discours architectonique et structuré selon les processus obscurs de la création qui relève plutôt de l'art, tout système philosophique tend à une "*veritas in intellectu*" dont la justification ultime dépend davantage de la cohérence de son architectonique interne que de son adéquation à la réalité » (*Histoire*, p. 436).

24. « L'activité philosophique dans son essence même tend vers la production de philosophèmes qui sont, comme nous venons de le voir, des analogues de l'œuvre d'art et de l'œuvre de science. De là découlent les traits caractéristiques de toute activité philosophique. Comme œuvre d'art, le philosophème obéit aux lois très obscures de la création artistique et exprime la liberté et la subjectivité de son auteur dans un langage propre qui lui donne son autonomie et son originalité fondamentale » (*Histoire*, p. 445 ; nous soulignons).
25. « Cette notion du philosophème comme œuvre d'art explique la tendance naturelle que possède tout philosophème à se transformer en poème » (*Histoire*, p. 445).
26. « C'est dire que la philosophie n'est rien aussi longtemps qu'elle n'a pas pris forme dans une œuvre. Elle peut être antérieurement à cette mise en forme, une inspiration grandiose, une intuition, un ensemble vague de concepts ou de catégories, un complexe d'opinions non articulées, un enthousiasme ou une folie, mais elle n'existe pas encore pour nous avant sa mise en forme structurée et cohérente dans le discours oral ou dans le discours écrit » (*Histoire*, p. 444). Soulignons que ce côté oral de l'œuvre philosophique ne va pas sans contradictions puisque l'oralité étant fugitive, une œuvre orale ne saurait aspirer à quelque « auréole d'immortalité ». Toute pensée orale échappe forcément à l'historien, qui doit travailler à partir de documents. Cette composante orale de l'œuvre philosophique sera abandonnée par M. Lafrance : non seulement il n'en sera plus question, l'auteur *niera* que l'oral puisse être un mode d'expression approprié à la philosophie, en particulier chez Platon (voir *infra*).
27. « Par ailleurs, dans la mesure où cette herméneutique platonicienne acceptera de se fonder uniquement sur le langage pour éviter le reproche de psychologisme, elle devra profiter des acquis actuels dans le domaine linguistique et demeurer ouverte

La philosophie étant une activité créatrice d'instauration « par le jeu du langage », on comprend dès lors que toute interprétation d'un texte philosophique doive être « un renoncement à la philosophie²⁸ » : toute interprétation « philosophique » du texte de Platon est *nécessairement fausse*. En effet, dès lors que la pensée philosophique n'est que l'intention avortée d'exprimer une vérité d'adéquation, une interprétation « philosophique » de Platon est *de droit* non conforme au texte platonicien — bien qu'elle puisse être considérée pour elle-même comme un *aggiornamento* du platonisme, c'est-à-dire comme une toute nouvelle instauration créatrice par le jeu du langage. Et si toutes les interprétations du texte de la Ligne devaient s'avérer « philosophiques », elles seraient donc, comme les systèmes, incompatibles et contradictoires. L'historien doit donc s'assurer que la lecture de Platon ne soit pas l'occasion d'une nouvelle instauration créatrice par le « jeu du langage ». Le but de l'historien sera dès lors d'accumuler « un savoir positif fondé sur l'analyse des faits linguistiques et conceptuels²⁹ ». Seule une lecture non philosophique et non créatrice qui se limite aux « faits linguistiques et conceptuels » pourra donc être scientifique et ce, seulement si elle obéit aux règles et principes méthodologiques positivistes. La méthodologie positiviste de l'auteur, qui se réclame à cet égard de Schleiermacher, est composée de trois disciplines : la philologie, l'histoire et la philosophie³⁰. L'interprète doit en effet « devenir un véritable savant du texte platonicien³¹ », étudiant le texte jusque dans sa matérialité : la papyrologie, la codicologie, la paléographie, l'historiographie, ainsi que toute discipline empirique pouvant nous renseigner sur le texte et son contexte, seront mises à contribution³². L'auteur donnera ainsi trois règles méthodologiques (l'exercice philologique, le respect du contexte philosophique et du contexte historique)³³ et trois principes (principe d'objectivité, principe de vérification et principe d'érudition)³⁴. Dans l'ensemble, ces préceptes méthodologiques ne sont pas sans à-propos. Mais nous verrons plus loin en quoi le « principe d'érudition » fait problème.

Cette théorie de l'œuvre philosophique aurait dû, selon nous, faire l'objet d'une rigoureuse élucidation puisqu'elle est à la base du projet herméneutique de l'auteur. Les indications rapides de l'auteur dans la *Méthode* et les diverses études sont insuffisantes puisque cette théorie de l'œuvre, elle-même un *aggiornamento* positiviste inspiré des travaux très différents de M. Gueroult et E. Souriau, n'est pas exempte de difficultés.

Il faut souligner d'abord son syncrétisme : les différents éléments que l'auteur puise chez M. Gueroult et E. Souriau sont solidaires de leurs théories respectives, dont on voit mal le lien avec le positivisme de l'auteur. Ainsi, on sait que M. Gueroult, posant (contre Kant) l'existence *de fait* de la métaphysique, ou plutôt *des* métaphysiques telles qu'elles se donnent dans l'histoire³⁵, cherche à établir les conditions de possibilité de cette histoire, et donc de toute philosophie : au lieu de nier l'existence de la métaphysique ou de préjuger de l'histoire à partir d'un système comme le fait Hegel, il tente de déduire les conditions de

aux théories de Saussure, Benveniste, Jakobson et Hjelmslev » (Schleiermacher, p. 260-261).

28. *Méthode*, p. 25.

29. *Méthode*, p. 26.

30. Voir *Méthode*, p. 31.

31. *Méthode*, p. 30.

32. Voir *Méthode*, p. 31.

33. Voir *Méthode*, p. 32-40.

34. Voir *Méthode*, p. 40-48.

35. M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (désormais *Philosophie*), p. 66-71.

possibilité de tout système par une analyse de l'histoire³⁶. Il résultera de ses déductions transcendantales que toute philosophie est un idéalisme ayant un caractère autosuffisant, clos et sans référence d'adéquation au Monde³⁷. La Dianoématique de M. Gueroult est, il faut le souligner, un idéalisme radical qui a peu de rapports avec le positivisme de M. Lafrance, et qui ne réduit pas la philosophie à une instauration « par le jeu du langage ». Des remarques analogues pourraient être faites au sujet de la pensée d'E. Souriau, pour qui, on le sait, l'instauration philosophique est de nature esthétique et non scientifique. Le rapprochement entre le système de M. Gueroult et celui de E. Souriau ne va pas sans heurts³⁸, comme le reconnaît d'ailleurs M. Lafrance³⁹. On ne voit pas, à tout le moins à première vue et sans explications supplémentaires, comment ces deux philosophies, ou une conjugaison de leurs éléments, peuvent servir de fondement au positivisme de l'auteur.

Il faut souligner, ensuite, que la conception de la philosophie de M. Lafrance, entièrement centrée autour de la notion d'une œuvre systématique et spéculative cherchant à exprimer une vérité absolue, est des plus problématiques, car elle évacue la notion de sagesse et exclut d'office tout philosophe, comme Socrate, pour qui l'amour de la sagesse ne se réduit pas à formuler une « théorie du réel ». Or, il n'est pas sûr que la philosophie soit, pour les Grecs surtout, d'abord et avant tout, une œuvre spéculative cherchant à faire système⁴⁰, ni qu'elle ne puisse s'accomplir que dans l'écrit. À tout le moins, cela ne va pas de soi dans le cas de Socrate et de Platon, ni même dans celui d'Aristote⁴¹.

Mais il faut souligner surtout l'échec réel de l'auteur à présenter à son tour une méthode historique qui ne soit pas elle-même inféodée à une mouvance philosophique. Et ce pour deux raisons. *Premièrement*, on a vu que l'historien doit éviter toute interprétation de nature « philosophique ». En effet, dès lors que la philosophie est la création d'une œuvre nouvelle de nature systématique, ou « dogmatique », il s'ensuit que chaque « dogmatisme conduit infailliblement à juger de la vérité des systèmes philosophiques de l'histoire à la lumière d'un seul système philosophique considéré comme exprimant la vérité absolue, et qui devient ainsi la norme à l'égard des autres systèmes philosophiques⁴² », alors que « tout système philosophique doit être examiné en lui-même et non pas à la

36. Voir *Philosophie*, p. 224.

37. Voir *Philosophie*, p. 151.

38. Sur les critiques de M. Gueroult à l'endroit de la position d'E. Souriau, voir M. Gueroult, *Histoire de la philosophie*, vol. III, chap. XXXVII : « La voie de l'objectivisme esthétique », p. 975-1029.

39. « Nous associons ces deux noms, tout en étant conscient des différences qui les séparent dans leur conception de l'œuvre philosophique. Mais les notions que nous allons maintenant développer sont inspirées de l'un et de l'autre, et nous ne croyons pas utile ici de délimiter avec précision ce qui appartient à chacun » (*Méthode*, p. 19).

40. Voir à ce sujet P. Hadot, « Exercices spirituels », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3^e édition rev. et augm., Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, p. 13-58 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, 461 p. La position de M. Lafrance va à l'encontre de celle de P. Hadot. Certes, il reconnaît une fois que les philosophies antiques ne sont pas des systèmes spéculatifs (voir *Réponse*, p. 67), mais ces travaux témoignent de la position contraire en raison de sa théorie de l'œuvre philosophique. Sauf erreur, ce fut la seule fois où M. Lafrance admet que la philosophie puisse être autre chose qu'une volonté avortée de fonder un système spéculatif. D'ailleurs, il reprendra sa position habituelle dans le même texte (voir *Réponse*, p. 75).

41. Voir R. Bodéüs, « La pensée d'Aristote s'organisait-elle en système ? Réflexions sur l'exégèse d'un philosophe », *Dialogue*, 1986 (25), p. 477-507.

42. *Méthode*, p. 18.

lumière de la philosophie de l'interprète⁴³ ». Par conséquent, « l'historien doit renoncer à toute philosophie personnelle et systématisée, pour demeurer disponible au dialogue avec toutes les philosophies⁴⁴ ». Mais, paradoxalement, ce rappel de la différence entre le philosophe et l'historien est lui-même au service d'une philosophie : pour l'auteur, le positivisme a la vertu d'être philosophiquement neutre puisqu'il permet d'interpréter les textes de manière objective et « non-philosophique ». Or, ce faisant, l'auteur néglige le fait que le positivisme est également une philosophie qui impose un paradigme d'interprétation et que, dès lors, l'auteur lui-même tombe sous le joug de sa propre condamnation : sa conception personnelle de la philosophie et de l'histoire est elle-même tributaire d'un « dogmatisme » qui, dans les mots de l'auteur cités plus haut, « conduit infailliblement à juger de la vérité des systèmes philosophiques de l'histoire à la lumière d'un seul système philosophique considéré comme exprimant la vérité absolue, et qui devient ainsi la norme à l'égard des autres systèmes philosophiques ». Il est inutile d'insister sur le débat qui a cours depuis plus d'un siècle sur les problèmes de méthode des *Geisteswissenschaften*, débat que l'auteur passe sous silence, ou qu'il présume clos à l'avantage du positivisme puisqu'il lui accorde la primauté : c'est parce que l'approche positiviste de l'étude de la Ligne est la norme que toute autre interprétation est de nature « philosophique », et donc forcément fausse. L'auteur ne justifie pas son choix de « dogmatisme », qu'il semble considérer dénué de toute présupposition, et n'aborde pas la question de la possibilité d'un savoir sans présuppositions et sans paradigmes directeurs.

Deuxièmement, le projet herméneutique de l'auteur, nous l'avons dit, n'a de sens que par cette théorie de l'œuvre philosophique. Nous avons vu que l'auteur condamne les interprétations de *République* 509d-511e publiées depuis 1804, interprétations qu'il estime former une « véritable tour de Babel » « confuse et contradictoire », et que le « procès » qu'il intentera aux commentateurs permettra d'identifier dans le détail les sources d'erreurs qui sont à l'origine de ces interprétations contradictoires⁴⁵ ». Or, cette condamnation sévère s'explique dès lors que les interprétations de la Ligne depuis 1804 sont toutes de nature « philosophique » ou « dogmatique » : « toute interprétation d'un texte philosophique repose sur un ensemble de présupposés philosophiques pas toujours clairement explicités et que la critique doit mettre à jour⁴⁶ ». Si toutes les interprétations d'un texte philosophique sont *de droit* de nature « philosophique », toutes les interprétations de la Ligne le seront forcément aussi et seront *de droit* non conformes au texte de Platon, et la critique « non philosophique » (i.e. : positiviste) devra expliquer pourquoi il en est ainsi. Les interprétations de la Ligne ne peuvent donc pas ne pas être fausses et contradictoires puisque l'auteur étend *a priori* à ces interprétations sa condamnation des contradictions des « dogmatismes » qui est tributaire de sa théorie de l'œuvre. On voit ainsi comment l'auteur préjuge de la valeur des interprétations depuis 1804 à la lumière de son propre système.

Le projet tout entier repose donc sur un enchevêtrement de bases contestables : une condamnation *a priori* des interprétations de la Ligne depuis 1804 qui n'a de sens que par une théorie de l'œuvre philosophique propre à l'auteur (qui demeure encore à l'état d'ébauche), une affirmation sur la primauté à la fois philosophique et méthodologique du « dogmatisme » positiviste

43. *Méthode*, p. 19.

44. *Méthode*, p. 26.

45. *Méthode*, p. 15.

46. *Platon I*, p. 35 (nous soulignons).

et, nous le verrons à l'instant, une surévaluation théorique du rôle de la littérature secondaire.

Admettons, en dépit de ces réserves, le point de départ de l'auteur : la littérature secondaire depuis 1804 sur *République* 509d-511e est un « labyrinthe » d'interprétations confuses et contradictoires auquel nous devons échapper. Voyons maintenant dans quel but M. Lafrance entend faire le « procès » de l'exégèse moderne depuis 1804.

En principe, une bibliographie analytique des publications sur le passage de la Ligne peut s'avérer un supplément de lecture fort utile permettant d'établir l'état de la question. De ce point de vue, *Platon I* est, il est vrai, un excellent « guide de recherche »⁴⁷ concernant la littérature secondaire sur la Ligne. Ce volume est en effet une bibliographie commentée, chaque titre étant suivi d'un résumé de longueur variable (ou sinon d'un renvoi à un autre titre) ; on peut ainsi consulter *Platon I* afin d'avoir un premier aperçu des différents travaux sur la Ligne depuis 1804. De ce point de vue documentaire et bibliographique, *Platon I* est, il faut le souligner, un travail de premier plan.

Mais l'intention de l'auteur va plus loin : il entend exploiter les interprétations passées de la Ligne comme *médiation nécessaire* à la pensée *authentique* de Platon. L'auteur se propose en effet de passer en revue toute la littérature secondaire depuis 1804, de faire le « procès » de cette littérature et de relever ses « contradictions », et se donne « comme tâche de résoudre chacune de ces contradictions et de laisser apparaître dans la solution de celles-ci l'authentique figure des grandes doctrines du platonisme de maturité »⁴⁸. Ce n'est donc qu'au terme d'une analyse préjudicielle des interprétations de la littérature secondaire depuis 1804, et grâce à la solution de leurs contradictions, que la pensée *authentique* de Platon deviendra transparente. Dit autrement : cette littérature a une vertu heuristique essentielle puisque sa réfutation est la condition *sine qua non* à l'intelligence de la pensée de Platon. Or, quand bien même l'auteur confronte ces contradictions « entre elles et avec le texte platonicien »⁴⁹, une telle méthode n'est légitime que si l'étude des publications postérieures à 1804 est, *de droit*, une condition préjudicielle à l'intelligence de la pensée de Platon.

Il ne s'agit pas ici d'une maladroite phrase isolée dont l'expression dépasserait la pensée de M. Lafrance. Nous avons vu que pour l'auteur la littérature secondaire depuis 1804 est un labyrinthe de contradictions, « une véritable tour de Babel » où, dit-il, chaque interprétation « revendique auprès de son lecteur la faveur d'être la plus conforme au texte platonicien »⁵⁰. Or, pense l'auteur, « si toutes les significations contradictoires que l'on donne au texte sont vraies, alors c'est le texte platonicien lui-même qui n'a plus aucune signification, de sorte que son étude ne vaut pas une heure de peine. C'est pourquoi la tâche de résoudre les contradictions *autour* du texte platonicien nous apparaît comme un tâche essentielle de l'exégèse contemporaine »⁵¹. L'auteur parle également de ces contradictions comme d'un obstacle qu'il entend employer en guise de « tremplin » qui lui « permettra d'atteindre l'authentique pensée de Platon »⁵² ; et, au moment d'indiquer que l'œuvre à paraître s'attardera également sur les problèmes de méthode, il dit que « la tâche que nous nous sommes proposée va

47. *Platon I*, p. 16.

48. *Platon I*, p. 13 (nous soulignons).

49. *Platon I*, p. 14.

50. *Platon I*, p. 13.

51. *Platon I*, p. 14 (nous soulignons).

52. *Platon I*, p. 14.

bien au-delà d'une critique de l'exégèse contemporaine en vue de résoudre ses contradictions et d'accéder au platonisme authentique de la maturité⁵³ ».

Le projet herméneutique de l'auteur est donc, on le voit, d'accéder à la pensée authentique de Platon par la *médiation* d'une analyse des contradictions de la littérature secondaire depuis 1804. Cette méthode n'est possible que par une surévaluation théorique de la littérature secondaire qui érige la réfutation de celle-ci en condition *sine qua non* à l'intelligence de Platon et qui, par ce fait, accorde à cette littérature le même statut qu'au texte original de Platon. Cette surévaluation théorique de la littérature secondaire ne peut selon nous que condamner l'ensemble du projet à l'échec.

D'abord, outre des raisons de commodité éditoriale, c'est-à-dire arbitraires, on ne sait au nom de quel principe l'auteur accorde priorité aux interprétations de la Ligne depuis 1804, car à ce compte Aristote n'avait aucune chance de comprendre Platon. Il est vrai que l'auteur annonce en *Platon II*, nous l'avons dit, que les volumes ultérieurs aborderont également l'étude des interprétations anciennes⁵⁴. Cependant, en vertu de la fonction heuristique que l'auteur accorde à la littérature secondaire, son projet ne pourra être mené à terme sans la compilation exhaustive de toutes les contributions effectives sur la question, sous peine de laisser échapper une « contradiction » à réfuter. Or, la nécessaire exhaustivité empirique qui sous-tend la méthode de l'auteur condamne son projet à la désuétude presque immédiate et à l'inachèvement perpétuel, c'est-à-dire à l'échec.

Cette surévaluation théorique de la littérature secondaire est d'autant plus surprenante de la part d'un auteur qui, en raison de sa théorie de l'œuvre philosophique, plaide pour la primauté du texte comme critère d'intelligibilité de Platon. M. Lafrance dira même que le texte philosophique est pour l'historien l'analogie du monde naturel pour le physicien⁵⁵. L'objet premier de l'historien de Platon est donc son texte, et seulement son texte. M. Lafrance entendait ainsi, nous l'avons vu, distinguer le mode de lecture de l'historien de celui du philosophe : le philosophe s'approprie la pensée platonicienne à ses propres fins, et cet *aggiornamento* sera l'occasion d'un tout nouveau texte exprimant une pensée autonome, alors que l'historien s'efforce d'articuler la pensée même de Platon en prenant son seul texte pour appui⁵⁶. L'historien de Platon est en quelque sorte un savant subalterne et son texte seconde tout au plus notre lecture de Platon. Il reste que, pour interpréter Platon, il faut aller directement au texte même, comme le physicien va aux choses mêmes. En accordant à la littérature secondaire une fonction heuristique essentielle à l'intelligence de Platon, M. Lafrance enfreint le principe de la primauté du texte comme critère fondamental d'intelligibilité de Platon et transgresse ses propres principes : s'il est vrai que toute cette littérature est de nature « philosophique », elle est donc constituée de nouvelles instaurations, de nouvelles œuvres philosophiques au statut indépendant.

L'auteur justifie cette méthode en affirmant que si l'on considère les « contradictions » de cette littérature secondaire « comme naturelles et inévitables, on doit être conscient qu'on annule, à toutes fins pratiques, le texte platonicien comme critère fondamental de sa propre signification. En effet, si toutes les significations contradictoires que l'on donne au texte sont vraies, alors

53. *Platon I*, p. 14-15.

54. Voir *Platon II*, p. 9.

55. Voir *Méthode*, p. 44.

56. Voir *Méthode*, p. 34-39, 48-49.

c'est le texte platonicien lui-même qui n'a plus aucune signification⁵⁷. Ces raisons sont peu convaincantes. Tout d'abord, si elles sont toutes vraies, c'est qu'elles ne sont donc pas alors contradictoires : ce n'est pas la cohérence du texte de Platon qui est alors en jeu, c'est notre appréciation de la valeur de cette littérature subalterne. Ensuite, à strictement parler, une *contradiction* n'est composée que de deux termes, de sorte qu'il ne devrait y avoir que deux interprétations, qui ne peuvent être vraies en même temps, mais dont l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. Comme il existe au moins trois interprétations de la Ligne (selon *La Doxa*), les interprétations sont tout au plus en situation de *contrariété* : elles ne peuvent être toutes vraies, mais rien n'empêche *a priori* que toutes les interprétations soient fausses. Or, nous avons vu que ces interprétations sont nécessairement fausses puisqu'elles sont toutes inféodées à des « dogmatismes ». Et si, de fait, elles devaient se révéler toutes fausses, dirait-on pour autant que le texte platonicien « n'a plus aucune signification » ?

Tout ceci n'a de sens qu'à l'intérieur du paradigme personnel de l'auteur : si l'histoire de la philosophie est celle d'une succession de « dogmatismes », « contradictoires », et si toute interprétation de la Ligne depuis 1804 est *de droit* inféodée à un « dogmatisme », la littérature depuis 1804 est forcément « contradictoire » au même titre que les philosophies⁵⁸. Mais on ne voit pas au nom de quel principe hermèneutique l'auteur attribue à toute cette littérature une quelconque vertu heuristique : chercher à accéder au « platonisme authentique » par la médiation d'une analyse des « contradictions » chez des auteurs autres que Platon (qui plus est, si tard venus), qu'est-ce sinon évacuer *de droit* « le texte platonicien comme critère fondamental de sa propre signification » ?

La surévaluation théorique de la littérature secondaire qui sous-tend le projet hermèneutique de M. Lafrance s'explique par le fait qu'il érige en *principe d'interprétation* et en *critère d'objectivité* de la pensée de Platon l'assentiment de la communauté savante contemporaine, et de ce fait l'auteur remet lui-même en cause la primauté du texte de Platon. C'est en raison de ce qu'il appelle « le principe d'érudition⁵⁹ » que la solution des « contradictions » de la littérature secondaire devient pour l'auteur une condition nécessaire à l'intelligence de la pensée authentique de Platon.

La tâche de l'historien est d'expliquer la pensée d'un philosophe. En raison de sa conception de la philosophie, et de sa méthode redevable du discours positiviste, l'auteur se fait une idée bien précise de cette tâche, qui « est d'établir les faits linguistiques et conceptuels qui rendent intelligible un discours philosophique donné⁶⁰ ». Ainsi donc, « la tâche spécifique de l'historien de Platon est d'établir les faits linguistiques et conceptuels du texte platonicien, ainsi que les faits contextuels qui les rendent intelligibles pour nous⁶¹ ». L'auteur mènera cette recherche sur les « faits linguistiques et conceptuels » principalement à l'aide de la *littérature secondaire*, qu'il érige en *critère d'objectivité* du texte de Platon, en lui accolant le titre de « principe d'érudition » qu'il définit ainsi : « ce principe veut que la lecture du texte et du contexte d'une œuvre philosophique

57. *Platon I*, p. 14 (nous soulignons). Voir également *L'avenir*, p. 291.

58. Ce leitmotiv des contradictions des interprétations de Platon n'est qu'une transposition, presque mot pour mot, de la position théorique de l'auteur sur les contradictions des systèmes philosophiques : « Si tous les systèmes philosophiques sont vrais et si ces systèmes sont en contradiction entre eux comme le démontre l'expérience historique, il s'ensuit qu'aucun système n'est vrai » (*Histoire*, p. 435).

59. Voir *Méthode*, p. 40-48.

60. *Méthode*, p. 36.

61. *Méthode*, p. 60.

puisse recourir aux connaissances positives mises à la disposition de l'historien par la communauté savante. Le recours à la communauté savante constitue un autre moyen susceptible de *garantir* à la lecture de l'historien-savant une certaine *objectivité* qui serait peut-être irréalisable dans une lecture solitaire des textes. Par ce troisième principe, l'historien-savant se distingue encore du philosophe. En effet, l'historien-savant travaille sur les textes *à l'aide de dictionnaires, d'éditions critiques, de commentaires* et doit assimiler des techniques et des connaissances positives⁶². Ainsi, en vertu de ce « principe d'érudition », la littérature secondaire devient un critère d'*objectivité* de l'interprétation du texte de Platon, et l'historien observe « les faits linguistiques et conceptuels » chez Platon à l'aide de cette littérature secondaire, qui se porte *garante* de l'objectivité de cette « observation » parce qu'elle la *confirme* : « l'observation des faits linguistiques et conceptuels prend sa pleine valeur *dans la mesure où elle se trouve confirmée* par la communauté des savants qui se sont déjà penchés sur les textes⁶³ ». Par conséquent, l'assentiment de cette communauté savante devient une *norme* permettant de jauger de la valeur d'une interprétation, *au même titre* que le texte de Platon. C'est pour cette raison qu'il devient impératif, si cette littérature est jugée « contradictoire » parce qu'infectée de philosophèmes, de résoudre toutes les contradictions afin d'accéder au « platonisme authentique » — car sinon il devient *impossible* d'interpréter Platon puisque c'est *par le truchement* de ces instruments de contre-épreuve que l'auteur travaille les textes. D'où le projet herméneutique que l'auteur s'impose avec *Platon I* : pour interpréter Platon, il est impératif de résoudre les contradictions contemporaines.

Le « principe d'érudition » soulève d'énormes difficultés. Un dictionnaire, une édition de texte ou un commentaire sont des œuvres de référence qui peuvent faire autorité en raison de leur érudition et qu'on aurait tort pour cette raison de négliger, mais on ne peut d'aucune façon dire qu'elles « garantissent » ou « confirment » l'observation de « faits linguistiques et conceptuels ». Pour ce faire, il faut les ériger en norme d'interprétation. Si la méthode de l'historien de la philosophie ne consiste qu'à « observer » des « faits linguistiques et conceptuels » à la lumière des dictionnaires et de la littérature secondaire, il se condamne au mieux à instituer l'atavisme en norme d'interprétation, au pire à différer continuellement l'interprétation. Ces œuvres de référence peuvent tout au plus entériner une conjecture parce qu'elle est conforme à l'état actuel de la recherche ou à l'opinion la plus répandue, autrement dit : parce que cette conjecture correspond à la vulgate. Mais vérifier le sens d'un mot dans un dictionnaire n'est pas, à aucun titre, une « confirmation » ayant le même statut épistémologique qu'une contre-épreuve expérimentale dans le domaine des sciences naturelles. La volonté d'interpréter les textes « selon une démarche analogue à celles des sciences naturelles⁶⁴ » est soit une métaphore, soit un abus de langage, soit une transgression méthodologique : une méthode est scientifique non lorsqu'elle est calquée sur celle d'une autre science, mais lorsqu'elle est appropriée à la connaissance de son objet. En fait, bien que le vocabulaire employé soit moderne et scientifique, le « principe d'érudition » érige sans plus le consensus d'une communauté en critère de vérité. Que cette communauté soit lettrée importe peu : depuis Platon, nous savons que le suffrage n'est pas une norme de vérité et n'est pas garant de la véracité d'une opinion.

62. *Méthode*, p. 47 (nous soulignons).

63. *Méthode*, p. 60 (nous soulignons).

64. *Méthode*, p. 58.

Tous les problèmes que nous avons soulevés ne sont peut-être pas inéluctables. Mais, tel qu'il se donne, le projet est acéphale : en raison de l'absence d'une introduction, le lecteur doit chercher à reconstruire par lui-même, tant bien que mal et à partir d'indications dispersées, les lignes directrices et les fondements qui rendent compréhensible ce projet.

Après ces considérations nécessaires sur la nature du projet herméneutique de M. Lafrance et de sa méthode, passons maintenant au second volume qui livre les premiers résultats de son projet.

Avec *Platon II* (publié sept ans après *Platon I*), l'auteur annonce des changements substantiels au projet, bien que les principes restent les mêmes. L'auteur prévoit maintenant une œuvre en quatre volumes : *Platon II* donne une édition critique du texte grec, avec une traduction et un commentaire lexical ; suivront ensuite deux volumes qui porteront respectivement sur « une typologie des interprétations anciennes et modernes » et sur les « métamorphoses du Platonisme⁶⁵ ». L'auteur diffère donc l'étude des contradictions de la littérature secondaire, mais il inclura désormais les interprétations anciennes, ignorées dans le projet initial. Ce n'est donc qu'au terme de quatre volumes de prolégomènes qu'une interprétation scientifique de la Ligne sera possible⁶⁶. Mais la différence la plus fondamentale est dans l'intention finale du projet : le but n'est plus simplement de résoudre les contradictions des interprétations depuis 1804, mais « d'accumuler une somme de connaissances positives » qui permettra au lecteur « de mieux comprendre et interpréter » la philosophie de Platon. Pour acquérir cette « somme », le lecteur devra « passer à travers tous les niveaux de la recherche platonicienne : bibliographique, historique, philologique, paléographique, codicologique, philosophique et herméneutique⁶⁷ ».

Cet élargissement du projet est en continuité avec la théorie de l'œuvre de l'auteur puisque, d'une part, il fait précéder l'interprétation de la Ligne par une étude du texte jusque dans sa matérialité et, d'autre part, il vise à faire de l'interprète un lecteur accompli et « un véritable savant du texte platonicien⁶⁸ ». Ainsi s'explique cette volonté de donner une édition du texte de la Ligne qui soit à la fois historique et critique, ainsi qu'un commentaire lexical et grammatical. L'entreprise devient toutefois monumentale puisque chaque « niveau de recherche » correspond à une discipline distincte hautement spécialisée. Ce projet, aux proportions désormais encyclopédiques, requiert, pour le mener à bien, de réunir dans un groupe de recherche un spécialiste de chaque discipline pour chaque « niveau », car sinon les résultats d'une telle recherche resteront approximatifs ou se résumeront trop souvent à rapporter des conclusions d'emprunt.

Le principe directeur de *Platon II* est le « principe d'érudition », dont il est fait, selon nous, un usage abusif. En effet, l'auteur ne reprend à nouveaux frais aucune des questions qu'il aborde : il travaille le texte et son histoire « à l'aide de dictionnaires, d'éditions critiques, de commentaires », il reprend et compile une somme de matériaux dispersés des recherches des meilleurs spécialistes. Et il

65. *Platon II*, p. 9. L'auteur a donné un bref aperçu du projet et des étapes dans *L'avenir*, en particulier aux p. 290-292.

66. À proprement parler, il s'agira, semble-t-il, pour l'historien de juger et de choisir, parmi toutes les interprétations, celle qui est conforme au texte de Platon : « Le savant ou l'érudit doit être en mesure de critiquer chacune des interprétations proposées et de décider laquelle se trouve la plus conforme au texte et à l'esprit général de la philosophie platonicienne » (*L'avenir*, p. 291 ; nous soulignons).

67. *Platon II*, p. 10.

68. *Méthode*, p. 30.

ne pouvait en être autrement en raison de l'ampleur du projet. Par conséquent, *Platon II* est un volume d'une grande érudition mais qui, sur les questions de fond, offre peu de nouvelles contributions parce qu'il est obligé de passer rapidement sur un grand nombre de questions. Chacun des chapitres, sinon chaque section, aurait pu faire l'objet d'une monographie. Nos remarques seront donc sélectives.

Platon II se propose, dans sa première partie (p. 17-245), de retracer l'histoire du texte de la Ligne, du vivant de Platon à aujourd'hui. Le premier chapitre, dédié à la tradition ancienne, est, comme le reconnaît l'auteur, une « préhistoire du texte⁶⁹ » puisque nos plus anciens manuscrits datent du Moyen Âge. Le chapitre débute par une section portant sur des considérations générales sur l'avènement de la culture écrite en Grèce, inspirée des travaux de Havelock⁷⁰, afin de montrer qu'au IV^e siècle, l'écrit avait supplanté l'oral comme moyen de transmission du savoir. Après avoir abordé les conditions matérielles de l'écriture, l'auteur s'attaque dans une seconde section à la question de l'écriture chez Platon afin de montrer que l'écrit est pour lui le mode de transmission privilégié de sa pensée, conclusion nécessaire à son projet. En effet, en raison de la théorie de l'œuvre philosophique, en vertu de laquelle la pensée spéculative ne se réalise véritablement que sous forme de doctrine écrite, tout penseur qui récuse ou déprécie l'écrit au profit de l'oral devient non seulement inaccessible, il cesse d'être véritablement philosophe. La question de l'enseignement oral chez Platon devient donc ici un obstacle de taille.

Cette question complexe aurait mérité, en raison de la position de l'auteur, de faire l'objet de plus longs développements. Tout d'abord, les thèses de Havelock ne font l'objet d'aucune analyse approfondie : seule la conclusion générale du passage définitif à la culture écrite intéresse l'auteur. Or, les thèses et la conclusion de Havelock font problème. On sait que pour Havelock l'avènement de la pensée rationnelle en général et de la philosophie (voire même de la théorie platonicienne des Idées⁷¹) sont le résultat d'une révolution technologique de la communication, le passage à l'écriture alphabétique : c'est cette dernière qui est la seule cause de l'avènement de la pensée rationnelle et de la philosophie⁷². Le passage d'une culture orale, prélogique et poétique à une culture écrite et intellectualiste fut graduel, mais vers le milieu du IV^e siècle cette révolution technologique, dont Platon fut l'un des partisans, était accomplie. Les conclusions de Havelock sont solidaires de plusieurs thèses, dont celle du caractère oral et « formulaire » de la poésie homérique tirée des travaux de

69. *Platon II*, p. 61.

70. Voir E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, 328 p. ; *Origins of Western Literacy*, Toronto, Ontario Institute for Studies in Education, 1976, 88 p. ; *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, Princeton University Press, 1982, 362 p. ; *The Greek Concept of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978, 382 p. ; *The Muse learns to Write*, New Haven, Yale University Press, 1986, 144 p.

71. Voir E. Havelock, *Preface to Plato*, p. 254-275.

72. « Prealphabetic societies were not immoral but in a conceptual sense nonmoral. Moral philosophers are not likely to relish such a conclusion, nor the further conclusion that philosophy as an intellectual discipline is a postalphabetic invention : that much of the story of early Greek philosophy so-called is a story not of systems of thought but a search for a primary language in which any system could be expressed. Nor are idealists easily to be conciliated by a historical interpretation that argues in effect not only that "the medium is the message", that is, the content of what is communicated is governed by the technology used, but that this same technology may have a causative function in determining how we think » (*The Oral and The Written Word : A Reappraisal*, p. 8-9, dans *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, p. 3-38).

M. Parry, et celle de la nature purement technologique du discours (dont se réclamera M. McLuhan) qui n'accorde qu'au discours issu d'une mentalité imprégnée des structures de l'écriture alphabétique le privilège du rationnel. L'écriture alphabétique serait ainsi la texture même de la pensée rationnelle, et c'est grâce à elle si la civilisation grecque a progressivement abandonné les formes prélogiques de pensée. Or, c'est parce que, *a priori*, l'écriture alphabétique est pour Havelock la seule cause de la pensée rationnelle et le seul cadre dans lequel elle puisse avoir lieu, qu'il cherche à montrer comment la culture grecque est devenue une culture de l'écrit entre le V^e et le IV^e siècle. Les thèses de Havelock sont peu probantes et sont fortement contestées, en particulier celle du lien causal entre la « technologie » de l'écriture alphabétique et la pensée rationnelle, qui résiste mal à l'examen⁷³. On sait, par ailleurs, que la notion d'une mentalité prélogique a aujourd'hui peu de crédit, que l'oral continua à occuper une très grande place dans la culture grecque et que, de plus, l'avènement de la pensée rationnelle a des causes économiques, politiques et sociales qui ne sont pas incompatibles avec les formes orales du discours⁷⁴. Comme M. Lafrance s'appuie sur les conclusions de Havelock pour attribuer à Platon l'idée que l'écrit est le mode privilégié de la transmission du savoir, il eût été important, nous semble-t-il, de reprendre à nouveaux frais quelques-unes des questions qui sont solidaires de la position de Havelock. Or, M. Lafrance conclut trop rapidement, selon nous, que Platon accorde lui-même une supériorité à l'écrit sur l'oral du simple fait qu'il vécut au IV^e siècle, à une époque où le passage à la culture écrite aurait été complété.

L'interprétation que l'auteur donne de *Phèdre* 274b-278e et de la *Lettre VII* 342-345e doit donc être revue. L'auteur avance en effet que le grand soin que Platon porte à son œuvre serait un « comportement masochiste » s'il récusait l'écrit et « confiait sa pensée authentique à la communication orale⁷⁵ ». La critique de l'écriture dans la finale du *Phèdre* devrait se lire, selon l'auteur, comme une critique de la logographie de l'époque, et viserait les discours en général, l'écrit comme l'oral⁷⁶. « L'opposition fondamentale dans cette finale du *Phèdre* n'est donc pas entre l'écrit et l'oral, mais entre la logographie et la philosophie⁷⁷ », et ce que Platon professe, c'est la supériorité « du discours intérieur de celui qui sait⁷⁸ », dont les discours oral et écrit sont, au même titre, le simulacre. Les Dialogues sont donc le reflet de la « pensée authentique » de Platon et de son enseignement à l'Académie⁷⁹.

D'une certaine façon, la position de M. Lafrance n'est pas dénuée d'à-propos, en particulier en ce qui a trait à son rejet des thèses de l'École de Tübingen, bien qu'elle partage avec cette école une conception de la philosophie

73. Sur toutes ces questions, voir R. Finnegan, *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, 201 p.; R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 321 p.; *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 201 p.

74. Voir G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, 503 p.; *The Social Background of Early Greek Philosophy and Science* (1972), repris dans *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 121-140; *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 335 p.

75. *Platon II*, p. 29.

76. Voir *Platon II*, p. 30.

77. *Platon II*, p. 30.

78. *Platon II*, p. 32.

79. « Nous tenons donc pour acquis que c'est dans les Dialogues de Platon que nous devons continuer à chercher sa pensée authentique et que ceux-ci demeurent le reflet de son enseignement à l'Académie » (*Platon II*, p. 34).

comme système. La position de l'auteur laisse toutefois trop d'éléments en suspens pour que la conclusion soit pleinement fondée : avec ses prémisses on peut tout aussi bien établir la conclusion opposée. En effet, s'il est vrai que le *Phèdre* et la *Lettre VII* montrent « la supériorité du discours intérieur sur le discours extérieur, qu'il soit écrit ou parlé, et la *dégradation*, pour ainsi dire, de ce discours intérieur lorsqu'il est imité dans le langage écrit ou oral⁸⁰ », on est en droit de se demander où réside la « pensée authentique » de Platon : dans son discours intérieur ou dans son expression dégradée ? La position de l'auteur autorise à faire de la philosophie de Platon une pensée de l'ineffable dont l'expression discursive est forcément sa déchéance : on ne saurait donc aucunement trouver la « pensée authentique » de Platon dans ses œuvres !

Il n'est d'ailleurs aucunement question de dialectique, alors que, on le sait, *Platon I* identifie philosophie et dialectique. Or, s'il est un élément qui montre bien la supériorité de l'oral sur l'écrit chez Platon, c'est bien cette identité entre philosophie et dialectique puisque cette dernière est une activité *orale*. Ce n'est pas sans raison que Platon affirme dans le *Phèdre* que l'écrit est une parole silencieuse, qui ne sait répondre lorsqu'on l'interroge, et que, comme la peinture, cette parole silencieuse n'est qu'un simulacre (εἰδωλον) du discours vivant et animé (ζῶντα καὶ ἔμψυχον) (275d-e). L'écrit, dirait-on aujourd'hui, est une nature morte. L'œuvre philosophique écrite est ainsi analogue à l'œuvre d'art : elle est l'ombre de la pensée philosophique vivante. Ce qui ne signifie pas que Platon récuse l'écriture : le philosophe est le cultivateur des âmes et son œuvre écrite a pour but, non d'exposer un système, mais d'amasser un trésor de remémorations à l'intention de ses vieux jours ou de « quiconque suit la même piste » (276d). Autrement dit : l'écrit sème le germe de la philosophie dans le monde. En effet, l'œuvre écrite, pour être *philosophique*, doit faire par écrit ce que la dialectique fait oralement : engendrer la réflexion chez autrui, non en lui donnant tout cuits les résultats d'un système (ce ne serait plus semer), mais en secondant « quiconque suit la même piste », i.e. : en éveillant chez autrui une pensée qui lui est propre. Cette idée est récurrente chez Platon : le dialecticien est celui qui seconde l'interlocuteur dans sa recherche de la vérité, en suscitant chez lui la réminiscence (*Ménon*) ou en le purgeant par la réfutation de ses fausses opinions (*Sophiste*). La source de la philosophie étant l'étonnement (*Théétète* 155d), l'écrit devra remplir le même rôle que la réfutation dialectique orale mais par d'autres moyens, il devra semer les germes nécessaires à la philosophie, l'aveu d'ignorance et l'étonnement. Ce n'est donc pas sans beaucoup d'à-propos que d'aucuns ont vu dans le *Phèdre* une réhabilitation de l'écriture qui s'organise autour du mythe⁸¹. Nous voilà bien loin, en dépit de la réhabilitation de l'écriture chez Platon, de la théorie de l'œuvre philosophique de M. Lafrance : l'écrit philosophique chez Platon étant analogue à l'art, il aura pour but, non d'exposer un système ou une doctrine toute faite, mais de susciter une réaction chez lecteur, en l'occurrence : la réflexion.

Les dialogues de Platon ne contiennent donc pas sa « pensée authentique » au sens de système comme l'entend M. Lafrance. S'ils sèment le germe de la pensée, c'est que leur lecture est un exercice spirituel qui favorise l'éveil philosophique de l'âme. Transposé en termes de la théorie de l'œuvre de M. Lafrance, cela signifie que l'intention de Platon était que la lecture des

80. *Platon II*, p. 33 (nous soulignons).

81. Voir M. Narcy. « La leçon d'écriture de Socrate dans le *Phèdre* de Platon », dans ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ : « Chercheurs de sagesse ». *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 77-92.

dialogues soit, précisément, l'occasion de nouvelles instaurations philosophiques. Platon était un maître généreux.

La conclusion générale de M. Lafrance doit donc être revue, car son analyse ne tient pas compte de la nature dialectique de la philosophie chez Platon et, conjuguée au crédit qu'il accorde aux thèses de Havelock, ne permet pas de faire la démonstration que Platon accorde « à l'écrit toute son importance dans l'expression, la conservation et la diffusion de sa philosophie⁸² ». En fait, c'est en raison de sa théorie de l'œuvre philosophique que l'auteur avance que c'est l'écrit qui est le seul mode de transmission et d'expression de la pensée, même chez Platon.

Le reste du chapitre est consacré aux ténues informations qui nous sont parvenues sur l'existence et la nature des éditions anciennes des dialogues, questions qui ne nous retiendront pas ici. L'auteur passe en revue les hypothèses de la littérature secondaire sur les différentes éditions, sur les classifications des dialogues, sur les conditions matérielles de transmission et des traditions qui les ont favorisées. Ces développements ne sont pas dénués d'intérêt, et ils ont le mérite de donner un aperçu historique des travaux des spécialistes. Il reste qu'il s'agit d'une longue digression : le but de *Platon II* est de nous donner une nouvelle édition du texte de la Ligne et de faire l'histoire de sa transmission. Ces considérations « préhistoriques » n'ajoutent rien à l'intelligence de la Ligne ni à l'histoire de la transmission du texte de Platon.

Il est vrai que l'auteur veut montrer qu'il y a une continuité dans la tradition manuscrite depuis Platon jusqu'à aujourd'hui afin d'assurer l'authenticité du texte de Platon. L'ensemble des développements sur les conditions matérielles de l'écriture ne sont donc pas nécessaires à son dessein, ni la réfutation des thèses improuvables de Thesleff sur l'état du corpus des Dialogues du vivant de Platon (p. 37-42). Il aurait suffi de signaler rapidement les échos qui nous sont parvenus des éditions anciennes. Les résultats sont d'ailleurs très conjecturaux. Il est certes vraisemblable qu'il y eut une édition protégée du texte de Platon qui remonte à l'Académie, et qu'il y eut une édition alexandrine ; il est certainement utile de suivre les traces des classifications anciennes des Dialogues chez Diogène Laërce et Albinos ; mais les résultats de l'auteur ne permettent aucune conjecture sur l'état réel du texte, ni de conclure que « tel était l'état du texte platonicien vers la fin de l'Antiquité⁸³ », puisque c'est au Moyen Âge que remontent nos plus anciens manuscrits.

L'histoire du texte commence véritablement au chapitre 2 avec la tradition manuscrite du Moyen Âge. Après d'autres considérations générales sur le métier de copiste et sur la tradition manuscrite, qui ne nous retiendront pas ici, l'auteur résume les résultats des spécialistes sur cette tradition⁸⁴. Il décrit les caractéristiques des trois principaux manuscrits des Dialogues⁸⁵, ainsi que des manuscrits principaux de la *République*⁸⁶ et de 29 manuscrits secondaires contenant le texte de la Ligne. Le chapitre se termine avec une très utile liste des manuscrits principaux et secondaires. Ce chapitre 2 est le plus important de la première partie puisqu'il constitue un soigneux répertoire annoté des manuscrits qui sont le matériau de toutes les éditions modernes. Le chapitre 3 détaille les

82. *Platon II*, p. 24, n. 22.

83. *Platon II*, p. 84.

84. Sur la tradition manuscrite de la *République*, voir Gerard Boter, *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden, E.J. Brill, 1989, XXVII-386 p. (désormais *Textual*).

85. Le Bodleianus Clarkianus 39 (B), le Venetus App. class. IV,1 (T) et le Vindobonensis Suppl. Gr. 7 (W).

86. Outre W, le Parisianus 1807 (A), le Venetus 85 (D) et le Vindobonensis Suppl. Gr. 39 (F). Voir à ce sujet *Textual*, chap. 2, p. 65-110.

choix des manuscrits qui sont à la base des éditions imprimées depuis le XV^e siècle jusqu'à Chambry (1934).

La première partie du livre est bien une « somme » sur l'histoire de la tradition manuscrite. Le chapitre 1 est une intéressante digression sur le livre dans l'Antiquité et sur les faibles échos qui nous sont parvenus des éditions antérieures. Mais celle-ci ne peut rien nous dire sur l'état du texte. Le chapitre 3 rapporte le choix des manuscrits des éditeurs modernes, ce qui n'est certes pas sans intérêt, mais n'ajoute rien au chapitre 2. Seul le chapitre 2 nous semble d'une véritable utilité pour l'établissement du texte puisqu'il est un excellent résumé des travaux des spécialistes, bien qu'il ait laissé de côté l'importante question de la filiation des manuscrits. On ne voit pas l'utilité de rapporter cette « somme » d'informations si c'est pour abandonner cette importante question « aux mains des spécialistes chevronnés⁸⁷ », auquel cas il eût mieux valu reproduire le *stemma* le plus autorisé. Un *stemma* est conjectural, mais même ainsi il est préférable à la méthode simplement additive de l'auteur⁸⁸. La première partie est dans le droit fil du projet puisqu'elle constitue une bonne introduction générale à l'ensemble des problèmes philologiques pour le savant en herbe du texte de Platon.

La deuxième partie de *Platon II* (p. 247-407) présente une édition critique du texte grec de la Ligne, une traduction et un commentaire. Disons d'abord quelques mots sur la mise en page. L'auteur divise le texte de la Ligne en dix extraits thématiques, suivis chacun de l'apparat critique, de la traduction de l'extrait et du commentaire. Le commentaire est toujours ponctuel : l'auteur cite d'abord, tel un lemme ancien, un mot ou deux, une ligne tout au plus, puis suit un développement d'ordre lexical ou grammatical. Ce choix éditorial a la conséquence fâcheuse de briser inutilement l'unité du passage. Plutôt que de disperser les 85 lignes du texte de la Ligne dans 138 pages, il eût été préférable de placer en regard le texte et sa traduction, et de faire suivre le tout du commentaire. Cette mise en page aurait eu l'avantage de rendre possible la lecture suivie du passage de la Ligne et n'aurait pas été contraire aux objectifs de l'auteur. Ce choix fut sans doute occasionné par l'imposant appareil critique, mais il eût mieux valu espacer le texte que de le disperser. La mise en page permet tout au plus de consulter les extraits.

Pour ce qui est de l'édition du texte, l'auteur a consulté 29 manuscrits sur microfilms. Soulignons d'abord un appareil critique imposant. Cet appareil est certainement très complet et permet, comme le veut l'auteur, « de signaler les traces historiques produites au cours de la transmission du texte platonicien » et de « constater jusqu'à quel point elles n'affectent pas sensiblement le contenu philosophique⁸⁹ ». Le but d'un appareil critique est toutefois de signaler les variantes des meilleurs manuscrits pouvant avoir une incidence réelle sur l'établissement définitif du texte et non de répertorier, de manière additive et sans discrimination, le plus grand nombre de variantes. L'auteur alourdit inutilement son appareil critique en répertoriant jusqu'aux fautes d'orthographe évidentes, ainsi que son commentaire en accordant à toutes ces variantes une importance qu'elles n'ont pas.

Le texte de la Ligne est identique à celui de Chambry et ne diffère de celui de Burnet (1902) que par cinq variantes. Nous verrons que ces variantes ne

87. *Platon II*, p. 170, n. 204.

88. Sur la filiation des manuscrits existants de la *République*, voir *Textual*, chap. 3, p. 111-200, et les pages xvii-xviii pour les *stemmas* des familles de manuscrits remontant à A, D et F.

89. *Platon II*, p. 249.

sont pas significatives et que le texte et l'apparat critique contiennent quelques petites erreurs. Il faut toutefois souligner que le choix des œuvres de référence sur lesquelles repose le commentaire de l'auteur n'est pas toujours heureux. Nous avons vu que l'auteur accorde à ces œuvres une grande importance théorique en vertu de son « principe d'érudition ». Mais encore faut-il que ces œuvres de référence soient de premier plan, ce qui n'est pas toujours le cas. Par exemple, pour les commentaires grammaticaux, l'auteur s'appuie principalement sur la *Grammaire grecque* de Ragon⁹⁰, petite grammaire de consultation destinée aux écoliers. Certes, il complète Ragon avec les très brèves indications grammaticales du *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott et avec la *Syntaxe grecque* de Humbert⁹¹, mais même ainsi c'est nettement insuffisant et les éclaircissements grammaticaux manquent pour cette raison de pertinence ou de précision. L'auteur aurait gagné, par exemple, à consulter *The Greek Particles* de J. D. Denniston pour étayer les commentaires sur l'usage des particules grecques⁹² et à s'appuyer sur une véritable grammaire historique du grec ancien⁹³.

Quant aux commentaires lexicaux, ils reposent beaucoup trop sur la littérature secondaire, tels le *Lexique de Des Places*⁹⁴ et le *Lexicon* de Liddell-Scott. Le *Lexique* de Des Places est un excellent volume de consultation, mais il n'est pas complet et son but n'est pas de l'être. Quant au *Lexicon* de Liddell-Scott, ce n'est pas un dictionnaire de la langue de Platon. Or, comme le commentaire lexical procède beaucoup par sondages dans ces deux volumes et dans les traductions, le commentaire est tout au plus indicatif. Un exemple : commentant 509d8 et 511b3, où les traducteurs rendent parfois τὸ τοῦ ὁρωμένου γένος et τὸ νοητόν par « monde intelligible », l'auteur explique qu'il s'agit d'une erreur. En fait, cette traduction n'est indiquée ni par Des Places, ni par Liddell-Scott. S'appuyant sur ce dernier, il dira que « ni le terme γένος, ni le terme τόπος n'ont le sens de κόσμος⁹⁵ », ou que « le terme κόσμος n'apparaît nulle part⁹⁶ ». Cette dernière affirmation est vraie, mais la première est peut-être fautive, à tout le moins pour le terme τόπος. En effet, on sait que chez Platon le « lieu intelligible » s'oppose à notre monde sensible⁹⁷ ; le « lieu intelligible » est transcendant ou, comme dira ailleurs Platon, c'est un « lieu supracéleste » (*Phèdre*, 247c), un « lieu qui est en dehors du ciel » (248a) sous lequel nous habitons. Certes, le terme κόσμος n'est pas dans le texte de la *République* (ni même dans celui du *Phèdre*), mais traduire « lieu intelligible » par « monde intelligible » n'est pas une erreur, c'est une traduction intelligente qui éclaire sans la trahir la pensée de Platon, et qui de plus repose sur une convention qui

90. E. Ragon, *Grammaire grecque*, entièrement refondue par A. Dain, J.-A. de Foucault et P. Poulain, Paris, J. de Gigord, 1979, VI-282 p.

91. Jean Humbert, *Syntaxe grecque*, 3^e édition, revue et augmentée, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1960, 470 p.

92. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1954, 658 p.

93. Voir A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar*, Londres, Macmillan & Co., 1897 (réimpression chez Hildesheim, Georg Olms, 1968), 737 p. ; R. Kühner et B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I-IV*, 3^e éd. (1890-1904), Munich, Max Hueber, 1963 (Tl. 1 : Bd. 1, XXIII-645 p. ; Bd. 2, XI-652 p. ; Tl. 2 : Bd. 1, IX-666 p. ; Bd. 2, IX-714 p.) ; E. Schwyzler, *Griechische Grammatik I*, 2^e édition, Munich, Oscar Beck, 1953, 844 p. ; E. Schwyzler et A. Debrunner, *Griechische Grammatik II*, Munich, Oscar Beck, 1950, 714 p.

94. E. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, XVIII-576 p.

95. *Platon II*, p. 279.

96. *Platon II*, p. 361.

97. Sur τόπος ὁρατός et τόπος νοητός chez Platon (ailleurs qu'en *Rép.* VI, 509d-511e), voir *Phèdre*, 247c-248a ; *Phédon*, 80d-81c ; 108a-b ; *Rép.* VI 508c ; VII 516b ; 517b ; 532b-c.

remonte aux penseurs de l'Antiquité, pour qui, à tout le moins dans ce contexte, *τόπος* avait bel et bien le sens de *κόσμος*. Ainsi, lorsque Philon d'Alexandrie ou Plotin reprennent la division platonicienne des lieux sensible et intelligible, il parleront plus volontiers du monde sensible et du monde intelligible. Cette convention s'est maintenue jusqu'à nos jours, en grande partie, semble-t-il, parce qu'elle permet de mieux exprimer la séparation entre le sensible et l'intelligible, et la transcendance de ce dernier. Il se peut qu'on veuille récuser cette tradition et cette convention parce qu'elles ne remontent pas à Platon, mais encore faut-il la relever, ce qui n'est guère possible en faisant des sondages lexicaux chez Des Places et Liddell-Scott. L'auteur lui-même s'accommodait d'ailleurs fort bien, et à juste titre, de cette convention dans *La Doxa*⁹⁸. La véritable question n'est donc pas de savoir si *τόπος* avait le sens de *κόσμος*, mais pourquoi on donna très tôt ce sens à *τόπος*, et pourquoi il s'est maintenu.

Il faut cependant souligner que l'auteur complète Des Places et Liddell-Scott avec les commentateurs modernes et le témoignage des auteurs anciens. Mais les résultats sont approximatifs. Ainsi, par exemple, à l'important passage de 509d6-7, où les éditeurs hésitent entre deux leçons concurrentes (*ἀνισα* et *ἴσα*), l'auteur montre bien que ce problème remonte à l'Antiquité : Plutarque et Proclus connaissent les deux leçons mais adoptent pour des raisons différentes la leçon *ἴσα*. L'enjeu de cette question est la construction de la Ligne : le texte nous dit-il de découper la Ligne en segments égaux ou inégaux ? L'auteur exclut la leçon *ἴσα* en partie pour des raisons grammaticales (mais il n'offre pas une analyse grammaticale du passage et ne signale que les conclusions de Cousin, Jowett et Campbell) et aussi en raison de l'autorité des meilleurs manuscrits. Mais, en définitive, c'est seulement par des raisons internes qu'on peut aborder cette question (avec ou sans succès), tout comme M. Lafrance le fait dans *La Doxa*⁹⁹. En effet, dès lors que les deux leçons sont attestées depuis les tout premiers siècles de notre ère, les meilleurs manuscrits du Moyen Âge ne nous sont que de peu de secours. Pour cette raison, le commentaire de l'auteur aurait dû s'appuyer sur l'intéressante exégèse de *La Doxa*, où l'explication n'est ni lexicale ni grammaticale, les limites présumées du présent commentaire. Or, le commentaire de ce passage est caractéristique de la démarche de l'auteur dans le présent ouvrage : présenter les conclusions des commentateurs et non leurs arguments. Ainsi, on sait que Proclus et Plutarque connaissent les deux leçons et qu'ils s'attardent à la question ; on sait que Plutarque « développe une série d'arguments fondés sur l'unité et la multiplicité dans lesquels il cherche à montrer que l'on peut soutenir que les segments inférieurs de la ligne sont plus longs que les segments supérieurs ou vice versa », et qu'il ne prend pas position¹⁰⁰. Mais on ne connaît ni les arguments de Plutarque ni ceux de Proclus, de sorte que nous ne savons pas de quoi il en retourne. Les conclusions des modernes sont également rapidement esquissées, si bien que le tout ne constitue pas un dossier historique du problème complémentaire aux analyses de *La Doxa*, mais une compilation rapide des choix éditoriaux des auteurs. Le commentaire ne remplit pas son rôle d'adjuvant à la lecture de ce passage important, en dépit de toutes les citations.

Disons quelques mots sur l'édition du texte de la Ligne, pour lequel l'auteur annonce qu'il donne un texte différent de celui de Burnet¹⁰¹.

98. Voir *La Doxa*, p. 171 ss.

99. Voir *La Doxa*, p. 162-167.

100. *Platon II*, p. 271.

101. Voir *Platon II*, p. 249.

Le premier extrait (509d1-5) est identique aux textes de Burnet et Chambry ; et le second est identique à celui de Chambry (509d6-510a4). La seule variante est ici que Burnet donne en 510a2 συνέστηκεν, alors que tous les manuscrits donnent ξυνέστηκε ou ξυνέστηκεν (voir plus bas pour la question du *v* éphelcystique). L'explication de l'auteur semble donner raison à Burnet ; il explique le choix de Burnet en citant le Liddell-Scott : « but in old Attic Inscr. ξύν is the only form up to 500 B.C. ; σύν appears in V B.C. and becomes usual towards the end ; after 378 B.C. ξύν survives only in the formula, etc. » En vertu de cette explication, on s'attendrait à ce que l'auteur suive le texte de Burnet. L'explication de l'auteur est en fait hors de propos : on sait que la langue des inscriptions n'est pas nécessairement un bon témoignage de la langue parlée ou littéraire¹⁰². Ensuite, il ne s'agit pas de la concurrence entre ξύν et σύν, mais bien des termes composés avec cette préposition. Le Liddell-Scott lui-même signale quelques lignes plus bas que, mis à part l'expression ξύν νῶ, attestée chez Aristophane et Platon, « of Attic Prose writers, Thucydides alone uses the preposition ξύν », alors que pour les composés en ξύν-, dit le Liddell-Scott, qui est le cas qui nous occupe, les manuscrits de Platon donnent parfois ξύν-, parfois σύν-. Mais les manuscrits principaux n'ont qu'une leçon en 510a2 : ξυνέστηκε ou ξυνέστηκεν. Le commentaire lacunaire de l'auteur prête ici à confusion.

Le troisième extrait (510a5-b1) est également identique aux textes de Burnet et Chambry, mais le commentaire de ἔοικεν en 510a5 fait problème. L'auteur signale les deux « graphies » possibles de ce verbe (ἔοικε et ἔοικεν), la première se rencontrant 27 fois dans la *République* et la seconde 75, comme s'il s'agissait de deux « graphies » en concurrence. Il signale que les éditeurs, sans donner de raisons codicologiques, optent pour différentes leçons en 510a5, alors qu'en 510d7 ils adoptent tous ἔοικε. L'auteur adoptera la leçon de Burnet (ἔοικεν) avec l'explication suivante : « Lejeune écrit : " cette nasale finale -v se conserve durant la période du grec ancien... Elle tendra à s'amuir dès le début du Moyen Âge et a partiellement disparu du grec moderne " (*Phonétique* n° 129) ». Pour l'auteur, les leçons divergentes s'expliquent donc par des corruptions provenant de l'amuïssement du *v* final des désinences à l'époque du Moyen Âge. Cette explication laisse entendre que la véritable « graphie » est ἔοικεν : il semble donc qu'il faille corriger les 27 leçons dans la *République* puisque le *v* ne peut être que la finale de la désinence verbale. L'explication de l'auteur est erronée et la citation de Lejeune abusivement sollicitée, car le propos de Lejeune au n° 129 est seulement d'expliquer l'amuïssement du *v* final des désinences à l'époque du Moyen Âge¹⁰³. Or, il s'agit ici d'un tout autre phénomène : ἔοικε est la 3^e personne du singulier du parfait de *εἴκω, sembler, qui est presque exclusivement attesté au parfait (et ce n'est pas un parfait passif du verbe εἴκω, ressembler, comme dit l'auteur, p. 290), et la consonne finale dans la « graphie » ἔοικεν n'est pas une partie constituante de la désinence, elle est le *v* éphelcystique ou euphonique que peuvent prendre la plupart des mots terminant en -σι, -ξι, ou en -ψι, ainsi que ἐσσι, ἦει et tout verbe de la troisième personne du singulier se terminant en -ε, comme dans le cas qui nous occupe. L'emploi du *v* éphelcystique est certes difficile à prévoir à l'époque classique puisqu'il est facultatif ; en principe, son usage répond aux besoins de la prononciation, et on tendra à prononcer cette finale nasale pour éviter l'hiatus, devant un mot commençant par une voyelle ou devant une ponctuation ; mais en pratique on le retrouvera parfois aussi devant une consonne. Il ne s'agit donc

102. Voir A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, p. 81.

103. Voir également A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, p. 289.

pas ici de deux « graphies » concurrentes chez Platon : le *v* euphonique en 510a5 n'a rien à voir avec la chute progressive de la nasale finale constitutive des désinences au Moyen Âge ; c'est un phénomène qui ressortit à la prononciation (et non à la grammaire ou à l'orthographe) et qui, dans les premiers temps, fut senti comme facultatif (on ne le trouve d'ailleurs pas chez Hérodoté), et qui fut d'abord propre à l'ionien-attique avant de se répandre à tous les dialectes. Après l'époque classique, il s'imposera de plus en plus. L'explication de l'auteur, qui se répétera pour les leçons en 510e2-3, dont le commentaire renvoie à l'explication citée, prête donc à confusion. Et pourtant, pour un cas semblable en 510d, l'auteur cite la règle correcte dans la grammaire de Ragon.

Le quatrième extrait (510b2-10) est identique au texte de Burnet, sauf pour une coquille : en 510b5 on lit *ξητείν*, évidemment pour *ζητείν*. Le cinquième extrait (510c1-d4) ne diffère pas non plus du texte de Chambry, et ne diffère de celui de Burnet qu'en 510c2 où l'auteur adopte *μαθήσει* au lieu de *μαθήση*. Mais l'explication historique de ces deux leçons concurrentes ne s'appuie que sur une brève indication de Ragon.

Le sixième extrait (510d5-511a2) contient une coquille dans le texte et une erreur dans l'apparat critique. Nous lisons en 510e1-2 : *αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσί* (sans *v* euphonique), alors que le lemme du commentaire de cette ligne cite le texte de l'auteur comme étant *αὐτὰ.....πλάττουσίν* (avec *v* euphonique), tout en renvoyant aux explications erronées en 510a5 que nous avons déplorées. On doit conclure que l'auteur a voulu reproduire le texte de Burnet et Chambry. En 511a1, l'auteur suit Burnet, qui opte pour la particule *δέ*, alors que Chambry opte pour *τε* ; l'auteur signale pourtant dans son apparat critique et dans son commentaire que Chambry opte également pour *δέ*, ce qui est erroné.

Le septième extrait (511a3-b2) est identique aux textes de Burnet et Chambry, ainsi que le huitième (511b3-c4), sauf que pour ce dernier, c'est le texte de Chambry qui contient cette fois-ci une coquille : en 511c1, on lit *προσχώμενος*, alors que Burnet et Lafrance donnent le bon texte : *προσχωόμενος*. Le neuvième extrait (511c4-d6) reproduit le texte de Burnet et Chambry, alors que le dixième (511d6-e5) reproduit celui de Chambry, et ne diffère de celui de Burnet qu'en 511e3 et 511e5 dans des variantes sans importance.

En tout et pour tout, le texte de M. Lafrance ne diffère de celui de Burnet que par cinq leçons qui se trouvent déjà chez Chambry, et contient en plus deux coquilles ; l'apparat critique est inutilement surchargé de variantes et n'est pas à l'abri d'erreurs. Nous n'avons pas effectué des sondages dans toutes les éditions ou dans les manuscrits, mais un sondage des textes de Burnet et Chambry révèle deux erreurs pour 85 lignes. C'est bien peu, mais non si l'on tient compte de la brièveté du texte et des objectifs d'un tel travail d'édition, où la fiabilité doit être à toute épreuve. Mais, nous l'avons vu, même le texte de Chambry contient une coquille. Toutefois, des erreurs fondamentales dans les explications grammaticales, ainsi qu'une sujétion à une littérature de référence déficiente ou de second niveau, limitent l'intérêt du commentaire lexical. L'ensemble de la seconde partie n'est toutefois pas inutile puisque le travail de l'auteur recueille un nombre important d'informations éparées de la littérature secondaire. Mais, en définitive, la contribution générale de *Platon II* à l'intelligence de la pensée de Platon est très mineure.

Le projet herméneutique de M. Lafrance n'est pas, en soi, complètement dénué d'intérêt. En effet, toute contribution à la lecture du beau texte de

République 509d-511e mérite d'être saluée. M. Lafrance, on le sait, s'était déjà signalé par de solides études sur cette question, dont *Platon I* et *Platon II* sont, à ses yeux, le prolongement naturel préparant la lecture définitive de la Ligne. Toutefois, en raison même de son ampleur encyclopédique et de son ambition de clore de façon définitive la lecture de ce texte par une méthode qui lui est propre, ce projet requiert une profonde et rigoureuse élucidation de tous ses fondements théoriques, en particulier de cette théorie de l'œuvre philosophique. Car le projet herméneutique de M. Lafrance repose tout entier sur cette théorie de l'œuvre philosophique et n'a de sens, en définitive, qu'en vertu du système philosophique dans lequel il s'insère. Malheureusement, M. Lafrance oblige le lecteur à reconstituer par lui-même, tant bien que mal, le fondement philosophique de son projet à partir de documents dispersés et de nature tout au plus indicative qui laissent un grand nombre de questions en suspens. Il n'est certainement pas assuré, par exemple, que la méta-interprétation soit le détour obligé de l'interprétation de Platon. En raison de ce silence, le projet semble reposer sur des principes philosophiques paradoxaux qui, peut-être, s'estomperaient dans une introduction, ou dans une forme de discours de la méthode, qui, point par point, en n'éludant aucune question, présenterait le projet de l'auteur et définirait le cadre et les limites du projet.

Département de philosophie
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Pierre Hadot, *Plotin : Traité 9 (VI 9)*, [Introduction, traduction, commentaire et notes], Paris, Cerf, 1994, 252 p.

Georges Leroux

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027430ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027430ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1997). Compte rendu de [Pierre Hadot, *Plotin : Traité 9 (VI 9)*, [Introduction, traduction, commentaire et notes], Paris, Cerf, 1994, 252 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 185–187. <https://doi.org/10.7202/027430ar>

COMPTES RENDUS

Pierre Hadot, *Plotin : Traité 9 (VI 9)*, [Introduction, traduction, commentaire et notes], Paris, Cerf, 1994, 252 p.

La publication du traité 9, intitulé dans le catalogue porphyrien de la *Vita Plotini* « Du Bien ou de l'Un », constitue la troisième contribution de Pierre Hadot à son édition commentée des *Ennéades* de Plotin. Amorcée en 1988 par la publication du traité 38 (VI 7), intitulé *Comment la multiplicité des Idées a été produite et sur le Bien*, cette série offre également une édition du traité 50 (III 5), *Sur Eros*, parue en 1990. Quand elle sera complétée, cette série comprendra l'ensemble des traités dans l'ordre chronologique. Ceux-ci sont présentés sans titre, par leur seul numéro dans l'énumération de Porphyre, ce qui représente une manière un peu abstraite d'aborder les textes, mais qui se veut plus fidèle au propos de Plotin. Plusieurs traités sont en effet consacrés à des sujets diversifiés. Cette édition nouvelle veut répondre aux besoins des lecteurs des *Ennéades*, en leur fournissant les éléments à la fois philologiques et philosophiques nécessaires à l'interprétation du texte fondateur du néoplatonisme.

Il ne faut pas hésiter à qualifier l'entreprise de Pierre Hadot de grand projet d'édition, car les trois volumes qui sont à notre disposition apportent beaucoup plus qu'une traduction commentée. La structure de chacun est identique : on trouve d'abord une introduction élaborée, dans laquelle la portée philosophique du traité est discutée et rapportée non seulement à l'ensemble des *Ennéades*, mais également à la pensée tardo-antique. Les sources sont présentées de manière succincte, mais on les retrouve de manière plus élaborée dans le commentaire. Cette introduction permet de mesurer les grands enjeux de l'interprétation de chaque traité et sa contribution spécifique aux *Ennéades*. Elle est suivie de notes sur le texte grec, d'un plan détaillé du traité et d'une traduction annotée. Présentée avec un soin exceptionnel, cette deuxième partie offre tous les éléments de discussion du texte grec nécessaires au lecteur désireux de rapporter la traduction à l'édition critique de P. Henry et H.-R. Schwyzler. Les notes portées au bas de la traduction exposent les choix du traducteur, en plus d'offrir les éléments habituels de lieux parallèles et de sources antiques. Le lecteur moins intéressé par les questions philologiques trouvera son profit surtout dans la troisième partie, dans laquelle Pierre Hadot propose un commentaire détaillé du texte sur le plan philosophique. La méthode employée ici repose pratiquement sur l'exégèse néoplatonicienne antique elle-même, dans la mesure où elle recourt souvent à la position d'un lemme pour développer l'interprétation. Celle-ci se révèle très sensible aux problèmes particuliers de la composition des *Ennéades* et elle n'épargne aucun effort pour restituer aux doctrines de chaque traité leur environnement spéculatif dans l'ensemble formé par les cinquante-quatre traités.

La présentation du traité 9 ne fait pas exception à cette structure établie dès la parution du traité 38. Dans son introduction, Pierre Hadot fait valoir la richesse et l'importance des thèmes relatifs à la pensée plotinienne de l'Un. Il s'agit d'un traité qui appartient à la première production de Plotin, avant

l'arrivée de Porphyre dans l'école. Placé par Porphyre à la toute fin de l'ordre systématique (VI 9), ce traité fait suite dans cet ordre à deux grands traités de nature théologique, 38 (VI 7) et 39 (VI 8) dans lesquels Plotin montre à la fois la nécessité et les apories d'une pensée de l'Un. Mais là où les traités précédents ne font qu'esquisser les prolongements mystiques de la métaphysique et de la théologie rationnelle négative, le traité 9 (VI 9) engage résolument son lecteur sur le chemin de la contemplation et de l'union mystique. En le plaçant en dernier dans l'ordre de lecture prescrit pour les membres de l'école, Porphyre a sans doute voulu insister sur l'importance de concevoir toute la propédeutique philosophique des traités éthiques, physiques et métaphysiques comme un exercice devant conduire ultimement à un dépassement spirituel. Rappelons que la notion même de métaphysique s'entend ici de la spéculation sur les objets théologiques (l'Âme, l'Intellect et l'Un) et qu'en tant que tel, l'Un ne saurait constituer un objet.

Attentif à la structure rhétorique du traité, Pierre Hadot montre que l'exposé est divisé en deux parties, structure dans laquelle la deuxième reprend en la renforçant la première. Cette structure est celle d'une remontée spéculative des êtres vers l'Un, c'est-à-dire vers le principe de l'unité. La démonstration de la nécessité de poser une réalité transcendante n'est cependant pas détachable de l'expérience de l'Un : « ...on ne peut saisir l'Un qu'en étant soi-même " un " », c'est ainsi que Pierre Hadot résume la proposition spéculative qui lie l'affirmation théologique et l'expérience mystique. Le traité 9 comporte donc une dimension anagogique fondamentale : il ne s'agit pas seulement d'élaborer la théologie négative, toujours déjà rationnelle dans son recours à la discursivité particulière de la négation et de l'aphérèse, mais d'indiquer à travers elle le chemin à parcourir pour parvenir à la coïncidence avec l'Un. Hadot insiste avec raison sur l'importance du passage consacré à ce thème (7, 1 - 11, 51), en disant qu'il s'agit de la pièce maîtresse du traité. Le concept déterminant pour cette élaboration est celui de présence (7, 5), ou encore de coïncidence, conduisant à l'union (*sunousia*, 7, 24). Le thème correspondant de l'amour manifeste en quel sens l'Un est saisi comme Bien et rend possible une expression de l'union comme saisie et fusion.

Dans cette riche introduction, qui présente une synthèse magistrale des thèmes de la théologie négative et de l'expérience mystique, thèmes auxquels Pierre Hadot a consacré de nombreuses études antérieures, je voudrais m'arrêter à une question particulièrement difficile pour l'herméneutique des *Ennéades*. L'interprétation de la métaphysique de Plotin doit faire large la place de l'altérité et de l'absolue différence. Dans le cas de l'Un, tout langage tenu à son sujet pourrait n'être qu'un langage relatif à nous-mêmes. Hadot consacre à cette proposition (3, 49-54) une partie intéressante de son introduction et de son commentaire. L'affirmation de l'ineffabilité, qui deviendra si importante dans la théologie ultérieure, constitue en fait une thèse sur le langage. En écrivant que « tout ce qui est dit dans le discours théologique sur l'Un [...] n'est finalement qu'une description des états dans lesquels se trouve l'âme par rapport à l'Un », et en affirmant que cette thèse nouvelle ne se retrouvera que beaucoup plus tard chez Damascius (*Des Premiers Principes*, 8, 17 Westerink-Combès), Hadot met en relief un des problèmes déjà relevés par P. O. Kristeller dans sa thèse de 1929 sur l'âme. Une radicalisation de cette proposition du traité, qui voudrait tenir compte de la faiblesse inhérente du discours humain, ne serait-elle pas que l'ensemble de la métaphysique (de la théologie au sens néoplatonicien) a d'abord un sens que Kristeller appelait « actuel », c'est-à-dire relatif à l'expérience de l'âme, et seulement ensuite un sens métaphysique

objectif, relatif à l'existence des réalités transcendantes ? L'immense intérêt du commentaire de Pierre Hadot est d'être partout attentif à la portée spirituelle, c'est-à-dire d'emblée « actuelle », du texte de Plotin.

Son commentaire des passages mystiques du traité est en tous points admirable. La méthode de ce commentaire mériterait à elle seule une analyse détaillée : l'interprétation procède par segments limités, dans lesquels Pierre Hadot met en place tous les éléments nécessaires pour relier une proposition particulière à toutes celles qu'elle croise dans l'argument et dans le texte d'ensemble. Cette méthode se fonde donc sur un système de renvois très élaboré, qui exige de son lecteur un effort considérable, mais la précision conquise de la sorte apporte sa récompense : le texte est lu, pour ainsi dire, de l'intérieur et jamais l'interprète n'adopte à son égard une position de surplomb. Le commentaire devient pour le lecteur non seulement un véritable travail analytique, mais un cheminement rigoureux dans les tracés multiples de l'œuvre. Le rapport à l'érudition n'est jamais lourd ou encombré et il est donc possible de lire ce commentaire, comme je l'ai dit plus haut, comme on lit un commentaire ancien, c'est-à-dire pour sa portée spirituelle et non seulement comme un travail savant.

La traduction proposée s'appuie sur les deux éditions de Henry et Schwyzer : l'*editio major* de 1973, l'*editio minor* de 1982. Pierre Hadot intervient sur le texte dans 45 passages : dans certains cas, il corrige des erreurs évidentes, mais dans plusieurs passages, il propose des variantes intéressantes (par exemple en 2,17 ou 8,38). Ce travail philologique permet de voir que l'*editio minor* de Oxford ne peut pas être lue de manière entièrement indépendante de l'*editio major*. Les notes de Pierre Hadot renvoient souvent au travail de P. A. Meijer (*Plotinus on the Good or the One (Enneads, VI 9). An Analytical Commentary*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1992), étude pour laquelle il manifeste une grande admiration, mais je n'ai pu à ce jour la consulter personnellement. La traduction est, comme dans les traités précédents, d'une remarquable précision et il faut se réjouir du retour à la traduction de *noûs* par Intellect, au lieu de Esprit. Une bibliographie choisie ainsi que des index d'auteurs anciens et modernes, de termes grecs et de thèmes généraux complètent ce livre, qui constitue une contribution d'une exceptionnelle richesse à l'étude des *Ennéades*.

Georges Leroux
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *De Saint Thomas à Hegel*, Paris, P.U.F., 1994, 151 p.

Mylène Dufour

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027431ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027431ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dufour, M. (1997). Compte rendu de [Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *De Saint Thomas à Hegel*, Paris, P.U.F., 1994, 151 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 187–191.
<https://doi.org/10.7202/027431ar>

Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *De Saint Thomas à Hegel*, Paris, P.U.F., 1994, 151 p.

Ce livre est le résultat d'une journée d'étude en hommage à Guy Planty-Bonjour, mort en octobre 1991, et organisée par le CRDHM (Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx), dont il fut le directeur jusqu'en janvier 1991. À l'instigation de J.-L. Vieillard-Baron, qui lui a succédé, ses anciens amis et collègues sont invités à s'exprimer sur les thèmes qui l'ont préoccupé tout au long de sa vie ; et c'est bien son itinéraire intellectuel qui doit faire l'unité de ce livre : il est présenté comme un thomiste ayant consacré ses œuvres à Hegel. Ainsi, nous trouvons ici une série de sept conférences consacrées d'une part à Hegel, et d'autre part à Thomas d'Aquin, sur le thème général de Dieu. Aucune d'entre elles ne traite cependant des deux philosophes,

et l'on ne peut que regretter l'absence de E. Brito, qui vient de faire paraître, comme le signale J.-L. Vieillard-Baron, un volume intitulé *Dieu et l'être chez saint Thomas d'Aquin et Hegel* (Paris, P.U.F., 1991). Son point de vue sur l'œuvre de G. Planty-Bonjour aurait été des plus intéressants. On peut noter d'emblée qu'il ne s'agit pas, pour l'ensemble des conférenciers, de présenter la pensée de G. Planty-Bonjour, ni même de la discuter, mais bien plutôt de discuter des thèmes qui l'auraient intéressé.

Seule la conférence de J. D'Hondt nous met en présence du philosophe et de l'homme. L'A. reprend pour nous les termes d'un débat poursuivi avec lui pendant plus d'un quart de siècle, et la vivacité d'esprit qui se dégage de son récit nous fait regretter de n'avoir pu y assister. Ce récit offre une superposition de discussions entre G. Planty-Bonjour et divers interlocuteurs (la philosophie soviétique, Marx et l'A. lui-même), dont le rappel permet d'entrevoir les enjeux multiples de la question centrale : la dialectique spéculative de Hegel est-elle une métaphysique ? Au début de sa carrière, G. Planty-Bonjour s'est penché sur la philosophie soviétique — on lui doit d'ailleurs deux volumes, portant respectivement sur les périodes soviétique et préssoviétique : *Les catégories du matérialisme dialectique : l'ontologie soviétique contemporaine* (Paris, P.U.F., 1965), et sa thèse de doctorat *Hegel et la pensée philosophique en Russie* (La Haye, M. Nijhoff, 1974). Sa critique « acerbe », selon les mots de J. D'Hondt, de cette philosophie, et particulièrement de son interprétation du matérialisme dialectique de Marx, souligne les contradictions qui la composent et conduit vers la nécessité d'explicitier les différentes significations des termes *métaphysique*, *spéculatif* et *dialectique*. Ce projet d'explicitation prend une envergure encore plus considérable lorsqu'il s'agit de s'entendre sur ce que signifie la « dialectique matérialiste ». L'A. rappelle alors le désaccord de G. Planty-Bonjour avec Marx, car il lui contestait la possibilité même d'une dialectique *matérialiste*. Selon lui, seule une dialectique *spéculative et métaphysique* était possible. Or, il se revendiquait de Hegel, et c'est sur ce terrain qu'interviendra J. D'Hondt : celui-ci s'oppose à son ami sur cette assimilation du spéculatif et du métaphysique chez Hegel, tels que ces termes sont compris par Hegel lui-même, et non pas selon une signification peut-être plus courante aujourd'hui. Tout en reconnaissant quelques formules équivoques dans l'œuvre de Hegel, D'Hondt montre avec force que, loin d'être assimilable au spéculatif, le métaphysique correspond bien plutôt à la *pensée d'entendement*, abstraite et figée, soit au premier moment du mouvement spéculatif, qui doit être dépassé (*aufgehobene*). Manifestement, la signification hégélienne du métaphysique n'est pas très usuelle — Hegel ne l'oppose pas au physicisme, au naturalisme, ni au matérialisme, mais au dialectique et au spéculatif. C'est pourquoi l'A. affirme, contre son ami, que « Marx peut revendiquer un héritage dialectique hégélien antimétaphysique » (p. 21). La conférence est très rafraîchissante, si l'on peut dire, pour qui veut se remettre au clair sur ces trois notions.

La conférence de B. Bourgeois est certes la plus imposante, et par l'espace qu'elle occupe dans l'économie de l'ouvrage, et par le projet global dans lequel elle s'insère : justifier le système hégélien en ses deux grandes articulations (le *passage* de la logique à la nature, et celui de la nature à l'esprit) et montrer que la méthode, la dialectique spéculative, loin d'être mise en question dans ces deux passages, se confirme comme le seul principe structurant du système. On se rappelle sans doute l'étude « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel », publiée par l'A. (*Revue internationale de philosophie*, n^{os} 139-140) en 1982, et consacrée au premier de ces deux passages. Contre Schelling et son interprétation téléologique du passage de la logique à la nature, l'auteur y

défendait le dialectique dans son rôle moteur effectif du mouvement dialectique. La progression dialectique n'est pas fondée, selon lui, sur une finalité déjà présupposée et sur le manque, à la manière téléologique, mais elle est strictement dialectique, c'est-à-dire que le passage de A à B ne s'effectue pas en raison d'un *manque de détermination* de A en rapport à une finalité, mais bien parce que A lui-même *se contredit*, et effectue dialectiquement son passage à B. Dans la conférence actuelle, en vue toujours de rendre compte de la cohérence du système, l'A. s'intéresse à la seconde articulation, et, selon ses propres termes, veut « sauver le hégélianisme » du reproche de « piétinement naturaliste » (p. 151). C'est la question des *deux âmes* : l'âme animale clôt la *Philosophie de la nature*, et l'âme humaine ouvre la *Philosophie de l'esprit*. Il s'agit, dans les deux cas, de la même âme sentante et, l'A. nous le précise à plusieurs reprises (p. 126, 139), celle-ci présente la même structure d'intériorité de soi de l'extériorité naturelle. Mais, dit-il, comment justifier ce « bégaiement » (p. 123) ? Comment l'esprit qui est la *négarion de l'âme*, peut-il d'abord être lui-même une âme ? N'est-ce pas là une anomalie dans le système, qui pose toujours un contenu *nouveau* par rapport au contenu présupposé *nié* ? Mais alors, la méthode ne doit-elle pas être ici remise en cause ? L'A. va montrer qu'il n'en est rien : après avoir relevé les similitudes entre la « nature-esprit » (l'âme animale) et l'« esprit-nature » (l'âme humaine), il passe à leurs différences : il aborde le thème du corps, du cri. Puis, il utilise (p. 135-139), de manière fort éclairante, les expressions « différenciée dans soi » et « différenciée de soi » : si l'âme humaine est différenciée *dans* elle-même, elle n'est pas pour autant, comme l'âme animale, différenciée *d'elle-même*. C'est la même distinction qu'il y a, nous dit-il, entre être déterminé par ses différences et en être seulement conditionné, ou bien encore entre être et avoir. Il éclaire ainsi la position de Hegel contre le racisme (*Enc.* § 393, add.) : aucune différence *dans* l'âme humaine ne peut se transformer en différence *de* l'âme. Bref, après un riche développement, l'A. conclut : si les deux âmes ont une structure commune, elles sont radicalement différentes quant à leur sens. Il n'y a pas de « bégaiement ». Il a cette belle formule : « La *Philosophie de la nature* présente l'autonégation de l'âme naturelle comme *naturelle*... ; la *Philosophie de l'esprit* présente l'autonégation de l'âme spirituelle comme *âme*... » (p. 141). La cohérence du système est sauvegardée, et, plus important, selon les termes de l'auteur, l'Autre est « reconnu en son altérité par l'esprit absolument, c'est-à-dire consacré, en son être présupposé, par la position de celui-ci, *comme tel*, dans l'esprit lui-même » (p. 143).

Je dirai encore un mot sur cette conférence, concernant son introduction, dont le propos — distinct de celui de la conférence même, mais combien intéressant ! — aurait mérité de plus grands développements : l'auteur veut faire état de la dette de Hegel envers Aristote, à propos évidemment de la question de l'âme. Il remarque l'ampleur de l'héritage aristotélicien, et présente celui-ci en quatre points (1. définition de l'âme ; 2. détermination du lien essentiel de l'âme et du corps ; 3. stratification de l'âme ; 4. intégration des différentes âmes). Cependant, il limite le parrainage aristotélicien à l'esprit saisi en son identité à soi (identité immédiate et identité médiatisée), rejetant par là même le moment de la différence. Ou, comme il le dit lui-même autrement (p. 118), Hegel retrouve Aristote dans la théorie de l'homme « en tant qu'il est encore moins qu'un homme » (une bête) et « en tant qu'il est déjà plus qu'un homme » (un dieu) ; mais Aristote, selon lui, serait « absent » de l'élaboration de la différence proprement humaine. C'est ce dont je ne suis pas convaincue : certes, la culture moderne de la subjectivité n'est pas celle d'Aristote, mais Hegel lui-même reconnaît sa dette envers Aristote en éthique au même titre qu'en psychologie

(*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, Vrin, 1972, p. 586). Ensuite, il y a une certaine maladresse à justifier les différences entre les deux philosophes sur cette question par une différence *générale* de méthode, empirique pour Aristote et spéculative pour Hegel. Car la différence est loin d'être tranchée : Hegel présente Aristote, de nombreuses fois, comme un *penseur* spéculatif, et il s'oppose à ceux qui font de cette philosophie un empirisme (*Ibid.*, p. 500 ss). Enfin, l'on trouve, dans ses *Leçons* consacrées à l'âme sensitive et l'âme intellectuelle chez Aristote, les termes mêmes de l'*Aufhebung*.

Trois autres conférences sont consacrées dans ce volume à Hegel. H. F. Fulda nous présente un fragment de jeunesse de Hegel, délaissé par les commentateurs, et dans lequel il voit le premier manuscrit en matière de philosophie systématique. Son propos est de montrer l'importance de ce fragment dans le développement intellectuel de Hegel. Il distingue ce fragment des autres écrits de la période de Tübingen et de Berne des points de vue thématique et stylistique. Son hypothèse est qu'il constitue l'ébauche d'un projet d'essai, concernant la philosophie pratique et l'éthico-théologique, formulé dans une lettre à Schelling de la fin janvier 1795. Il appuie son hypothèse sur trois indices tirés de la lecture même du fragment. Le troisième, et le plus important, conduit ainsi l'A. à présenter la critique hégélienne de Fichte, centrée sur le concept de *tendence* conforme à la loi morale et son rapport au monde des phénomènes.

J.-M. Lardic nous expose, avec une grande clarté, quel est le statut, pour Hegel, des preuves de l'existence de Dieu, cosmologique et ontologique, à partir des *Leçons* de 1829. Il montre en quoi les preuves traditionnelles ne sont pas des vraies preuves, selon Hegel, puisqu'une preuve est tirée d'un principe et que celles-ci partent du fini, c'est-à-dire de ce qui a besoin d'un fondement, pour déduire l'infini, qui est lui-même le fondement. La relation fondant-fondé se trouve, en cela, renversée. La seule vraie preuve, nous dit l'A., est celle de la pensée infinie, dont on peut suivre l'exposition dans la Logique hégélienne. Les preuves traditionnelles constituent, en réalité, un mouvement d'*élévation* de la pensée à l'infinité divine, et c'est ce mouvement que l'A. se propose de nous expliciter.

Enfin, M. Castillo nous présente une confrontation des thèses kantienne et hégélienne de la volonté. Entre autres thèmes, elle discute le rapport du droit naturel et du droit rationnel chez les deux philosophes, et leur conception de l'éducation de la volonté ou leur concept de *dépassement de soi*. Cela conduit d'emblée vers une réflexion sur la relation entre la volonté et la pensée, ou le rapport entre la philosophie théorique et la philosophie pratique : ce rapport est-il hiérarchique, et laquelle des deux reçoit la prééminence ? Ainsi se trouve mise en question la conception pratique ou volontariste du vouloir. Ensuite, l'A. dirige notre attention sur le concept hégélien de *Gesinnung* — *disposition intérieure* appartenant à la sphère de la moralité objective — qu'elle fait rivaliser avec la notion kantienne d'*intention* appartenant plutôt à la sphère de la moralité subjective.

Deux des conférences traitent de Thomas d'Aquin, et l'une d'elles par le biais de Jean Pic de la Mirandole. Pierre Magnard nous présente l'ouvrage de ce dernier, *De ente et uno*, en le situant dans la tradition thomiste. Un long développement est d'ailleurs consacré à l'œuvre de Thomas, l'*Expositio super librum de Causis*. L'A. montre comment les thèses de Pic sont « dans le droit fil » de celles de Thomas : rupture avec le néo-platonisme, qui définit Dieu par l'un et défend l'antériorité de l'un sur l'être ; thèse de la convertibilité des transcen-

dantaux (l'être, l'un, le vrai, le bien) — l'un n'est pas le principe générateur de l'être, mais sa norme ; rejet de l'émanatisme à la faveur du créationisme.

J.-L. Vieillard-Baron nous présente, quant à lui, avec un très grand enthousiasme, ce qu'est la foi selon Thomas, en développant plus particulièrement les questions 1 à 4 de la *Secunda secundae* dans la *Somme théologique*. La foi, selon Thomas, est adhésion à la personne du Christ, et cette problématique de la foi comme *adhésion* est pour l'A. d'une grande actualité concernant le problème plus général de l'adhésion intellectuelle ou pratique, par exemple de l'historien de la philosophie (p. 49). Cependant, cette dernière approche — combien intéressante ! — n'est pas ici développée. Elle tient lieu d'introduction, avec la présentation de deux analyses critiques, dont celle de Montaigne qui rejetait le savoir fondé sur l'autorité d'une personne et donc valorisait le jugement, non de la personne détenant le savoir, mais du contenu de ce savoir. L'A. passe ensuite à son véritable propos de la foi selon Thomas, et sa présentation suit l'ordre des questions : 1. l'objet de la foi ; 2. l'acte intérieur de la foi ; 3. l'acte extérieur ou profession de foi ; 4. l'analyse de la foi comme l'une des trois vertus théologales. Il fait alors intervenir saint Paul afin d'insister sur la foi comme vertu de la volonté et il cite la conclusion de Thomas sur la nécessité, dans l'acte de foi, de l'acte de la volonté et de l'acte de l'intelligence. Mais le dernier mot de la conférence est laissé à Hans Urs von Balthasar, et c'est le mot *amour*.

On peut ainsi constater l'étendue et la richesse de l'apport philosophique de G. Planty-Bonjour et tout l'intérêt suscité par sa personne et ses écrits.

Mylène Dufour

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, traduction et présentation par P. Thierry, Paris, Vrin, 1994.

Sophie Jankelevitch

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027432ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027432ar>

[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

Jankelevitch, S. (1997). Compte rendu de [John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, traduction et présentation par P. Thierry, Paris, Vrin, 1994.] *Philosophiques*, 24 (1), 191–193.
<https://doi.org/10.7202/027432ar>

John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, traduction et présentation par P. Thierry, Paris, Vrin, 1994.

Traduits sous la direction de Patrick Thierry et présentés par celui-ci, les essais de John Stuart Mill sur Tocqueville et la société américaine se présentent comme la lecture suivie et minutieuse, entrecoupée de citations, de l'ouvrage fameux de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, paru en 1835-1840. À ce titre, le livre de Stuart Mill donne lui-même lieu à plusieurs niveaux de lecture. En tant que compte rendu de l'étude menée par Tocqueville, il offre un aperçu des vues de l'historien français sur l'état et l'évolution de la société américaine et le fonctionnement de ses institutions, et livre les enseignements qu'il en a tirés. Son aspect le plus intéressant est sans doute l'éclairage qu'il projette sur la pensée de Mill lui-même, dans ses points de rencontre comme dans ses divergences avec celle de Tocqueville. Sur un plan plus général, il exprime des préoccupations communes à toute une génération de penseurs et d'écrivains qui s'interrogent sur la société post-révolutionnaire et les effets produits par l'effondrement de l'Ancien Régime, et ouvre des pistes de réflexion sur le problème de la démocratie.

C'est en effet la question de la démocratie qui semble au cœur de l'intérêt porté par John Stuart Mill aux analyses de Tocqueville. Ce qu'il en retient, c'est tout d'abord l'idée que le progrès de la démocratie est un mouvement irréversible revêtant le caractère d'une loi de nature. Il s'ensuit que « il ne s'agit pas de déterminer si la démocratie va pouvoir s'établir, mais d'en tirer le

meilleur parti quand elle s'établira » (I, p. 43). En tirer le meilleur parti, cela signifie en premier lieu identifier les bonnes, mais aussi et surtout les mauvaises tendances qui en animent le développement, afin de conjurer les menaces qui pèsent aussi bien sur le corps social dans son entier que sur l'individu. Quelles sont ces tendances, quels sont les dangers encourus et par quels remèdes est-il possible de les pallier ? Telles sont les questions que se posent Tocqueville et dans son sillage, son lecteur Mill, et auxquelles l'étude des institutions américaines fournit des éléments de réponse.

Ces interrogations prennent sens par rapport à l'inquiétude ressentie par les deux auteurs, et qu'ils partagent avec un grand nombre de leurs contemporains, face aux bouleversements politiques et sociaux consécutifs à la Révolution française. C'est sur le fond d'un certain désenchantement, pour reprendre l'expression de Max Weber, qu'il faut lire les analyses de Tocqueville et la lecture qu'en fait Mill. Pour en saisir la portée, il faut partir de la conception tocquevillienne de la démocratie. Ce terme ne désigne pas une forme particulière de gouvernement, mais un certain type de structure sociale fondée sur « l'égalité des conditions, l'absence de toute aristocratie, qu'elle repose sur des privilèges politiques ou sur une supériorité découlant de l'importance individuelle et du pouvoir dans la société » (II, p. 148). Or, le progrès de l'égalité n'entraîne pas nécessairement celui de la liberté : l'égalité peut aussi bien être une égalité dans la servitude. Dans un état de société démocratique sans institutions démocratiques, tous sont identiquement esclaves. Ainsi, le bilan de la Révolution est que tout s'est fait *pour* le peuple et rien *par* le peuple. Par ailleurs, et c'est là un souci qui travaille avec insistance la pensée de Tocqueville, la souveraineté de la majorité crée une tendance de sa part à abuser de son pouvoir. La tyrannie de la majorité est certainement le thème qui a le plus retenu l'attention de Mill. Ce despotisme s'exerce en premier lieu sur les esprits, produisant un conformisme intellectuel qui rend impossibles la mise en question de l'opinion dominante et l'expression d'opinions dissidentes, et conduisant peu à peu à l'uniformisation totale des différences individuelles. Enfin, analysant les sentiments moraux caractéristiques de l'état démocratique, Tocqueville met à jour l'intérêt comme ressort déterminant de l'action des individus. L'égalisation des conditions a pour effet de stimuler la compétition dans la recherche du bien-être maximal, ce qui entraîne le repli sur soi ; l'enfermement de chacun dans des activités lucratives affaiblit le sens de l'intérêt public que la morale de « l'intérêt bien entendu » ne suffit pas à préserver, et distend le lien social.

L'étude de la société américaine permet à Tocqueville de découvrir les conditions auxquelles la démocratie peut réellement être un facteur de bonheur et un rempart efficace contre le despotisme. Ces conditions sont en premier lieu l'existence de pouvoirs intermédiaires et d'institutions municipales, et la gestion autonome par chaque district de ses propres affaires. Mais pour que le peuple soit en mesure de s'administrer lui-même, il faut qu'une éducation adéquate l'y rende apte. Le bon gouvernement doit être celui des plus sages. Tocqueville conçoit ainsi la démocratie comme une école dans laquelle le peuple apprend à exercer le pouvoir en l'exerçant d'abord à une échelle limitée. D'autre part, seules des institutions libres où interviennent régulièrement les citoyens offrent un cadre susceptible de développer l'esprit public et l'intérêt pour les affaires de la collectivité. Dans un contexte marqué par l'isolement et la recherche individuelle du mieux-être, ces institutions sont le moyen le plus efficace pour « nourrir le patriotisme par des liens artificiels » (II, p. 180) et par là même contribuent directement au renforcement du lien social.

La portée du livre de Tocqueville est à la fois épistémologique et politique. Pour ce qui est du premier aspect, Mill, comme le rappelle P. Thierry dans son introduction, a été frappé par les possibilités qu'ouvre la *Démocratie en Amérique* aux sciences sociales. Il rapproche Tocqueville de Montesquieu à cause du souci qu'il manifeste d'ancrer toujours l'analyse sur des données matérielles. L'ouvrage ne déduit pas les effets de la démocratie sur la société à partir de principes *a priori* et d'une notion abstraite de la démocratie, mais procède par enquête, en s'appuyant à la fois sur l'observation et les lois générales de la nature humaine. C'est en termes sociologiques que le problème de la démocratie est posé. Ainsi, l'intérêt du livre aux yeux de Mill est moins dans les conclusions auxquelles parvient l'auteur que dans la démarche qu'il met en œuvre pour y parvenir.

En ce qui concerne le second point, la réflexion de Tocqueville est centrée sur la relation problématique entre les progrès de la démocratie et la cohésion sociale. Mill, s'il partage les inquiétudes de Tocqueville, se situe dans un horizon de pensée assez différent de celui de l'historien. Tout en dénonçant les risques de despotisme de la majorité et d'oppression de l'individu par la masse, celui-ci se montre sensible à l'égoïsme social engendré par l'individualisme et voit dans les associations et les institutions, groupements où l'esprit public peut se renforcer, un palliatif à ce danger. Mill, au contraire, érige l'individu en valeur absolue, ce qui le conduit à défendre l'existence d'une sphère privée dans laquelle la société ne peut en aucun cas intervenir. Tout groupement semble constituer à ses yeux une menace pour l'individualité. C'est par cet individualisme radical qu'il répond aux interrogations générées par l'avancée de la démocratie et qu'il se distingue peut-être le plus nettement de Tocqueville.

Sophie Jankelevitch
IUFM du Val d'Oise

Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1994, 337 p.

J. Nicolas Kaufmann

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027433ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027433ar>

[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

Kaufmann, J. N. (1997). Compte rendu de [Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1994, 337 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 193–196.
<https://doi.org/10.7202/027433ar>

Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1994, 337 p.

Les textes réunis dans ce livre — en grande partie publiés antérieurement, soit dans des versions préliminaires, soit en version allemande — représentent un dialogue posthume entre Husserl et ses disciples ou critiques (principalement Heidegger, mais aussi Merleau-Ponty, Sartre, Cassirer, Henry, Derrida). L'objectif que poursuit l'A. est de répliquer, à partir des ressources que recèle la phénoménologie et qui fournissent en quelque sorte le point de vue de l'arbitre, aux interrogations et critiques adressées à la dernière version de la philosophie de la conscience et du sujet égologique. Elles sont regroupées autour des problématiques suivantes : intentionnalité et intersubjectivité (section I), perception (section II), temporalité, historicité et langage (section III).

Le texte d'introduction porte sur l'idée de la réduction phénoménologique et les divergences entre Husserl et Heidegger sur ce que la réduction devrait faire apparaître, notamment quant à la double vie du sujet en tant que conscience constituante du monde des phénomènes et spectateur impartial de cette œuvre de constitution. Il fournit un des fils conducteurs qui permettent de relier les différents essais. L'A. montre de façon très convaincante comment la réduction est à l'œuvre dans *Sein und Zeit* et en quoi elle ne diffère pas vraiment de la présentation husserlienne, dans la mesure où il s'agit de faire apparaître l'être de cette conscience constituante et l'être du monde constitué. Par contre, les

deux protagonistes auraient une idée très différente de l'*apparaître* de cet être qui, pour Husserl, est toujours *apparition pour* une conscience intentionnelle, position que Heidegger tiendrait pour indéfendable. R. Bernet donne partiellement raison à Heidegger : le *Dasein* ne se laisse pas étaler tout entier devant un spectateur impartial.

L'A. poursuit et approfondit le même type d'interrogation, toujours avec une grande perspicacité, dans l'essai sur « Intentionnalité et transcendance (Husserl et Heidegger) » (p. 39-65). Il y retrace les vestiges de la théorie husserlienne de l'intentionnalité — le second fil conducteur du livre — dans « la discussion la plus approfondie et la plus longue que Heidegger ait jamais consacrée à Husserl » (p. 40), à savoir dans les *Marburger Vorlesungen* de 1925 où Heidegger présente sa déduction des présupposés ontologiques de la conception husserlienne de l'intentionnalité des *Logische Untersuchungen* et *Ideen I*. Il s'agit d'une interrogation en règle de la mise en scène par Heidegger d'une prétendue continuité entre lui et Husserl au sujet de la compréhension de l'intentionnalité, du sujet, de la vérité et du temps. En ce qui concerne le premier concept, l'enjeu principal était de mettre en évidence les divergences profondes qui apparaissent quand Heidegger entreprend d'élargir l'intentionnalité des phénomènes cognitifs (actes mentaux) au comportement (*Verhalten*) tout court et quand il expose son interprétation ontologique de l'investigation phénoménologique à partir de l'apparaître (ou l'être-visé intentionnel), des différentes sortes d'étants quant à leur modes d'être. Cette interprétation concerne le statut ontologique de l'être de la conscience, entité *sui generis* qui ne se confond ni avec la vie psychique empirique ni avec une chose dans le monde. Mais comme le remarque l'A., « ce qui est en jeu dans la discussion heideggerienne des *Idées I* de Husserl, c'est qu'une idée préconçue du sujet empêche une investigation phénoménologique de l'être du rapport intentionnel d'une part et de l'être du sujet intentionnel ou de ce que Husserl appelle la "conscience" intentionnelle d'autre part » (p. 53). Cependant, R. Bernet concède que ces divergences devraient encore être jaugées à la lumière d'une série de textes décisifs de Husserl au delà des *Logische Untersuchungen* et *Ideen I*.

La question des divergences entre Husserl et Heidegger concernant la compréhension du temps est traitée dans l'essai « Origine du temps et temps originaire (Husserl et Heidegger) » (p. 189-215) de la troisième section où l'A. présente avec beaucoup d'ingéniosité un débat posthume, une confrontation serrée qui n'a jamais vraiment eu lieu entre les protagonistes. En demandant à Heidegger comment il pouvait soutenir dans ses cours de Marbourg (de 1925 à 1928) que les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* ne lui avaient rien appris et qu'il n'y avait rien à en tirer pour une compréhension ontologique du temps, et en se demandant s'il était vrai que le disciple de Husserl, de fait, n'en avait rien retenu, l'A. montre que Heidegger aurait tout simplement escamoté les analyses approfondies de Husserl au sujet de la conscience absolue du temps et de la double intentionnalité (*Querintentionalität* et *Längsintentionalität*) et que « ce qui est ainsi est aussi ce en quoi Husserl est le plus proche de Heidegger » (p. 201). Bien que rien ne permette d'établir que Heidegger avait bien lu le texte des *Leçons* avant que Husserl le lui confiât pour publication en 1926, date à laquelle *Sein und Zeit* était déjà sous presse, il avait pourtant la possibilité matérielle de le faire depuis 1917 (comme le pense R. Bernet), puisque à ce moment E. Stein lui remettait le texte en question. L'A. entreprend donc de démentir le propos de Heidegger en établissant sur la seule base textuelle les ressemblances pertinentes et « analogies profondes entre l'analyse du temps chez Husserl et chez Heidegger » (p. 190) et ce, à partir du

terrain d'entente concernant les questions de l'origine du temps et de l'absence temporelle au sein même du champ de *présence* (*Präsenzfeld*) dont Husserl a particulièrement approfondi la *rétenion*, la *re-mémoration*, la *reproduction* et la *présentification* (*Vergegenwärtigung*). Dans l'essai « La présence du passé (Husserl) » (p. 215-243), l'A. poursuit son travail par un examen plus serré encore de la position de Heidegger et désavoue ce que le disciple dit identifier chez Husserl comme relevant des positions classiques en la matière : privilège accordé à la présence centrée dans la ponctualité du présent, privilège de l'approche perceptive et accentuation de l'analogie entre temps et espace au sens où le dernier serait ce *dans* quoi les événements se situent les uns par rapport aux autres. Tout en circonscrivant ce terrain d'entente qui devrait rapprocher Husserl et Heidegger, l'A. n'oublie pas de signaler les divergences importantes qui les séparent, notamment en ce qui concerne l'historicité et le temps du monde (« temps objectif » pour Husserl) lequel, pour Heidegger, n'est pas dérivé d'une temporalité de la conscience.

D'autres essais touchant les problématiques de la réduction et de l'intentionnalité portent sur des concepts tout aussi fondamentaux, comme celui du monde, ou plus exactement la multiplicité des mondes (*Lebenswelt*, *Heimwelt*, *Umwelt*, *Allwelt*...), concept que la phénoménologie aurait avantage à clarifier. L'essai « Le monde (Husserl) » (p. 93-119) fournit les premiers jalons en examinant la portée de la réduction pour les différents concepts de « monde ». Le concept technique le plus controversé et le plus discuté dans le courant phénoménologique est sans doute celui de « noème ». La controverse n'oppose pas seulement ceux qui récuse ce concept (Adorno, Sartre, Tugendhat) à ceux qui s'en réclament, mais divise également les derniers qui n'arrivent pas à s'entendre sur l'interprétation correcte de ce concept. L'A. examine, dans « Le concept de noème (Husserl) » (p. 65-93), la controverse qui a opposé Gurwitsch à Føllesdal, Sokolowski à Føllesdal et Mohanty et, plus récemment, Sokolowski à Smith et McIntyre au sujet de l'identité du noème et de sa dépendance par rapport à la conscience. Répondant aux questions qui font l'enjeu de la controverse, à savoir a) si le sens noématique est un intermédiaire dans la relation entre concept et objet, b) si le sens noématique est un pur produit de la réflexion phénoménologique ou un contenu de conscience implicitement donné à la réflexion et c) si la distinction entre sens noématique et objet phénoménologiquement réduit est superflue, l'A. se donne le rôle d'arbitre pour ce qu'il considère être l'interprétation correcte des textes husserliens, puis établit avec autorité, à la lumière des textes non consultés par les protagonistes (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907, Husserliana XXIV* ; *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, Husserliana XXVI*) et des manuscrits du *Nachlass*, une distinction entre trois concepts de « noème » assimilés dans *Ideen I* (§ 87-§ 100 auxquels on se réfère habituellement) : 1) le noème en tant que corrélat ou apparence noématique partielle, 2) le noème en tant que « signification » idéalement identique et 3) le noème comme objet unitaire constitué. Il montre avec toute la clarté souhaitable en quoi consistent ces distinctions et comment elles dépendent de façon cruciale des deux contextes qui ont permis à Husserl d'introduire le concept en question, i.e. du contexte d'une théorie phénoménologique de la connaissance (*Leçons de 1906-1907, Hua. XXIV*, pour la distinction entre 1 et 3) et du contexte d'une théorie phénoménologique de la signification (*Leçons de 1908, Hua. XXVI*).

Les essais de la seconde section sont entièrement consacrés à la problématique de la perception : l'interprétation herméneutique de la phénoménologie husserlienne de la perception (une discussion entre Husserl, Cassirer et

Heidegger) et le dialogue avec Merleau-Ponty au sujet de la perception et de la subjectivité corporelle. Mais la contribution la plus significative se trouve dans l'essai consacré à « Finitude et téléologie de la perception (Husserl) » (p. 121-139) dont l'objectif était d'interroger les motifs téléologiques. L'A. y propose de montrer que la fonction téléologique tient au perspectivisme et à la finitude de toute perception. Il illustre le rôle d'un idéal de connaissance — au sens kantien d'idée directrice qui correspondrait à un principe dynamique — par l'orientation déjà donnée à l'activité perceptive constitutive d'un sens qui répond pour Husserl, ultimement, à la norme d'une responsabilité finale (*Letztverantwortung*).

Dans d'autres essais, plus marginaux, l'A. tente de nouer un dialogue entre Husserl et Proust au sujet du souvenir et du temps perdu, puis entre Husserl et Derrida à propos de la phénoménologie du signe. C'est dans la conclusion que l'A. offre, comme une mise en forme rétrospective, une autre pièce maîtresse de son livre en revenant sur la doctrine de l'intentionnalité telle que Husserl l'avait élaborée dans la période charnière de 1900 à 1913, période où il abandonna la tentative d'une « phénoménologie sans Ego ». D'une part, il s'agissait d'examiner de près la genèse du subjectivisme égologique (notamment dans le texte de 1910-1911, « Problèmes fondamentaux de la phénoménologie ») pour dégager les motifs philosophiques qui nécessitent le recours à un « Je pur » dans le contexte de l'analyse des actes de présentification (re-souvenir, imagination et « *Einfühlung* »), lesquels marquent un dédoublement du sujet de l'expérience. L'enquête portait, d'autre part, sur la genèse de l'objectivisme dans l'analyse de l'intentionnalité des sentiments (et la critique qu'en fait M. Henry). Il fallait montrer comment Husserl dépassa par la suite ces positions pour faire place à une « intentionnalité sans objet » à l'œuvre, entre autres, dans les rapports impressionnels (conscience kinesthésique) du sujet à lui-même, et pour envisager la possibilité d'une constitution passive des champs sensoriels, sans pouvoir corroborer, cependant, l'hypothèse d'une « intentionnalité sans sujet ». Le sujet de l'auto-manifestation impressionnelle ne peut jamais se manifester comme « Je pur » (vérité que Hume avait déjà dû reconnaître), mais comme Je divisé par une double intentionnalité qui anime la vie du sujet.

Le livre de R. Bernet s'attaque à des problématiques fondamentales de la phénoménologie qui continuent de faire l'objet de critiques multiples. Retournant aux sources et à la genèse de la pensée de Husserl, et armé de connaissances approfondies aussi bien des textes husserliens que des arguments des critiques, l'A. peut se permettre d'arbitrer les controverses en articulant les options que Husserl avait déjà envisagées pour les trancher à la lumière de motifs philosophiques décisifs, ou pour laisser la question ouverte là où les successeurs opteront bien souvent sans apporter d'arguments, ou encore pour fermer des options en invoquant des raisons que les critiques ignorent et qu'il faudra leur rappeler. Rédigé dans un langage technique mais toujours sobre et suivant une argumentation limpide, ce livre devrait intéresser non seulement les spécialistes en phénoménologie, mais tous ceux qui voudront s'initier aux débats contemporains.

J. Nicolas Kaufmann

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

Philosophiques

philosophiques

Patrice Vermeren, Victor Cousin. *Le jeu de la Philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995, 385 p.

Michel Despland

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027434ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027434ar>

[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

Despland, M. (1997). Compte rendu de [Patrice Vermeren, Victor Cousin. *Le jeu de la Philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995, 385 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 197–197. <https://doi.org/10.7202/027434ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1997

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/>

Patrice Vermeren, Victor Cousin. *Le jeu de la Philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995, 385 p.

Les écrits de Victor Cousin ne comptent pas parmi les plus grandes pages de la philosophie. À partir d'un matériel réputé ingrat, Vermeren montre néanmoins comment Cousin accomplit une œuvre qui mérite d'être considérée comme un grand chapitre de l'histoire de la philosophie. Tout au long de sa carrière en effet, Cousin défendit l'autonomie de la philosophie par rapport à l'État, et protégea son indépendance par rapport à l'Église. Dès 1818, il justifia le cours obligatoire de philosophie en classe terminale. Les audaces et les prudenances du maître s'expliquent par ce positionnement politique. Philosophe d'opposition sous la Restauration, il se drape dans le prestige de la nouvelle philosophie allemande — et protège une victime de l'arbitraire gouvernemental ; grand patron sous la Monarchie de Juillet, il désavoue ses sources hégéliennes et proteste contre le refus de funérailles religieuses pour le comte de Montlosier (qui n'était coupable que de jansénisme). Il offrit à l'Église et à ses théologiens une espèce de concordat basé sur le partage des compétences : la philosophie, spiritualiste, arrive à la connaissance de Dieu par la seule raison, mais ne touche pas aux mystères de la foi ; elle ne s'adresse qu'à l'élite des collèves et l'Église garde tout le loisir d'enseigner sa foi dans les écoles.

Cousin finit par avoir la réputation d'avoir été trop prudent ; il conseillait le silence aux jeunes philosophes trop hardis et les orientait vers de solides thèses d'histoire de la philosophie qui pouvaient servir de tremplin à des carrières. Sur les dogmes, le combat était rude : Joseph Ferrari fut suspendu de son enseignement pour avoir exposé les arguments de la *République* (communauté des femmes et des biens) avant de les réfuter (J. Ferrari, *Les philosophes salariés*, préface et dossier par S. Douailler et P. Vermeren ; Paris, Payot, 1983). Certes avec Cousin et ses émules, la philosophie, soucieuse de ne pas se transformer en religion, ne devint pas utopie et put donner l'impression d'être une chose toute faite que les érudits exposent. Mais Vermeren fait bien voir que derrière Cousin le politique de la philosophie, se profile le besoin de refuser l'héritage napoléonien (Université au service de l'État, mépris de la philosophie) et l'héritage gallican (qui accepte la servitude aux pieds de l'État quand celui-ci rend hommage à la bonne religion). Ainsi, Vermeren nous donne une étude sur l'histoire de l'État : le philosophe dont il scrute l'œuvre a légitimé une forme étatique singulière comme manifestation de l'essence de la liberté. Ce philosophe assura aussi des emplois à des professeurs de philosophie — dont on ne tarda pas à se demander s'ils pouvaient vraiment être des philosophes en étant des fonctionnaires. Pour la suite de l'histoire, voir *La philosophie saisie par l'État. Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France 1789-1900*, par S. Douailler etc., Paris, Aubier, 1988.

Michel Despland

Département des sciences des religions
Université Concordia

Philosophiques

philosophiques

Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline (éds), *L'enseignement catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Cerf, 1995, 294 p.

Michel Despland

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027435ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027435ar>

[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

Despland, M. (1997). Compte rendu de [Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline (éds), *L'enseignement catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Cerf, 1995, 294 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 198–198. <https://doi.org/10.7202/027435ar>

Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline (éds), *L'enseignement catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Cerf, 1995, 294 p.

La collection de travaux recueillis par Cholvy et Hilaire nous fait pénétrer dans le monde qui s'opposa à la vision de l'État enseignant mise de l'avant par Cousin et ses collègues libéraux. Au fil de ces articles (scrupuleux, qui reposent parfois sur des thèses), on apprend que la loi française parle d'écoles libres « à caractère propre » et jamais d'écoles confessionnelles, et que la pensée oscille entre une liberté d'autonomie accordée comme à regret et la reconnaissance d'un pluralisme à utilité sociale. (Quand la tendance politique est à la hausse des subsides aux élèves de ces écoles, la pensée accentue le deuxième thème.) L'attention historique dépasse l'étude des affrontements idéologiques pour se porter vers les acteurs de ce mouvement et distingue plusieurs types d'écoles catholiques, celles de la hiérarchie, celles des enseignants et celles des parents (types conservateur, syndicaliste ou démocratique). Au moment de leur plus grand essor (à la fin du Second Empire), les écoles primaires catholiques scolarisent le quart des garçons et les deux tiers des filles. Les manuels, toujours patriotiques, soulignent les effets pervers de la modernité et n'admettent pas formellement l'innocence de Dreyfus avant le milieu du XX^e siècle. Toujours prompts à combattre l'Université-Monopole d'État, les partisans des écoles ou des sciences catholiques n'eurent jamais les moyens de rivaliser avec elle sur le plan des connaissances, malgré les nombreuses déclarations d'intention. Les hautes écoles catholiques (universités de 1875 à 1880, instituts depuis) rencontrèrent des limites d'ordre financier, mais le souci de la formation de la masse l'emportait toujours dans l'esprit des évêques. Ainsi, ces hautes écoles se montrèrent plus soucieuses de former des médecins et des avocats catholiques (ou des professeurs de chimie et de lettres) que de développer les sciences ecclésiastiques et religieuses.

Un bilan des travaux ainsi recueillis aurait été précieux. Que faut-il penser, en effet, d'un état de fait qui revendique les mérites du pluralisme alors qu'il installe plutôt un dualisme entre les catholiques et les autres, ou entre certains catholiques et les Français que ces derniers aiment nommer « la gauche » ? On sait que depuis 1960, les évêques français investissent beaucoup moins dans les écoles « à caractère propre ».

Michel Despland

Département des sciences des religions

Université Concordia

Philosophiques

philosophiques

Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, 270 p.

Louis Desmeules

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027436ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027436ar>

[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

Desmeules, L. (1997). Compte rendu de [Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, 270 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 198–200. <https://doi.org/10.7202/027436ar>

Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, 270 p.

Ce livre est une traduction d'une thèse de doctorat en philosophie écrite en 1957-1960 dans la lignée des travaux de l'école de Francfort (sous la direction d'Adorno et de Horkheimer) et publié pour la première fois en 1962. Ayant été l'objet de plusieurs révisions, la traduction actuelle se veut davantage fidèle au texte original. En plus de quatre grandes divisions, le livre comporte une préface à l'édition française dans laquelle l'auteur tente une mise à jour du matérialisme à la lumière des préoccupations écologiques actuelles. A été également ajouté un appendice (p. 221-257) pour faire suite à la controverse

(Paris 1961), parue dans *Marxisme et existentialisme* (1962), entre Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier et Orcel sur les relations entre l'histoire et la nature dans le matérialisme dialectique. Grosso modo, l'auteur s'accorde avec la position de Sartre et sa méthode « progressive-régressive ». Il y dénonce aussi les dangers du stalinisme. Le marxisme classique avait tendance à accorder à la croissance des forces productives « un rôle carrément métaphysique » (p. 2). L'auteur appuie sa thèse en mettant l'accent sur les œuvres tardives de Marx, en particulier le *Capital* et les *Fondements de la critique de l'économie politique* (1857-1859).

Le premier chapitre (p. 33-90) dégage le lien nié par beaucoup d'interprètes entre le matérialisme de Marx et le matérialisme philosophique en général. Marx cherchait à faire culminer les sciences de la nature et les sciences de l'homme en une seule science. Mais la vision du concept de nature chez Marx est éloignée de celle de Darwin ou de Hobbes, par exemple. « Pour Marx, la nature humaine ne connaît pas de données rigides, ni dans le domaine mental, ni dans le domaine matériel et biologique » (p. 71). Comme pour Hegel, l'histoire ne se déroule pas en ligne droite, mais dialectiquement. C'est pourquoi Marx voit le concept de nature relativement à l'activité humaine. Dans son élucidation du matérialisme philosophique, l'auteur s'applique à marquer le passage : Hegel-Feuerbach-Marx. Pour Hegel, la nature est le moment de l'extériorisation que l'idée parcourt comme abstraitement général pour revenir en soi dans l'esprit (p. 39). Avec Feuerbach, les formes logiques deviennent les fonctions d'êtres humains périssables, ce qui demeure abstrait pour Marx. La nature devient, pour Marx, « un moment de la praxis humaine et en même temps la totalité de ce qui est » (p. 44).

La section B critique la dialectique de la nature chez Engels. L'auteur présente la position d'Engels dans le cadre d'une tentative pour donner une suite dialectique à la forme systématique du matérialisme français des Lumières (Holbach). Mais « la dialectique de la nature chez Engels reste une manière de voir les choses tout en leur restant extérieur » (p. 77). Engels interprète à partir du résultat des sciences, tandis que Marx, hégélien, critique de l'intérieur sans dériver des contenus de l'économie politique.

Le deuxième chapitre (p. 91-130) évalue les limites de la dialectique naturelle. Il s'agit de faire fonctionner la dialectique en montrant le travail qu'effectue Marx à partir de la réalité économique. La section B pose le difficile problème du statut de l'ontologie chez Marx qui demeurera en arrière-fond. Comment souligner d'abord le caractère non ontologique du matérialisme de Marx et parler ensuite d'ontologie, même négative ? « La contradiction est dans les faits ; elle ne peut être supprimée par la terminologie » (p. 22), nous répondait déjà l'auteur dans sa préface à la seconde édition allemande.

Dans le troisième chapitre (p. 131-171), l'auteur présente une série de considérations touchant la théorie de la connaissance chez Marx. Comment lier la connaissance du processus naturel et celle du monde ? La conscience n'est pas figée mais elle se modifie historiquement. La section C tente ensuite de distinguer le mouvement des catégories de celui de la réalité qu'elles reproduisent. Le chapitre IV (p. 173-220) aborde la question de l'utopie et l'on y reconnaît qu'il y a chez Marx « une analyse lucide des conditions de la possibilité d'une liberté concrète » (p. 181). Cette section relève avec prudence certaines caractéristiques pour la création d'une société future (travail et éducation), mais est surtout concentrée en une critique de la philosophie de Ernst Bloch.

Dans l'ensemble, Bloch est l'auteur le plus souvent cité après Hegel (au moins 22 fois). Rappelons que Bloch est un des théoriciens accusés, par Adorno

et Hordheimer, d'improviser et d'être trop « romantique » (voir Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort, histoire, développement, signification*, Paris, P.U.F., 1993). Il fait donc partie des exclus de l'École de Francfort avec Benjamin, entre autres. Le problème de l'ontologie est posé dans l'optique d'une distanciation de Bloch. L'auteur reproche à Bloch sa compréhension trop « métaphysique » (p. 57). Bloch s'adonnerait à la croyance idéaliste qu'il y aurait « un fondement du monde, un principe de l'être s'engendrant lui-même » (p. 213). Bref, il reproche à Bloch de ne pas être clair, de s'éloigner de Marx (p. 213-217). Pourtant, il reconnaît son importance dans le traitement de la question de l'utopie et la justesse de son raisonnement (p. 62).

En réalité, Bloch ne fait qu'assumer les conséquences de la pensée d'un monde sans domination ni hiérarchie. Le fondement de la philosophie blochienne est un fondement ouvert : « la catégorie de possibilité est fondation du fondement » (voir *Experimentum mundi*, d'Ernst Bloch), ce qui n'a rien à voir avec l'idéalisme critique de l'auteur. Il aurait fallu consulter, entre autres, les travaux de Gérard Raulet et d'Arno Munster pour avoir une présentation plus juste de la philosophie de Bloch. La question du vers quoi (du sens) reste ici en suspens sans le support d'une eschatologie conséquente. À cet égard, la fin est plutôt choquante (p. 216), car elle relativise le problème de l'homme et de la nature dans une praxis qui apparaît ainsi déconnectée.

Néanmoins, l'ouvrage montre qu'il n'y a pas de rupture absolue entre la pensée du jeune Marx et le Marx de la maturité. Il se présente comme une contribution à l'interprétation philosophique de Marx qui a le mérite de convoquer Marx autour des préoccupations écologiques actuelles : « Résurrection de la nature, humanisation de la nature, naturalisation de l'homme [...] De leur réussite dépend l'entrée de l'humanité dans un monde plus rationnel, et même la survie de l'humanité » (p. 24).

Louis Desmeules

Département de philosophie

Collège de Sherbrooke

Maurice Blondel, *Oeuvres complètes, vol. I : 1893. Les deux thèses*, [texte établi et présenté par Claude Troisfontaines], Paris, P.U.F., 1995, 760 p.

Alain Létoumeau

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027437ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027437ar>

[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

Létoumeau, A. (1997). Compte rendu de [Maurice Blondel, *Oeuvres complètes, vol. I : 1893. Les deux thèses*, [texte établi et présenté par Claude Troisfontaines], Paris, P.U.F., 1995, 760 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 200–203.
<https://doi.org/10.7202/027437ar>

Maurice Blondel, *Œuvres complètes*, vol. I : 1893. *Les deux thèses*, [texte établi et présenté par Claude Troisfontaines], Paris, P.U.F., 1995, 760 p.

Ce premier volume des *Œuvres complètes* de Maurice Blondel (1861-1949) est composé des deux thèses de ce dernier, d'abord la thèse française intitulée *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, qui a rendu célèbre son auteur. On a simplement repris le texte publié d'abord en 1893 chez Félix Alcan. Ensuite, nous trouvons la thèse latine *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* accompagnée de sa traduction révisée pour l'occasion (*Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*). Grande première, cette publication des deux thèses dans un même volume est fort heureuse, car celles-ci ont plus de liens qu'on ne le pense généralement. C. Troisfontaines, directeur du Centre d'archives Maurice Blondel (Louvain-la-Neuve), a agi comme traducteur, a réuni les textes et composé l'appareil critique. Il est responsable de la publication des *Œuvres complètes* en collaboration avec les P.U.F. Cette édition doit comprendre 9 volumes et peut-être un dixième (comprenant les écrits publiés sous pseudonyme). On donne à Blondel, classique de la philosophie française et universelle, cette édition qui sera

précieuse et que son œuvre mérite. Les excellentes introductions et notes critiques permettent aussi bien d'avoir un aperçu sommaire de l'ensemble de l'œuvre blondélienne, par l'annonce des publications à venir, que de situer les deux thèses publiées ici dans leur contexte.

Soulignons à ce sujet l'intérêt des deux textes placés à la suite des thèses : d'abord « Une soutenance de thèse », article signé J. Wehrlé et paru en 1907 mais qui est de la main de Blondel. Ce texte livre la reconstruction blondélienne de la soutenance, à deux moments différents : à partir du manuscrit des notes prises après soutenance (daté de 1893) et à partir de l'article signé Wehrlé, qui se répondent page à page. Blondel y fait face aux objections et remarques de Boutroux, Séailles, Brochard et Janet. Nous trouvons à la suite la recension d'Élie Halévy, « Compte-rendu de la soutenance de la thèse latine », originellement destinée à la *Revue de métaphysique et de morale*, sans doute refusée par celle-ci à cause de sa longueur (la recension de Léon Brunschvicg de la thèse française comptait deux pages). Ces deux textes permettent de retrouver plusieurs des débats que les thèses de Blondel, surtout *L'action*, ont soulevés à partir du moment de leur publication.

L'action (1893) est un effort de philosophie intégrale, dont la première phrase dit déjà toute la visée : « Oui ou non, la vie a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ? ». On peut voir dans *L'action* un effort pour explorer systématiquement les divers lieux de l'action, considérés comme porteurs d'un sens à découvrir, c'est-à-dire à la fois une signification et une direction. Poussées à leur terme, ses analyses révèlent aussi une « déconstruction » (vocabulaire qui n'est évidemment pas blondélien) systématique des prétentions de ces lieux d'action. Selon Jean Ladrière, il s'agit dans ce livre d'un exode hors du domaine des représentations, d'une pérégrination. Il est certain que Blondel n'est pas un « philosophe de la représentation » et que son texte induit un constant départ. Il s'agit des luttes de la volonté, de la division intérieure et d'un effort constamment repris de réunification ; toutefois, on aurait tort de limiter ce travail véritablement dialectique selon nous aux seules limites de la volonté personnelle. La dialectique du vouloir est retrouvée partout où se trouve l'action, qui prend un sens englobant.

On a fait grand cas, lors de la soutenance de thèse, de la possibilité de voir dans cet ouvrage un effort apologétique. C'est une méprise, *L'action* demeure de nature philosophique et se situe en deça de la profession de foi ou de la simple apologétique. Blondel, en effet, ne va pas au delà de ce qu'il appelle les exigences de l'action, qui inclut un ultime dépassement après que toute la série des phénomènes a été explorée. Il place son lecteur devant l'exigence entière de l'action et devant une option fondamentale seule décisive, qui a selon lui une portée « auto-ontologique ». C'est la notion d'infini qui est l'enjeu et le pivot du livre, avec toute sa richesse pascalienne, même si Blondel est loin du simple « pari de Pascal ». On a pu dire, à bon droit, qu'il s'agissait dans la thèse de Blondel d'une véritable phénoménologie de la volonté (Ulrich Hommes), et ce n'est pas exagéré, car Blondel explore l'un après l'autre les divers paliers de l'agir humain, les espaces où l'agir peut être retrouvé, pour y voir les exigences de la « volonté » développées tour à tour.

La discussion d'ouverture avec l'esthétisme et le dilettantisme de la fin du XIX^e siècle (première et deuxième partie), attitude très répandue alors et inspirée d'un côté par la littérature (par exemple, Tolstoï et ce qu'on a appelé le néo-christianisme) et de l'autre par la philosophie de Schopenhauer, permet à l'auteur de montrer que l'on ne peut pas ne pas vouloir : c'est dans la nature de l'action humaine que de se poser, même dans l'apparente négation. À partir de

cette affirmation première, qui dévoile la nécessité de l'action, se développe peu à peu la contradiction originaire entre ce que Blondel appelle la volonté voulante et la volonté voulue. Chaque fois, Blondel arrivera à retrouver l'affirmation dans la négation, à montrer le chemin du dépassement dans la limite. Quoi qu'on fasse, demeure un *sursum*, un supplément de la volonté profonde face aux divers lieux d'exercice de l'action. Blondel reconstruira dans la troisième partie les exigences propres de l'agir sur chaque palier exploré tour à tour. Chaque niveau appelle un passage à un niveau supérieur, qui est impliqué par le niveau précédent : nous passons ainsi d'abord de la science positive à la nécessité d'une science subjective (première étape), du sensible à la volonté, puis à l'opération ou « expansion extérieure de l'action » (deuxième et troisième étapes). La critique épistémologique exposée par Blondel dans la Première étape a assez bien tenu la route ; elle était nourrie des débats tenus avec Pierre Duhem, qui a été son collègue à l'École Normale. Les étapes deux et trois ont sans doute plus mal vieilli, peut-être plus par le détail de l'argumentation que par sa portée. Elles dépendent souvent d'une réflexion psychologique aujourd'hui reléguée aux oubliettes — entre les thérapies hypnotiques pré-freudiennes et « la synthèse organique et mentale ». À ce sujet, Blondel est un témoin vivant des sciences de son temps. De plus, à l'heure des éthiques centrées sur le langage ou sur les normes, ces réflexions relèvent d'une philosophie morale qui donne toute sa place à la subjectivité, quoique le vouloir prenne des extensions tantôt cosmiques, tantôt sociales et finalement ontologiques. M. Jouhaud a montré les liens complexes d'union et de différenciation qui caractérisent les relations de Blondel avec Kant ; en deux mots, il le juge insuffisant mais utilise souvent ses catégories et sa problématique. Ensuite, nous passons en quatrième étape de « l'action individuelle à l'action sociale », partie très riche avec ses notions de « coaction » et ses réflexions sur les influences et coopérations sociales. Il devance, à bien des égards, la philosophie contemporaine en réfléchissant l'action comme une interactivité communicationnelle. À propos du social, Blondel se montre le contemporain, au sens fort, d'Émile Durkheim, et aussi bon républicain malgré son catholicisme : il y a une « volonté générale » qui s'exprime dans l'action sociale, et l'on trouve même quelques allusions à une conscience collective que Blondel s'efforcera d'effacer dans la suite de son œuvre, même s'il n'y a aucune raison de soupçonner une influence durkheimienne sur ses thèses. Des insuffisances de l'agir social nous passons (cinquième et dernière étape) à l'action « superstitieuse », section qui est une critique de la religion spontanée, de la tendance idolâtrique. Peu à peu néanmoins, au fil des analyses, l'infinité des désirs et du vouloir s'est dévoilée. Le vouloir doit s'épancher et ne trouve pas de répondant à sa hauteur véritable. Il faut alors décider du sens à donner à ce supplément de vouloir inassignable, également à la nécessaire altérité constitutive de toute conscience, à l'infinité du vouloir. C'est l'enjeu de la quatrième partie, qui voit tour à tour la volonté contredite et affirmée. Elle tourne autour de ce qu'Anselme de Canterbury appelait l'*unum necessarium*, qui prend ici la figure d'un infini qu'on ne peut pas ne pas impliquer dans notre action, et qui fait l'enjeu de l'option (II. L'alternative). La voie qui consisterait à dénier la réalité externe de l'infini pour n'en admettre que la réalité interne serait contradictoire, tente de montrer Blondel. Le propre de cet infini n'est pas de subsister en soi quelque part, mais bien plutôt d'être impliqué par l'action morale elle-même, de surgir de la nécessité intérieure de l'action. Si nous accordons à cet infini un sens plénier, qui ne s'épuisera pas dans la subjectivité mais conjuguera transcendance et immanence, l'option est positivement résolue et se pose ensuite la question de la possibilité d'une révélation et même d'une religion déterminées. Sont ensuite regardés tour à tour, dans la cinquième

partie ajoutée après soutenance, la notion de « dogmes » devant la « critique philosophique », la « valeur de la pratique littéraire » et « le lien de la connaissance et de l'action dans l'être », ultime réflexion ontologique où Blondel redonnera à chaque niveau exploré précédemment sa consistance propre. Ce qu'il avait opposé dans la troisième partie à un plan purement construit (qu'il appelle « plan phénoméniste »), il en affirme maintenant la consistance ontologique.

La thèse latine est beaucoup plus technique dans sa nature ; elle a eu beaucoup moins d'échos que la thèse française. Il s'agit d'une discussion serrée à partir de la correspondance entre Leibniz et Des Bosses sur le problème du *vinculum substantiale*, le lien substantiel. Celle-ci se pose manifestement, comme Troisfontaines l'a bien vu sans beaucoup le marquer, en termes herméneutiques. Blondel en a toutefois souligné à plusieurs reprises l'importance, y voyant une « cellule-mère » de la thèse française. Cette importance, en effet, ne saurait être négligée, même si l'interprétation blondélienne des thèses leibniziennes demeure très personnelle, comme l'a rappelé récemment Marc Leclerc. Blondel s'attache à montrer que cette hypothèse n'a en fait que secondairement à voir avec le problème de la transsubstantiation, ce qui était tenu en général par les commentateurs de Leibniz : elle a plutôt à voir avec l'unité des substances composées elles-mêmes, avec la spécificité du réel face au simple possible, avec l'ordre des existants qui n'est pas celui des essences. La thèse sur Leibniz a d'importantes conséquences. Si le lien substantiel, qui est le *Vinculum*, n'ajoute rien à l'essence, étant le résultat de la pure volonté du meilleur de Dieu, c'est qu'il n'est pas sur le même plan que les monades, qui sont de l'ordre des possibles et du calculable, et sont l'objet de l'entendement divin. Elle peut ne rien ajouter à l'essence et pourtant donner réalité, faisant que cent thalers réels diffèrent de cent thalers possibles sans représenter un autre nombre. C'est la *réalité* du lien entre l'essence et le phénomène, et tout aussi bien du lien en Dieu entre son vouloir et son entendement, qui est le véritable problème du système leibnizien pour Blondel, problème auquel la théorie du *Vinculum* viendrait répondre. Séparer ainsi, pour les réunir ensuite par le lien, le possible et le réel permet à Blondel de dire que ce qui admet le calcul le transcende pourtant. À notre avis, cette réflexion rend possible dans la thèse française aussi bien le calcul de la dette que la possibilité même de l'option devant l'Unique nécessaire.

Alain Létourneau

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
Université de Sherbrooke

Philosophiques

philosophiques

Lygia Négrier-Dormont et Stamatios Tzitzis, *Criminologie de l'acte et philosophie pénale. De l'ontologie criminelle des Anciens à la victimologie appliquée des Modernes*, préface par H.-A. Schwartz-Liebermann von Wahlendorf, postface par George C. Christie, Paris, Éditions Litec, 1994, 182 p.

Christian Talin

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027438ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027438ar>

[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

Talin, C. (1997). Compte rendu de [Lygia Négrier-Dormont et Stamatios Tzitzis, *Criminologie de l'acte et philosophie pénale. De l'ontologie criminelle des Anciens à la victimologie appliquée des Modernes*, préface par H.-A. Schwartz-Liebermann von Wahlendorf, postface par George C. Christie, Paris, Éditions Litec, 1994, 182 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 203–206.
<https://doi.org/10.7202/027438ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1997

Cet 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/>

Lygia Négrier-Dormont et Stamatios Tzitzis, *Criminologie de l'acte et philosophie pénale. De l'ontologie criminelle des Anciens à la victimologie appliquée des Modernes*, préface par H.-A. Schwartz-Liebermann von Wahlendorf, postface par George C. Christie, Paris, Éditions Litec, 1994, 182 p.

Criminologie de l'acte et philosophie pénale : le titre indique une double thématique ; la conjonction renvoie à deux écritures : M^{me} Lygia Négrier-Dormont a rédigé la partie « criminologie de l'acte » (avant-propos, chap. I, VI, IX et X) et M. Stamatios Tzitzis, celle de la « philosophie pénale » (chap. II, III, IV, V, VII et VIII).

Le sous-titre explicite le mouvement du contenu. Il nous éclaire sur le choix de l'interprétation mise en perspective historique. En effet, les deux juristes-

philosophes accompagnent leur analyse conceptuelle des Anciens jusqu'aux Modernes — illustrant, sous doute, cette remarque philosophique : couper une notion de son contexte équivaut à en dépouiller le sens.

Leurs analyses passent par un regard rétrospectif et critique sur l'histoire du droit, de la philosophie, jusqu'aux enseignements de la tragédie grecque, pour s'étendre à l'étude du conditionnement par telle ou telle *épistémè* — en plus du rôle de la société, de l'histoire collective et individuelle.

L'absence de déterminations univoques des mots avait conduit David Hume à fustiger la raison au nom de la pluralité d'acceptions philosophiques. Ici, les auteurs ont d'emblée le souci soit de (re)définir des termes chargés d'une longue tradition, tels « acte », « actuel », « ontologie » et d'autres philosophèmes, soit de fixer l'objet de leur étude, telles les expressions plus techniques de « criminologie de l'acte », « victimologie », etc.

De plus, tout au long de l'essai, les auteurs énoncent les lieux — les topologies philosophiques — à partir desquels le sens s'exerce en se gardant, toutefois, de tomber dans une érudition inutile. Le lecteur jugera rapidement qu'ils se tiennent également éloignés de toute ratiocination métaphysique et autres idéalités.

Interrogeons cette « ontologie criminelle » qui pose le fondement théorique et pratique à une réflexion contemporaine sur le rapport problématique de la victime et du criminel. Cependant, plutôt que de suivre la bipartition de l'ouvrage, le manque de place nous contraint à ne pas distinguer les deux discours.

La criminologie de l'acte procède à une enquête empirique, c'est le relevé « de données sur le terrain sociétal ». L'outil est le questionnaire auprès des « informateurs » (chap. I, section IV, § 3-6, p. 9-11). Puis le recoupement des informations sur le criminel ou le délinquant sur le modèle de la phénoménologie cherchant à atteindre en quelque sorte l'*eidos*, ici la vérité et la spécificité de la personnalité du délinquant ou du criminel, son milieu, ses réactions, etc., afin de saisir les déterminations et le mobile.

La méthode emprunte à l'histoire de la logique occidentale et surtout à l'histoire de la philosophie. Ainsi, des vertus du dialogue socratique au besoin d'un médiateur dans l'allégorie de la caverne (livre VII de *La République* de Platon), des règles de la méthode cartésienne aux modalités heuristiques de « l'intelligence empirique » de la monade chez Gottfried Wilhelm Leibniz, de l'ontologie spinoziste à la méthode expérimentale humienne, des pouvoirs de la raison pratique d'Emmanuel Kant (signalons, au passage, que la reconstruction kantienne de la synthèse donne son origine à la possibilité de l'expérience en général qui va fonder, par exemple, la psychologie) à Willard Van Orman Quine, en passant par Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl et bien d'autres, la criminologie retient les approches les plus productives d'informations et de sens. Suit le chapitre II : « La philosophie pénale : de l'ontologie à la phénoménologie » (p. 23-38) qui s'ouvre sur une exposition des principes de la justice criminelle au regard d'essayistes moins connus des XIX^e et XX^e siècles. Ces principes sont rapportés à la culture et aux pères-fondateurs grecs de la philosophie, en premier lieu les présocratiques. Ensuite, la notion d'*aitia* est questionnée et éclairée par un regard critique sur les travaux de Hans Kelsen. Le chapitre III étudie la criminologie de l'acte comme une discipline axiologique — problématique chère à M. Tzitzis — que nous ne pouvons hélas pas résumer. Précisons que l'auteur envisage la criminologie de l'acte comme *logos* du crime. Il définit l'homme comme personne prise dans la relation de la pensée au corps ou, en termes heideggériens, « [le] dévoilement du mode d'être de l'homme »

saisi, en l'occurrence, par son acte rapporté « aux valeurs morales fondamentales et aux exigences civiques, toujours vives » (p. 40).

Au chapitre IV intitulé « L'ontologie criminelle : consécration de l'acte par la rétribution » (p. 51-60), la parole discursive interroge les tragiques grecs dans leur rapport à l'ontologie criminelle jusqu'à dégager « l'algorithme punitif des Temps modernes ».

La densité de l'ouvrage, répétons-le, nous empêche de nous attarder sur tout le traitement des sources. Citons, néanmoins, l'inspection du mythe à l'étude de l'idéalisme suivant Thomas Hobbes, René Descartes — repris ici sous l'angle du rapport de la liberté à l'entendement —, mais aussi Arthur Schopenhauer et bien d'autres.

On mesure l'envergure de la tâche quasi encyclopédique des auteurs qui embrassent de vastes pans de la culture occidentale. Ce renvoi aux auteurs, aux concepts philosophiques ou juridiques, toujours opératoires et/ou producteurs de sens, ainsi qu'aux méthodes en raison de leur pertinence, est le moyen de parvenir au vrai. Voilà le sens le plus obvie de cette réflexion philosophico-juridique pour penser la notion clef de victimologie (chap. IX, p. 113-131).

Cette recherche sur l'ontologie criminelle et la victimologie pourrait certainement être qualifiée d'originale, au sens de la phénoménologie husserlienne, car elle ressort bien d'une philosophie du *Grund* (fondement), mais elle a une dette de reconnaissance envers le mode d'interrogation de Martin Heidegger, bien que d'aucuns ne prennent pas Heidegger pour le modèle de la rationalité philosophique.

D'autre part, les auteurs suggèrent et justifient une implication épistémologique : comme branche de la criminologie, la victimologie est appelée à devenir une discipline autonome (p. 127).

Remarque. — Les auteurs ont dû sûrement résoudre de nombreuses difficultés. Les premières, pratiques, pour traiter *ensemble* du double sujet (ontologie criminelle et victimologie) et pour réunir leurs voix — expression de deux personnalités — en un traitement unique, tout en conservant leur originalité. Ces difficultés formelles surmontées, les secondes, théoriques ou doctrinales, sont d'un autre ordre.

Signalons, par exemple, une dissonance lorsque M^{me} L. Négrier-Dormon pose comme une vérité générale l'« historicisation » de la philosophie : « Elle [la philosophie pénale] fait appel constamment à l'histoire, auxiliaire indispensable de la philosophie » (Avant-propos, p. XI).

Or, l'histoire n'est un objet de réflexion, encore moins un paradigme, ni dans la visée de l'être et de l'essence chez Platon, ni dans la métaphysique de René Descartes, ni même pour le criticisme : ces philosophies sont étrangères, même opposées pour les deux premières, à l'histoire. C'est principalement au XIX^e siècle que l'histoire devient un instrument privilégié, « indispensable » (*supra*), aux sciences sociales et nourrit les philosophies de l'histoire, en particulier celle qui élaborera l'« historicisme » (terme créé en anglais par Karl Raimund Popper dans *The Open Society and Its Enemies* pour désigner, en la critiquant, la philosophie de Friedrich Hegel).

De son côté, M. S. Tzitzis, en helléniste, étaye une bonne partie de sa réflexion sur les Grecs, ceux-là mêmes qui rejettent ce monde du devenir. Mais cette opposition est levée si on examine l'optique du texte ancrée dans ce que Karl R. Popper appelle pour sa part « l'individualisme méthodologique ». Pour les auteurs, l'histoire n'est ni une fin ni une puissance supra-individuelle (« main invisible » chez Adam Smith ou « ruse de la Raison » chez G. W. F. Hegel). Leur néo-humanisme centré sur l'être de l'homme les pousse au contraire à penser le

criminel non en termes d'« individu-phénomène de la société », mais en qualité de *personne* volontaire, libre et éminemment consciente, c'est-à-dire considérée comme « une entité ontologique » (p. 21).

Élargissons la perspective pour examiner succinctement le présupposé de l'unicité des deux conceptualités, l'une juridique, l'autre philosophique. On peut certes les penser conjointement dans la richesse de leurs différences, en dépit des résistances des institutions et des habitudes, source de cette pesanteur sociologique et intellectuelle. En raison de leurs spécificités, ces rationalités — vues en extériorité — semblent difficilement réductibles. Seule la maîtrise parfaite d'une double culture permet de satisfaire aux exigences de la philosophie et du droit afin de surmonter ces oppositions et ces résistances.

Criminologie de l'acte et philosophie pénale a le mérite de fondre ce double discours sur le crime, son auteur et la victime, et d'ouvrir le champ du droit pénal, en général clos pour les non-spécialistes, à la multiplicité des approches phénoménologiques de type ontologique.

Christian Talin

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

Philosophiques

philosophiques

Stamatios Tzitzis, *La Philosophie pénale*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je? », n^o 3043), 1996, 127 p.

Christian Talin

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027439ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027439ar>

[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

Talin, C. (1997). Compte rendu de [Stamatios Tzitzis, *La Philosophie pénale*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je? », n^o 3043), 1996, 127 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 206–208. <https://doi.org/10.7202/027439ar>

Stamatios Tzitzis, *La Philosophie pénale*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? », n° 3043), 1996, 127 p.

Nulle césure dans *La Philosophie pénale* rédigée par le même auteur, en regard de la double écriture de l'essai précédent, *Criminologie de l'acte et philosophie pénale*. L'unité retrouvée assure la cohérence et la profondeur de la réflexion. L'intelligence de *La Philosophie pénale* puise son inspiration, comme une partie de son énergie, dans la réflexion heideggerienne à laquelle toutes les notes de l'Introduction et une partie du développement se réfèrent. Gageons, s'il en était besoin, que l'auteur se méfie de tous les positivismes ambiants.

Ce modèle directeur est pour l'auteur un principe d'intelligibilité. Il stimule une réflexion qui s'efforce de retrouver la densité originelle de l'être. D'entrée, l'auteur définit la philosophie pénale comme « une discipline qui s'ouvre sur le chemin philosophique de l'être pénal pour étudier ses modes d'être phénoménologiques, objet de la science juridique » (Introduction, p. 3). L'auteur précise : « [...] la philosophie pénale vise à dévoiler, à travers le caractère normatif du droit pénal, ce qui fonde le pénal et renvoie à sa finalité » (*ibid.*).

Plutôt qu'un résumé impossible à faire en aussi peu de lignes, retenons quelques idées maîtresses au sein de cette « totalité » qui subsume le droit, la logique et l'éthique. L'auteur saisit les modalités de l'être-au-monde pénal sous forme de phénomènes qui se distribuent au sein :

— d'un examen critique de la connaissance du crime et de la peine (domaine gnoséologique). Cette étude centrale tient trois chapitres sur cinq. L'auteur rapporte ce couple tant à l'histoire de la philosophie qu'à des cas de jurisprudence réunissant ainsi théorie et pratique. Auparavant, la règle pénale a été rapportée aux catégories de l'ontique et de l'ontologique, selon la déontologie (le devoir-être) du droit criminel (chap. II) ;

— d'une théorie de l'action, c'est-à-dire l'étude des phénomènes criminels dans l'ordre socio-politique et historique (domaine praxémologique). La praxémologie de la philosophie pénale s'entend comme l'étude des modes d'être de l'être

pénal, comme manifestations dans l'ordre social, liant les points de vue ontologique et éthique :

— d'un approfondissement d'une pensée ontologico-existentielle dans laquelle, notamment, la triade Éros, Thanatos et pathos est mise en perspective ontologique.

En s'interrogeant sur la relation sujet-prédicat, cette métaphysique inclura la logique formelle. Pensons à celle du calcul des propositions et des prédicats appliqué aux articles du Code pénal ou aux énoncés de verdicts.

Il n'échappe à personne que l'union entre la métaphysique, la logique et le droit a un célèbre précurseur en la personne de Gottfried Wilhelm Leibniz, dont les *Elementa iuris naturalis* contiennent l'ébauche d'une logique des normes. Ici, la philosophie pénale retrouve cette tradition. Elle intègre l'apport de la logique déontique au service de la logique juridique — on peut penser aux travaux de M. Fisher et de L. Åquist.

En somme, cette totalité constitue bien une métaphysique pénale qui s'emploie à déterminer et à expliciter tous « les modes d'être des étants pénaux ».

Si nous avons à faire une réserve, mais en est-ce réellement une pour qui connaît les exigences éditoriales concernant la pagination de la collection « Que sais-je ? », nous aurions aimé trouver plus qu'un exposé, mais un développement du concept clef d'intersubjectivité. Par exemple, partant de la figure de l'altérité, à l'instar de l'équation de la Conscience de soi (Je = Nous et Nous = Je) et du concept de reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la totalité inclurait une métaphysique des pronoms personnels inspirée par Martin Buber et Gabriel Marcel ou encore par les travaux d'Emmanuel Lévinas afin de poursuivre cette réflexion sur l'interrelation — en particulier l'interaction — entre Je, Tu et Nous, et ses implications pour la pensée pénale.

Signalons, en bonne part, que *La Philosophie pénale* n'est aucunement une pensée figée par excès de révérence à l'égard de l'onto-phénoménologie de Martin Heidegger. En revanche, c'est le dynamisme d'un questionnement herméneutique qui séduit M. S. Tzitzis. Par la suite, le philosophe-juriste n'éprouve pas de scrupules à appeler de ses vœux, par exemple, la formation d'une nouvelle science humaine — la victimologie — tout en conservant les apports irremplaçables de la problématisation philosophique. Si la question se posait, l'auteur s'insurgerait face à la réduction, pire au remplacement de la philosophie par telle ou telle science humaine. La démarche équivaldrait en effet à un retour au positivisme comtien, c'est-à-dire à la disparition de la spécificité de l'interrogation philosophique.

Cette étude des modalités de l'être pénal est une importante contribution à la constitution de la philosophie pénale. Nous sommes invités, selon les souhaits de l'auteur, à reformuler la question fondamentale qu'est l'homme pour lui-même et pour les autres (voir l'exposé du rapport entre Je et Nous), et, en corollaire, qu'est son centre de gravité au cœur des choses, autrement dit dans la profusion, voire la confusion, de la réalité. À nous d'emprunter ces chemins

perdus (*Holzwege*), jadis ouverts par les bûcherons pour charroyer le bois coupé, qui nous mènent au cœur de la forêt. Au lecteur d'avancer dans ses propres interrogations dans l'horizon de l'Être, conformément au mode de l'ek-sistence authentique.

Christian Talin

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

William Baranès et Marie-Anne Frison-Roche, *La justice. L'obligation impossible*, Paris, Éditions Autrement (Série Morales, n^o 16), 1994, 215 p.

Bjarne Melkevik

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027440ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027440ar>

[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

Melkevik, B. (1997). Compte rendu de [William Baranès et Marie-Anne Frison-Roche, *La justice. L'obligation impossible*, Paris, Éditions Autrement (Série Morales, n^o 16), 1994, 215 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 208–209.
<https://doi.org/10.7202/027440ar>

William Baranès et Marie-Anne Frison-Roche, *La justice. L'obligation impossible*, Paris, Éditions Autrement (Série Morales, n° 16), 1994, 215 p.

Déjà, l'image de couverture de ce livre annonce le problème. La reproduction d'un détail du tableau « Le Jugement de Salomon », de Nicolas Poussin (1649), nous introduit d'emblée à la problématique de l'ouvrage : la Justice comme obligation impossible. Sans entrer dans l'analyse de ce fameux tableau, notons qu'il illustre magistralement la primauté de l'injustice dans l'expérience sociale et morale. Celle-ci est symbolisée par la mort du premier enfant et la lutte de deux mères pour l'enfant vivant. De fait, la justice ne viendrait-elle qu'après ? Se réduit-elle à la réparation, ou jugement ou simplement à la consolation ? Mais encore faut-il donner du sens à ce mot « justice ». Il n'est donc pas sans intérêt de noter que la division tripartite de ce livre ne délaisse pas la division classique et aristotélicienne entre, d'abord, la justice comme qualité humaine, comme vertu, ensuite la justice comme lien, comme création intersubjective, et, enfin, la justice comme institution sociale et politique. Si cette partition est classique, les réponses que fournissent les collaborateurs de ce livre le sont moins. Nourries de l'enseignement de la modernité sociale, politique et juridique, les contributions tentent de circonscrire d'une façon interdisciplinaire quelques aspects de la question de Justice d'aujourd'hui.

Dans la première partie, intitulée « De la justice qui vient à l'esprit », nous trouvons des contributions du psycho-analyste Serge Lebovici qui traite du sentiment de l'injustice chez l'enfant, de la philosophe Monique Canto-Sperber qui analyse la justice chez Platon à l'égard de l'ordre politique, de l'avocat Thierry Lévy qui demande s'il vaut vraiment mieux subir l'injustice que la commettre, de la philosophe Dominique Terré-Fornacciari qui réfléchit sur l'homme juste, de la philosophe Catherine Chalier qui analyse la justification dans les tribunaux rabbiniques, du philosophe William Baranès qui analyse la relation entre justice et droit naturel et du théologien Claude Tresmontant qui livre quelques idées sur la relation entre la métaphysique chrétienne et la justice. En somme, un faisceau d'essais fortement marqués par les trois pôles de la culture occidentale : Athènes, Jérusalem et Rome.

Dans la deuxième partie, intitulée « Le lien du tout », c'est l'ordre social qui occupe le premier plan. La justice comme lien social déterminant la place des individus et le rôle des institutions politiques et juridiques. Le premier essai, du philosophe et sociologue de droit François Terré, s'attarde sur la parenté naturelle liant le conflit et la justice. La deuxième partie, du juriste québécois Jean-Guy Belley, examine la justice contractuelle ou ordinaire des acteurs économiques. La troisième partie, du sociologue Jean-Pierre Dupuy, étudie la justice sociale et le mérite, et la quatrième partie, de la philosophe et historienne

des idées Blandine Kriegel, se penche sur la défaite de la « justice » en France. En somme, plusieurs essais sur l'expérience concrète de la justice.

La troisième partie est consacrée à « la façon de faire » la justice. Nous trouvons ainsi des analyses sur « la justice et l'exclusion » (de l'avocat Henri Leclerc), « les fins et les moyens » (du conseiller d'État Jean-Michel Bérorgey et du procureur Philippe Ingall-Montagnier), « le citoyen plaideur » (du juriste Frédéric Zenati), les « pratiques : danse avec les juges » (de l'avocat Alain Weber) et, enfin, « 2+1 = la procédure » (de la juriste Marie-Anne Frison-Roche). Comme on peut le constater, ce sont uniquement des professionnels du droit.

La critique que nous voulons faire touche ce que nous considérons comme une absence regrettable, à savoir l'absence d'une ou de plusieurs études philosophiques sur la notion de « justice » aujourd'hui. Nous pouvons facilement accepter qu'Athènes nous ait donné la possibilité d'une réflexivité sur la justice, que Jérusalem nous ait donné le sujet de la justice et que Rome nous ait donné la perspective procédurale pour faire la justice. Il nous semble pourtant que de telles affirmations n'ont pas beaucoup d'autre sens qu'historique, si nous évitons de poser la question de la modernité juridique et politique. Il faut comprendre comment elle a opéré la synthèse et sur quelles prémisses. En fait, les synthèses philosophiques de la modernité, sous lesquelles nous vivons encore, ont remodelé la conception que nous pouvons nous faire de la justice et ceci, surtout en insistant davantage sur des « institutions » justes. Sans jamais nier la dimension de justice comme vertu, la problématique de l'institution « juste », telle que la thématise la philosophie moderne et contemporaine, aurait pu enrichir la réflexion sur ce sujet et donner un éclairage supplémentaire à plusieurs problématiques traitées. En fait, la troisième partie, traitant de la question juridico-politique, est difficilement comparable avec la première, largement orientée sur la vertu comme essence de la justice, mais facilement compréhensible à l'égard de certains thèmes de la philosophie du droit moderne en ce qui concerne le sens de la « justice ». C'est n'est aucunement parce que les acteurs juridiques manquent de vertu que la « justice » est en crise aujourd'hui. Faire intervenir quelques réflexions philosophiques « modernes » sur la justice aurait donc pu rehausser l'intérêt de ce recueil.

En somme, un recueil fort intéressant et facilement accessible. Comme il s'agit d'un livre destiné au grand public, nous supposons que les auteurs ont eu comme consigne première de présenter leurs vues de façon aussi compréhensible que possible. Ils ont bien réussi.

Bjarne Melkevik
Faculté de droit
Université Laval

Josiane Boulad-Ayoub, *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1995, 384 p.

Roberto Miguelez

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027441ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027441ar>

[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

Miguelez, R. (1997). Compte rendu de [Josiane Boulad-Ayoub, *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1995, 384 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 209–213. <https://doi.org/10.7202/027441ar>

Josiane Boulad-Ayoub, *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1995, 384 p.

Produit, sans doute, d'un long et soutenu travail de réflexion, cet ouvrage propose une théorie générale de l'activité symbolique, une théorie particulière de l'idéologie et, ne serait-ce que sous la forme de l'esquisse, une théorie générale de la structure sociale. Ces trois théories se trouvent, bien entendu, articulées : l'idéologie est pensée comme modalité particulière de l'activité symbolique et celle-ci, à son tour, comme activité sociale déterminante dans la

structure de toute société humaine. On peut voir donc déjà que nous avons affaire, avec cet ouvrage de Boulad-Ayoub, à une construction aux implications vastes et d'une grande importance, notamment dans le domaine de la sociologie. Dans ce qui suit, je m'attacherai à dégager quelques éléments centraux de ces trois théories et à évaluer leur intérêt et leur fécondité, tout en ayant conscience qu'il s'agit d'un choix qui laissera dans l'ombre d'autres éléments dont la valeur n'est certainement pas négligeable. L'ouvrage se présente organisé en deux grandes parties, la première consacrée à l'activité symbolique (« L'animal symbolique »), la deuxième à l'activité idéologique (« L'animal agonique »). Je me permettrai, aux fins de cette recension, de bouleverser quelque peu cette organisation.

Que toute construction théorique suppose, en science, une prise de position philosophique est une affirmation banale. Il est moins banal d'en avoir conscience et, surtout, de la rendre explicite pour en tirer des conséquences qui fourniront les principes mêmes de la théorie en question. Cet exercice s'avère plus important encore lorsqu'il s'exerce dans des champs scientifiques où domine un conflit paradigmatique. C'est, on le sait, le cas dans le champ des sciences sociales et humaines. La justification et la cohérence philosophiques ajoutent alors à la théorie non seulement de la clarté, mais aussi un surcroît de plausibilité, en particulier si ces prises de position philosophiques renvoient, à leur tour, et en sens inverse, à des acquis scientifiques. Deux postulats philosophiques, dégagés pourtant des connaissances scientifiques, et donnant lieu à des principes essentiels de la théorie générale du symbolique se trouvent énoncés et examinés dans l'ouvrage de Boulad-Ayoub, à savoir celui qui définit une ontologie matérialiste, moniste, dynamique et systémique, et celui que l'on peut appeler, suivant en cela Mario Bunge, la thèse émergentiste. Le matérialisme ontologique fait de l'esprit un sous-système des fonctions cognitives du cerveau et du système nerveux central. L'adoption de cette ontologie conduit en ligne droite à concevoir l'activité représentationnelle et, plus particulièrement, symbolique, comme activité *cognitive* liée, d'une part, au fonctionnement du cerveau, d'autre part à des formes humaines spécifiques d'articulation au milieu environnant — formes caractérisées par le rôle du langage, de l'information, de l'apprentissage, etc. Le monisme, à son tour, s'il exclut toute hypothèse sur l'immatérialité du penser, est conçu, cependant, comme pluralisme des propriétés — ce qui conduit, on le verra instamment, associé à la thèse émergentiste, à une caractérisation précise de la place et du rôle de cette dimension symbolique du social qu'est la culture. Le systémisme traite les dimensions du réel et, dans ce cas, du social, comme des ensembles organisés, c'est-à-dire possédant une structure. L'adoption d'un tel postulat permettra, à son tour, de traiter les configurations du symbolique comme des configurations organisées, structurées. Enfin, le dynamisme ontologique introduira la temporalité comme vecteur fondamental de ces configurations. Ce vecteur s'avérera particulièrement important lors de l'examen du rôle de l'activité idéologique, conçue presque comme « moteur » de l'histoire. À une ontologie ainsi caractérisée dans ses traits essentiels s'ajoute la thèse émergentiste. Cette thèse postule une organisation systémique de la réalité — ainsi, d'ailleurs, que l'enracinement des niveaux systémiques supérieurs dans les niveaux inférieurs — avec, pourtant, émergence de propriétés nouvelles non réductibles à celles des niveaux inférieurs. L'activité symbolique de représentation sera justement saisie comme propriété émergente de l'être humain — lieu de la sémiosis première ou originaire — et la culture — lieu de la sémiosis seconde, collective et publique. Cette prise de position philosophique de Boulad-Ayoub, outre la clarté et la cohérence philosophiques dont elle investit l'ensemble de la réflexion, me paraît

particulièrement importante par rapport à la problématique qui fait l'objet de son ouvrage. D'une part, en effet, rien ne s'est probablement mieux prêté que le symbolique et son organisation sociale, la culture, à un traitement de type idéaliste mais, d'autre part, il est aujourd'hui impensable, au moins pour ceux qui prennent la sociologie au sérieux, de ne pas examiner l'activité symbolique sans les acquis des neurosciences. C'est l'adoption d'une ontologie matérialiste et de la thèse émergentiste — concept clé dans cette ontologie — qui permet à Boulad-Ayoub de tirer parti de ces acquis et de donner ainsi une base scientifique à une théorie générale du symbolique.

La thèse émergentiste, nous venons de le voir, permet de concevoir le socio-culturel comme une dimension du réel ayant des propriétés spécifiques. Mais on pourrait aussi élargir la perspective de la thèse au socio-culturel lui-même pour y distinguer des dimensions ou, mieux, des sous-systèmes aux propriétés, à leur tour, spécifiques. L'ensemble de ces sous-systèmes et de leurs relations constituerait alors la structure du socio-culturel ou, en d'autres termes, la structure d'un système social. Même si, comme je l'ai signalé, ce n'est que sous la forme d'esquisse, l'ouvrage de Boulad-Ayoub propose une théorie de cette structure en distinguant trois grands sous-systèmes caractérisés par leur *fonction* et définis sous l'action combinée de deux grandes classes d'*activités sociales*, à savoir la classe des activités symboliques sémiotiques (primaires et secondaires) et la classe des activités pragmatiques. Suivant leur fonction, il s'agit des sous-systèmes de l'économique, du politique, et de la culture — ordonnés, respectivement, à la production, à l'organisation des rapports sociaux de pouvoir et à l'intégration socio-symbolique des acteurs sociaux. Mais, et la remarque est fondamentale, si la classe des activités pragmatiques est, pour chaque sous-système, ordonnée par la fonction respective, l'activité symbolique sémiotique est couplée à toute activité pragmatique. Cette manière de concevoir la structure sociale — dont le résumé cache sans doute toute la richesse de la conception — suggère une foule de commentaires dont je ne retiendrai que trois. D'abord, le couplage des activités symboliques à tout autre type d'activité suppose la prégnance universelle du sens au niveau du social, voire de l'humain lui-même en tant qu'être conscient. Mais comment concevoir exactement cette prégnance ? En particulier, comment concevoir le *rapport* ou, mieux encore, les *effets de la conjonction* entre activités pragmatiques et activités symboliques ? Dit encore d'une autre manière : le langage — instrument ou moyen de l'activité symbolique — *in-forme* une activité quelconque en une structure complète. Mais suivant quelles « lois » cette forme prend-elle, disons-le, sa forme *spécifique* ? La question est cruciale en sociologie car, on le sait, le langage n'*in-forme* pas n'importe comment mais, au contraire, *en fonction de* — pour rester dans une perspective fonctionnaliste — rapports sociaux spécifiques. Le sens donc, s'il investit toute activité, le fait toujours d'une manière particulière, et la question est de savoir de quoi dépend cette signification. Boulad-Ayoub signale explicitement que l'action — toute action — a une signification qui dépend « du contexte social où le sujet-agent interprétant est engagé » (p. 78) mais, je pense, la question demeure de savoir ce qui, *dans le contexte*, agit comme variable dans la production de cette dépendance. Faudrait-il penser que l'universalisation des activités symboliques agoniques (du grec *agôn* : lutte) que postule Boulad-Ayoub dans la deuxième partie de l'ouvrage fait des rapports sociaux de pouvoir cette variable décisive dans la production du sens des actions ? Ma deuxième remarque porte sur la caractérisation des activités (praxiques, éristiques et sémiques) et, par là, des sous-systèmes de la structure sociale (économique, politique et culturel). D'une part, le type d'activité est déterminé par la *fonction* (par exemple, les activités praxiques qui

déterminent le sous-système de l'économique sont celles qui ont pour fonction de produire et de reproduire des biens, des êtres et des artefacts sociétaux) mais, d'autre part, on vient de le voir, la signification d'une action est dépendante du contexte social de sorte que, en prenant cette loi au pied de la lettre, une action n'est économique que dans un certain contexte — et non pas en elle-même. Ces deux manières d'envisager une typologie des actions ne sont pas, au moins intuitivement, complémentaires et les conséquences sur l'analyse empirique de l'adoption d'une manière ou de l'autre sont vastes. Fonction et sens peuvent, pour le dire bien rapidement, conduire à des méthodologies opposées. En fait, on le sait, les courants phénoménologiques de la sociologie se sont développés en réaction aux courants dominants fonctionnalistes. Je vois ici une ambiguïté qui pourrait avoir des conséquences au niveau méthodologique. Ma troisième remarque porte sur une absence, à savoir celle d'une (possible) dimension normative ou d'un sous-système de normes dans la structure sociale. La sociologie a vite vu que la production et la reproduction des rapports sociaux ne se font pas, dans les sociétés humaines, suivant les mécanismes de l'instinct et, donc, de l'inné mais en fonction de la norme et, donc, de l'acquis. On peut même dire que toute action sociale suppose non seulement un sens mais aussi une norme — qui lui est, d'ailleurs, liée d'une manière intime. (J'emploie le terme de norme d'une manière générale, car, bien entendu, dans la classe des normes on peut distinguer nombre de sous-classes de ce qui est à faire et à ne pas faire). Cette problématique est, me semble-t-il, particulièrement importante pour l'analyse des sociétés contemporaines dans lesquelles le processus de « juridiciation », c'est-à-dire de substitution d'un certain type de normes (« légales ») à d'autres types de normes (morales), caractérise de plus en plus la dimension normative. Il aurait été extrêmement intéressant d'examiner cette problématique du normatif dans le contexte de la théorie générale du symbolique et, plus particulièrement, dans celui de la théorie de l'activité symbolique agonique que nous fournit l'ouvrage de Boulad-Ayoub.

La deuxième partie de l'ouvrage porte, comme je l'ai déjà signalé, justement sur ce genre d'activités. Le principe fondamental qui préside à leur détermination est le rapport entre sens et pouvoir. Deux propositions me paraissent, chez Boulad-Ayoub, cruciales dans la compréhension de ce rapport. D'abord, si toute activité humaine a un sens, tout sens n'est pas enjeu de pouvoir. Il s'ensuit qu'un sens *peut devenir* enjeu de pouvoir. Ce devenir est appelé *processus d'idéologisation* — de discours autant que des pratiques. Mais, deuxièmement, et je reprends ici les termes mêmes de Boulad-Ayoub, « la lutte agonique est parmi les processus qui orientent la re-production, celui qui détermine de la façon la plus prégnante les changements d'une société donnée, à une époque donnée de son développement collectif » (p. 168). La première proposition permet de distinguer l'organisation socio-symbolique, la culture, et l'idéologie, c'est-à-dire cette sous-classe du symbolique objet des rapports de force. La deuxième proposition fait de l'activité agonique symbolique l'élément dynamique non seulement dans la dimension générale du symbolique, c'est-à-dire, pratiquement, de la culture, mais dans la vie sociale elle-même. Comme le dit Boulad-Ayoub ailleurs, « ces moulins de l'idéologie » « ne sont pas autre chose que le célèbre " moteur " de l'histoire dans la tradition marxiste » (p. 168). Pour bien saisir le sens et la portée de ces deux propositions, il faut nous arrêter d'abord sur le modèle de la mimésis proposée par Boulad-Ayoub pour saisir l'activité symbolique du sujet — qui est toujours sujet-agent-interprétant d'un sens toujours déjà là. Le noyau de ce modèle est le schème simulation-originalité. Ce schème renvoie à l'idée suivant laquelle toute reprise du sens, toute re-production symbolique n'est jamais reproduction du même. Il y a donc dans

tout processus sémiotique un moment de l'imitation (cohérence dans le conformisme, dira Boulad-Ayoub) et un moment de créativité (cohérence dans la créativité, parce qu'il faut que les éléments introduits soient « compossibles », précisera Boulad-Ayoub). C'est, bien entendu, le moment de la créativité qui introduit la dynamique dans le modèle, qui est donc vecteur de changement et de transformation. Mais le sens de ces changements et de ces transformations ou, dit d'une autre manière, les changements et les transformations du sens qui s'opèrent dans le moment de la créativité peuvent devenir enjeu, être investis d'une valence agonique, bref subir un processus d'idéologisation. Pour Boulad-Ayoub, et la proposition est radicale, ce que nous nommons histoire ne serait que cette interminable spirale spatio-temporelle de production et de transformation du sens — un sens qui, bien entendu, ne demeure pas dans l'esprit des sujets mais s'in-corpore dans l'ensemble de leurs activités pratiques. Le chapitre de l'ouvrage consacré au modèle de la mimésis, et dont je n'ai donné qu'un aperçu tout à fait simplifié, me paraît d'une originalité et d'une fécondité méthodologiques remarquables. Cette fécondité méthodologique est, d'ailleurs, illustrée par une analyse très détaillée du processus d'idéologisation d'un objet culturel concret, la porcelaine, dans l'Europe du XVIII^e siècle, ce qui permettra à Boulad-Ayoub d'examiner en profondeur la dialectique entre goût barbare et bon goût. Aux lecteurs quelque peu allergiques à la « pure » théorie — assez nombreux en sociologie —, je suggérerais de commencer la lecture de cet ouvrage par ce chapitre neuf consacré, pour l'essentiel, à « l'engouement culturel pour la porcelaine au XVIII^e siècle » : ils trouveraient dans ce chapitre une incitation impérieuse à une lecture attentive de cet ouvrage si important.

Roberto Miguelez

Départements de sociologie et de philosophie

Université d'Ottawa

Michel Seymour, *Pensée, langage et communauté. Une perspective anti-individualiste*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (coll. « Analytiques » 7), 339 p.

Don Ross

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027442ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027442ar>

[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

Ross, D. (1997). Compte rendu de [Michel Seymour, *Pensée, langage et communauté. Une perspective anti-individualiste*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (coll. « Analytiques » 7), 339 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 213–217. <https://doi.org/10.7202/027442ar>

Michel Seymour, *Pensée, langage et communauté. Une perspective anti-individualiste*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (coll. « Analytiques » 7), 339 p.

Les internalistes ayant pratiquement abandonné désormais la plupart des places fortes de leur inexpugnable forteresse de jadis, après une lutte longue et acharnée, la querelle qui a opposé externalistes et internalistes en philosophie du langage tend maintenant vers sa fin. En renonçant en effet au solipsisme méthodologique, Fodor, que l'on peut certainement présenter comme le plus ardent des internalistes, semble avoir fait une concession décisive. Tant et si bien que, comme je le fais dans mon étude critique de McClamrock (*Existential Cognition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995) qui paraîtra bientôt, on peut légitimement se poser la question : comment a-t-on pu au départ se laisser convaincre par les thèses internalistes ?

C'est dans ce même contexte favorable que Michel Seymour a publié un guide fort utile qui fait l'état de la question en cet après-guerre de débats, et dans lequel il présente aussi des arguments intéressants en faveur d'une série de propositions très spécifiques. La question qui lui sert de base est la suivante : si les externalistes ou, suivant sa modeste terminologie, les anti-individualistes sont désormais vainqueurs, en quoi peut-on faire consister, *très précisément*, une telle victoire ? Sa réponse étant très complexe et sans doute aussi controversée, je ne pourrais pas lui faire entièrement justice en quelques pages ;

aussi bien, je serai obligé, quoique malgré moi, de faire abstraction des nombreux détails de son développement, dans mon effort de replacer sa contribution dans le large contexte de cette longue discussion.

Selon Seymour, on peut distinguer dès le départ trois thèses distinctes : (1) l'anti-individualisme sémantique, (2) l'anti-individualisme psychologique, et (3) l'individualisme psychologique. Il est à remarquer que cette troisième position est nettement plus faible que la thèse épistémologique forte du solipsisme méthodologique défendue par un Fodor (« Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science », *Behavioral and Brain Sciences*, 1980, p. 63-73), quoiqu'elle soit par ailleurs l'une des prémisses nécessaires de cette dernière thèse. Or, comme Seymour le soutient à juste titre (p. 144-148), la première thèse — selon laquelle l'extension d'un mot n'est pas déterminée par la stratégie intentionnelle d'un locuteur particulier, ou même par les stratégies intentionnelles de la communauté des locuteurs si l'on s'en tient aux termes d'espèces naturelles — cette thèse, donc, n'implique pas la seconde. La raison est bien simple au fond : aucune des conclusions découlant des hypothèses relatives à la signification des termes ne permet d'exclure la possibilité ontologique d'une relation de covariance ou, selon le jargon technique standard, une « survenance globale faible » entre l'ensemble des attributions (correctes) de signification et l'ensemble des propriétés psychologiques des individus. Ce qui est crucial pour la thèse (1), contrairement à la thèse (2), ce n'est pas la question des possibilités métaphysiques, mais ce sont bien plutôt les problèmes épistémologiques relatifs à la question de l'accès aux états intentionnels des individus. Pour Seymour, il est clair que, eu égard à la nature de notre accès et étant donné le processus d'individuation des propriétés sémantiques, l'attribution d'un contenu à un locuteur ne peut dépendre entièrement des propriétés de ses états internes, états du type de ceux qu'un psychologue peut mettre à jour.

Comme je l'indique moi-même (« Externalism for Everybody », à paraître dans *Canadian Journal of Philosophy*, 1997), il y a certainement de bonnes raisons qui militent en faveur de la thèse (2), laquelle, il faut bien le dire, ne dépend en aucun cas de la thèse (1) ; aussi suis-je d'avis pour dire avec Seymour qu'aucun *modus tollens* ne peut nous permettre de passer de (2) à (1) ; et, par conséquent, que cette dernière doit effectivement être évaluée indépendamment. Mais puisque l'on a néanmoins proposé au cours des années plusieurs avenues possibles pour parvenir à (1), Seymour les examine toutes et il tente, dans une certaine mesure, d'en faire la synthèse. Toutefois, une telle synthèse ne peut se réduire au simple résumé de ces approches, l'un des principaux objectifs de Seymour étant, précisément, de se débarrasser des faiblesses majeures des arguments traditionnels, tout en étant en mesure d'utiliser leurs points positifs comme soutien collatéral à son propre argument. Dans l'analyse que j'entreprends ici, j'entends procéder en trois étapes : je commencerai d'abord par répéter les arguments traditionnels ; ensuite, je résumerai rapidement l'argumentation de Seymour ; enfin, je passerai à la question de savoir si la perspective de Seymour constitue un progrès véritable par rapport à celles de ses prédécesseurs.

On peut distinguer au moins quatre principaux fondements à l'anti-individualisme sémantique. Tout d'abord, celui que l'on trouve chez Kripke (*Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980). Pour les naturalistes, celui-ci apparaît comme la moins persuasive des argumentations, d'une part parce que plusieurs de ses prémisses reposent sur des considérations internes relevant d'une logique de la modalité, et d'autre part

parce que plusieurs des naturalistes sont sceptiques face à l'idée même de nécessité nomologique. À ce sujet, on consultera, entre autres, Cartwright (*How the Laws of Physics Lie*, New York, O.U.P., 1983).

En deuxième lieu, il y a l'argument de Putnam (*Mind, Language and Reality*, New York, C.U.P., 1975) qui se présente de la façon suivante. S'il est vrai que l'intension détermine toujours l'extension, alors on est sans doute conduit à cette conséquence absurde : chaque fois que des révisions substantielles ont lieu dans les théories admises, les scientifiques ne parlent plus des mêmes choses. Nombreux sont ceux qui jugent cet argument extrêmement persuasif (et je m'inclus dans ce nombre). Mais s'il est accepté, il permet de démontrer l'anti-individualisme sémantique seulement dans le cas des termes d'espèces naturelles. C'est là un argument bien plus faible que celui de l'anti-individualisme *tout court* que Seymour tente de défendre.

Troisièmement, il y a la théorie téléofonctionnaliste de la signification de Millikan (*Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984), selon laquelle le rôle sémantique et, par conséquent, une partie de la signification des mots et des autres éléments du langage provient des pressions de sélection responsables de leur survie. Seymour est assez sympathique à cette approche, dans la mesure où elle permet d'individuer et d'expliquer les conventions et les dispositions sémantiques générales. Mais puisqu'il n'est pas possible de réduire les règles sémantiques particulières aux faits relatifs à leur origine, elle lui semble insuffisante pour établir sa thèse forte. N'ayant pour ma part aucun penchant réductionniste particulier, je ne partage pas ce scrupule. Toutefois, puisque Seymour ne prétend nullement proposer une défense du réductionnisme, cette difficulté est sans doute hors de son champ d'argumentation.

Enfin, il y a cet argument que nous devons à Burge (« Individualism and the Mental », dans P. French, T. Uehling et H. Wettstein (dir.), *Midwest Studies in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, p. 73-121), selon lequel la signification ne peut être déterminée indépendamment du contexte, la signification des mots étant fonction de la signification des phrases dans lesquelles ils apparaissent, et celle des phrases, fonction en partie des contextes d'énonciation. Cet argument conforte l'anti-individualisme sémantique parce que tous les faits relatifs aux contextes sont des faits sociaux. C'est sur cette dernière ligne d'argumentation que Seymour s'attardera et consacrera la plus grande partie de son travail d'analyse.

Les critiques de Burge ont généralement insisté sur le fait qu'il est certainement possible de détacher la signification des phrases de leurs contextes, quoi qu'on ne puisse pas se comporter de la même façon à l'égard des intentions qui sous-tendent les énonciations. Par conséquent, l'individualisme sémantique peut être préservé, même si une analyse complète du discours exige de toujours recourir à une théorie pragmatique et à des considérations d'ordre sociolinguistique. Pour un développement détaillé de cette thèse, on consultera Lycan (*Logical Form in Natural Language*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984).

Or, et c'est cela qui est important, le livre de Seymour peut être lu, précisément, comme un effort pour rendre impossible ce type de réponse. Son argumentation comprend deux grands volets bien structurés. Le premier volet part de la prémisse que l'un des aspects fondamentaux du contexte est donné par les règles du langage naturel particulier dans lequel la phrase a été formulée. Il est ainsi amené à rejeter les théories paratactiques du discours indirect, qui imposent le recours à un métalangage, leur préférant ainsi une théorie citationnelle suivant le modèle de Davidson (voir « On Saying That » et

« Quotation », dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York, O.U.P., 1984, p. 79-92 et 93-108). À ma connaissance, la perspective que Seymour adopte dans ce débat est assez originale. Les défenseurs des théories citationnelles fondent généralement leur méfiance à l'égard des théories paratactiques sur le fait que celles-ci obligent à adopter une sémantique réaliste relativement chargée, alors qu'eux s'accommodent fort bien de l'agnosticisme à l'égard des questions d'ordre métaphysique. Seymour, quant à lui, fournit un argument empirique qui, s'il réussit à s'imposer, sera certainement plus puissant que les premiers. En particulier, cet argument s'appuie sur des exemples tirés de l'usage pour établir que le « que » du français n'a pas le même rôle fonctionnel que le « that » de l'anglais. Or, si ce type de fait s'avère confirmé pour toute paire donnée de langues, mis à part les langues aussi proches que le français et l'anglais, alors ce sera du moins une preuve claire que l'on ne peut pas recourir à un métalangage, comme cela est requis dans les théories paratactiques.

Les implications de tout ceci pour la question de l'individualisme sémantique ne seront pas immédiatement évidentes, d'où l'importance du second volet de l'argumentation générale de Seymour. Dans ce cadre, partant d'un examen attentif des implications de l'analyse kripkéenne du célèbre « argument du langage privé » de Wittgenstein, Seymour conclut que l'individuation *en termes linguistiques* des contenus mentaux dépend de l'individuation de leurs propriétés sémantiques. — Je mets l'accent sur l'expression « en termes linguistiques » parce que, en l'absence de toute autre précision, il aurait pu sembler que, pour Seymour, l'anti-individualisme sémantique (thèse (1) ci-dessus) implique l'anti-individualisme psychologique (thèse (2) ci-dessus). Toutefois, on sait que cela ne vaut que si on ne peut individuer les états psychologiques autrement qu'à partir de leurs expressions linguistiques ; ce que récuse les psychologues, notamment ceux qui sont influencés par les approches connectivistes du fonctionnement mental. À cela, il ajoute encore deux autres prémisses qu'il étaye ainsi : (i) l'individuation des propriétés sémantiques ne *dépend* pas des propriétés relationnelles physiques pour leur individuation (bien qu'elles *aient*, comme toutes choses du reste, de telles propriétés) ; tandis que (ii) l'individuation des états internes des individus varie *assurément* en fonction de ces propriétés relationnelles. Si on leur adjoint l'argument de Burge qui démontre l'anti-individualisme sémantique, ces trois prémisses impliquent que des contenus intentionnels déterminés peuvent varier sans qu'il y ait aucune des variations correspondantes — ou pas de variation du tout, comme dans les cas de « terre-jumelle » — au niveau des états mentaux individuels sans référence à la communauté. Il en découle donc que « les types et occurrences des contenus d'états intentionnels ne sont pas identiques ou dans une relation de dépendance à des types ou occurrences d'états de l'individu qui ne font pas référence à l'environnement social » (p. 167). C'est là un passage qui résume admirablement la thèse centrale de Seymour. Mais devons-nous nous laisser convaincre pour autant ? Persuadé, pour ma part, de la vérité de l'anti-individualisme sémantique, j'aime autant reformuler cette question comme suit : Seymour nous fournit-il un meilleur argument que ceux qui existaient déjà en faveur de cette même position ? Certes, sa thèse en faveur de la théorie citationnelle du discours indirect m'apparaît à la fois originale et forte ; cependant, je reste sceptique face au second volet de son argument. Plus particulièrement, j'ai de la peine à accepter et même à comprendre la thèse qui affirme que les propriétés sémantiques ne dépendent pas des propriétés relationnelles physiques ; parce que, suivant en cela Schiffer (*Remnants of Meaning*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987), l'idée même de propriété spécifiquement *sémantique* me met mal

à l'aise. Par ailleurs, même en lui concédant cette prémisse, je ne vois toujours pas dans quelle mesure elle contribue à fonder l'anti-individualisme.

Supposons un instant que Seymour ait raison, que les propriétés sémantiques soient essentiellement non relationnelles, alors que les propriétés d'états internes dépendent de propriétés relationnelles : comment peut-on prétendre que les propriétés non relationnelles ne dépendent pas de propriétés relationnelles ? Prenons, par exemple, ma propriété relationnelle d'être à l'extérieur, au Canada, en plein mois de décembre. On peut évidemment en inférer la propriété non relationnelle que j'ai froid. Et bien entendu, dans mon cas, le fait d'avoir froid ne *dépend* absolument pas du fait d'être à l'extérieur au Canada ; j'aurais très bien pu être enfermé dans un cellier à Tahiti. Toutefois, Seymour admet la *possibilité* d'une survenance globale du mental sur le physique. Par conséquent, même en lui concédant la prémisse problématique selon laquelle les propriétés sémantiques sont non-relationnelles, l'argument de Seymour semble seulement établir que l'individualisme sémantique *pourrait*, le cas échéant, ne pas être vrai ; ce qui, à mon sens, est certainement une thèse plus faible que celle qu'il cherchait à établir.

Les remarques que j'ai présentées ici sont plutôt une série de questions à l'intention de Seymour, elles ne prétendent certainement pas être des remises en cause. Comme je l'ai dit en commençant, la question qui doit nous importer désormais est, non pas de savoir si l'anti-individualisme sémantique est vrai, mais bien plutôt, dans l'éventualité de sa vérité, ce que cela peut impliquer pour la théorie sémantique. De ce point de vue en effet, la minutieuse analyse de Seymour est d'une inestimable valeur ; plus particulièrement, son admirable manière de mettre en rapport ce qui auparavant semblait être des questions indépendantes constituera un stimulant pour tous ceux qui s'intéressent à ces questions. Entre autres choses, il a voulu que sa défense de la théorie citationnelle serve de prémisse à un *modus ponens* en faveur de l'anti-individualisme sémantique. De cette manière, pour celui qui est déjà convaincu du bien-fondé de l'anti-sémantique, il est possible de composer un *modus tollens* en faveur de la théorie citationnelle ! Il ne s'agit là que de ce qui frappe à première vue. Je n'ai malheureusement pas eu assez d'espace pour examiner, par exemple, les remarquables derniers chapitres de Seymour sur la connaissance de soi et le *selfhood*. *Pensée, langage et communauté* mérite assurément de retenir l'attention d'un public vaste et attentif.

Don Ross

Département de philosophie
Université d'Ottawa

Marco Panza et Jean-Michel Salanskis (éds.), *L'objectivité mathématique. Platonismes et structures formelles*, Paris, Masson, 1995, X-241 p.

Yvon Gauthier

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027443ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027443ar>

[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

Gauthier, Y. (1997). Compte rendu de [Marco Panza et Jean-Michel Salanskis (éds.), *L'objectivité mathématique. Platonismes et structures formelles*, Paris, Masson, 1995, X-241 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 217–220.
<https://doi.org/10.7202/027443ar>

Marco Panza et Jean-Michel Salanskis (éds.), *L'objectivité mathématique. Platonismes et structures formelles*, Paris, Masson, 1995, X-241 p.

Ce recueil de textes veut mettre en lumière le platonisme ou les platonismes que certains voient encore comme une option possible de la philosophie des mathématiques. Un autre nom pour ce platonisme-là serait sans doute structuralisme et des auteurs américains comme Resnick et Shapiro utilisent le terme au sens où je l'ai introduit dans un article de 1974 (« Constructivisme et structuralisme dans les fondements des mathématiques », *Philosophiques* (1) p. 83-105). Comme les fondements sans fondationnalisme de S. Shapiro (voir

son *Foundations without Foundationalism : A Case for Second-Order Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1991), il faudrait peut-être parler de structures sans structuralisme ou de Platon sans platonisme, si l'on voulait appuyer un tant soit peu.

Le premier article de l'historien des mathématiques, Jean Dhombres, sur « Un platonisme spontané : le témoignage contradictoire des textes mathématiques » évoque deux questions, les racines imaginaires de Descartes et la continuité au sens de Cauchy. Pour la première, il rappelle que Kronecker a produit une théorie constructive de domaines de rationalité qui incorpore les racines imaginaires dans un corps commutatif dès 1882 (Dhombres cite le résultat de 1887) et pour l'autre il s'interroge à bon droit sur la pertinence de l'analyse informelle de Lakatos. Un platoniste pourrait cependant rétorquer eu égard à la première question que Steinitz a donné en 1910 (*Algebraische Theorie der Körper*) une extension transcendante de la théorie kroneckerienne en admettant des méthodes de preuve non constructives, e.g. l'axiome du choix.

Dans son texte « Arguments et indices dans le débat sur le réalisme mathématique », J.-P. Delahaye dresse un bilan prudent du réalisme en présentant une hiérarchie à quatre paliers de questions mathématiques à portée ontologique, de la théorie des nombres et de la combinatoire finie à la théorie des ensembles transfinis. L'auteur conclut, après un exposé très pédagogique, qu'on peut trouver de bonnes raisons de monter les premières marches, mais qu'on doit s'arrêter probablement à l'hypothèse du continu, l'infini dénombrable étant suffisant pour l'appétit constructiviste, ou prédicativiste à la Feferman. L'auteur, quant à lui, attend en spectateur intéressé de voir ce qui va se passer en mathématiques et en logique pour prendre une décision ontologique en faveur du réalisme.

C'est un peu l'attitude de J.-M. Salanskis dans son article « Platonisme et philosophie des mathématiques », mais le recul que procure l'herméneutique philosophique lui permet d'espérer une « analyse existentielle de l'Être des objets de la mathématique » (p. 212). Alain Badiou dans « Platon et/ou Aristote-Leibniz. Théorie des ensembles et théorie des Topos sous l'œil du philosophe » s'engage résolument sur la voie transcendante en déclarant qu'il n'existe pas, ni ne peut exister de philosophie des mathématiques et cependant que la théorie des ensembles contraint à des options philosophiques de type platonicien et que la théorie des catégories et des topoi contraint à des options philosophiques de type aristotélécien, ou leibnizien. Ainsi le « pullback » — l'auteur ne le traduit pas, mais il s'agit du produit fibré — montrerait le primat du virtuel sur l'actuel, rapport qui serait inversé dans la théorie des ensembles où le produit direct serait sans doute plus direct, si l'on suit le raisonnement analogique de l'A. L'A. omet évidemment de noter que la notion de topos, née en géométrie algébrique, est une généralisation de la notion d'espace topologique dans l'esprit de Grothendieck et qu'elle a un rôle fondationnel « analogue » à celui de la théorie des ensembles dans l'utopie des U-topoi ou univers de Grothendieck! Est-il besoin de rappeler que les ouverts d'un espace topologique obéissent à une logique intuitionniste, tout comme un topos arbitraire ?

Jean Petitot emboîte le pas dans cet élan philosophique et son texte « Pour un platonisme transcendantal » est une revue de la littérature en théorie des ensembles contemporaine et reproduit à la lettre des résultats dont l'A. offre un commentaire littéral. Le constat final de ce platonisme qui est transcendantal s'appuie sur l'objectivité d'une notion de continu, corrélat de l'intuition suprasensible qu'a invoquée Gödel et qui paraît « philosophiquement parfaitement justifiée » (p. 178), aux yeux de l'A. On mesurera la pertinence des remarques

philosophiques de l'A. à propos du principe de réflexion dans la théorie axiomatique des ensembles de Zermelo-Fraenkel avec axiome du choix : « Cette réflexion de M (modèle de Z-F-C) dans un de ses propres modèles intérieurs est philosophiquement très profonde » (p. 176). Or il est facile de montrer que le principe de réflexion est équivalent à l'axiome de remplacement plus l'axiome de l'infini dans Z-F. (voir Y. Gauthier, *Fondements des mathématiques*, P.U.M., 1976, p. 40-41). En d'autres mots, ce qui est logiquement manifeste est philosophiquement profond (en apparence !). En réalité, on n'est pas très loin ici d'une Penelope Maddy dont la dernière version du réalisme s'appelle naturaliste et qui consiste essentiellement à justifier *de facto* la propension *naturelle* des praticiens de la théorie des ensembles à « croire aux axiomes », quel qu'en soit le coût *fiduciaire*.

Une attitude plus critique est défendue par P. Engel dans son article « Platonisme mathématique et antiréalisme » et il se rapproche là-dessus de J.-P. Delahaye. D'une discussion éclairée des thèses de Dummett, C. Wright et H. Field, Engel ne tire pas cependant les éléments d'une solution personnelle, préférant sans doute l'ambivalence de Frege à la fin de sa vie : « Parfois j'en vois une, parfois je n'en vois pas » à une question de Wittgenstein à propos des difficultés de sa théorie du nombre — notons en passant que Wittgenstein est à peu près absent de ce recueil ; son antiplatonisme eût été pourtant un utile contrepoids (voir là-dessus l'ouvrage de M. Marion, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, à paraître chez Clarendon Press, Oxford, 1997). Poincaré, dont l'antilogicisme était aussi antiplatoniste, y eût ajouté encore plus de poids.

Dans la même veine, le texte de Jacques Harthong (« L'idéalisme platonicien et la science ») est davantage un plaidoyer informel pour le constructivisme entendu au sens large qu'une critique radicale du platonisme cantorien. L'A. plaide pour un platonisme naïf qu'on pourrait opposer au platonisme transcendantal d'un Petitot. C'est plutôt de ce côté que se range « Platonisme et intentionnalité » de M. Panza dans une réflexion philosophique qui se situe dans le prolongement des textes de Petitot et Salankis. Les observations d'ensemble de la fin du volume dues à M. Panza et J.-M. Salankis et qu'on pourrait lire comme un résumé récapitulatif du recueil reprennent d'ailleurs le thème d'une sorte de dialectique œcuménique qui montre comment les platonismes sont accordés entre eux, si tant est qu'il existe un dénominateur commun aux engagements ontologiques en deça ou au-delà des engagements fondationnels. La distinction est importante, puisque le volume ne comporte aucun texte qui relève d'une pratique fondationnelle concrète — seul l'article de J. Harthong pouvant être considéré comme l'écho du travail de G. Reeb en arithmétique des entiers naïfs. On peut d'ailleurs renvoyer à un autre recueil du même genre (*Le Labyrinthe du continu*, édité par J.-M. Salankis et H. Sinaceur, Paris, Springer-Verlag, 1992) dont le seul texte qui témoigne d'une pratique fondationnelle est celui d'E. Nelson — il faut relever ici une faute d'impression importante en page 158 : « P is inconsistent » et non « Q is inconsistent », puisque P est l'arithmétique de Peano et Q l'arithmétique de R. Robinson dont une variante est auto-consistante par la preuve de Nelson dans *Predicative Arithmetic* (Mathematical Notes 33, Princeton University Press, Princeton, 1986).

En conclusion, malgré des textes qui sont en général bien documentés — la bibliographie est à ce titre représentative de la littérature contemporaine —, on trouvera dans ce recueil davantage une illustration d'orientations platonisantes en philosophie des mathématiques que la défense philosophico-logico-mathéma-

tique d'un point de vue fondationnel qui rende compte de l'attitude critique propre à la recherche fondationnelle.

Yvon Gauthier

Département de philosophie

Université de Montréal

Yvon Gauthier, *La philosophie des sciences. Une introduction critique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, 130 p.

Jean Lachapelle

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027444ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027444ar>

[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

Lachapelle, J. (1997). Compte rendu de [Yvon Gauthier, *La philosophie des sciences. Une introduction critique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, 130 p.] *Philosophiques*, 24 (1), 220–222.
<https://doi.org/10.7202/027444ar>

Yvon Gauthier, *La philosophie des sciences. Une introduction critique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, 130 p.

Étant donné le nombre très restreint de livres d'introduction à la philosophie des sciences disponibles en français, l'initiative de Gauthier de nous offrir un tel ouvrage se doit d'être saluée d'entrée de jeu. Ce n'est pas une mince tâche que celle de s'adonner à simplifier des idées, parfois fort complexes, afin de les rendre accessibles à un public « néophyte » (pour reprendre le terme de l'auteur) sans toutefois verser dans un simplisme qui horripilera le spécialiste. À une réserve près à laquelle j'arriverai plus loin, on peut dire que Gauthier a relevé le défi avec brio.

Le livre se divise en deux parties principales — l'une intitulée « Thématisques » et l'autre « Problématiques » — dont j'aimerais rendre compte dans leurs grandes lignes pour commencer.

On trouve dans le premier chapitre de ce livre tout ce qu'un ouvrage d'introduction à la philosophie des sciences devrait comporter, c'est-à-dire une définition de la plupart des notions principales de ce champ de la philosophie, de la notion de *théorie* jusqu'à celle de *système formel* en passant par celles d'*induction*, de *déduction*, d'*hypothèse*, de *falsification*, de *modèle*, etc. Qui plus est, certaines règles de base de la logique propositionnelle sont introduites (e.g. *Modus Ponens*), ce qui peut également s'avérer fort utile pour l'étudiant qui voudra s'initier à la discipline.

Cela débouche, dans le deuxième chapitre, sur une discussion intéressante au sujet des liens entre l'histoire des sciences et la philosophie des sciences, où l'auteur nous rappelle que si ces deux approches ne doivent pas être confondues (comme c'est souvent le cas dans la tradition française), il n'en demeure pas moins que l'histoire des sciences demeure potentiellement très riche d'enseignements pour la philosophie des sciences. D'ailleurs, Gauthier n'oublie pas de souligner que les travaux de trois des auteurs ayant eu le plus d'impact sur la philosophie des sciences du XX^e siècle puisent amplement dans l'histoire des sciences. On parle ici bien sûr des théories de Kuhn, Lakatos et Feyerabend, dont Gauthier résume les faits saillants, quoiqu'un peu rapidement.

Le troisième chapitre est, pour l'essentiel, un examen des notions d'espace, de temps et de causalité dans l'histoire de la philosophie et de la science, discussion au cours de laquelle Gauthier nous offre une présentation concise et précise de la mécanique classique à l'époque de Newton et qui culmine dans une analyse assez fine de la théorie de la relativité restreinte et de la mécanique quantique. Il y a très peu à redire de cette analyse, sinon que sa lecture présuppose une connaissance minimale de la physique contemporaine. Cela conduit enfin Gauthier à nous parler brièvement, dans le quatrième chapitre, de la cosmologie et plus précisément de la théorie visant à expliquer l'origine de l'univers, c'est-à-dire le *Big Bang*, où il est fort justement noté que les hypothèses cosmologiques sont parmi les plus difficiles à confirmer en science.

Ce survol de la philosophie des sciences sert donc de prélude à la deuxième partie du livre, dont le ton contraste avec la première en ceci que l'auteur se concentre sur l'un des enjeux les plus importants en philosophie des sciences contemporaine, à savoir le débat entre le réalisme et l'antiréalisme (scientifique). Dans les limites que s'est fixées Gauthier dans ce livre, il faut le féliciter de ne pas avoir succombé à la tentation de se lancer dans une discussion superficielle de toutes les problématiques autour desquelles gravite la philosophie contemporaine des sciences.

On y trouve plutôt une discussion critique du débat entre le réalisme et l'antiréalisme qui s'articule autour de quelques philosophes clés de la scène philosophique anglophone et francophone. Ainsi, Gauthier passe au peigne fin les formes d'antiréalisme ou de réalisme associées aux noms de van Fraassen (chapitre V), Cartwright, Hacking, Prigogine, Stengers et Châtelet (tous abordés au chapitre VI). À cet égard, il importe de souligner que cette partie de l'ouvrage se compose d'études critiques ayant déjà paru dans les revues *Dialogue* et *Philosophiques*. Il s'ensuit que l'auteur n'y va pas par quatre chemins avant d'en arriver au vif du sujet, notamment en ce qui concerne certains aspects techniques de la mécanique quantique, de sorte que la dimension introductive du livre est quelque peu délaissée au profit de l'aspect critique, ce qui m'amène à penser qu'une certaine familiarité avec les livres discutés par l'auteur, sans être requise, ne pourrait qu'être bénéfique au lecteur. De façon générale, on peut dire que le ton critique sied bien à Gauthier puisqu'il réussit facilement à nous convaincre des limites des différentes formes de réalisme et d'antiréalisme analysées, tout cela au nom d'un *constructivisme radical*, thèse que privilégie l'auteur mais dont l'exposition n'est pas très détaillée ici, celui-ci préférant nous renvoyer à ses travaux précédents (voir, e.g., *Théorétiques. Pour une philosophie constructiviste des sciences*, Longueuil, Le préambule, 1982).

Cela étant dit, une chose nous frappe à la lecture de ce livre : à quelques exceptions près, tous les exemples de Gauthier proviennent de la physique et du véhicule par excellence de cette science, la mathématique. C'est là un paradigme qui s'est avéré si attrayant au cours du XX^e siècle (surtout dans sa première tranche) qu'il est maintenant devenu un lieu commun d'observer qu'une bonne partie de la philosophie des sciences de ce siècle n'a été, à toutes fins utiles, que la philosophie de la physique. Mais cela n'est pas sans soulever une question importante, celle de savoir si la physique est effectivement un paradigme à partir duquel doit s'élaborer la philosophie des sciences. Gauthier tente de contourner cet enjeu en nous avertissant, dans son avant-propos, qu'il ne considère pas la biologie (ou les sciences sociales) comme un « savoir secondaire », ce qui à ses yeux semble constituer une justification suffisante pour suivre presque exclusivement le paradigme physico-mathématique.

Or, l'enjeu du statut des différentes sciences au sein de la philosophie des sciences en est un d'une grande importance et aurait sans doute mérité qu'on s'y attarde un peu plus longuement. En effet, le problème est plus complexe, car plusieurs philosophes des sciences estiment que le paradigme physico-mathématique auquel souscrit Gauthier a produit une vue partielle de la science qui ne rend pas justice à plusieurs de ses dimensions. Par exemple, presque tous les philosophes de la biologie interviewés par Werner Callebaut dans son excellent livre, *Taking the Naturalistic Turn, or, How Real Philosophy of Science Is Done* (Chicago, Chicago University Press, 1993) — de Michael Ruse jusqu'à Elliott Sober en passant par David Hull et Robert Brandon — s'accordent pour dire que le biais en faveur du paradigme physico-mathématique fut longtemps si prononcé que l'image de la philosophie des sciences qui s'en est dégagée est

résolument suspecte, voire carrément erronée. De façon tout à fait similaire, même le prix Nobel de physique de 1969, le physicien des particules élémentaires Murray Gell-Mann, a récemment mis en garde les théoriciens contre la tentation de voir toute la science à travers le prisme de la physique et de la mathématique, notamment parce que cela les amène très souvent à mésestimer des pans entiers de la science contemporaine, entre autres la biologie dans son sens le plus large, incluant autant la biologie évolutionniste que la biologie moléculaire et les systèmes complexes (voir l'intervention de Gell-Mann dans *The Third Culture*, John Brockman éditeur, New York, Simon & Schuster, 1995, p. 316-332). En d'autres termes, pour Gell-Mann et les autres théoriciens mentionnés, une philosophie des sciences qui limite son objet d'étude aux sciences obéissant aux règles du paradigme physico-mathématique ne peut rendre compte que de façon partielle des différentes facettes de l'activité scientifique. J'estime que Gauthier n'est pas entièrement parvenu à éviter cet écueil.

Enfin, en dépit de cette réserve et si l'on fait abstraction de certaines simplifications auxquelles doit se prêter tout auteur d'un livre introductif, il ne faudrait pas perdre de vue les grands mérites de cet ouvrage, qui est bien senti, généralement clair et rigoureux, et dont l'intention est plus que louable. Gauthier se passionne pour son sujet, le maîtrise à fond et cela m'amène à croire que son livre fera les délices des lecteurs qui s'enthousiasment autant que lui pour le paradigme physico-mathématique en philosophie des sciences.

Jean Lachapelle
Department of Philosophy
University of Guelph

Livres reçus

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027445ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027445ar>

[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

(1997). Livres reçus. *Philosophiques*, 24 (1), 223–224.

<https://doi.org/10.7202/027445ar>

LIVRES REÇUS

- Apel, Karl-Otto, *Discussion et responsabilité*, vol. I : *L'éthique après Kant*, trad. de l'allemand par C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Cerf (coll. « Passages »), 1996, 185 p.
- Folscheid, Dominique, *Les grandes dates de la philosophie classique, moderne et contemporaine*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? », n° 3131), 1996, 128 p.
- Folscheid, Dominique, *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? », n° 3138), 1996, 128 p.
- Gibbard, Allan, *Sagesse des choix, justesse des sentiment : une théorie du jugement normatif*, trad. de l'anglais par S. Laugier, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie morale »), 1996, IX-460 p.
- Kingston, Rebecca, *Montesquieu and the Parlement of Bordeaux*, Genève, Droz, 1996, 329 p.
- Lajeunesse, Yvette et Sosoe, Lukas, *Bioéthique et culture démocratique*, Montréal, Harmattan, 1996, 234 p.
- Lonergan, Bernard, *L'insight. Étude de la compréhension humaine*, trad. de l'anglais par P. Lambert, Montréal, Bellarmin, 1996, 796 p.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, P.U.F. (coll. « Les grands livres de la philosophie »), 1995, VII-414 p.
- MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu*, trad. de l'anglais par L. Bury, Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1997, 282 p.
- Nataf, André, *La libre pensée*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? », n° 848), 1996, 128 p.
- Pernot, Camille, *La politesse et sa philosophie*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1996, 395 p.
- Plourde, Simone, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 1996, 160 p.
- Rousseau, Félicien, *L'avenir des droits humains*, Québec, P.U.L., 380 p.

Schulthess, Daniel (éd.), *La nature : thèmes philosophiques, thèmes d'actualité*, Actes du XXV^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Lausanne, 25-28 août 1994), Genève, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 18, 1996, 726 p.

Le jeu et ses enjeux éthiques, Montréal, Fides (Cahiers de recherche éthique 19), 1996, 236 p.

Problèmes actuels de la dialectique, Actes du colloque du Centre d'études hégéliennes et dialectiques (Neuchâtel, 23-24 juin 1995), Lausanne, Éd. L'âge d'homme, 1996, 225 p.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu de l'un ou l'autre des ouvrages qui apparaissent dans cette liste sont priées de s'adresser à :

Louis-André Dorion
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Téléphone : (514) 343-6020
Télécopie : (514) 343-7899
C. élec. : dorionl@ere.umontreal.ca

Index volume XXIII — 1996

Avez-vous lu Rawls ?

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027446ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027446ar>

[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

(1997). Index volume XXIII — 1996. *Philosophiques*, 24 (1), 225–227.

<https://doi.org/10.7202/027446ar>

INDEX

VOLUME XXIII — 1996

Numéro 1 (Printemps) :	1-222
Numéro 2 (Automne) :	223-471

ARTICLES

Éric Bourneuf, <i>Pour une gnoséologie objective et applicable</i>	265
Daniel Charles, <i>Pour une esthétique sans privilèges</i>	125
Daniel Dumouchel, <i>La dialectique du beau et du sublime : l'héritage kantien d'Adorno</i>	37
Suzanne Foisy, <i>Présentation du numéro thématique Critères esthétiques et métamorphoses du beau</i>	5
Suzanne Foisy, <i>Différence esthétique et argumentation</i>	113
Jean-Luc Gouin, <i>La Raison comme lemme philosophique ou « Der Instinkt der Vernünftigkeit » — Pour accoster Hegel</i> ..	285
Peter Hadreas, <i>Searle versus Derrida ?</i>	317
Mette Hjort, <i>Le privilège culturel et la politique de la reconnaissance</i>	47
David Guy Joannis, <i>Le projet épistémologique de Sartre</i>	305
Danielle Lories, <i>Art contemporain : questions nouvelles pour l'esthétique ?</i>	15
Peter McCormick, <i>Le sublime et la fiction</i>	93
Christoph Menke, <i>Le regard esthétique. Affect et violence, plaisir et catharsis</i>	67
Roberto Miguelez, <i>Kant et la nature</i>	253
Herman Parret, <i>Le plaisir esthétique et la vérité des sens</i>	81
Pablo da Silveira, <i>Deux conceptions de la neutralité de l'État</i>	227
Jean-Jacques Wunenburger, <i>Transfiguration et défiguration du corps souffrant. Les métamorphoses de l'idéal de beauté physique dans les arts plastiques</i>	57
BIBLIOGRAPHIE sélective sur la question des critères esthétiques.	133

ILLUSTRATIONS

Francis Bacon, <i>Tryptique d'août 1972 (hors-texte)</i>	XXIII n° 1
G. Schloesser, <i>Correspondances interloquées</i> , 1994	13
J. Cirincione, B. D'Amato et M. Ferraro, <i>The Imperial Message : Grid with Characters</i> , 1993-1994	14
J. Jones, <i>Malerei von Ort</i>	131
B. Viola, <i>The Sleepers</i> , 1992	132

INTERVENTIONS

Josiane Boulad-Ayoub, <i>De David et Jean-Jacques à Jean et à Jacques. Un échange inconnu entre Hume et Rousseau...</i>	151
Marcel Côté et Gilles Paradis, <i>Les dictionnaires généraux de philosophie en langue française.....</i>	341
Jean-Paul Forster, <i>Avec les yeux d'un étranger : Les Lettres d'un Persan de George Lyttleton.....</i>	139
Christian Godin, <i>L'encyclopédisme hors d'Europe.....</i>	359
Dominique Janicaud, <i>Le temps de la nature et la mesure du temps.....</i>	327

TABLES RONDES

Descartes : le quatrième centenaire Sous la direction de François Duchesneau.....	371
Daniel Dumouchel, <i>Descartes : discours et méthode.....</i>	373
François Duchesneau, <i>Le modèle du vivant dans la physique cartésienne.....</i>	389
Josiane Boulad-Ayoub, <i>Les récurrences du platonisme chez Descartes.....</i>	405
Georges J. D. Moyal, <i>L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison.....</i>	417

ÉTUDES CRITIQUES

Mario Dufour, Claude Lévesque, <i>Le proche et le lointain. Essais.....</i>	427
Jean-Marc Narbonne, Stanley Rosen, <i>The Question of Being. A Reversal of Heidegger.....</i>	163

COMPTES RENDUS

Jacques Bidet, <i>Théorie de la modernité. Suivi de : Marx et le marché (Gilles Labelle).....</i>	449
Anne Cauquelin, <i>La mort des philosophes et autres contes (Fernand-Luc Bergeron).....</i>	173
Gilles Deleuze et Félix Guattari, <i>Qu'est-ce que la philosophie ? (Mario Dufour).....</i>	177
Pascal Engel, <i>Lire Davidson. Interprétation et holisme (Richard Vallée).....</i>	464
Manfred Frank, Jean-Paul Larthomas & Alexis Philonenko, <i>Sur la Troisième Critique (Daniel Dumouchel).....</i>	181
Jean Greisch, <i>Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit (Yvon Corbeil).....</i>	451
Jean Grondin, <i>L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine (Marc Imbeault).....</i>	454

Otfried Höffe, <i>Principes du droit</i> (Daniel M. Weinstock)	196
Raymond Klibanski et David Pears, <i>La philosophie en Europe</i> (René O. Girard)	188
Angèle Kremer-Marietti, <i>La philosophie cognitive</i> (Jean-Pierre Marquis)	461
Josette Lanteigne, <i>La question du jugement ?</i> (Candida Jaci de Sousa Melo)	193
Christian Lazzeri, <i>Force et justice dans la politique de Pascal</i> (Christian Nadeau)	441
Béatrice Longuenesse, <i>Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure</i> (Claude Piché)	443
Alasdair MacIntyre, <i>Quelle justice ? Quelle rationalité ?</i> (André Lacroix)	190
Philip M. Merklinger, <i>Philosophy, Theology and Hegel's Berlin Philosophy of Religion</i> (Mylène Dufour)	446
Carlo Michelstaedter, <i>La persuasion et la rhétorique</i> (Steve Light)	198
Gérard Naddaf, <i>L'origine et l'évolution du concept grec de phusis</i> (Germain Derome)	174
Thomas Nagel, <i>Égalité et partialité</i> (Paul Dumouchel)	183
Michel Paty, <i>Einstein philosophe</i> (Yvon Gauthier)	185
Jacques Piquemal, <i>Essais et leçons d'histoire de la médecine et de la biologie</i> (Daniel Teyssie)	201
Serge Robert, <i>Les mécanismes de la découverte scientifique</i> (Don Ross)	204
Chantal Saint-Jarre, <i>Du Sida, l'anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours</i> (Isabelle Lasvergnas)	456
Frederic M. Schroeder, <i>Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus</i> (Georges Leroux)	439