

Émotions fortes et constructionnisme faible

Luc Faucher

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004921ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004921ar>

[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

Faucher, L. (1999). Émotions fortes et constructionnisme faible. *Philosophiques*, 26 (1), 1–33. <https://doi.org/10.7202/004921ar>

Résumé de l'article

De l'avis de plusieurs, il existe une tension entre le modèle « naturaliste » des émotions qui inspire les psychologues évolutionnistes et le modèle des constructionnistes sociaux. D'un côté, il semble que les émotions sont innées, rigides et panculturelles ; de l'autre, elles sont conçues comme des artefacts culturels, changeant au gré des arrière-plans culturels. Nous examinons chacune des deux approches et montrons que l'approche naturaliste n'est pas incompatible avec une forme de constructionnisme faible, en ce que la première peut tenir compte d'un certain degré de plasticité. Nous soutenons qu'en fait les deux courants devraient être vus comme offrant des points de vue différents, mais complémentaires, sur les mêmes phénomènes. Cependant, une part du domaine des émotions étudiée par les constructionnistes échappe aux efforts d'intégration. Une façon de remédier à la situation est de proposer un réaménagement conceptuel du domaine. Par exemple, Griffiths (1990, 1997) propose que la solution passe par l'élimination du concept d'« émotion ». Quoique notre investigation des différentes formes d'émotions suggère un certain scepticisme concernant l'utilité théorique du concept d'« émotion », nous croyons qu'il est trop tôt pour en annoncer la mort.

Émotions fortes et constructionnisme faible

LUC FAUCHER

Dept of philosophy

Rutgers University

luc faucher@hotmail.com

RÉSUMÉ. — De l'avis de plusieurs, il existe une tension entre le modèle « naturaliste » des émotions qui inspire les psychologues évolutionnistes et le modèle des constructionnistes sociaux. D'un côté, il semble que les émotions sont innées, rigides et panculturelles ; de l'autre, elles sont conçues comme des artefacts culturels, changeant au gré des arrière-plans culturels. Nous examinons chacune des deux approches et montrons que l'approche naturaliste n'est pas incompatible avec une forme de constructionnisme faible, en ce que la première peut tenir compte d'un certain degré de plasticité. Nous soutenons qu'en fait les deux courants devraient être vus comme offrant des points de vue différents, mais complémentaires, sur les mêmes phénomènes. Cependant, une part du domaine des émotions étudiée par les constructionnistes échappe aux efforts d'intégration. Une façon de remédier à la situation est de proposer un réaménagement conceptuel du domaine. Par exemple, Griffiths (1990, 1997) propose que la solution passe par l'élimination du concept d'« émotion ». Quoique notre investigation des différentes formes d'émotions suggère un certain scepticisme concernant l'utilité théorique du concept d'« émotion », nous croyons qu'il est trop tôt pour en annoncer la mort.

ABSTRACT. — According to many, there is an incongruity between the naturalist's model of emotions that inspired the evolutionary psychologists and the social constructionist's model. In brief, the naturalists propose that emotions are innate, rigid and pancultural ; whereas the social constructionists believe that emotions are cultural artefacts without any biological reality. We examine each approach and show that the naturalists' view is not incompatible with a weak form of constructionism. We argue that in fact the two positions should be considered as offering different but complementary views of the same phenomena. However, a part of the domain of emotions studied by the social constructionists escapes the attempt at integration. One way to solve this problem is to reconfigure the domain. Griffith (1990, 1997) proposed to do so by eliminating the concept of « emotion ». Our investigation of different forms of emotions suggests that if scepticism concerning the theoretical utility of the concept of « emotion » is grounded, it is still too early to proclaim its death.

Les recherches sur les émotions figurent, selon plusieurs, parmi les meilleurs travaux d'un nouveau programme de recherche qui semble vouloir prendre de plus en plus d'importance en psychologie : la psychologie évolutionniste. Comme son nom l'indique, ce programme vise à établir des rapports dynamiques entre la psychologie (principalement les sciences cognitives) et la biologie évolutionniste dans l'espoir que la compréhension des processus qui ont façonné l'esprit humain pourra nous éclairer en retour sur son architecture (et vice versa). Une des thèses de ce programme est que l'esprit est constitué de

nombreux organes mentaux — « modules » ou « algorithmes darwiniens » — sélectionnés afin de répondre à des problèmes adaptatifs particuliers posés par l'environnement dans lequel nous avons évolué. La supposition d'une modularité massive distingue la psychologie évolutionniste (PE) du Modèle Standard en Sciences Sociales (MSSS), selon lequel l'esprit humain est constitué d'un nombre restreint de processus généraux permettant de résoudre indifféremment l'ensemble de ces problèmes. Ce dernier modèle, accepté par une majorité de sociologues, d'anthropologues, de psychologues et de philosophes, est également largement environnementaliste, concevant l'esprit à l'état initial comme une *tabula rasa*, la cause structurante de l'esprit humain étant la culture ou l'environnement social.

Reflet de cette divergence fondamentale au sujet de l'esprit, le débat contemporain sur les émotions a eu tendance à se polariser autour de deux grandes positions : le naturalisme et le constructionnisme. Les tenants du naturalisme (pour la plupart des psychologues et des neurologues) mettent l'accent sur le caractère panculturel, non acquis des émotions, ainsi que sur leur continuité phylogénétique ; les tenants du constructionnisme (pour la plupart des chercheurs en sciences sociales) insistent plutôt sur les différences entre les cultures, entre les langages, sur le rôle de chaque société dans la constitution des émotions. Plusieurs observateurs (Lewis et Saarni 1987 ; Lutz et White 1986) perçoivent une tension entre les deux approches et les considèrent comme irréconciliables. Je montrerai dans la dernière partie de ce texte que nous avons probablement affaire ici à une fausse dichotomie qui repose, entre autres, sur un modèle erroné du développement. Je soutiendrai qu'une version faible du constructionnisme est compatible avec l'approche naturaliste et qu'elle doit être considérée comme complémentaire à celle-ci. Cette attitude, je crois, est dans l'esprit de la psychologie évolutionniste, dont le but n'est pas la réduction des théories de niveau supérieur aux théories de niveau inférieur, mais plutôt l'intégration verticale des différents domaines d'investigation (voir Faucher 1998, chapitre 2).

Avant de discuter de ce problème, je décrirai les travaux les plus représentatifs et les thèses principales de la psychologie évolutionniste dans le domaine des émotions. J'examinerai ensuite quelques travaux récents au sujet des circuits nerveux spécifiques aux émotions venant appuyer les thèses évolutionnistes. Cet intérêt pour la neurologie distingue l'approche que je propose des travaux plus traditionnels sur la philosophie des émotions, qui utilisent uniquement l'analyse conceptuelle comme méthodologie pour mettre au jour la véritable nature des émotions. Je me range donc plutôt ici aux côtés de Solomon pour affirmer que :

[...] Il est maintenant clair que les philosophes ne peuvent plus ignorer ou négliger la riche littérature neurophysiologique sur les émotions [...]. Les philosophes peuvent continuer à soutenir qu'Aristote savait tout au sujet des émotions même s'il ne connaissait rien [*he did not know beans*] au sujet du cerveau, mais ils le font à leur péril — et en dépit de ce fait évident que parmi

les faits qui ont transformé le plus radicalement l'histoire de la philosophie et ses concepts se trouvent les nouvelles avancées dans des sciences auparavant inconnues ou non-développées. (1993, pp. 10-11)

Le recours à ce type d'information au sujet des mécanismes émotionnels nous permettra de capturer une bonne partie de la théorie du sens commun concernant les émotions (par exemple leur caractère involontaire et irrationnel, qui semble être si central, ainsi que leur intentionnalité), tout en la corrigeant sur certains points. Puisqu'une bonne partie de la philosophie des émotions n'a consisté jusqu'à maintenant qu'à articuler et discuter cette théorie implicite, la prise en compte de la littérature neurophysiologique devrait permettre de jeter un éclairage nouveau sur les problèmes séculaires de la philosophie et d'élaborer une théorie plus adéquate empiriquement. J'utiliserai ensuite certaines idées tirées de la réflexion sur les particularités de l'environnement adaptatif des humains pour proposer des hypothèses sur l'existence de certaines émotions spécifiques aux primates supérieurs. J'utiliserai les données provenant des travaux sur la psychopathie pour suggérer certains mécanismes développementaux responsables de l'apparition de ces émotions. Je décrirai finalement les thèses centrales du constructionnisme, puis je tâcherai de voir si, à la lumière des données provenant des neurosciences ainsi que de la psychologie du développement, il n'est pas possible de penser des relations de complémentarité entre les deux approches. Mais d'abord, quelques mots sur les travaux les plus importants de ce qu'en PE on considère être le paradigme des mécanismes cognitifs spécialisés : les émotions.

1. La psychologie évolutionniste et la fonction des émotions

1.1 *Ekman et Öhman : deux exemples de travaux dans le paradigme évolutionniste*

Parmi les nombreux travaux sur les émotions qui s'inscrivent dans le paradigme évolutionniste, je m'intéresserai brièvement aux résultats de deux chercheurs qui nous permettront de mieux comprendre les fonctions possibles des émotions, ceux de Ekman et de Öhman.

À travers un ensemble d'expériences destinées à départager l'hypothèse du modelage culturel de l'hypothèse universaliste de Darwin concernant l'expression des émotions, Ekman (1980b, 1984, 1992a, b, c, 1993 ; Ekman et Friesen 1971) a réussi à montrer qu'il existait un ensemble d'expressions faciales panculturelles liées thématiquement aux situations qui déclenchent les émotions chez les Occidentaux. Il montra également que ces expressions pouvaient parfois être masquées, quoiqu'incomplètement (Ekman parle d'une « fuite » (« *leakage* ») de quelques millisecondes de la véritable émotion avant qu'elle soit recouverte par l'émotion désirée), par ce qu'il nomme des « règles d'expression ». Ces règles, propres à une culture donnée, dictent qui peut avoir quelle émotion, devant qui et quand (par exemple, il est tout à fait convenable de pleurer si on est celle qui vient d'être nommée

Miss Univers, mais celle qui finit deuxième *doit* sourire). Ekman découvrit également que les expressions véritables ne peuvent être feintes que par une minorité de personnes. Certains muscles, impliqués dans les émotions véritables, ne sont tout simplement pas sous le contrôle volontaire (par exemple, l'*orbicularis oculi*). La contraction de ces muscles du visage devient ainsi un prédicteur fiable de la présence ou de l'absence d'une émotion.

Parmi les expériences récentes d'Ekman (Ekman et al. 1983), l'une retiendra notre attention : l'activation de la physiologie de l'émotion par l'exécution volontaire d'actions faciales. Dans le cadre de cette expérience, on indiqua aux sujets les muscles faciaux qu'ils devaient contracter. On voulait ainsi créer sur leur visage une expression qui avait été identifiée comme universelle sans que ceux-ci s'en rendent compte. On s'aperçut que ces actions volontaires généraient des changements involontaires du Système Nerveux Autonome (SNA), ainsi que du Système Nerveux Central (SNC). Ces changements étaient identiques à ceux qui surviennent lors de tâches plus standards qui ont pour but de déclencher des émotions. De plus, lorsque les sujets suivaient les instructions à propos des expressions faciales, ils ne rapportaient pas simplement un changement physiologique, mais ils affirmaient faire l'expérience de l'émotion dont ils reproduisaient l'expression.

Ce vers quoi semblent poindre ces travaux empiriques, et de nombreux autres, est que certaines expressions d'émotions sont contrôlées par un programme relativement rigide et panculturel, que Ekman (1980b) nomme programme d'affects (*affects-program*). Ekman résume ainsi l'hypothèse :

[...] il existe au niveau du système nerveux *un programme* qui établit une connexion entre les émotions spécifiques et des mouvements musculaires faciaux donnés. [...] les mouvements musculaires faciaux associés à une émotion particulière sont régis par le *programme*, tant que des règles d'expression ne créent pas d'interférence, et ils sont universels. (1980a, p. 1415 ; je souligne)

Ces programmes (ou modules fodorien au sens où ils sont impénétrables cognitivement) seraient responsables de l'ensemble des réactions qui caractérisent les émotions : non seulement les expressions faciales, mais également les modifications dans l'expression vocale, les réactions des muscles squelettiques (posture) et les changements du système nerveux autonome (augmentation ou diminution du rythme des battements cardiaques)¹.

1. L'argument principal en faveur de l'existence des programmes d'affects est constitué par l'inférence à la meilleure explication suivante. Il y a un certain nombre de caractéristiques des réponses émotionnelles qui demandent une explication. Parmi celles-ci, notons le fait qu'elles sont brèves, rapides, complexes, organisées et dans une large mesure involontaires. L'argument en faveur de l'existence de programmes d'affects consiste à soutenir que la meilleure explication de ces caractéristiques est l'existence de circuits ou de programmes nerveux emmagasinant les ensembles de réponses propres à chaque émotion et qui sont activés rapidement de façon coordonnée face à quelques stimuli extérieurs.

Selon Ekman, ces programmes d'affects sont déclenchés par des mécanismes d'évaluation (*appraisal mechanisms*) relativement indépendants du système central des désirs et des croyances qui guide normalement l'action rationnelle. Cette indépendance permettrait d'expliquer certaines formes d'« akrasie émotionnelle », c'est-à-dire les cas où les expériences émotionnelles qui se produisent semblent inadéquates par rapport aux croyances et désirs d'un sujet. À titre d'exemple, la littérature sur le dégoût alimentaire est remplie d'anecdotes sur les gens qui ont développé des aversions alimentaires durables après avoir éprouvé des nausées et des vomissements quelques heures après l'ingestion d'un aliment. Même si parfois ceux-ci en viennent à savoir que leurs maux étaient d'origine virale, ils conservent néanmoins une aversion durable vis-à-vis de cet aliment. Ces « illusions émotionnelles » suggèrent l'existence de processus d'évaluation indépendants des systèmes de fixation des croyances, des modules, de la même façon que les illusions perceptuelles. Ces modules pourraient bien expliquer la difficulté rencontrée depuis l'Antiquité à contrôler les émotions uniquement par le travail de la raison. Cette conception irait également à l'encontre de celle, prévalante en philosophie, que Griffiths (1989b, 1990 ; voir également Clark 1986 et Greenspan 1981) nomme le « cognitivisme philosophique », c'est-à-dire l'idée selon laquelle les émotions *peuvent* et *doivent* être analysées uniquement en termes de croyances et de désirs qu'entretenirait un sujet². Nous verrons plus bas, à la section 3, comment cette idée trouve encore des échos dans la littérature constructionniste.

Contrairement aux programmes d'affects, les mécanismes d'évaluation, quoiqu'autonomes, ne semblent cependant pas programmés de façon innée. En effet, il n'existe que très peu de stimuli qui déclenchent une réaction émotionnelle chez le nouveau-né (ces stimuli se résument aux sons très forts, à la perte d'équilibre, à la présentation soudaine d'objets, aux goûts amers et aux expressions faciales des proches). Malgré cela, ces mécanismes ne sont pas totalement plastiques. Öhman (1986) montra qu'il existe une certaine préparation à l'apprentissage (*learning preparedness*) chez les humains et d'autres mammifères, c'est-à-dire une prédisposition à apprendre rapidement une association entre un type de stimuli et un type de réponse³.

La thèse de Öhman porte sur la peur, mais on peut assumer qu'elle est généralisable à l'ensemble des émotions que nous nommerons plus loin les

2. Ce « cognitivisme philosophique » ne doit pas être confondu avec le « cognitivisme psychologique » qui fait appel à des notions de « connaissance tacite » par exemple. Pour les psychologues, « [...] le terme "cognitif" [...] réfère aux explications psychologiques en termes de représentation et de transformation qui peuvent être, ou pas, conscientes. La connaissance tacite est utilisée, par exemple, lorsque le coucou, qui niche en Angleterre, quitte le pays à la fin de l'été pour voler vers l'Afrique sans le bénéfice d'un entraînement parental ou lorsqu'un locuteur humain d'une langue énonce des phrases grammaticales même s'il ne peut pas formuler explicitement la syntaxe de sa langue. » (Oatley et Johnson-Laird 1987, p. 30)

3. Lorsque les associations ne sont apprises ni rapidement ni lentement, on parlera de *non-préparation* et lorsqu'un organisme ne peut apprendre qu'avec une grande difficulté une association, on parlera de *contre-préparation*. On utilisera également « saillance » pour parler des stimuli auxquels nous sommes plus sensibles.

« émotions fondamentales ». Öhman et ses collègues maintiennent qu'il existe des stimuli envers lesquels les humains sont prédisposés à acquérir la peur, typiquement les stimuli qui ont indiqué la présence de danger à travers notre histoire évolutionniste. Leurs expériences (rapportées dans Öhman 1986) ont montré que certaines associations entre les stimuli phobiques classiques (ou les « stimuli pertinents » pour la peur (*fear-relevant*), comme les serpents ou les araignées) ainsi que les stimuli aversifs (comme les chocs électriques) étaient plus faciles à apprendre et plus résistantes à l'extinction que les associations établies entre les stimuli neutres (comme une fleur) ou arbitraires (comme une forme). Öhman cite également une expérience qui montre qu'il est plus facile d'induire la peur et plus difficile de la faire disparaître pour des stimuli comme les serpents et les araignées que pour les revolvers et les fusils. D'autres expériences, rapportées par Marks et Nesse (1994, p. 255), montrent que les bébés rhésus ne naissent pas avec la peur des serpents, mais qu'une peur durable se développe après quelques observations d'un autre rhésus qui montre des signes de peur devant un serpent. Aucune peur de ce type ne se développe après avoir vu un rhésus réagissant avec frayeur devant une fleur, par exemple. Ces expériences montrent que l'association entre quelques stimuli phobiques et le danger est une association préparée chez les humains et les primates (suivant Segal 1996, on nommera le type de mécanisme en charge de cet apprentissage « module diachronique ». Les travaux d'Öhman suggèrent en effet l'existence d'un ou plusieurs « mécanismes d'acquisition de la peur » du même genre que le « mécanisme d'acquisition du langage » de Chomsky).

Cette façon de se représenter les systèmes de déclenchement est sensée d'un point de vue évolutionniste. D'une part, leur contenu n'étant pas déterminé de façon innée, les mécanismes d'évaluation peuvent permettre des réponses adaptatives aux événements qui ont une signification écologique pour l'organisme. Par exemple, la réponse de peur est une réponse aux situations dangereuses. Mais la catégorie biologique des événements dangereux n'a pas une apparence uniforme à travers les générations. Aussi est-il adaptatif pour les programmes de réponses d'être liés à un mécanisme qui peut interpréter les grandes catégories écologiques, comme le danger, à la lumière des conditions locales et qui peut les assimiler à certaines caractéristiques détectables de l'environnement.

S'il est avantageux d'avoir un système flexible, il existe, d'un autre côté, certaines constantes dans l'environnement évolutionniste auxquelles un système d'apprentissage peut être programmé à être sensible. Prenons le cas du dégoût, qui est une réaction destinée à prévenir l'ingestion de substances nocives. On sait qu'il existe des mécanismes chez les rats qui associent la nausée avec la nourriture ingérée. Il existe donc une forme de préparation chez le rat qui favorise l'établissement d'une association entre la nausée et les stimuli gustatifs plutôt que tout autre stimulus. Cette forme de contrainte sur l'apprentissage, qui restreint le dégoût aux stimuli gustatifs,

est avantageuse. En effet, un des problèmes majeurs dans l'évaluation des aliments potentiellement nutritifs pour un omnivore est le délai, dû à la digestion, entre l'ingestion et ses conséquences métaboliques. Un processus d'apprentissage exhibant un délai temporel conjoint à l'association sélective des indices alimentaires avec les problèmes viscéraux résout ce problème.

Notons enfin, comme le suggère Griffiths (1990), que l'existence de prédispositions permet de donner une explication évolutionniste de l'apparente irrationalité des émotions ainsi que de la persistance irrationnelle des jugements à propos de la signification émotive de l'environnement. Les réponses émotionnelles, on le sait, sont moins facilement ajustables que les croyances lorsqu'une nouvelle information sur le monde est acquise. La peur du noir ou celle des araignées persiste parfois malgré toute l'information dont on dispose par ailleurs au sujet de leur caractère inoffensif. Comme le savent les thérapeutes, il faut parfois un contre-conditionnement intensif pour faire disparaître ces peurs. Ces faits s'expliquent par la relative indépendance des divers systèmes de croyances des sujets.

1.2 *Deux fonctions pour les émotions*

Le consensus qui se dégage des travaux autour de la fonction générale des émotions dans le paradigme évolutionniste (Johnson-Laird 1988 ; Nesse 1990 ; Plutchick 1984 ; Scherer 1993 ; Tooby 1987 ; Tooby et Cosmides 1990) consiste à les concevoir, non plus comme des agents désorganiseurs du comportement comme ce fut traditionnellement le cas, ni uniquement comme des perceptions du corps comme le faisaient Descartes ou James, mais plutôt comme des modes d'opération spécifiques de l'esprit/cerveau permettant la coordination des changements physiologiques, cognitifs et comportementaux. Les émotions sont conçues dans le cadre de la PE comme des programmes qui modifient le mode sous lequel fonctionnent les nombreux mécanismes qui composent l'esprit, de façon à harmoniser leur fonctionnement afin de résoudre les problèmes adaptatifs posés par les situations rencontrées⁴. C'est entre autres ce que soutient Nesse (voir également Tooby 1987) qui, filant la métaphore du programme, écrit :

À plusieurs égards, les émotions procurent pour l'esprit ce que les programmes procurent pour l'ordinateur. [...] Charger un programme change l'apparence de l'écran, les fonctions de certaines clés, l'utilisation de certains processeurs et l'accès à certaines informations. De la même façon, une émotion peut changer l'expression du visage, la réponse à des stimuli particuliers, la tendance à utiliser un mode ou un autre de pensée et la disponibilité de certains souvenirs. (1990, p. 269)

4. L'harmonisation des différents systèmes se ferait non pas par une forme de communication propositionnelle entre ces systèmes, mais plutôt par une forme de communication non propositionnelle : le signal émotionnel se propagerait à travers eux pour les mettre dans un mode particulier de fonctionnement. En ce sens, le signal émotionnel n'a pas de contenu propositionnel ou de structure syntaxique ; sa fonction n'est pas d'informer, mais de contrôler, d'effectuer une transition rapide dans la hiérarchie des processeurs qui constituent notre esprit (Johnson-Laird et Oatley 1992, p. 207).

Les émotions constitueraient à cet égard un antidote à l'embarras de richesses cognitives dont jouit l'humain. En effet, nos capacités cognitives nous permettent de considérer, pour chaque situation, une myriade de possibilités d'action. Mais, dans certains cas, cet avantage se transforme en désavantage, spécialement lorsqu'il faut agir rapidement. Dans ces cas, nous sommes en proie à ce que Fodor (1987) nomme le problème d'Hamlet, c'est-à-dire que nous ne savons pas quand nous devrions cesser de penser et commencer à agir. Comme l'écrit Levenson :

Il y a clairement des moments où l'action est plus appropriée que la délibération, où répondre est plus approprié que considérer, où faire est plus approprié que planifier. Dans des situations où l'hésitation pourrait avoir les plus terribles conséquences, l'émotion fonctionne en mettant de côté le traitement cognitif qui est trop encombrant, trop obsessif, trop indulgent avec lui-même [*self-indulgent*] et, ultimement, qui a trop de chance d'être inconclusif. (Levenson, 1994, p. 124)

Les émotions sont donc conçues comme sélectionnant un nombre limité de modes d'action dont l'efficacité a été testée par le temps. Elles sont des moyens de faire face rapidement à un problème ou à une situation de façon adaptative en coordonnant et imposant un mode de fonctionnement à des sous-systèmes qui fonctionnent habituellement indépendamment les uns des autres, et ce, sans une longue délibération qui est habituellement le propre de la résolution consciente de problèmes.

Les émotions ont également une autre fonction qui n'est pas moins importante et qui est bien connue des éthologues : elles permettent de communiquer nos sentiments et de contrôler le comportement des autres. Les caractéristiques expressives du visage, de la voix et de la posture sont autant de messages qui renseignent les autres sur la façon dont nous nous sentons ou sur nos réactions vis-à-vis de leurs actions. Elles peuvent donc fournir aux autres un *feed-back* sur leurs actions qui permet une modification de leur projet d'action d'origine, mais elles les renseignent également sur ce que nous sommes susceptibles de faire prochainement, sur nos dispositions à agir. L'expression des émotions joue donc un rôle important dans la coordination sociale.

Des études récentes (Wellman et al. 1995) montrent que nous sommes sensibles à ce type d'information très tôt dans notre enfance, bien avant que nous soyons sensibles à la possibilité que les autres aient des états mentaux (comme des croyances et des désirs) différents des nôtres⁵. Par exemple, les enfants entre 5 et 7 mois qui entendent une voix expressive vont sélectivement

5. Blair (1996) soutient que les autistes, qui selon la majorité des chercheurs ne disposent pas d'une capacité à attribuer des états intentionnels aux autres, réagissent aux émotions des autres ainsi qu'à leur détresse. Une des raisons possibles de cette capacité est justement que des expressions caractéristiques soient associées aux émotions. Les autistes, comme les primates non-humains, semblent posséder une « théorie béhavioriste de l'esprit » (voir Faucher, manuscrit).

regarder vers une figure qui exprime la même émotion lorsque placés devant plusieurs choix, montrant ainsi leur habileté à détecter la signification commune des présentations optiques et acoustiques des expressions émotionnelles. En fait, il semble que la reconnaissance des états émotionnels à partir des expressions jouent un rôle primordial chez les enfants en guidant leur apprentissage. En regardant les expressions sur le visage de leurs parents ou en étant attentifs aux différentes modulations de leur voix (Fernald 1992), les enfants peuvent obtenir des renseignements sur le caractère de certaines situations ou de certains stimuli.

L'utilisation des expressions émotionnelles pour la communication demande donc non seulement une habileté à émettre ces expressions, mais également une capacité à recevoir ou à décoder ces informations. Si, comme je viens de le mentionner, les expressions émotionnelles jouent un rôle très tôt dans l'apprentissage, on peut penser que le système de décodage responsable de leur interprétation comporte des éléments innés. En d'autres mots, comme ce mécanisme permet l'acquisition des informations culturelles et l'entrée dans la culture, il doit utiliser des données préculturelles. Un tel mécanisme ne peut donc fonctionner que si l'interprétation de certaines expressions est déjà spécifiée pour l'enfant. Mais ce type de système ne peut avoir été sélectionné que s'il existe une certaine régularité des expressions émotionnelles sur laquelle le mécanisme peut tabler. Ici aussi, donc, il est nécessaire de faire référence à des programmes d'affects stables.

1.3 *Les bases neurologiques des programmes d'affects*

Les recherches sur le substrat neuronal des programmes d'affects indiquent que ceux-ci se situent probablement dans les circuits nerveux du système limbique. Le rôle de ces structures sous-corticales dans les émotions a conduit Maclean (1980) à faire l'hypothèse que celles-ci représentent probablement une façon phylogénétiquement plus primitive que celle du néo-cortex de traiter l'information importante et de diriger nos réponses. Cette hypothèse ne fait pas que postuler l'existence de deux systèmes, mais également leur indépendance possible. Dans ce qui suit, j'aimerais considérer quelques travaux récents en neuropsychologie, qui permettent de comprendre comment cette indépendance est possible et quelles en sont les conséquences.

Selon Ledoux (1994a), une partie des fonctions du traitement émotionnel dépend d'une petite structure enfouie dans le lobe temporal : l'amygdale. Les animaux qui souffrent de lésions à cette structure peuvent répondre normalement aux caractéristiques perceptuelles immédiates ou remémorées des objets, mais pas à la signification émotionnelle de ces mêmes objets. La propension de la peur à mener à des comportements stéréotypés et à des modifications viscérales et squelettiques s'explique par la connexion qui existe entre les structures amygdaliennes et les systèmes du tronc cérébral qui sont impliqués dans le contrôle des comportements préprogrammés et spécifiques à l'espèce ainsi qu'entre les systèmes endocriniens et le système nerveux autonome. Par exemple, le noyau central de l'amygdale a accès aux

noyaux du tronc cérébral qui contrôlent les mouvements faciaux. Cette connexion distingue le système émotionnel des systèmes cognitifs de haut niveau qui sont plutôt connectés avec les aires motrices du cortex responsables du comportement volontaire.

Les inputs du noyau central proviennent du noyau latéral de l'amygdale (NLA). Ce dernier peut recevoir ses informations de deux sources : soit des aires thalamiques, soit des différentes aires associatives du cortex. Les circuits qui commencent dans le thalamus ne fournissent qu'une perception grossière du monde, mais ils ont l'avantage d'être rapides puisqu'ils ne requièrent qu'un seul relais neuronal. Du point de vue neuroanatomique, les prérequis pour l'activation des réactions émotionnelles apparaissent donc minimaux et surtout indépendants du type de transformations qui caractérise habituellement les opérations cognitives supérieures. Les programmes d'affects peuvent être déclenchés directement par les inputs subcorticaux, c'est-à-dire avant que l'intégration perceptuelle n'ait eu lieu et que le système puisse se représenter complètement le stimulus (voir Ledoux, 1994b, p. 57). Il faut croire dans ce cas que le système peut s'activer à partir d'une information incomplète et fragmentaire. Comme l'écrit Ledoux :

[...] la vision d'une forme mince et sinuante, sur le chemin devant nous, suffit à déclencher des réactions défensives. Nous réagissons ainsi avant de nous être assurés que nous avons rencontré un serpent, et nous ne cherchons pas à savoir que les serpents sont des reptiles ou que leur peau peut servir à la fabrication de sacs et de ceintures : ces informations inutiles retarderaient une réaction efficace et rapide, susceptible de nous sauver la vie.

Le cerveau a simplement besoin de stocker les indices élémentaires et de les détecter. Dans un deuxième temps seulement, le traitement des informations de base par le cortex permet une vérification [...] ou la neutralisation de la réaction de peur. (1994b, p. 57)

On le sait, les aires sensorielles du thalamus sont également les portes d'entrée du néo-cortex de l'hippocampe où des représentations distales seront élaborées à partir des signaux sensoriels. Dépendant des aires, ces stimuli seront transformés en représentations d'objets, de concepts ou de contextes qui pourront toutes déclencher, via les structures amygdaliennes, un syndrome émotionnel. On peut donc comprendre que plus les capacités de traitement de ces aires augmentent, plus ce qui déclenchera une émotion pourra être varié et abstrait.

Cette distinction entre les provenances des inputs déclenchants les programmes émotionnels viendrait appuyer les thèses de Zajonc (1980, 1984), qui maintient, contre Lazarus (1984), que les émotions et la cognition sont des systèmes séparés et partiellement indépendants et, par conséquent, que les réactions affectives peuvent survenir sans un encodage perceptif et cognitif élaboré, qu'elles peuvent être, en d'autres mots, *précognitives*. Bien entendu, la plupart du temps, l'évaluation émotionnelle et l'évaluation

cognitive fonctionnent de concert, mais elles peuvent parfois fonctionner indépendamment l'une de l'autre. Dans le cas où le système émotionnel fonctionne indépendamment du système cognitif, nous avons affaire à une émotion qui apparaît soit sans raison, soit comme contraire à la raison ; dans le cas où l'évaluation est purement cognitive, c'est-à-dire dans le cas où une aire n'enverrait aucun message à la structure amygdalienne, nous ferions face à une émotion « désincarnée », comme le disait James, c'est-à-dire à une émotion qui ne met pas en marche un programme d'affects.

Finalement, notons qu'il existe d'autres projections qui partent de l'amygdale vers le néo-cortex. Comme le note Ledoux, le champ de projection de celle-ci vers le néo-cortex est plus vaste que le champ des aires du néo-cortex qui projettent vers l'amygdale. Ceci laisse penser que l'amygdale peut influencer plusieurs processus cognitifs. Cette possibilité est amplifiée par le fait que cette structure peut également influencer les processus du tronc cérébral, du cervelet et les systèmes cholinergiques qui jouent un rôle dans l'activation corticale et la vigilance.

À la lumière de ces travaux, on peut mieux comprendre la relative indépendance du système émotionnel vis-à-vis de la cognition, mais également, on peut spéculer sur la nature des interactions entre les deux systèmes. Par exemple, les expériences sur les animaux décérébrés ont montré que ceux-ci continuent à exhiber des comportements émotifs, ce qui est facilement compréhensible si la structure responsable des émotions est l'amygdale. Mais comme le note Panskeep :

[...] privés de leur cortex, les animaux deviennent plus émotifs, ce qui conduit à penser que, pour réaliser ses potentialités cognitives, le cerveau supérieur (ou cortical) a dû inhiber les tendances émotionnelles primitives. (1989, p. 61)

Le cortex semble donc jouer un rôle particulier dans la modulation des tendances émotionnelles primitives et est probablement impliqué dans les comportements issus des règles d'expression postulées par Ekman. Qui plus est, il semble que la destruction du cortex n'abolisse pas la mémoire émotionnelle, ce qui indique que celle-ci est probablement distincte de la mémoire déclarative et consciente. Ceci expliquerait la difficulté que nous avons à nous débarrasser des souvenirs émotionnels.

2. Émotions sociales

Une fois reconnue l'existence de programme d'affects, on peut maintenant se demander combien de ces programmes d'affects existent ? Si on utilise l'étude des substrats neuronaux comme critère, leur nombre semble être de quatre ; si on utilise plutôt les expressions faciales, le consensus s'établit autour d'environ cinq ou six : la joie, la tristesse, le dégoût, la peur, la colère et la surprise⁶. Ekman (1994) nomme les émotions qui possèdent un

6. Ekman (1998, p. 390) en propose maintenant huit, ajoutant à la liste ci-haut mentionnée le mépris et la honte.

programme d'affects « émotions fondamentales », entendant entre autres par là que ce sont des états qui ont été modelés par la sélection naturelle et que l'on retrouve dans toutes les cultures, de même que dans les espèces infrahumaines qui ont rencontré les mêmes problèmes adaptatifs que nous.

L'étude des expressions émotionnelles a permis à coup sûr d'identifier certaines grandes catégories d'émotions. S'il est vrai que toutes les émotions ayant une expression panculturelle sont fondamentales, on peut cependant se demander si toutes les émotions fondamentales doivent absolument être accompagnées d'une expression faciale particulière. Ekman lui-même concédait récemment (1984, p. 330 et 1994, p. 18) que toutes les émotions n'ont pas nécessairement un signal facial universel. Si les expressions faciales ne sont pas suffisantes pour mener à l'identification des émotions fondamentales, la psychologie évolutionniste n'est pas pour autant complètement démunie. Elle dispose d'un autre moyen de produire des hypothèses sur l'existence de ces émotions. Cette méthode consiste à identifier ce que Lazarus (1991) nomme les « thèmes relationnels » récurrents dans l'histoire adaptative des humains, c'est-à-dire les problèmes adaptatifs qu'ont dû rencontrer et surmonter les humains⁷.

On le sait, le succès reproductif des humains dépend pour une grande part de leur succès social, et le succès social dépend de la négociation et des relations de réciprocité. Ces échanges sociaux sont énormément compliqués par le fait que la tromperie et la défection sont des stratégies toujours ouvertes aux partenaires. Ces conditions spécifiques aux humains (et à quelques primates, voir De Waal 1997) ont posé des problèmes adaptatifs récurrents qui ont demandé des réponses spécifiques (Frank 1988 ; Frank et al. 1993 ; Gibbard 1993 ; Hamburg 1968 ; Nesse 1990). Puisque la coopération atteint chez les humains un niveau inégalé, on peut penser que les problèmes liés à ce type de situations ont été résolus. Les problèmes liés à la transgression des contrats sociaux ou encore ceux concernant la continuation d'une relation entre partenaires sont probablement la cause de l'apparition de toute une classe d'émotions sociales (ou de sentiments moraux) comme la culpabilité, la honte, la jalousie ou l'amour. Ces émotions auraient une double fonction. D'une part, elles agiraient comme motivation permettant au sujet de transcender son intérêt immédiat en faveur de son intérêt matériel ultime⁸. Par exemple, la culpabilité est généralement causée par une situation où l'on a manqué

7. À la fin de cette section, nous tenterons cependant de montrer, en suivant Griffiths (1994, 1997), que l'équivalence fonctionnelle qui est postulée entre les émotions fondamentales dont nous avons parlé au chapitre précédent et les émotions sociales dont nous parlerons est trompeuse. Une explication faisant mention des classifications cladistiques serait probablement plus productive dans le contexte.

8. Ainsi, plutôt que d'être reléguées dans les marges de l'éthique, les émotions pourraient être vues comme y jouant un rôle important. Pour une conception émotiviste de l'éthique, voir Gibbard (1993).

à ses obligations et elle motive un comportement altruiste excessif vis-à-vis celui à qui nous avons fait défaut, signifiant ainsi notre désir de restaurer sa confiance. Elle peut également empêcher quelqu'un de manquer à ses obligations pour éviter de ressentir ce sentiment désagréable, même si, ce faisant, cette personne va à l'encontre de son intérêt immédiat. Elles résolvent donc ce que Frank (1988) a nommé le « problème de l'engagement » (*commitment problem*) : par exemple, l'amour et la culpabilité permettent à un couple l'investissement commun de temps et d'énergie pour élever des enfants, ce que des gens poursuivant uniquement leur intérêt immédiat ne pourraient pas faire. D'autre part, les émotions agissent également comme signaux pour les autres, indiquant comment un sujet risque de se comporter dans le futur. La façon dont se comporte le sujet dans certaines situations de coopération, ou les émotions qu'il éprouve dans ces situations, établiront sa « réputation » dans le groupe, à savoir s'il est un « coopérateur » convenable ou un « défecteur » dont il faut se méfier. Selon Frank, pour établir cette réputation, les sujets doivent coopérer même dans des situations où la coopération n'est pas un choix rationnel à court terme (entre autres, dans les situations où la probabilité d'un retour de l'investissement de la part de l'autre est quasi inexistante, comme lorsque vous laissez un pourboire à un serveur dans une ville où vous n'êtes que de passage).

Une façon de vérifier cette hypothèse concernant l'existence d'une classe spécifique d'émotions sociales est d'utiliser la dissociation, une méthode prisée dans l'étude des systèmes complexes et qui permet la décomposition et l'identification des sous-systèmes responsables conjointement d'une capacité particulière. Dans le cas qui nous intéresse, cette méthode consistera à isoler le système (ou un des systèmes) responsable des émotions sociales en utilisant les données fournies par la psychopathologie. *Grosso modo*, on tentera d'établir s'il existe une classe d'individus qui ne font pas l'expérience des émotions sociales mais qui sont autrement normaux, c'est-à-dire qui n'ont pas de retard mental ou qui ne sont pas autistiques. Il semble qu'une telle classe existe, qui contient ceux que l'on nomme les « sociopathes ». Linda Mealey (1995) écrivait tout récemment à leur sujet :

Qu'ils soient criminels ou non, les sociopathes exhibent typiquement ce qui est considéré généralement comme un comportement irresponsable et peu fiable ; leurs attributs incluent l'égoïsme, *une incapacité à former des engagements personnels à long terme et un degré marqué d'impulsivité*. Sous un vernis superficiel de sociabilité et de charme, les sociopathes sont caractérisés par un déficit dans le domaine des émotions sociales (amour, honte, culpabilité, empathie et remords). D'un autre côté, ils ne sont pas intellectuellement handicapés, et sont souvent capables de tromper et de manipuler les autres à travers des arnaques et ruses élaborées, ou de commettre des crimes qui exploitent la confiance et la coopération des autres, comme la fraude, la bigamie et le détournement de fonds. Le sociopathe est "conscient de la contradiction entre son comportement et les

attentes sociales, mais il ne semble ni guidé par la possibilité d'une telle contradiction, ni préoccupé par son occurrence". (p. 523 ; je souligne)⁹

Selon Frank, le problème des sociopathes vient de ce qu'ils ne développent pas les compétences émotionnelles comme l'empathie ou l'intérêt pour la détresse des autres et qu'à cause de cette anormalité dans le développement, ils n'acquièrent pas de sentiments moraux. Fait intéressant, si les jeunes sociopathes sont incapables d'empathie, ils semblent tout de même posséder une théorie de l'esprit (c'est-à-dire qu'ils peuvent attribuer aux autres des croyances et désirs différents des leurs) qui leur permet, avec un certain bonheur, de prédire et manipuler à leur avantage le comportement des autres. Les sociopathes sont également impulsifs, c'est-à-dire qu'ils sont incapables de transposer les coûts actuels d'une activité en gains futurs, ce qui explique pourquoi ils sont incapables de s'engager ou de coopérer, puisqu'ils agissent principalement sous l'impulsion d'émotions fondamentales comme la joie ou la colère. Cela laisse penser que le fonctionnement des centres responsables de ces émotions fondamentales est intact et que d'autres centres sont nécessaires à la production des émotions sociales. D'après Brothers (1995) et Barratt et Gardner (1995), le cortex orbitofrontal postérieur joue un rôle important dans la production des émotions sociales. La destruction de ce centre, qui est lié entre autres à l'amygdale, résulte en difficultés de contrôle de l'impulsivité et en ce que Damasio et al. (1990) ont qualifié de « sociopathie acquise »¹⁰. Damasio soutient en effet que la prise de décision des sujets humains est guidée par un ensemble de marqueurs somatiques positifs ou négatifs qui leur procurent une « sensation viscérale » concernant le choix d'une option donnée et attirent leur attention sur les conséquences négatives ou positives de leur action. Comme il l'écrit :

La prise de décision compétente dans le domaine social ne dépend pas seulement des conventions sociales et de l'éthique, et de la perception et de l'intelligence nécessaires pour manipuler de tels savoirs dans une situation de

9. Mealey propose également l'existence d'individus dont la sociopathie n'est pas la résultante d'une quelconque pathologie, mais qui présentent néanmoins les symptômes de la sociopathie. Selon elle, cette forme de sociopathie acquise résulte d'un choix d'une stratégie comportementale possible dans le contexte de coopération où les coopérateurs ne peuvent pas se permettre le luxe d'être des détecteurs parfaits des tricheurs (cette stratégie, comme le prédit la théorie des jeux évolutionnistes (Maynard Smith 1994), ne peut être adoptée que par une minorité d'acteurs sociaux, sinon l'édifice coopératif complet s'écroule). Si tel est le cas, leur existence viendrait étayer la thèse de Griffiths (1997) selon laquelle l'esprit humain, comme certains traits physiques (la couleur des yeux), est polymorphique et non monomorphique comme le suggèrent parfois les tenants de la PE. Rien, en effet, dans la théorie évolutionniste ne nous force à postuler que les mécanismes psychologiques humains sont monomorphiques.

10. Le terme est cependant trompeur puisque ces sociopathes n'exhibent pas les tendances criminelles ou à la manipulation des véritables sociopathes. Les sociopathes du genre dont parlent Damasio et ses collègues constituent en fait des proies de choix pour les véritables sociopathes.

la vie réelle. Il apparaît qu'un facteur somatique intervient tôt dans le processus, et se manifeste lui-même comme un état somatique "signal". [...] Dépourvus d'un marqueur somatique accordé aux conséquences futures d'une option donnée, les individus ont une probabilité accrue de faire leurs choix à partir des conséquences immédiates de ces options. Ils ont plus de probabilités de s'engager dans des comportements immédiatement gratifiants, mais qui, en fin de compte, seront sanctionnés par des punitions. (1993, p. 134)

Blair (1995) suggère une explication plus complète de la raison pour laquelle ces marqueurs somatiques ne se mettent parfois pas en place. Selon lui, la sociopathie est provoquée par le mal fonctionnement de ce qu'il nomme le « Mécanisme d'Inhibition de la Violence » (MIV). Ce mécanisme est l'analogie de celui qui contrôle l'agression chez certains animaux sociaux. Par exemple, les chiens cessent l'attaque lorsque leurs conspécifiques exhibent les comportements typiques de la soumission (comme lorsqu'ils font la révérence (*bowing*)). C'est le même mécanisme qui est activé plusieurs fois pendant le jeu entre chiens et qui permet que celui-ci ne dégénère pas (Allen et Beckoff, 1998). Selon Blair, le MIV est « un mécanisme cognitif qui, lorsqu'il est activé par des signaux non-verbaux de détresse (par exemple, une expression faciale de tristesse, la vision et le son de pleurs), initie une réponse de retrait ; un schéma sera activé qui prédisposera l'individu à cesser l'attaque » (1995, p. 3)¹¹.

Selon lui, le MIV est un prérequis pour le développement de trois aspects de la moralité : les émotions sociales, l'inhibition de l'action violente et la distinction entre les règles conventionnelles et morales¹². Or, il appert que les sociopathes ne réagissent pas à la détresse des autres (par exemple, aux photographies de gens qui souffrent), ne développent pas d'empathie pour eux (au sens où ils ne développent pas « de réponses émotionnelles à la représentation d'un état interne de détresse d'un autre » (Blair, 1995, p. 4)) et qu'ils ne font pas la distinction entre règles morales et conventionnelles, traitant les premières comme des instances des dernières (quand on leur demande pourquoi il n'est pas bien de voler les autres, ils feront référence au fait que c'est parce que ça va à l'encontre de la règle, mais pas au fait que cela entraîne des conséquences sur le bien-être des autres). Le problème des sociopathes est donc que, le MIV étant inactivé, le développement normal ne peut suivre son cours et l'acquisition des émotions morales et de l'empathie est entravée. Cette situation laisse ces sujets uniquement avec les émotions fondamentales pour guider leur comportement, avec les conséquences que l'on connaît.

Terminons cette section par une remarque au sujet du type d'émotions que nous venons de mettre au jour. L'amour, la honte, la jalousie, si elles sont des émotions pour lesquelles on peut donner une explication évolutionniste,

11. Le MIV n'est pas le seul mécanisme contrôlant le comportement ; d'autres, comme le système de supervision attentionnelle, peuvent aller à l'encontre de ses outputs.

12. Les règles conventionnelles sont celles que l'on peut violer sans problème (« les garçons ne peuvent pas porter de robes ») et les règles morales sont celles dont la violation entraîne une conséquence négative ou indésirable chez autrui (« on ne doit pas voler ce qui appartient à autrui »).

ne semblent pas pour autant pouvoir être analysées en terme de programme d'affects. Leurs effets ne sont pas nécessairement immédiats, leur déploiement peut s'étendre dans le temps et il résulte dans la mise en place de stratégies comportementales non-stéréotypiques à moyen terme, aussi vaudrait-il probablement mieux parler avec Griffiths (1997) de « patterns irruptifs de motivation » plutôt que de programmes. La jalousie, par exemple, rend un sujet plus attentif à certains stimuli dans son environnement qui pourraient être des indices de l'infidélité de sa compagne ou son compagnon ; elle donne une nouvelle saillance à certains épisodes remémorés ; elle conduit le sujet à s'engager, selon son tempérament, dans des comportements variés allant de l'espionnage à la violence physique ; finalement son déroulement est accompagné par l'expression de différents types d'émotions allant de la colère à la peine. Ces émotions semblent également pénétrables cognitivement, comme le montrent les travaux de Frank et al. (1993), où des économistes se transforment, l'instant d'échanges sans lendemain, en sociopathes. Les comportements qu'elles commandent sont également relativement plastiques : certaines cultures prescrivent la violence physique et la séclusion comme remèdes à la jalousie, alors que d'autres cultures proscrivent ces mêmes actions (toutefois, à un niveau formel, il est possible d'établir une équivalence fonctionnelle entre les différents comportements : par exemple, ils ont tous le même effet). Elles sont finalement construites (selon toutes vraisemblance) à partir des émotions fondamentales et ne peuvent pour cette raison en être (la nature de la construction reste cependant à préciser : mélange (Ekman 1998), subsomption (Damasio 1993), extension (Rozin et Fallon 1987)). Ce serait donc une erreur de vouloir subsumer les deux types d'émotions sous un même terme ou domaine sous prétexte que l'on peut donner une explication fonctionnelle identique de chacune. Griffiths (1994, 1997) propose d'étudier les traits phénotypiques (physiques ou psychologiques) en utilisant plutôt les outils de la cladistique, c'est-à-dire en utilisant la représentation arborescente des relations de descendance ou d'ascendance entre organismes. Selon lui, le fait que les émotions fondamentales soient partagées par un vaste groupe d'espèces, comme nous l'avons montré, permet d'effectuer un certain nombre de généralisations à leur propos, de les traiter comme une espèce naturelle. Les émotions sociales, d'un autre côté, sont apparues récemment et ne sont probablement que l'apanage de quelques primates (De Waal 1997) et des humains. Pour cette raison, on ne peut assumer qu'elles possèdent les mêmes propriétés que les émotions fondamentales (par exemple, l'automatisme ou le fait qu'elles sont desservies par des structures cérébrales primitives comme l'amygdale) ou qu'elles peuvent être expliquées en invoquant la même structure causale sous-jacente.

3. Constructionnisme social

Notre thèse a jusqu'ici consisté à soutenir que les émotions sont sociales en deux sens : dans un premier sens, les expressions émotionnelles peuvent servir à la coordination intraspécifique ; dans un deuxième sens, certaines émotions peuvent être dites sociales parce qu'elles permettent l'engagement dans la coopération à long terme qui est le nerf de la socialité humaine. Je crois que tout comme les émotions que sont la peur ou la joie, les émotions sociales sont jusqu'à un certain point panculturelles (je propose certains qualificatifs à cette position dans la section qui suit)¹³. Cette opinion se heurte toutefois à une forte opposition de la part des constructionnistes sociaux. Les tenants du constructionnisme social¹⁴ soutiennent en effet que les émotions sont « socioculturellement constituées », que le langage sur les émotions n'exprime pas une réalité préexistante, mais la crée. Rom Harré, qui est un des principaux avocats du constructionnisme dans sa version forte, s'oppose au réalisme qui sous-tend l'approche naturaliste. Selon lui,

Les psychologues se sont toujours débattus contre l'illusion persistante que dans des études comme celles des émotions il y avait quelque chose *là* [*something there*], l'émotion, duquel le mot "émotion" n'est qu'une simple représentation. (1986, p. 4)

Les émotions sont donc des produits sociaux dont les constituants principaux sont des croyances et des jugements dérivés de la culture. Elles sont constituées et analysables en termes de ce que Armon-Jones (1986a) a nommé des croyances et jugements *non-naturels*, c'est-à-dire des états mentaux dont le contenu est déterminé par les systèmes culturels de croyances ainsi que par les normes et valeurs des communautés particulières¹⁵. De plus, selon les constructionnistes, les émotions ne sont pas des réponses naturelles, mais des ensembles d'expériences et d'expressions déterminés socialement (des « rôles transitoires », comme les nomme Averill), qui sont acquis, qui reçoivent une interprétation en terme de passion plutôt que d'action et qui figurent de façon stratégique dans les situations sociales. En d'autres mots, les émotions sont des rôles transitoires qui sont prescrits socialement aux individus dans certaines situations, un peu comme les différents rôles de père, enseignant, frère ou partenaire sportif que nous empruntons dans une journée (rôles pour lesquels, d'ailleurs, certaines émotions sont prescrites). Comme les rôles qu'empruntent les acteurs, les émotions sociales sont des « faire comme-si » (« *pretence* ») socialement

13. Keltner et Buswell (1996) soutiennent à l'appui de cette idée que les antécédents et les expressions de l'embarras et de la honte sont panculturels.

14. Dont les principaux défenseurs sont Armon-Jones, 1986a et b ; Averill, 1980, 1986 ; Greenwood, 1992a et b ; Harré, 1986 ; Lutz, 1982, 1986 ; Lutz et White, 1986.

15. Certains constructionnistes soutiennent que la fonction des émotions est la régulation des comportements indésirables et la promotion des attitudes qui reflètent et endossent les pratiques religieuses, politiques et sociales d'une communauté (Armon-Jones, 1986b). Les émotions seraient ainsi une forme d'inscription dans la chair des micro-pouvoirs. Je ne discuterai pas cette thèse dans ce qui suit.

construits ou induits. Sous cet angle, elles sont similaires aux cas de possession démoniaque, d'hystérie ou d'enlèvement par des extra-terrestres : leur réalité sociale précède leur réalité psychologique, elles sont des modèles auxquels se conforme le sujet¹⁶.

Pour illustrer cette thèse, prenons l'exemple de la honte. La honte n'est pas, selon les constructionnistes, une expérience que nous découvrons en nous, comme on peut découvrir la douleur par exemple (Lutz (1986) montre d'ailleurs que cette conception de l'émotion comme à l'intérieur n'est pas commune à toutes les cultures ; voir Dumouchel 1996 pour une tentative de remplacer cette conception privée de l'émotion par une conception publique). Nous devons apprendre à être honteux, c'est-à-dire que nous devons apprendre à accepter une évaluation, dérivée socialement, d'une certaine classe d'actions et de situations comme personnellement dégradante et humiliante. Ce qu'est une situation dégradante et humiliante est quelque chose qui est déterminé conventionnellement, ce n'est pas une propriété physique de la situation (ce qui peut être humiliant pour moi peut être une source de fierté pour un autre). Nous devons également apprendre à réagir vis-à-vis cette situation d'une façon appropriée, par exemple, en exprimant un repentir sincère. En d'autres mots, chaque culture dicte aux sujets une façon de construire les situations et ce qu'ils devraient ressentir et faire dans ces situations¹⁷. Cette théorie, en mettant l'accent sur les croyances, les désirs et les jugements culturels a des conséquences sur les classes de systèmes auxquelles il est possible d'attribuer des émotions. Par exemple, l'attribution d'émotions aux animaux ne peut, dans ce contexte, qu'être métaphorique puisqu'ils n'ont pas de langage ni d'institutions culturelles et sociales semblables aux nôtres. La même conclusion s'applique aux enfants. On ne peut guère leur attribuer des émotions comme la jalousie ou la honte avant qu'ils n'aient intériorisé les normes et attitudes culturelles qui constituent

16. Le fait que l'on soit en face d'un « faire comme-si » n'implique pas que le sujet de l'émotion sait qu'il fait semblant, tout comme ceux qui souffrent du Syndrome de Personnalité Multiple (SPM) ne savent probablement pas qu'ils ne font que se conformer à une image socialement constituée. Cela n'implique pas non plus qu'il n'y ait aucun effet physiologique concomitant (les sujets peuvent confabuler sur l'origine de cet effet ou bien il peut être induit par la prescription sociale), mais pour les constructionnistes cet effet n'est pas nécessaire.

17. De Sousa (1980) résume bien ce qui est en jeu pendant l'apprentissage pour un constructionniste : les enfants apprendraient à « gestalter » les situations en termes de « scénarios paradigmatiques » (p. 142), scénarios qui seront plus tard raffinés par l'expérience et étendus à de nouvelles situations. De Sousa reprend ici le modèle kuhnien de l'éducation du scientifique qui consiste à produire une façon de voir le monde ainsi que l'idée que le développement de la science normale consiste simplement en un raffinement de cette façon de voir le monde. On peut donc penser que l'apprentissage des catégories évaluatives ainsi que celle des comportements appropriés est l'affaire d'un entraînement qui ne se termine pas nécessairement avec la fin de l'enfance, mais pourrait plutôt s'étendre sur toute la vie. Le développement adulte consisterait plus particulièrement à affiner l'évaluation des situations, à devenir plus expérimenté dans la façon d'exprimer les émotions et plus sophistiqué dans l'attribution d'émotions à soi-même ainsi qu'aux autres.

l'émotion. Les syndromes émotionnels présupposent le développement préalable des capacités cognitives non émotionnelles (comprendre que quelqu'un agit intentionnellement, par exemple).

Les émotions reposent donc sur un ensemble de croyances et de jugements, ou ce que d'Andrade (1987, p. 113) nomme un « modèle culturel ». Elles sont donc holistiques en ce sens, ou, pour adopter la distinction de Searle (1995), elles sont ontologiquement subjectives et épistémologiquement objectives (elles existent bel et bien dans le monde, mais requièrent un arrière-plan de pratiques humaines pour exister). Ce modèle (ou théorie) est constitué de règles qui dictent la façon dont les émotions doivent être expérimentées et exprimées, mais qui définissent également les catégories de stimuli qui peuvent déclencher différentes émotions¹⁸.

Les émotions dépendent d'abord et avant tout de l'évaluation de la situation par l'individu. Elles dépendent donc des croyances de celui-ci à propos de la situation. Elles sont donc intentionnelles, ce qui les distingue des sensations de douleur par exemple. Pour les distinguer des croyances ordinaires (*cold cognitions*), les constructionnistes doivent mentionner que ces croyances sont hautement évaluatives, au sens où elles comportent un jugement sur la situation (désirable ou indésirable), par opposition à des jugements sur ce qui est vrai ou faux. Elles sont également personnelles, au sens où ces croyances nous concernent ou mettent en cause notre identité personnelle. Par exemple, si je crois que quelqu'un devrait être honteux, je ne deviens pas, moi-même, honteux (à moins que ce ne soit un proche et que je me sente en quelque sorte responsable pour lui).

Si les croyances jouent un rôle central dans la constitution de l'émotion, il devient possible de postuler l'existence d'une réelle diversité ontologique dans le domaine des émotions. Puisque les émotions sont socialement constituées par des évaluations qui reflètent l'ordre moral propre à chaque culture, on peut faire l'hypothèse que les cultures qui diffèrent par leur ordre moral, différeront également par le répertoire d'émotions que les individus pourront expérimenter. Prenons, pour illustrer cette thèse, l'exemple de l'*accidie* (Harré et Finlay-Jones 1986), émotion disparue aujourd'hui, mais courante dans les monastères au sixième siècle et qui fut, un temps, le huitième péché capital¹⁹. Elle est constituée par une forme de représentation des actions propres aux moines. Cette représentation implique une forme de paresse dans l'accomplissement des

18. Averill (1986) distingue quatre types de règles, les règles d'évaluation (qui déterminent le contenu intentionnel des émotions), les règles comportementales (qui déterminent la façon dont les émotions doivent être exprimées), les règles de pronostic (qui déterminent le cours temporel et la progression des émotions) et les règles d'attribution (qui déterminent la façon dont une émotion doit être expliquée).

19. Cette dépendance vis-à-vis d'un ordre moral particulier a pour conséquence qu'avant de pouvoir comprendre une émotion, il est nécessaire de comprendre le système socio-culturel dans lequel elle s'inscrit. Comme le note White (1993), le fait de se concentrer sur ces systèmes fait que l'on cesse de regarder les émotions comme privées, intérieures et individuelles pour les voir plutôt comme publiques, extérieures et sociales. Voir Heelas (1986) et Lutz (1986) pour des exemples d'émotions dans des cultures non occidentales.

devoirs spirituels ainsi que des sentiments de misère ou de chagrin (et non pas de culpabilité et de honte). L'*accidie* est un « appauvrissement de l'âme », genre de « *burnout* », qui résulte de l'abrutissement du moine qui cesse d'être conscient de lui-même comme d'une créature divine ou possédant une dimension spirituelle (Bartlett 1990). L'*accidie* ne pouvait pas être surmontée par l'exécution sans entrain de ses devoirs, elle l'était seulement lorsque celle-ci était accompagnée de plaisir. Cette émotion ne pouvait exister que dans un ordre moral particulier où un sujet avait des devoirs spirituels vis-à-vis Dieu. Nous sommes toujours en proie à la procrastination et à la paresse, note Harré, mais les émotions qu'elles provoquent ne sont plus les mêmes, puisqu'elles sont maintenant définies sur un arrière-plan moral différent, soit l'éthique de la production²⁰.

Cette hypothèse de la diversité ontologique des émotions suppose une grande malléabilité au niveau neuronal. Averill (1982) affirme, par exemple, que la théorie neuropsychologique qui découle de l'analyse constructionniste est une théorie qui met l'accent sur la plasticité des circuits neuronaux, par opposition aux circuits pré-câblés de Panskeep. Il soutient ailleurs (1986, p. 101) que les milliers d'années d'évolution comme hominidé ont sûrement rendu plus facile à l'homme l'apprentissage de certaines choses, mais que les systèmes comportementaux qui ont survécu à cette évolution sont organisés de façon lâche et qu'ils peuvent être transformés et combinés d'une infinité de manières.

Notons enfin que pour les constructionnistes, les aspects physiologiques des émotions jouent un rôle secondaire (pour certains, ils ne sont même pas nécessaires), n'étant en quelque sorte que des effets secondaires de phénomènes socio-culturels plus fondamentaux (cf. Harré, 1986, p. 5, ainsi que Armon-Jones, 1986a, p. 36). Le programme constructionniste est plus ou moins schactérien au sens où il admet à la suite de Schacter (Schacter et Singer 1962) le rôle déterminant de la cognition et des jugements dans la constitution des expériences émotionnelles²¹.

4. Le concept populaire d'émotion à la lumière du naturalisme et du constructionnisme

J'avais noté au début de ce texte que certains perçoivent une tension entre l'approche naturaliste et l'approche constructionniste et que cette tension proviendrait non seulement de l'utilisation de méthodes différentes ou d'une focalisation de l'attention sur différents aspects des émotions, mais également

20. Dans ce qui me semble être une réfutation de la thèse constructionniste, Finlay-Jones maintient que l'*accidie* existe encore aujourd'hui chez les chômeurs ou les femmes au foyer (voir également Bartlett (1990) qui soutient qu'elle existe plutôt chez les travailleurs qui négligent de s'investir ailleurs que dans leur travail).

21. Il s'éloigne parfois de la position de ce dernier en ne considérant pas l'activation physiologique comme une condition nécessaire à la présence d'une émotion.

de ce qu'on croit généralement que les résultats de chacune sont incompatibles entre eux. J'aimerais démontrer que cette perception est erronée.

Tout d'abord, plusieurs croient que la diversité des émotions mise au jour par les constructionnistes est irréconciliable avec l'existence des programmes d'affects. C'est mal comprendre l'approche naturaliste que de la confondre avec une position qui maintiendrait que les émotions (comme processus) sont des programmes fermés, imperméables à l'apprentissage. Au contraire, comme je l'ai montré plus haut, les mécanismes d'évaluation qui déclenchent les programmes d'affects sont relativement souples. La prise en compte de la neurologie des émotions nous permet de penser que des concepts abstraits ou des situations ou contextes appris socialement peuvent également en venir à déclencher les programmes d'affects. On l'a dit, le conditionnement ouvre à de nouveaux environnements le canal qui liait certains stimuli aux réponses programmées. Les naturalistes montrent également que les réponses peuvent être tempérées ou complètement masquées par les règles d'expression, qui sont apprises culturellement. La position évolutionniste suppose donc une certaine malléabilité du système émotionnel, mais elle n'est pas prête à lui reconnaître une plasticité totale. Elle postule l'existence d'un répertoire de base sur lequel des variations peuvent être exécutées. Comme l'écrit Ekman,

Mon attention [porte] sur les arguments et l'évidence qui suggèrent que les émotions sont le produit de notre évolution [...] Cette position ne nie pas le rôle important de la culture et des processus d'apprentissage social dans chaque aspect de l'émotion — le contrôle des expressions, la représentation symbolique de l'expression émotionnelle, la façon dont quelqu'un évalue les situations pertinentes aux émotions, les attitudes à propos de ses propres émotions, ainsi de suite — mais ce n'est pas un système totalement malléable. Il y a des contraintes résultant de notre évolution [...] (1992a, p. 550)

La situation est donc la suivante : on peut s'attendre à ce que les humains exhibent les mêmes tendances émotionnelles, qu'ils disposent des mêmes mécanismes associatifs préparés ; d'un autre côté, comme les constructionnistes l'ont bien montré, chaque culture conceptualise le champ affectif à sa façon. Il faut donc que le système émotionnel dispose d'une certaine plasticité. Je crois qu'une des meilleures façons de concilier les deux approches est ce que l'on a nommé la théorie du clavier (*keyboard theory*), c'est-à-dire que l'on suppose que chaque société disposerait d'un même clavier émotionnel, mais différerait quant à sa manière d'en jouer (Levy 1984). Contrairement à ce qu'affirmait Harré, il y aurait donc un « *something there* » biologique qui existe au même titre que l'ensemble des pratiques sociales auxquelles il fait référence. Dans ce cas, il est possible de comprendre que ce que démontrent les constructionnistes sont les trois choses suivantes :

1) Premièrement, on constate que les attitudes concernant les mêmes émotions et leur théorisation diffèrent entre les cultures. Par exemple, les Inuit Utku considèrent la colère comme une émotion infantile et en découragent l'expression, alors que les Américains y voient plutôt une marque de caractère et l'encouragent. Contrairement à ce qu'affirmait

Solomon, ceci n'équivaut pas à dire que l'émotion de colère n'existe pas chez les Inuit, mais seulement que son expression est inhibée comme résultat d'un processus d'acculturation. Solomon le reconnaît d'ailleurs, implicitement du moins, puisqu'après avoir dit que les Inuit ne se mettent jamais en colère, il écrit que chez ces derniers la colère est rare et crainte (1984 p. 243). Donc elle existe, elle peut être rare, soit, mais elle existe quand même²². Pour une raison quelconque, une culture peut décider de crier haro sur une émotion, mais cette pratique ressemble à celle des Japonais qui plaçaient les pieds des fillettes dans des bandages pour qu'ils restent menus. Le potentiel émotionnel est là, son utilisation est simplement découragée.

2) Deuxièmement, les constructionnistes montrent non seulement que les différentes cultures ont des attitudes différentes concernant les expressions d'émotions ou les objets dignes de l'expression, mais qu'elles entretiennent également des théories différentes sur les émotions, par exemple sur ce qui les cause, sur leur source ou leur dynamique. Certaines cultures placent le lieu des émotions dans le foie ; d'autres, comme les anciens Grecs, le plaçaient dans le comportement (Heelas, 1986). Ces théories ne modifient pas le phénomène. Averill, dans un texte sur l'amour romantique, résume cette idée en utilisant la métaphore suivante :

Une société peut concevoir le tonnerre et les éclairs comme des manifestations de la colère de quelque dieu ; mais une telle conception, qu'importe sa signification idéologique, n'altérerait pas de façon fondamentale les principes météorologiques qui rendent compte des orages. N'est-il pas possible également que l'amour soit un principe de la nature humaine, et que tout ce qui varie soit la façon dont l'amour est conceptualisé et utilisé ? (1985, p. 94 ; voir également Stearns, 1993)

Dans le même ordre d'idées, chaque culture diffère dans l'importance qu'elle accorde à chaque émotion. Les Tahitiens, par exemple, ne possèdent pas de mot pour désigner la tristesse, l'esseulement et la dépression. Ils ressentent bien une sensation de fatigue ou de lourdeur, mais ils interprètent cette sensation de façon non émotionnelle. Ils la conçoivent comme une maladie ou comme l'effet d'un esprit. Levy (1984) a proposé une distinction pour rendre compte des différences entre cultures : on parlera d'« *hypocognizance* » ou d'« *hypercognizance* » au sujet d'un domaine particulier d'émotions selon l'état plus ou moins développé de théorisation de ce domaine dans une culture. Comme le montre l'exemple de Levy, les Tahitiens ne disposent peut-être pas de mots pour décrire leur état, ils n'en

22. De toute façon, les évidences sur lesquelles s'appuyait Solomon pour faire cette affirmation semblent être réfutées par des observations récentes. Par exemple, Stearns et Stearns écrivent : « Briggs a décrit la façon dont la tribu des Inuit Utku désapprouvait la colère et cherchait à la supprimer à travers un processus de socialisation. Mais l'étude n'a pas prouvé que les Utku sont des gens sans colère. Ils boudent régulièrement lorsqu'ils sont mis au défi (colère tournée vers soi ?) et ils battent leurs chiens et en abusent d'autres façons. » (cité par Oatley, 1993, p. 342)

font peut-être pas une émotion, mais ils font tout de même l'expérience de la tendance émotionnelle. Ne pas disposer de mot pour décrire un phénomène n'implique en rien son inexistence (*pace* Whorf).

3) Troisièmement, les constructionnistes montrent également que les stimuli qui déclenchent les émotions demandent parfois des habiletés cognitives élevées : par exemple, la compréhension de la hiérarchie sociale ainsi que des règles morales particulières d'une communauté. En raison de cette exigence, l'apprentissage de certaines émotions ne peut se faire que sur une longue période et l'attribution d'une émotion à un enfant ne peut se faire qu'après qu'il ait assimilé une grande quantité de connaissances sur l'organisation sociale dans laquelle il évolue. Par exemple, l'apprentissage de la peur des dieux (ou de toute autre peur non naturelle ; cf. Armon-Jones, 1986b, pp. 62-67) sera un processus de socialisation qui s'étendra sur une bonne partie de l'enfance. Une émotion comme la peur des dieux demande de la part de l'enfant la connaissance de certaines normes, les conséquences de la transgression de ces normes et la croyance en l'existence des dieux.

J'aimerais dire deux choses au sujet de ce type de peurs.

(a) Le fait qu'une émotion ou que la variation d'une émotion (le dégoût moral, par exemple) ne fasse pas partie du répertoire de l'enfant à la naissance ne pose pas problème à un évolutionniste ; après tout, dire d'une émotion qu'elle possède une explication évolutionniste n'implique rien quant à l'histoire de son développement, au moment où elle doit apparaître dans le développement ou même à la façon dont elle doit être construite. En effet, dans le domaine de la physiologie, il y a des caractères qui ne sont pas présents à la naissance, mais qui apparaissent plus tard, comme les seins ou la barbe. Les travaux de Chomsky indiquent que la même chose est vraie dans le domaine du langage. Il y a des capacités qui demandent le développement d'autres capacités avant de pouvoir être exercées. La même morale semble s'appliquer aux émotions. Kagan explique par exemple le fait que la détresse de la séparation apparaisse chez tous les enfants vers le septième mois de leur vie par le fait qu'elle nécessite la maturation de la capacité à recouvrer de la mémoire le souvenir des visages et à les comparer avec les visages actuels, capacité qui n'est pas présente à la naissance. Dans le même ordre d'idées, il est tout à fait possible que certaines émotions ne puissent apparaître avant que l'enfant ait développé sa capacité d'attribuer des intentions différentes des siennes aux autres. Une fois cette capacité développée, il peut attribuer aux autres des intentions qui ne sont pas les siennes, comme l'intention de lui causer du tort. Il peut également se sentir honteux d'avoir tenté de tromper les autres²³. Il peut donc comprendre les

23. Selon les observations de Frith (1989), les autistes qui, selon l'hypothèse en vogue, ne possèdent pas cette capacité ne développent pas de sentiment de honte ou de culpabilité. Il semble cependant que l'histoire soit plus complexe puisque Blair (1996) a montré que les autistes faisaient la distinction entre transgression morale et conventionnelle qui est un des marqueurs du développement du MIV. Ils auraient donc probablement ces émotions. Ceci serait consistant avec l'hypothèse de De Waal (1997), qui soutient que les chimpanzés ont ce type d'émotions en dépit du fait qu'ils n'ont pas une théorie de l'esprit à proprement parler.

intentions derrière les actions ou du moins en imputer à autrui. Enfin, les données provenant de la psychologie du développement (Lewis 1993) montrent assez clairement que toutes les émotions fondamentales sont en place vers le septième ou huitième mois, que d'autres émotions comme l'embarras et l'envie apparaissent avec le développement de la conscience de soi vers deux ans et demi, alors que les émotions comme l'orgueil et la honte n'apparaissent qu'avec la capacité à acquérir des règles et des standards (les tabous sociaux, comme le fait que jouer dans son nez est malpropre et que l'on ne doit pas le faire devant les autres) vers la troisième année.

(b) Le fait que certaines évaluations sociales fassent partie de l'émotion n'implique pas que l'émotion est complètement constituée socialement. Comme le notent Fisher et Fridja (1992 ; voir également Gibbard 1993, p. 67), ces évaluations pourraient résulter de sensibilités innées. Par exemple, disent-ils, il pourrait très bien exister une sensibilité émotionnelle innée au cas où quelqu'un dévie des normes d'un groupe. Se faire indiquer que l'on dévie des normes peut créer une sorte de détresse non apprise, même si les normes sont des produits sociaux.

Une des sources de la tension entre les naturalistes et les constructionnistes provient de leur conception respective (et également fautive) du développement. Les naturalistes supposent souvent que les émotions, parce qu'elles sont universelles, sont également innées (ou bien produites par un programme développemental disjonctif, c'est-à-dire un programme qui peut entrer seulement dans un certain nombre d'états prédéterminés dépendants des variations dans les conditions environnementales). Les constructionnistes, s'intéressant plutôt à la diversité, supposent plutôt que les émotions sont apprises et construites socialement. Griffiths et Gray (1994) proposent un modèle du développement qui permet de résoudre les problèmes générés par la dichotomie inné/acquis : celui de la « construction hétérogène ». « L'expression "construction hétérogène" », comme ils l'écrivent, « est conçue pour convier l'idée que le phénotype psychologique est construit à travers l'interaction de facteurs "biologiques" traditionnels, de facteurs "culturels" traditionnels et de facteurs qui sont difficiles à classer dans les termes de cette dichotomie » (Griffiths et Gray, 1994, p. 132). L'*imprinting* est un exemple de construction hétérogène : certains oiseaux n'apprennent apparemment à chanter que s'ils sont exposés à un type de chant particulier pendant une période de leur développement (Gould et Marler 1987). La stabilité transgénérationnelle du chant chez ces oiseaux doit être expliquée en mentionnant leur « instinct d'apprentissage », mais également le fait que les conditions environnementales dans lesquelles les oisillons grandissent sont relativement constantes ; par exemple, ils grandissent entourés d'oiseaux de la même espèce (selon Griffiths et Grey, c'est l'ensemble des conditions biologiques et environnementales, qu'ils nomment « systèmes développementaux », qui est l'objet de la sélection). On peut penser que la communauté humaine offre des conditions environnementales

relativement stables qui permettent la mise en place d'émotions universelles, mais également des conditions changeantes qui influencent l'expression des phénotypes psychologiques. Les programmes d'affects seraient le résultat d'une construction où les facteurs « biologiques » joueraient un rôle plus important que les facteurs « culturels », alors que les émotions sociales seraient produites par une interaction plus équilibrée des facteurs « biologiques » et « culturels » (dans ce cas de l'organisation sociale humaine, mais également de la culture proprement dite).

Il est également possible de voir le débat entre les naturalistes et les constructionnistes comme portant sur la nature de l'explication adéquate du phénomène émotionnel. Pour bien comprendre ce débat, j'introduirai une distinction. Armon-Jones (1986a) propose de distinguer deux thèses constructionnistes : la *thèse forte* et la *thèse faible*. Selon la thèse forte, les émotions étant constituées de croyances et de jugements produits par l'environnement socio-culturel, il n'existe d'émotion que sociale. L'idée même d'émotion naturelle est, par définition, impensable. Il existe cependant une thèse faible, plus plausible, qui concède aux naturalistes l'existence d'émotions naturelles, non touchées par l'influence socio-culturelle. Cette thèse faible a l'avantage de pouvoir expliquer pourquoi, dans certains cas de peur, les humains exhibent des comportements semblables à ceux des animaux. Pour celui qui adhère à la thèse faible, il reste à expliquer le lien entre les émotions naturelles et les émotions socio-culturelles. La plupart des naturalistes soutiennent que les émotions socio-culturelles sont des variations à partir des émotions biologiques de base. Mais, selon Armon-Jones, le lien n'est pas aussi simple :

L'argument crucial ici est que la prédication du terme "émotion" à la fois aux émotions primitives et socialisées est justifiée par l'idée que les deux phénomènes sont suffisamment similaires pour être capturés par le même terme. L'objection du constructionniste faible à ce point de vue serait que, en autant que les émotions impliquent des attitudes spécifiquement socioculturelles, apparaissent dans des contextes spécifiquement socioculturels et entretiennent une relation prescriptive ou fonctionnelle à de tels contextes, *le naturaliste ne peut extrapoler son explication des émotions naturelles pour les expliquer.* (Armon-Jones, 1986a, p. 39 ; je souligne)

En effet, si le naturaliste peut expliquer adéquatement le noyau émotionnel, il n'a pratiquement rien à dire sur les variations de chaque société à partir de celui-ci. Armon-Jones croit en fait que le naturaliste ne peut expliquer pourquoi la peur est prescrite dans certains contextes non naturels et pas dans d'autres. Afin d'expliquer pourquoi dans telle société une expression émotionnelle est prescrite ou doit être dissimulée, on doit faire référence aux normes ou à l'organisation politique de cette société. Les émotions acquièrent dans ce contexte une nouvelle fonction qui n'est plus leur fonction première : elles deviennent gardiennes des valeurs d'une société. Par exemple, ce qui provoque la peur chez les Chewong est la transgression des règles de partage et de réciprocité dont cette société dépend pour sa survie.

La converse est également vraie. Si certains naturalistes reconnaissent les limites de leur position (Panskeep, 1994), ils font remarquer en même temps que l'approche constructionniste laisse de côté une partie du phénomène. Panskeep, qui compare les systèmes de commande des émotions à des arbres avec des branches qui touchent les aires corticales, un tronc qui reflète les anciens noyaux exécutifs des systèmes et des racines qui plongent dans le tronc cérébral, écrit que

Même si les perspectives constructionnistes sociales peuvent faire des contributions substantielles aux plus hautes branches de l'"arbre" émotionnel, elles ne peuvent pas, de façon réaliste, s'occuper des questions fondamentales du tronc [*basic "trunc-line" issues*]. [...] l'expérience affective humaine émerge ultimement de systèmes neurosymboliques anciens du cerveau mammélien qui promeuvent inconditionnellement la survie, et si la psychologie veut se développer comme une science rigoureuse, elle doit fortement préconiser une analyse neurobiologique détaillée de ces systèmes d'opération du cerveau qui sont communs à tous les mammifères [...] Le constructionnisme social n'a pas besoin de polémiquer au sujet des questions de primauté. Il fonctionne mieux dans un domaine différent d'investigation [...] Les approches constructionnistes peuvent fournir des schémas de la façon dont les systèmes génétiquement équipés [*genetically endowed*] se développent complètement en interagissant avec la vaste complexité du monde réel. (Panskeep, 1992, p. 559)

Je crois que l'analyse de Panskeep est correcte pour certains cas : les naturalistes et les constructionnistes travaillent effectivement à des niveaux différents, les premiers se concentrant sur les universaux, les autres sur les différences entre cultures. Chacune des deux approches s'intéresse donc à des aspects différents des émotions, à l'apport de facteurs différents qui concourent tous à expliquer pourquoi les réponses émotionnelles ont la forme qu'elles ont. En un sens, il serait souhaitable de voir les deux approches comme complémentaires et participant à une explication multi-niveaux de l'émotion (voir Oatley 1993).

5. L'avenir du concept d'émotion

Si la version faible du constructionnisme est compatible avec le naturalisme, sa version forte ne l'est pas. On sait que cette version soutient que l'activité physiologique n'accompagne que les versions extrêmes des émotions et qu'elle n'est pas une condition nécessaire à la présence d'une émotion. Lorsque l'activation est présente, elle est induite par la culture (la direction de la causalité est descendante)²⁴. En ce sens, l'émotion telle que conçue par les constructionnistes forts ressemble plus à un phénomène comme l'effet

24. Un autre fait militant contre l'assimilation des objets des constructionnistes forts et des naturalistes est que les émotions qui sont décrites par ces derniers, même si elles supportent une certaine variance, n'en gardent pas moins une base commune (principalement due aux facteurs biologiques et environnementaux stables).

placebo (où un effet thérapeutique est induit par un aspect autre que la cause identifiée par la théorie thérapeutique) ou comme la confabulation dans les cas de souvenirs présumément refoulés (où des sujets sont induits à leur insu à croire qu'ils ont été enlevés par des extra-terrestres ou qu'ils ont subi des sévices sexuels ; Loftus et Ketcham 1994). Si on accepte l'idée que les constructionnistes forts réfèrent bien eux aussi à un sous-ensemble des phénomènes mentaux que l'on regroupe couramment sous le terme « émotion », il semble que l'on doive accepter le verdict de Rorty (1980, p.1) : « Les émotions ne forment pas une classe naturelle ». En effet, à une extrémité, nous avons ces phénomènes dont les caractéristiques principales sont expliquées par la présence de programmes d'affects déclenchés par des systèmes modulaires ; à l'autre, nous avons des états mentaux qui ne produisent qu'incidemment des effets physiologiques, qui sont des rôles que les sujets remplissent et dont la forme est expliquée complètement (ou en majeure partie) par des facteurs sociaux ; au milieu, nous avons ces émotions construites à partir, et en utilisant, des émotions fondamentales et qui sont relativement universelles soit à cause de facteurs biologiques ou à cause de la constance de l'environnement humain. Ces phénomènes n'ont pas grand chose en commun : ils n'ont pas la même fonction ; ils ne sont pas desservis par les mêmes structures neuronales ; ils n'ont pas le même degré de pénétrabilité cognitive ; et finalement, leur explication cladistique est différente. Cette trifurcation est une bonne raison, selon Griffiths (1997), pour endosser une forme de scepticisme concernant l'utilité théorique du concept. Si cette représentation est adéquate, notre concept d'émotion devra peut-être être éliminé (ou révisé de façon substantielle) pour faire place à de nouveaux concepts plus aptes à rendre compte des caractéristiques des phénomènes mentaux que nous regroupons actuellement sous le même nom. Comme l'a montré Stich (1996) cependant, il n'existe pas d'argument allant de la fragmentation d'un concept ou d'une modification majeure de son extension et/ou de son intension à son élimination (pour un aperçu des arguments de Stich, voir Faucher et Deragon, 1999). Le concept d'« étoile » est un bon exemple de concept qui a survécu en dépit de révisions majeures de son intension et extension. La fragmentation d'un concept populaire n'est pas non plus sans précédent en psychologie : c'est ce qui est arrivé par exemple au concept de mémoire. Pendant des années, la mémoire a été conçue comme un phénomène cognitif unitaire auquel correspondait une seule structure neuronale. Cette conception a cependant été rejetée au cours des dernières années pour une autre beaucoup plus adéquate. Aujourd'hui la recherche postule l'existence de plusieurs genres de mémoire, chacune desservie par sa propre structure neuronale (mémoire à court terme, mémoire à long terme, procédurale, discursive, sémantique, épisodique, etc. ; voir Tulving (1995)). Il est assez difficile de prédire ce qui arrivera au concept d'émotion. Le fait que le concept d'émotion des constructionnistes forts semble décrire des phénomènes qui ont plus à voir avec l'induction de croyances ou de comportements qui semblent à leurs possesseurs *naturels*, serait sûrement une raison suffisante pour certains éliminativistes, comme

Patricia Churchland (1988), de réclamer l'élimination du concept populaire d'émotion. Il n'appartient cependant pas au philosophe de déclarer unilatéralement la mort des concepts. Nous espérons cependant avoir démontré qu'une analyse attentive des phénomènes appartenant à l'extension du concept populaire d'émotion milite minimalement en faveur d'un réaménagement conceptuel majeur *.

Bibliographie

- Allen, C. et Beckoff, M. 1997. *Species of Mind : the Philosophie and Biology of Cognitive Ethology*, Cambridge : MIT Press.
- Armon-Jones, C. 1986a. « The Thesis of Constructionism ». In *The Social Construction of Emotions*, sous la direction de R. Harré, Oxford : Basil Blackwell, p. 32-56.
- 1986b. « The Social Function of Emotion ». In *The Social Construction of Emotions*, sous la direction de R. Harré, Oxford : Basil Blackwell, p. 57-82.
- Averill, J. R. 1980. « A Constructionist View of Emotions ». In *Emotion : Theory, Research and Experience*, sous la direction de R. Plutchik et H. Kellerman, Vol. 1, p. 305-339.
- 1982. « Emotions : Hard- or Soft-Wired ? ». *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, p. 424.
- 1985. « The Social Construction of Emotion : With Special Reference to Love ». In *The Social Construction of a Person*, sous la direction de K.J. Gergen et K.E. Davis, New York : Springer-Verlag, p. 89-109.
- 1986. « The Acquisition of Emotions During Adulthood ». In *The Social Construction of Emotions*, sous la direction de R. Harré, Oxford : Basil Blackwell, p. 98-118.
- Barratt, E. et R. Gardner. 1995. « Sociopathy, Evolution, and the Brain ». *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 18, no. 3, p. 544.
- Bartlett, S. 1990. « Acedia : The Ethiology of Work-Engendered Depression ». *New Ideas in Psychology*, vol. 8, no. 3, p. 389-396.
- Blair, R. 1995. « A Cognitive Developmental Approach to Morality : Investigating the Psychopath ». *Cognition*, 57, p. 1-29.
- 1996. « Brief Report : Morality in Autistic Child ». *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 26, no. 5, p. 571-579.
- Brothers, L. 1995. « Neurophysiology of the Perception of Intentions by Primates ». In *The Cognitive Neurosciences*, sous la direction de M. Gazzaniga, Cambridge : MIT Press, p. 1107-1115.

* J'aimerais remercier Paul Dumouchel, Paul Griffiths, François Latraverse, Ron Mallon, Stephen Stich et Daniel Weinstock pour leurs aide et commentaires à différentes étapes de la rédaction de cet article. Cette étude a été rendue possible grâce au soutien du FCAR.

- Churchland 1988. « Reduction and the Neurological Basis of Consciousness ». In *Consciousness in Contemporary Science*, sous la direction de A. Marcel et E. Biasach, Oxford : Oxford University Press, p. 273-304.
- Clark, S. 1986. « Emotions : Rationality without Cognitivism ». *Dialogue*, XXV, p. 663-674.
- Damasio, A.D. 1993. « Comprendre les fondements naturels des conventions sociales et de l'éthique, données neuronales ». In *Fondements naturels de l'éthique*, sous la direction de J.P. Changeux, Paris : Odile Jacob, p. 121-137.
- Damasio, A., D. Tranel et H. Damasio. 1990. « Individuals with Sociopathic Behavior Caused by Frontal Damage Fail to Respond Autonomically to Social Stimuli ». *Behavioral Brain Research*, 41, p. 81-94.
- D'Andrade, R. 1987. « A Folk Model of the Mind ». In *Cultural Models In Language and Thought*, sous la direction de D. Holland et N. Quinn, Cambridge, p.112-148.
- De Sousa, R. 1980. « The Rationality of Emotions ». In *Explaining Emotions*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley : University of California Press, p. 127-151.
- De Waal, F. 1997. *Le bon singe : les bases naturelles de la morale*. Paris : Bayard Éditions, 357 p.
- Dumouchel, p. 1995. *Émotions : essai sur le corps et le social*. Paris : Synthélabo, coll. Les empêcheurs de tourner en rond.
- Ekman, p. 1980a. « L'expression des émotions ». *La recherche*, 11, p. 1408-1415.
- _____. 1980b. « Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotion ». In *Explaining Emotions*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley : University of California Press, p. 73-101 ,
- _____. 1984. « Expression and the Nature of Emotion ». In *Approaches to Emotion*, sous la direction de K. Scherer et p. Ekman, Hillsdale : Lawrence Erlbaum Associates, p. 319-344.
- _____. 1992a. « An Argument for Basic Emotions ». *Cognition and Emotion*, 6, 169-200.
- _____. 1992b. « Facial Expression of Emotion : New Findings, New Questions ». *Psychological Science*, 3, p. 34-38.
- _____. 1992c. « Are there Basic Emotions ? ». *Psychological Review*, vol. 99, no. 3, p. 550-553.
- _____. 1993. « Facial Expression and Emotion ». *American Psychologist*, April, Vol. 48, no. 4, p. 384-392.
- _____. 1994. « All Emotions are Basic ». In *The Nature of Emotion : Fundamental Questions*, sous la direction de p. Ekman et R. Davidson, Oxford : Oxford University Press, p. 15-19.
- _____. 1998. « Afterword of Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (édition définitive) ». Oxford : Oxford University Press.

- Ekman, p. et W. Friesen. 1971. « Constants Across Cultures in the Face and Emotion ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 17, 2, p. 124-129.
- Ekman, P., R.W. Levenson et W. V. Friesen. 1983. « Automatic Nervous Activity Distinguishes Among Emotions ». *Science*, 221, p. 1208-1210.
- Faucher, L. 1998. *L'esprit fragmenté : psychologie évolutionniste et philosophie de la psychologie*. Dissertation doctorale, UQAM.
- _____. manuscrit. « What is it like to be funny and mind-myopic ».
- Faucher, L. et S. Deragon. 1999. « Le tournant : déconstruction de la déconstruction ». *Références, cadrages et ancrages*, sous la direction de Nycole Paquin, Montréal : XYZ éditeurs.
- Fernald, A. 1992. « Human Maternal Vocalizations to Infants as Biologically Relevant Signals : An Evolutionary Perspective ». In *The Adapted Mind : Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, sous la direction de J. Barkow, L. Cosmides et L. Tooby, Oxford : Oxford University Press, p. 391-428.
- Fischer, A. et N. Frijda. 1992. « The Emotion Process as a Whole : A Response to Greenwood ». *New Ideas In Psychology*, vol. 10, no. 1, p.23-27.
- Fodor, J. 1987. « Modules, Frames, Fridgeons, Sleeping Dogs, and the Music of the Spheres ». In *The Robot's Dilemma : The Frame Problem in Artificial Intelligence*, sous la direction de Z. Pylyshyn, N.J. : Alex Publishing Corporation, p. 139-149.
- Frank, R. 1988. *Passions within Reason : The Strategic Role of Emotions*. New York : W.W. Norton and Company.
- Frank, R., T. Gilovich, et D. Regan. 1993. « The Evolution of One-Shot Cooperation : An Experiment ». *Ethology and Sociobiology*, 14, p. 247-256.
- Frith, U. 1989. *Autism : Explaining the Enigma*, Oxford : Blackwell.
- Gibbard, A. 1993. « Moralité et évolution humaine ». In *Fondements naturels de l'éthique*, sous la direction de J.-P. Changeux, Paris : Odile Jacob, p. 65-85.
- Gould, J. et p. Marler. 1987. « Learning by Instinct ». *Scientific American*, p. 74-85.
- Greenspan, p. 1981. « Emotions as Evaluations ». *Pacific Philosophical Quarterly*, 62, p. 158-169.
- Greenwood, J. 1992a. « The Social Constitution of Emotion ». *New Ideas in Psychology*, vol. 10, no. 1, p. 1-18.
- _____. 1992b. « On the Kinds of Things that Are Emotions ». *New Ideas in Psychology*, vol. 10, no. 1, p. 29-33.
- Griffiths, p. 1989. « The Degeneration of the Cognitive Theory of Emotions ». *Philosophical Psychology*, vol. 2, no. 3, p. 297-313.
- _____. 1990. « Modularity and Psychoevolutionary Theory of Emotion », *Biology and Philosophy*, 5 (2), p. 175-196.

- _____. 1994. « Cladistic Classification and Functional Explanation ». *Philosophy of Science*, vol. 61, p. 206-227.
- _____. 1997. *What Emotions Really Are ?* Chicago : Chicago University Press.
- Griffiths, p. et R. Gray. 1994. « Developmental Systems and Evolutionary Explanation ». *The Journal of Philosophy*, vol. 41, no. 6, p. 277-304.
- Hamburg, D. 1968. « Emotions in the Perspective of Human Evolution ». In *Perspective on Human Evolution*, vol. 1, sous la direction de S. Washburn et p. C. Jay, New York : Holt, Riehart & Winston, p. 246-257.
- Harré, R. 1986. « An Outline of the Social Constructionist Viewpoint ». In *The Social Construction of Emotions*, sous la direction de R. Harré, Oxford : Basil Blackwell, p. 2-14.
- Harré, R. et R. Finlay-Jones. 1986. « Emotion Talk across Times ». In *The Social Construction of Emotions*, sous la direction de R. Harré, Oxford : Basil Blackwell, p. 220-223.
- Heelas, p. 1986. « Emotion Talk across Cultures ». In *The Social Construction of Emotions*, sous la direction de R. Harré, Oxford : Basil Blackwell, p. 234-266.
- Johnson-Laird 1988. *The Computer and the Mind : An Introduction to Cognitive Science*. Harvard : Harvard University Press.
- Johnson-Laird, p. et K. Oatley. 1992. « Basic Emotions, Rationality, and Folk Psychology ». *Cognition and Emotion*, 6, no 3/4, p. 201-223.
- Keltner, D. et B. Buswell. 1996. « Evidence for the Distinctness of Embarrassment, Shame and Guilt : A Study of Recalled Antecedents and Facial Expressions of Emotion ». *Cognition and Emotion*, 10 : 2, p. 155-171.
- Lazarus, R. 1984. « On the Primacy of Cognition ». *American Psychologist*, 39, p. 124-129.
- _____. 1991. « Progress on a Cognitive—Motivational—Relational Theory of Emotion ». *American Psychologist*, 46, p. 819-834.
- Ledoux, J. 1994a. « Cognitive-Emotional Interactions in the Brain ». In *The Nature of Emotion : Fundamental Questions*, sous la direction de p. Ekman et R. Davidson, Oxford : Oxford University Press, p. 216-223.
- _____. 1994b. « Émotions, mémoire et cerveau ». *Pour la science*, no. 202, p. 50-57.
- Levenson, R. 1994. « Human Emotions : A Functional View ». In *The Nature of Emotion : Fundamental Questions*, sous la direction de p. Ekman et R. Davidson, Oxford : Oxford University Press, p. 123-126.
- Levy, R. 1984. « The Emotions in Comparative Perspective ». In *Approaches to Emotion*, sous la direction de K. Scherer et p. Ekman, Hillsdale : Lawrence Erlbaum Associates, p. 397-412.

- Lewis, M. 1993. « Self-Conscious Emotions : Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt ». In *Handbook of Emotions*, sous la direction de M. Lewis et J. Haviland, New York : The Guilford Press, p. 563-573.
- Lewis, M. et C. Saarni. 1987. « Culture and Emotion ». In *The Socialization of Emotions*, sous la direction de M. Lewis et C. Saarni, New York : Plenum Press, p. 1-17.
- Loftus, E. et K. Ketcham 1994. *The Myth of Repressed Memory : False Memories and Allegations of Sexual Abuse*. NY : St. Martin's Press.
- Lutz, C. 1982. « Introspection and Cultural Knowledge Systems ». *Behavioral and Brain Sciences*, 3, p. 439-440.
- 1986. « The Domain of Emotion Words on Ifaluk ». In *The Social Construction of Emotions*, sous la direction de R. Harré, Oxford : Basil Blackwell, p. 267-288.
- Lutz, C. et G. M. White. 1986. « The Anthropology of Emotions ». *Annual Review of Anthropology*, 15, p. 405-436.
- Maclean, p. 1980. « Sensory and Perceptive Factors in Emotional Functions of the Triune Brain ». In *Explaining Emotions*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley : University of California Press, p. 9-36.
- Marks, I. et R. Nesse 1994. « Fear and Fitness : An Evolutionary Analysis of Anxiety Disorders ». *Ethology and Sociobiology*, 15, p. 247-261.
- Maynard-Smith, J. 1994. « L'évolution du comportement ». In *Le comportement des animaux*, Bibliothèque pour la science, Paris : Diffusion Belin, p. 82-97.
- Mealey, L. 1995. « The Sociobiology of Sociopathy : An Integrated Evolutionary Model ». *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 18, p. 523-599.
- Nesse, R. 1990. « Evolutionary Explanations of Emotions ». *Human Nature*, Vol. 1, no. 3, p. 261-289.
- Oatley, K. 1993. « Social Construction of Emotions ». In *Handbook of Emotions*, sous la direction de M. Lewis et J. Haviland, New York : The Guilford Press, p. 341-352.
- Oatley, K. et p. Johnson-Laird. 1987. « Towards a Cognitive Theory of Emotions ». *Cognition and Emotion*, vol.1, no. 1, p. 29-50.
- Öhman, A. 1986. « Face the Beast and Fear the Face : Animal and Social Fears as Prototypes for Evolutionary Analyses of Emotion ». *Psychophysiology*, vol. 23, no. 2, p. 123-145.
- Pankseep, J. 1989. « Les circuits des émotions ». *Science et Vie*, 168, p. 58-67.
- 1992. « A Critical Role for « Affective Neuroscience » in Resolving What is Basic about Basic Emotions ». *Psychological Review*, vol. 99, no. 3, p. 554-560.
- Plutchik, R. 1984. « Emotions : A General Psychoevolutionary Theory ». In *Approaches to Emotion*, sous la direction de K. Scherer et p. Ekman, Hillsdale : Lawrence Erlbaum Associates, p. 197-219.

- Rorty, A. 1980. « Introduction ». In *Explaining Emotions*, sous la direction de A. O. Rorty, Berkeley : University of California Press, p. 1-8.
- Rozin, p. et A. Fallon. 1987. « A Perspective on Disgust ». *Psychological Review*, 94, p. 23-47.
- Schacter, S. et J.E. Singer. 1962. « Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State ». *Psychological Review* 69, p. 379-399.
- Scherer, K. 1993. « Neuroscience Projections to Current Debates in Emotion Psychology ». *Cognition and Emotion*, 7, no. 1, p. 1-41.
- Searle, J. 1995. *The Social Construction of Reality*. New York : Free Press.
- Segal, G. 1996. « The Modularity of Theory of Mind ». *Theories of Theories of Mind*, sous la direction de p. Carruthers et P.K. Smith, Cambridge : Cambridge University Press, p. 141-157.
- Solomon, R. 1984. « Getting Angry : The Jamesian Theory of Emotion In Anthropology ». In *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, sous la direction de R. Shweder et R. LeVine, Cambridge : Cambridge University Press, p. 238-254.
- 1993. « The Philosophy of Emotions » In *Handbook of Emotions*, sous la direction de M. Lewis et J. Haviland, New York : The Guilford Press, p. 3-15.
- Stearns, p. 1993. « History of Emotions : The Issue of Change ». In *Handbook of Emotions*, sous la direction de M. Lewis et J. Haviland, New York : The Guilford Press, p. 17-28.
- Stich, S. 1996. *Deconstructing the Mind*. New York : Oxford University Press.
- Tooby, J. 1987. « The Emergence of Evolutionary Psychology ». *Emerging Synthesis In Science*, p. 67-76.
- Tooby, J. et L. Cosmides. 1990a. « The Past Explains the Present : Emotional Adaptations and the Structure of Ancestral Environments ». *Ethology and Sociobiology*, vol. 11 : 375-424.
- Tulving, E. (1995). « Organization of Memory : Quo Vadis ? ». In *The Cognitive Neurosciences*, sous la direction de M. Gazzaniga, Cambridge : MIT Press, p. 839-847.
- Wellman, H., p. Harris, M. Banerjee et A. Sinclair. 1995. « Early Understanding of Emotion : Evidence from Natural Language ». *Cognition and Emotion*, 9, no. 2/3, p. 117-149.
- White, G. 1993. « Emotions Inside Out : The Anthropology of Affect ». In *Handbook of Emotions*, sous la direction de M. Lewis et J. Haviland, New York : The Guilford Press, p. 29-39.
- Zajonc, R. 1980. « Feeling and Thinking : Preferences Need no Inferences ». *American Psychologist*, 39, p. 151-175.
- 1984. « On the Primacy of Affect ». *American Psychologist*, 39, p. 117-123.

Note sur l'identité intentionnelle

Richard Vallée

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004993ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004993ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vallée, R. (1999). Note sur l'identité intentionnelle. *Philosophiques*, 26 (1), 37–52.
<https://doi.org/10.7202/004993ar>

Résumé de l'article

L'identité intentionnelle soulève des énigmes quant au comportement linguistique de certains pronoms anaphoriquement liés à des quantificateurs restreints, mais qui ne peuvent être considérés comme des variables liées par ces quantificateurs. J'examine ce problème et suggère une solution, qui est une généralisation de la notion de pronom de texte (Vallée, 1994), conçue afin d'analyser certains pronoms qui ont un comportement linguistique similaire.

Note sur l'identité intentionnelle

RICHARD VALLÉE

rvallee@gpu.sru.ulberta.ca
University of Alberta

RÉSUMÉ. — L'identité intentionnelle soulève des énigmes quant au comportement linguistique de certains pronoms anaphoriquement liés à des quantificateurs restreints, mais qui ne peuvent être considérés comme des variables liées par ces quantificateurs. J'examine ce problème et suggère une solution, qui est une généralisation de la notion de pronom de texte (Vallée, 1994), conçue afin d'analyser certains pronoms qui ont un comportement linguistique similaire.

ABSTRACT. — Intentional identity raises problems with respect to the linguistic behavior of anaphoric pronouns linked to restricted quantifiers but that cannot be variables bound by these quantifiers. I examine this issue and suggest a solution based on the notion of a text pronoun (Vallée, 1994), introduced to deal with pronouns exhibiting a similar linguistic behavior.

Introduction

Considérons

- (1) Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean

L'analyse de la description indéfinie « un fantôme » à l'aide d'un quantificateur, d'un prédicat et de variables (par « $(\exists x)$ (fantôme x) ») ou, dans une notation plus contemporaine, en termes de quantificateur restreint (par « [un x : fantôme x] »), représente une innovation majeure en philosophie du langage¹. Elle permet de mettre au jour l'ambiguïté syntaxique de (1) en plaçant le quantificateur restreint, « un fantôme », soit avant, soit après le terme d'attitude propositionnelle, pour obtenir

- (2) [Un x : fantôme x] Marie croit que (x hante la maison de Jean)

ou

- (3) Marie croit que ([un x : fantôme x] (x hante la maison de Jean))

En (2), le quantificateur restreint a une portée large et constitue un exemple de quantification à l'intérieur — le quantificateur restreint se situe à l'extérieur du contexte d'attitude propositionnelle et lie une variable qui se trouve à l'intérieur de celui-ci — bien connu pour soulever des problèmes depuis les années 50². En (3), le quantificateur restreint a une portée étroite : il se situe à l'intérieur du

1. J'utiliserai, dans le présent texte, des quantificateurs restreints. Un quantificateur restreint contient, dans une première clause, un quantificateur liant une variable et, dans une seconde, le domaine de cette variable est restreint par un terme général. Ainsi, « plusieurs hommes » devient « plusieurs x : homme x ».

2. Voir Quine, W.v.O., *Word and Object*, The MIT Press, 1960.

contexte d'attitude propositionnelle et lie une variable qui s'y trouve également. L'ambiguïté syntaxique de (1), mise au jour par (2) et (3), trouve un écho au niveau sémantique. (2) et (3) explicitent deux interprétations sémantiques de (1). Si la phrase (2) est vraie, alors il existe un fantôme et Marie croit qu'il hante la maison de Jean ; la vérité de la phrase (3) n'implique pas l'existence de fantômes : elle est vraie si et seulement si Marie croit le contenu conceptuel exprimé par ce qui suit le terme d'attitude propositionnelle. Je dirai que (2) est une attribution de croyance objectuelle — elle requiert un objet, en l'occurrence un fantôme, pour être vraie — et que (3) est une attribution de croyance conceptuelle — elle ne requiert pas l'existence d'objets pour être vraie.

L'identité intentionnelle³ soulève des problèmes majeurs lorsqu'il s'agit de donner la forme logique de certains énoncés d'attitude propositionnelle qui doivent être conçus comme des attributions de croyance conceptuelle. Ces difficultés ne concernent pas directement la célèbre théorie russellienne des descriptions définies⁴ mais l'analyse de « un fantôme », ou de « quelques fantômes », en termes de quantificateurs restreints. Elle atteint cependant la première en minant la dernière, puisqu'elle fait apparaître les limites de notre approche de certaines expressions comme quantificateurs restreints. Les deux premières parties de mon texte sont consacrées à une présentation de ces problèmes. L'identité intentionnelle semble exiger qu'un quantificateur restreint ayant une portée étroite dans un premier énoncé d'attitude propositionnelle lie une variable qui se trouve dans une phrase enchâssée dans un second énoncé d'attitude propositionnelle, lequel doit être interprété comme une attribution de croyance conceptuelle⁵. Ce type de quantification, connu sous le nom de quantification à l'extérieur, ne peut que laisser perplexe. Dans la troisième partie de mon texte, je soutiendrai qu'il n'y a jamais de quantification à l'extérieur. Le pronom que nous voulons traiter comme variable liée ne se soumet pas à cette analyse, et il doit être considéré comme ce que j'ai déjà appelé un pronom de texte⁶.

Les pronoms comme variables liées.

Les pronoms à la troisième personne du singulier (« il »/« elle ») ou du pluriel (« ils »/« elles ») sont parfois des termes référentiels, dit démonstratifs, exigeant une démonstration pour référer à un objet⁷. Par exemple, dans « Il

3. Voir Geach, P., « Intentional Identity », *Journal of Philosophy* 64, 1967, p. 627-632. Aussi dans Geach, P., *Logic Matters*, 1972, Blackwell, Oxford, p. 146-153.

4. Voir Russell, B., « On Denoting, *Mind* », 1905. Aussi dans Russell, B. *Logic and Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1956, p. 41-56.

5. Voir Geach, P., « *Intentional Identity* », p. 630.

6. Voir Vallée, R., « Descriptions, référence et anaphore », *Dialogue* 33, 1994, p. 611-634.

7. Voir Kaplan, D., « Demonstratives », dans Perry, J., J. Almog et H. Wettstein (dir. de publication), *Themes from Kaplan*, New York University Press, 1989, p. 481-563, et Vallée, R., « Who are We »? *Canadian Journal of Philosophy* 26, n° 2, 1996, p. 211-230.

est gros », le pronom demande une démonstration pour désigner un objet, et peut désigner différents objets lors de différentes énonciations. Si je dis « Il est gros » en montrant un chat, « il » réfère à ce chat. Si je prononce la même phrase en pointant vers un autre chat, « il » désigne cet autre chat. Les démonstratifs sont sensibles au contexte extralinguistique de l'énonciation. Les pronoms à la troisième personne réfèrent parfois par l'intermédiaire d'une expression référentielle, de laquelle ils sont donc sémantiquement dépendants. Une expression dont la valeur sémantique dépend de celle d'une autre, appelée son antécédent, est dite anaphoriquement liée à cette autre. Nous dirons qu'elle est anaphoriquement liée à son antécédent. Ainsi, dans une certaine interprétation de « Pierre a dit qu'il viendrait », « il » réfère à Pierre, mais exerce ce rôle par le biais du terme référentiel « Pierre », auquel le pronom est donc anaphoriquement lié et qui est son antécédent⁸. Le pronom « il » est alors sensible au contexte intralinguistique de l'énonciation et coréférentiel avec « Pierre ». Les pronoms sont d'une grande souplesse. Dans une certaine interprétation de

- (4) Chaque homme croit qu'il est mortel

le pronom « il » n'est ni démonstratif ni anaphoriquement lié à un terme référentiel. Il entretient cependant une relation évidente avec « chaque homme », et sa valeur sémantique semble dépendre de cette dernière expression. Si « chaque homme » est rendu par « chaque x: homme x », le pronom peut être traité comme une variable liée par le quantificateur restreint. On obtient alors la forme logique

- (5) [Chaque x: homme x] (x croit que (x est mortel))

On note plus rarement que les pronoms à la troisième personne ayant une occurrence dans une description, définie ou indéfinie, sont aussi parfois des variables liées. Il en va ainsi de « il » dans la description définie « la femme qu'il aime », comme le montre la forme de

- (6) Chaque homme a confiance en la femme qu'il aime

soit

- (7) [Chaque x: homme x] ([la y: femme y . x aime y] (x a confiance en y))

Le traitement des descriptions (définies et indéfinies) et, plus généralement, des termes quantifiés (comme « chaque homme », « tous les hommes », « certains hommes », etc.) en termes de quantificateurs restreints, en plus de ses qualités propres, permet de rendre compte du fonctionnement sémantique de certains pronoms, lesquels sont des variables liées. Ces traits ont convaincu plusieurs du bien-fondé de cette analyse. En effet, la forme logique de ces termes permet non seulement de donner les conditions de vérité des phrases dans lesquelles ils ont une occurrence, mais aussi d'explicitier des relations intrasentencielles entre des éléments lexicaux, dans ce qui constitue un

8. Une expression anaphorique n'a qu'un antécédent.

élégant traitement de certains pronoms. Malheureusement, une telle approche se heurte à l'identité intentionnelle.

L'identité intentionnelle

Certaines phrases d'attitude propositionnelle contiennent une *description indéfinie* ayant une occurrence dans la phrase succédant au verbe d'attitude propositionnelle, par exemple « un fantôme » dans (1). Comme nous l'avons vu, cette phrase peut recevoir deux interprétations sémantiques — elle peut constituer une attribution de croyance objectuelle ou une attribution de croyance conceptuelle —, lesquelles sont saisies syntaxiquement en faisant varier la portée du quantificateur restreint, pour obtenir soit (2), soit (3). Prenons maintenant la phrase complexe

- (8) Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il a brisé des carreaux

où la valeur sémantique de « il » dépend manifestement de celle de « un fantôme », terme avec lequel le pronom est donc anaphoriquement lié. Puisque « un fantôme » est un quantificateur restreint, « il » devrait être traité comme une variable liée. C'est ici que surgit le problème de l'identité intentionnelle. (8) peut être interprétée comme l'attribution à Marie d'une croyance purement conceptuelle, qui n'engage pas le locuteur à l'existence d'un fantôme et qui n'exige pas l'existence de fantôme pour être vraie (le quantificateur restreint a donc une portée étroite), et l'attribution à Pierre d'une croyance aussi purement conceptuelle, n'engageant pas le locuteur à l'existence d'un fantôme et n'exigeant pas l'existence de fantômes pour être vraie. Geach (1967) note que, dans cette interprétation, intuitivement, le fantôme que Pierre croit avoir brisé des carreaux est « le même » que celui que Marie croit hanter la maison de Jean. Il réécrirait alors, comme il le fait souvent dans ses exemples, « Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il (le même fantôme) a brisé des carreaux. » Cette interprétation de (8) est tout à fait naturelle. Comme le résume Geach,

We have intentional identity when a number of people, or one person on different occasions, have attitudes with a common focus, whether or not there is actually something at the focus⁹.

La formulation utilisée par Geach afin de clarifier son intuition (« Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il (le même fantôme) a brisé des carreaux ») est un peu trompeuse, semblant impliquer que les croyances attribuées concernent un seul et même fantôme. Il devrait être clair que le problème qui nous occupe vient justement du fait qu'il n'y a aucun fantôme dont on puisse dire qu'il est l'objet de la croyance de Marie et de celle

9. Geach, P., « Intentional Identity », p. 627.

de Pierre. L'expression « le même » vient simplement expliciter l'intuition que les deux personnes se voient attribuer des croyances ayant un même foyer, et non qu'il existe un unique objet vers lequel convergent effectivement leurs pensées. Comment rendre compte de l'intuition selon laquelle on peut attribuer, à deux personnes, des croyances conceptuelles ayant le même foyer¹⁰? Il est évident que, si on veut respecter notre intuition sémantique que Pierre a une croyance conceptuelle ayant le même foyer que celle de Marie, les deux croyances doivent avoir un contenu similaire, et on ne peut se dispenser de recourir à la relation d'anaphore afin de saisir cette similarité. En vertu de cette relation, le contenu de croyance attribué à Pierre, en utilisant un pronom anaphorique, est fonction du quantificateur restreint antécédent, puisque la valeur sémantique de ce pronom en dépend. Si ce quantificateur restreint donne, partiellement, la croyance de Marie, alors la croyance attribuée à Pierre est fonction, partiellement, de celle attribuée à Marie. Si la croyance attribuée à Pierre est similaire à celle attribuée à Marie, alors notre intuition syntaxique d'un lien anaphorique est fondée. Enfin, on ne voit pas très bien comment on pourrait respecter notre intuition syntaxique d'un lien anaphorique entre « un fantôme » et « il », et nier que le contenu de croyance attribué à Pierre est similaire à celui attribué à Marie.

La seconde phrase de (8), comme attribution de croyance conceptuelle, peut signifier, dans une première approximation, que Pierre croit que *le fantôme que Marie croit hanter la maison de Jean a brisé des carreaux*¹¹. On conviendra toutefois que l'attribution d'un tel contenu de croyance ne soit pas toujours plausible. Dans les cas intéressants, elle ne l'est pas. La croyance attribuée à Pierre ne dépend pas forcément du fait que Marie croie qu'un fantôme hante la maison de Jean. Elle dépend, au mieux, du matériel linguistique utilisé pour attribuer un contenu de croyance à Marie. D'ailleurs, Pierre peut parfaitement se voir attribuer une croyance purement conceptuelle, par la seconde phrase de (8), tout en ignorant ce que croit Marie, ce qui est impossible selon le contenu explicité ci-dessus. Supposons que Marie ait la croyance, conceptuelle, qu'un fantôme hante la maison de Jean. Supposons aussi que Pierre, qui ne connaît pas Marie, lise dans un journal qu'un fantôme hante la maison de Jean et en vienne à penser qu'il a brisé des carreaux. Pierre ne connaît pas les croyances de Marie et ne sait pas non plus que Marie existe. L'énonciation de (8), dans l'interprétation qui nous intéresse, serait cependant non seulement acceptable mais aussi vraie. Malheureusement, l'expression *le fantôme que Marie croit hanter la maison de Jean*, utilisée pour relater le contenu de croyance de Pierre, implique que ce dernier a une croyance quant aux croyances de Marie. Enfin, dans cette interprétation de la seconde phrase de (8), le pronom n'est pas, à strictement parler, anaphoriquement lié au

10. On peut avoir le même problème en considérant deux attributions différentes à un même agent, comme dans « Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean. Elle croit aussi qu'il a brisé des carreaux ».

11. Voir Saarinen, E., « Intentional Identity and Interpretation » : A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns and Propositional Attitudes », *Linguistics and Philosophy* 2, 1978, p. 151-223.

quantificateur restreint qui est son antécédent, puisque la contribution sémantique de ce pronom va bien au-delà de ce que fournit ce quantificateur restreint. Malheureusement, le mécanisme par lequel le pronom peut apporter une telle contribution sémantique n'est pas explicite. Je ne tiendrai pas compte de l'interprétation de la seconde phrase de (8) suggérée par Saarinen. Je reviendrai cependant sur cette interprétation à la dernière section de mon texte. Mais quelle est la contribution sémantique de « il » dans (8)? Quelle est la croyance attribuée à Pierre?

L'intuition sémantique que Marie et Pierre se voient attribuer des croyances conceptuelles ayant le même foyer ne peut malheureusement être saisie, syntaxiquement, en traitant le pronom comme une variable liée. Dans la mesure où une croyance conceptuelle est attribuée à Marie et à Pierre, on peut d'office refuser de placer le quantificateur restreint en portée large et d'accorder à (8) la forme « [un x : fantôme x] (Marie croit que (x hante la maison de Jean) et Pierre croit que (x a brisé des carreaux)) ». Accorder une portée étroite au quantificateur restreint « un fantôme », et représenter (8) par

- (9) Marie croit que ([un x : fantôme x] (x hante la maison de Jean et Pierre croit que x a brisé des carreaux))

ne donne pas non plus le résultat escompté. (9) attribue à Marie le contenu constitué par tout ce qui suit la première occurrence de « croit que » — « un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il a brisé des carreaux ». Mais ce n'est pas l'interprétation visée. On voudrait que le « et » marque la frontière entre deux phrases, que chacune attribue une croyance conceptuelle respectivement à Marie et à Pierre, et que « un x : fantôme x » soit l'antécédent du « il » se trouvant dans la seconde. On aurait alors

- (10) Marie croit que ([un x : fantôme x] (x hante la maison de Jean)) et Pierre croit que (x a brisé des carreaux)

Malheureusement, on ne peut obtenir un tel résultat. Il y a deux obstacles entre le quantificateur restreint et le pronom.

Dans l'interprétation des phrases de (8) comme attributions de croyance purement conceptuelle, chaque clause indirecte de (8) est syntaxiquement isolée, avec pour effet que le quantificateur restreint de la première ne peut rejoindre le « il » de la seconde¹². La barrière de la phrase est un second obstacle. Il est facile de rendre manifeste la présence de deux phrases si on sépare (8) dans la séquence suivante, où A et B sont deux locuteurs différents :

- A. Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean
B. Pierre croit qu'il a brisé des carreaux

On constate alors que, même en portée large, le quantificateur restreint « un fantôme » ne peut atteindre le « il » de la seconde phrase de (8), puisque le

12. Voir Geach, P., « Intentional Identity ».

quantificateur ne peut traverser la frontière de la première phrase pour lier un terme qui se trouve dans la seconde¹³.

Il va sans dire que « il » ne peut être un simple pronom de paresse¹⁴. (8) serait alors interprétée par « Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'un *fantôme* a brisé des carreaux », où non seulement les croyances peuvent porter sur des objets différents, mais où l'usage de telles phrases laisse aussi entendre qu'il s'agit de deux fantômes différents¹⁵. Le problème a deux aspects. Le premier, syntaxique, concerne la forme logique de la seconde phrase de (8). Nous ne pouvons fournir la forme logique de cette phrase, qui contient un pronom qui devrait être traité comme variable liée mais qu'aucun quantificateur restreint ne peut lier. Le second, sémantique, a trait à la croyance conceptuelle attribuée par la seconde phrase de (8). Cette phrase admet une interprétation comme attribution de pensée purement conceptuelle : intuitivement, elle n'engage pas son locuteur à l'existence de fantômes, et peut être vraie sans que les fantômes existent. Malheureusement, nous ne pouvons expliciter la pensée attribuée. En l'absence d'une analyse du pronom, la contribution sémantique de ce dernier nous échappe, et la croyance attribuée par la seconde phrase de (8) demeure évanescence. Pour cette raison, le problème de l'identité intentionnelle souligne notre incompréhension du contenu de certaines croyances attribuées à autrui. Comment saisir la pensée conceptuelle attribuée par la seconde phrase de (8) sans traiter le pronom comme une variable liée, et ce, tout en préservant l'intuition que la valeur sémantique du pronom dépend de celle du quantificateur restreint qui constitue son antécédent?

Comme le note Edelberg¹⁶, on peut reproduire ce type de problème avec des phrases ne contenant qu'un quantificateur — et pas de quantificateur restreint — comme

- (11) Marie croit que quelqu'un hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il a brisé des carreaux
- (12) Marie croit que quelqu'un hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il n'a pas brisé des carreaux

Il va sans dire que le problème se présente aussi pour les phrases plurielles comme

- (13) Marie croit que des fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux

13. Voir Neale, S., *Descriptions*, The MIT Press, 1990 et Taylor, K., *Truth and Meaning*, Basil Blackwell, 1998.

14. Un pronom de paresse ne fait que marquer une place où peut être introduite une expression ayant eu précédemment une occurrence.

15. Voir aussi Saarinen, E., « Intentional Identity and Interpretation : A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns and Propositional Attitudes ».

16. Edelberg, W., « A New Puzzle About Intentional Identity », *Journal of Philosophical Logic* 15, 1986, p. 1-25 et « Intentional Identity and The Attitudes », *Linguistics and Philosophy* 15, 1992, p. 561-596.

Ce problème peut être généralisé à tous les quantificateurs restreints, maximaux ou non¹⁷. Ainsi,

- (14) Marie croit que quelques fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux
- (15) Marie croit que plusieurs fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux
- (16) Marie croit que tous les fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux
- (17) Marie croit que le fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il a brisé des carreaux

Dans (16) et (17), les pronoms sont apparemment des pronoms de paresse. Je reviendrai sur cette interprétation plausible de ces derniers.

Le fait de ne pouvoir traiter certains pronoms, comme ceux qui nous occupent, ni comme des termes référentiels ni comme des variables liées à certaines conséquences dramatiques pour le défenseur d'une analyse des descriptions (définies et indéfinies) et, plus généralement, des termes quantifiés en termes de quantificateurs restreints. En effet, cette approche semble inapte à saisir des relations évidentes entre ces termes et certains pronoms. À moins de rendre compte de ces relations, force est de porter cette carence à son débit.

J'aimerais ajouter deux détails. Si un pronom est anaphoriquement lié à un quantificateur restreint, alors la valeur sémantique de ce dernier est pertinente pour donner la valeur sémantique du premier. Si la valeur du quantificateur restreint est un contenu conceptuel, alors deux quantificateurs restreints différents fourniront des contenus conceptuels différents. Il semble bien en être ainsi. Comme le note Edelberg¹⁸, (8) et

- (18) Pierre croit qu'un fantôme a brisé des carreaux et Marie croit qu'il hante la maison de Jean

ne sont apparemment pas équivalentes en ce sens que (8) n'implique pas (18), et inversement. (8) semble véhiculer, sémantiquement, que la croyance attribuée à Pierre concerne un fantôme qui hante la maison de Jean, ce qui n'est pas le cas pour celle qui lui est attribuée en (18); (18) semble véhiculer, sémantiquement, que la croyance attribuée à Marie concerne un fantôme qui a brisé des carreaux, ce qui n'est pas le cas pour celle qui lui est attribuée en (8). Une théorie de l'identité intentionnelle devrait rendre compte de cette différence ou, s'il n'y en a pas, de l'illusion de sa présence. En second lieu, étant donné la description du problème en termes d'anaphore et d'attribution de

17. Un quantificateur restreint de forme $[Dx : Fx]$ est maximal si et seulement si une phrase de forme « $[Dx : Fx] (Gx)$ » implique une phrase de forme « $[Chaque x : Fx] (Gx)$ ». Il est non maximal autrement. Dans les exemples qui suivent, (14) et (15) contiennent des quantificateurs restreints non maximaux, alors que (16) et (17) contiennent des quantificateurs restreints maximaux.

18. Edelberg, W., « A New Puzzle About Intentional Identity ».

croyance purement conceptuelle, le contenu sémantique fourni par le pronom ne peut refléter que ce qui est précisé par son antécédent.

Revenons à notre exemple initial,

- (8) Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il a brisé des carreaux

Dans la description de Saarinen¹⁹, (8) est utilisée pour dire que Marie et Pierre ont une croyance *dirigée vers le même individu*, mais ce, non référentiellement. Il me semble plus judicieux de décrire le problème en disant que les deux énoncés d'attitude propositionnelle peuvent être vrais sans qu'existent de fantômes, et surtout que la croyance de Pierre a un contenu similaire à celle de Marie. Si le contenu n'était pas similaire, on ne voit pas comment ces croyances pourraient intuitivement avoir le même foyer.

Les différentes théories présentées pour rendre compte du « il » dans (8) me semblent toutes inadéquates pour diverses raisons. Elles sont *ad hoc* et pour le moins litigieuses²⁰. Je n'argumenterai pas contre celles-ci, et réserverai ce travail pour une autre occasion. Edelberg²¹ a néanmoins présenté une approche séduisante, qui peut paraître naturelle à certains lecteurs.

Edelberg adopte une solution nécessitant la quantification sur modes de présentation et spécifie que Marie et Pierre ont des idées similaires d'un fantôme. C'est là une façon de dire qu'ils pensent au même fantôme. Dans ce contexte, (8) aurait pour forme

$\exists \alpha \exists \beta [B(\text{Marie}, [[\alpha \text{ est un fantôme et } \alpha \text{ hante la maison de Jean}}]])$
et $B(\text{Pierre} [[\beta \text{ a brisé des carreaux}}]])$ et $\alpha \approx \beta]$

où α et β sont des variables pour idées, et $\approx$ est une relation de contrepartie intentionnelle qui vaut entre deux *idées* différentes — les idées ne sont pas partagées. J'ai des réserves quant à cette approche. Une théorie qui se dispenserait de la quantification sur des idées serait préférable. D'autant plus que Edelberg ne clarifie ni ce qu'est une idée ni la relation de contrepartie intentionnelle. Par ailleurs, la forme logique assignée à (8) s'éloigne considérablement de sa structure de surface. Une théorie qui donnerait à (8) une forme logique qui s'en éloignerait moins devrait être favorisée. Il y a plus. Si Edelberg préserve certaines intuitions sémantiques, le prix en est la disparition de la relation syntaxique entre le pronom et le quantificateur restreint : rien, dans la forme logique qu'il assigne à (8), ne rend cette relation.

La position que je vais soutenir est générale, s'appuyant sur une théorie ayant des motivations indépendantes. Elle se dispense de la notion d'idée et de

19. Saarinen, E., « Intentional Identity and Interpretation : A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns and Propositional Attitudes ».

20. Je ne présenterai pas les solutions de Geach, P. (« Two Kinds of Intentionality », *The Monist* 59, 1976, p. 306-320), de Saarinen, E. (« Intentional Identity and Interpretation : A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns and Propositional Attitudes »), de Pendlebury, M. (« Hob, Nob and Hecate : The Problem of Quantifying Out », *Australasian Journal of Philosophy* 60, n° 4, 1982, p. 345-354) et de Edelberg, W. (« A New Puzzle About Intentional Identity »).

21. Edelberg, W., « Intentional Identity and The Attitudes ».

la quantification sur les idées. Elle développe aussi l'intuition que le pronom pertinent, dans les phrases qui nous intéressent, est anaphoriquement lié à un quantificateur restreint. Une théorie qui ne respecterait pas cette intuition exigerait de forts arguments afin de justifier un tel écart.

Les pronoms de texte

J'ai déjà introduit, afin de rendre compte du comportement sémantique de certains pronoms en ce qui a trait à la référence, la catégorie de pronom de texte²². Ces pronoms anaphoriques sont sensibles au quantificateur restreint constituant leur antécédent, en ce sens que la valeur sémantique de ce dernier détermine (partiellement ou totalement) la valeur sémantique — ici, le référent — des premiers, sans être pour autant des variables liées²³. Par exemple, dans « Le premier astronaute était américain. Il est mort aujourd'hui » et « Un type a téléphoné. Il va rappeler », les deux « il » sont des pronoms de texte. J'ai plus précisément distingué des pronoms de texte de type A, des pronoms ayant pour antécédent des quantificateurs restreints maximaux mais non liés par ces derniers, et des pronoms de texte de type B, des pronoms ayant pour antécédent des quantificateurs restreints non maximaux mais non liés par ceux-ci. J'ai alors formulé des règles de référence pour les pronoms de texte. Les règles de référence d'un pronom de type B sont :

- Le référent sémantique d'un pronom de type B singulier est un objet satisfaisant le contenu descriptif de la description indéfinie antécédente et rendant vraie la phrase contenant la description indéfinie antécédente.

- Si « a » est un pronom de type B singulier, alors une phrase de forme Fa est vraie si et seulement si un objet ayant la propriété exprimée par la description indéfinie antécédente et rendant vraie la phrase contenant la description indéfinie antécédente est F.

- Le référent sémantique d'un pronom de type B pluriel est constitué par les objets satisfaisant le contenu descriptif du quantificateur restreint antécédent et rendant vraie la phrase contenant le quantificateur restreint antécédent.

- Si « a » est un pronom de type B pluriel, alors une phrase de forme Fa est vraie si et seulement si tous les objets rendant vraie la phrase contenant le quantificateur restreint antécédent sont F.

Dans notre second exemple, « Un type a téléphoné. Il va rappeler », « il » est un pronom de type B, qui désigne un objet, mais un seul, qui est un type et qui a téléphoné. La phrase « Il va rappeler. » est vraie si et seulement si une personne, et une seule, satisfaisant les conditions d'être un type et d'avoir téléphoné, va rappeler.

22. Vallée, R., « Descriptions, référence et anaphore ».

23. Chaque pronom de texte a un et un seul antécédent, qui est le terme dont dépend sa valeur sémantique.

La règle de référence des pronoms de type A est la suivante :

- Le référent sémantique d'un pronom de type A est la dénotation russellienne de ce terme.

- Si « a » est un pronom de type A, alors une phrase de forme Fa est vraie si et seulement si chaque objet constituant la dénotation russellienne du quantificateur restreint anaphoriquement lié au pronom est F.

Dans notre premier exemple, « Le premier astronaute était américain. Il est mort aujourd'hui », le « il » est un pronom de type A et désigne ce que dénote la description définie qui est son antécédent, en l'occurrence l'unique objet qui est premier astronaute. La phrase « Il est mort aujourd'hui » est vraie si et seulement si l'objet dénoté par « le premier astronaute » est mort aujourd'hui. Les pronoms de type B sont différents des pronoms de type A. Les premiers sont sensibles non seulement au quantificateur restreint qui constitue leur antécédent, mais aussi au prédicat joint à ce terme. Les pronoms de type A ne sont sensibles qu'au quantificateur restreint antécédent. Il va sans dire qu'un locuteur linguistiquement compétent maîtrise la sémantique des pronoms de texte, en ce sens qu'il peut identifier les conditions que doit satisfaire le référent du pronom de texte à l'aide des règles de référence formulées plus haut, et connaît les conditions de vérité d'une phrase contenant un tel pronom. Bien entendu, le pronom peut être privé de référent, puisque rien n'assure que les conditions qui lui sont associées soient satisfaites par un objet.

La définition d'un pronom de texte convient parfaitement au pronom « il » ayant une occurrence en (8), de même qu'au pronom « ils » de (14), lesquels seraient des pronoms de type B : ils ont pour antécédent un quantificateur restreint non maximal et ne peuvent être des variables liées par celui-ci à cause, entre autres raisons, de la barrière de la phrase. Mais les pronoms apparaissant dans les clauses indirectes de (8) et de (14) ne réfèrent pas, et sont utilisés afin d'attribuer des contenus conceptuels. Dans la mesure où nous avons besoin d'un contenu conceptuel, des règles de référence semblent inutiles. Nous pouvons cependant construire de tels contenus à partir de ces règles. La règle de référence d'un pronom de type B singulier prescrit que le référent de ce dernier est *un objet satisfaisant le quantificateur restreint antécédent et exemplifiant le prédicat qui lui est joint*. L'application de la règle, dans un cas particulier, fournit les conditions que doit respecter un objet désigné par ce pronom. Pour notre exemple « Un type a téléphoné. Il va rappeler. », le modèle prédit que le référent de « il » est un type et a téléphoné, où « est un type et a téléphoné » explicite les conditions permettant de déterminer le référent. Les règles fournissent les référents des pronoms de texte par le biais de conditions construites à partir du quantificateur restreint antécédent. Mais ces conditions peuvent aussi servir de contenus de pensée. Il est d'ailleurs plausible de les considérer dans ces termes : il est naturel de penser que le locuteur utilisant la seconde phrase de « Un type a téléphoné. Il va rappeler. » a cognitivement accès à un objet par le biais de ces conditions, qui en constituent le mode de présentation. Traiter les pronoms à l'origine du problème de l'identité intentionnelle comme des pronoms de texte paraît une voie prometteuse afin de rendre compte de nos intuitions sémantiques

concernant les exemples (8) et (14), et ce, sans recourir à des variables liées. Puisque ces derniers exemples font intervenir des pronoms anaphoriquement liés à des quantificateurs restreints non maximaux (« un fantôme »), il est judicieux de commencer par l'examen de ceux-ci.

Dans une interprétation en portée large du quantificateur restreint ayant une occurrence dans la première phrase de (8), le pronom ayant une occurrence dans la seconde phrase de (8) ne peut être une variable liée puisque le quantificateur restreint ne traverse pas les limites de la phrase. Dans les circonstances, le pronom qui nous intéresse est naturellement conçu, non comme un terme introduisant un contenu de pensée conceptuel, mais comme un terme référentiel. La seconde phrase de (8) est vraie si et seulement si Pierre croit qu'un fantôme particulier — celui désigné par « il » — a brisé des carreaux. On peut aisément traiter ce pronom comme un pronom de texte. Considérons (8) dans une interprétation du quantificateur restreint « un fantôme » en portée large, pour avoir

- (19) [Un x : fantôme x] Marie croit que (x hante la maison de Jean) et
Pierre croit qu'il a brisé des carreaux

Le « il » est alors intuitivement un pronom de texte de type B, et désigne un fantôme, mais un seul, qui rend vraie la phrase enchâssée dans le terme d'attitude propositionnelle de la première phrase de (8). Si on examine (8) en donnant une portée large au quantificateur restreint, et si « il » est un pronom de texte, la règle prescrit que le référent de ce dernier est donné par « est un fantôme et hante la maison de Jean ». Puisque les fantômes n'existent pas, le pronom ne désigne rien. La croyance attribuée à Pierre devrait contenir le référent du pronom de texte. Puisque ce pronom ne désigne rien, Pierre se voit attribuer une pensée incomplète.

Considérons maintenant (8) en donnant au quantificateur restreint « un fantôme » une portée étroite. On peut utiliser le résultat de l'application de la règle fournissant les conditions déterminant le référent du pronom comme *contenu* de la croyance attribuée par la seconde phrase de (8). On obtient alors

- (20) Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit
qu'un objet qui est un fantôme et qui hante la maison de Jean a brisé
des carreaux

Il est aisé de donner à (20) une forme logique satisfaisant nos intuitions linguistiques concernant le problème de l'identité intentionnelle. On obtient alors « Marie croit que ([un x : fantôme x] (x hante la maison de Jean)) et Pierre croit que ([un x : fantôme x et hante la maison de Jean x] (x a brisé des carreaux)). » Une expression de forme « un objet qui est F est G » est vraie si et seulement si $|F - G| = 0$, soit si et seulement si l'intersection des F — ici un objet qui est un fantôme et qui hante la maison de Jean — et des non G — des objets qui n'ont pas la propriété d'avoir brisé des carreaux — est vide. Le nombre du pronom, le singulier, contraint à une interprétation singulière de « un objet qui

est un fantôme et qui hante la maison de Jean », soit $|F| = 1$, et spécifie donc qu'un seul objet qui satisfait des conditions d'être un fantôme et de hanter la maison de Jean a brisé des carreaux. La relation d'anaphore est saisie par la règle générale, qui prescrit que la valeur sémantique du pronom de texte est partiellement fonction de son antécédent et, dans chaque cas particulier, elle donne des résultats différents. Il est important de souligner que cette approche ne signifie pas que le contenu est anaphorique, puisque les pronoms, et non les contenus, sont anaphoriques. Pierre pourrait aussi avoir le contenu conceptuel qui lui est attribué, et ce, indépendamment de ce que croit Marie. On peut aisément généraliser ce modèle à tous les pronoms de textes, en s'appuyant sur le nombre du pronom afin de rendre compte de la différence entre le pluriel et le singulier. Pour les phrases contenant les pronoms de type B pluriels

- (10) Marie croit que des fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux
- (11) Marie croit que quelques fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux
- (12) Marie croit que plusieurs fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux

on obtient

- (21) Marie croit que des fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit que des objets qui sont des fantômes et qui hantent la maison de Jean ont brisé des carreaux
- (22) Marie croit que quelques fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit que des objets qui sont des fantômes et qui hantent la maison de Jean ont brisé des carreaux
- (23) Marie croit que plusieurs fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit que des objets qui sont des fantômes et qui hantent la maison de Jean ont brisé des carreaux

où, dans chacun des cas, le pluriel du pronom impose une interprétation plurielle du contenu, pour obtenir « sont des objets qui sont des fantômes et hantent la maison de Jean ».

On pourrait émettre des réserves quant à l'insertion, dans la seconde phrase de chacun des exemples précédent, de l'information fournie par le prédicat de la première phrase en contexte d'attitude propositionnelle²⁴. Il est pourtant juste d'ajouter cette information. Si le pronom « il » faisait écho uniquement au contenu conceptuel du quantificateur restreint, nous obtiendrions des résultats inacceptables. Supposons que Marie et Pierre n'aient aucun fantôme particulier à l'esprit, mais simplement des croyances purement conceptuelles. Si « il » reflète simplement le contenu conceptuel de « un fantôme », alors la phrase « Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il ne hante pas la maison de Jean. » devrait être

24. Soulignons au passage que Pendlebury ("Hob, Nob and Hecate: The Problem of Quantifying Out", p. 350) semble partager mes intuitions linguistiques.

acceptable. Mais elle est bizarre, sinon contradictoire. Qui plus est, contrairement à la caractérisation de l'identité intentionnelle fournie par Geach, les deux personnes auxquelles sont faites les attributions n'ont alors pas, intuitivement, des croyances ayant le même foyer. Le lecteur peut mettre ses intuitions linguistiques à l'épreuve en considérant les attributions de croyance conceptuelle « Marie croit qu'un fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit que le même fantôme ne hante pas la maison de Jean. ». Cette incongruité est expliquée si on soutient que l'information du prédicat qui nous concerne, et qui devrait se trouver dans la phrase dans le second contexte d'attitude propositionnelle, est alors niée. À moins qu'un fantôme particulier soit en question, lequel serait désigné par le « il » de (8), il est impossible d'interpréter la seconde phrase de (8). Et si elle est ainsi interprétée, elle n'est pas utilisée pour attribuer une croyance conceptuelle.

Portons maintenant attention aux pronoms anaphoriques avec des quantificateurs restreints maximaux, soit les exemples (16) et (17). Une analyse en termes de pronom de paresse est possible. Mais une autre s'appuyant sur la sémantique des pronoms de type A l'est aussi, et cette dernière permet une intéressante généralisation. Je crois préférable d'aborder les pronoms qui nous intéressent en termes de pronom de type A, même si les résultats sont équivalents à une analyse en termes de pronom de paresse, parce que les pronoms de type A rendent compte des pronoms que nous examinons et en expliquent le fonctionnement sémantique, alors que les qualifier de pronoms de paresse ne me semble que répéter nos intuitions, sans les expliquer.

Considérons :

- (16) Marie croit que tous les fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit qu'ils ont brisé des carreaux
- (17) Marie croit que le fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit qu'il a brisé des carreaux

En s'appuyant sur la sémantique du pronom comme pronom de type A, on peut rendre ces exemples par, respectivement,

- (24) Marie croit que tous les fantômes hantent la maison de Jean et Pierre croit que tous les fantômes ont brisé des carreaux
- (25) Marie croit que le fantôme hante la maison de Jean et Pierre croit que le fantôme a brisé des carreaux

Ces résultats sont fidèles à nos intuitions et les expliquent à l'intérieur d'un cadre sémantique général. En ce sens, ma suggestion est préférable à une explication en termes de pronom de paresse. Cette dernière produit une analyse conduisant aux mêmes conclusions, sans en donner de justification.

Il devrait être évident que mon approche capture l'intuition que (8) et (18) ne sont pas équivalentes. Les croyances attribuées en (8) sont données par (20), tandis que celles attribuées en (18) sont données par

- (26) Pierre croit qu'un fantôme a cassé des carreaux et Marie croit qu'un objet qui est un fantôme et qui a cassé des carreaux hante la maison de Jean

Deux objections

Considérons maintenant la phrase

- (27) Marie croit qu'un étudiant est venu à 2 heures et Pierre croit qu'il est venu à 4 heures

en spécifiant que (27) attribue une croyance conceptuelle à Marie et une autre à Pierre. Mais quelle croyance conceptuelle est attribuée à Pierre en (27)? Selon le modèle que je propose, si le quantificateur restreint « un étudiant » a une portée étroite et si le pronom de la seconde phrase est anaphoriquement lié à celui-ci, (27) implique que Pierre croit qu'un étudiant qui est venu à 2 heures est venu à 4 heures. Dans l'interprétation de (27) comme exemple d'identité intentionnelle, la seconde phrase de (27) ne constitue donc pas une attribution de croyance conceptuelle cohérente²⁵. Le pronom de (27) ne peut donc être conçu comme un pronom de texte utilisé pour attribuer une pensée conceptuelle ayant le même foyer que celle attribuée à Marie. Le locuteur de la seconde phrase de (27) a alors plausiblement à l'esprit un certain étudiant et le pronom « il » réfère à celui-ci. La seconde phrase de (27) n'est alors pas une attribution de croyance conceptuelle. Revenons enfin à une interprétation de (8) mentionnée au début de ce texte, laquelle est, je le rappelle, différente de celle qui nous intéresse et qui fut justifiée lors de la présentation de notre problème : la seconde phrase de (27) peut signifier que Pierre croit que l'étudiant que Marie croit être venu à 2 heures est venu à 4 heures. Cette interprétation est plausible. Mais comment la construire à partir du « il »? Comment peut-elle être récupérée sur la base de la syntaxe et la sémantique de ce pronom? Si elle est pragmatiquement donnée, quels sont les mécanismes mis en œuvre pour la récupérer? Je ne puis, faute d'espace, approfondir ces questions.

Conclusion

Si les pronoms comme celui que l'on retrouve dans la seconde phrase de (8) sont des pronoms de texte, alors on peut rendre compte de l'identité intentionnelle, et ce, sans qu'il soit nécessaire de quantifier à l'extérieur. On pourrait m'objecter que Pierre, dans l'exemple (8), n'a pas le contenu mental qui lui est attribué en (20) parce qu'il ne croit pas qu'un fantôme hante la maison de Jean. Dans ces conditions, le pronom ne saurait être considéré comme anaphoriquement lié au quantificateur restreint antécédent : il ne

25. Si Pierre croit qu'il est revenu à 4 heures, le problème ne se pose pas.

peut être une variable liée, et le faire dépendre de la valeur sémantique de « un fantôme » ne donne pas des résultats satisfaisants. Le défenseur de cette position devra alors expliquer comment saisir nos intuitions que Marie et Jean ont des croyances purement conceptuelles ayant le même foyer et ce, sans que la valeur sémantique du pronom dépende de celle du quantificateur restreint antécédent. Rendre compte de la présence d'un même foyer sans tenir compte de la relation d'anaphore est non seulement désespéré, mais aussi discutable d'un point de vue théorique : il y a une évidente relation entre le pronom et le quantificateur restreint antécédent, et nier l'existence de cette relation exige au moins un argument. S'offrent deux possibilités : soit que la seconde phrase de (8) ait un contenu conceptuel qu'il est possible de spécifier à l'aide de (8), soit qu'il en ait un qu'il est impossible de spécifier à l'aide de cette seule ressource. Dans le premier cas, aucun pronom anaphorique ne saurait récupérer plus, ou moins, de détails que ceux fournis par les pronoms de texte. Un défenseur de cette approche devrait alors nous expliquer quelle ressource il met à profit afin d'explicitier la croyance attribuée. Dans le second cas, le pronom ne serait tout simplement pas anaphoriquement lié au quantificateur restreint antécédent. Un défenseur de cette dernière approche nous devrait une explication de la relation entre le terme quantifié et le pronom, et surtout une théorie permettant d'explicitier le contenu conceptuel attribué par la seconde phrase de (8).

Gestalt, subjectivité, négativité : l'interprétation heideggerienne du Surhomme et sa critique de la morphologie des cultures chez Spengler

Golfo Maggini

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004954ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004954ar>

[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

Maggini, G. (1999). Gestalt, subjectivité, négativité : l'interprétation heideggerienne du Surhomme et sa critique de la morphologie des cultures chez Spengler. *Philosophiques*, 26 (1), 53–70. <https://doi.org/10.7202/004954ar>

Résumé de l'article

Notre article traite de l'interprétation heideggerienne du Surhomme (*Übermensch*) chez Nietzsche en prenant en considération tout particulièrement sa désignation comme forme (*Gestalt*) dans les cours de 1939-1946 qui constituent, sous plusieurs aspects, la culmination du « différend » (*Auseinandersetzung*) avec lui. En effet, si anthropomorphie et subjectivité s'appartiennent mutuellement dans la métaphysique moderne, cette coappartenance trouve son achèvement chez le Surhomme. Elle indique par ailleurs la forclusion du sujet nietzschéen dans la logique de la négation, témoignage de la tentative heideggerienne pour « dialectiser » Nietzsche. C'est ainsi qu'une continuité s'établit entre sa position métaphysique et la dialectique hégélienne. Par ailleurs, nous nous efforçons de projeter cette interprétation réductrice sur la critique par Heidegger d'une des figures majeures du néohégélianisme au tournant du siècle, à savoir Oswald Spengler, telle qu'elle a lieu dans ses cours de l'herméneutique de la facticité (1919-1923). Notre stratégie interprétative est fidèle au principe interprétatif qui consiste à dire que le Heidegger d'avant *Être et Temps* , nous offre les outils nécessaires pour aborder certains motifs essentiels du développement ultérieur de sa pensée dont notamment sa confrontation avec la métaphysique.

Gestalt, subjectivité, négativité : l'interprétation heideggerienne du Surhomme et sa critique de la morphologie des cultures chez Spengler

GOLFO MAGGINI

SUNY

Stony Brook

U.S.A.

RÉSUMÉ. — Notre article traite de l'interprétation heideggerienne du Surhomme (*Übermensch*) chez Nietzsche en prenant en considération tout particulièrement sa désignation comme forme (*Gestalt*) dans les cours de 1939-1946 qui constituent, sous plusieurs aspects, la culmination du « différend » (*Auseinandersetzung*) avec lui. En effet, si anthropomorphie et subjectivité s'appartiennent mutuellement dans la métaphysique moderne, cette coappartenance trouve son achèvement chez le Surhomme. Elle indique par ailleurs la forclusion du sujet nietzschéen dans la logique de la négation, témoignage de la tentative heideggerienne pour « dialectiser » Nietzsche. C'est ainsi qu'une continuité s'établit entre sa position métaphysique et la dialectique hégélienne. Par ailleurs, nous nous efforçons de projeter cette interprétation réductrice sur la critique par Heidegger d'une des figures majeures du néo-hégélianisme au tournant du siècle, à savoir Oswald Spengler, telle qu'elle a lieu dans ses cours de l'herméneutique de la facticité (1919-1923). Notre stratégie interprétative est fidèle au principe interprétatif qui consiste à dire que le Heidegger d'avant *Être et Temps*, nous offre les outils nécessaires pour aborder certains motifs essentiels du développement ultérieur de sa pensée dont notamment sa confrontation avec la métaphysique.

ABSTRACT. — This paper focuses on Heidegger's interpretation of the *Übermensch* with a special emphasis on his designation as a form (*Gestalt*) developed mainly in the 1939-1946 lecture courses on Nietzsche. The belonging-together of « unconditional » subjectivity and anthropomorphism reaches its completion in the « form » of the *Übermensch*, while it also witnesses its forclosure in the logic of negativity. Consequently, a direct continuity is established between Nietzsche's metaphysical position and Hegel's dialectics. By taking this unexpected affinity as a starting point, we go back to Heidegger's early critique of hegelianism and especially of Spengler's project of a morphology of the cultures in his hermeneutics of facticity (1919-1923). This interpretative strategy unfolds according to the principle that the first steps on Heidegger's path of thinking offer us the necessary conceptual tools in order to come to terms with the later developments of his confrontation with metaphysics.

La fracture produite dans l'histoire de la subjectivité moderne par l'irruption du Surhomme est affirmée à plusieurs reprises dans le propos heideggerien. À l'égoïté du sujet chez Descartes, à l'individualité de l'esprit chez Hegel et aux courants philosophiques du XIX^e siècle qui se situent à sa suite succède alors

une « nouvelle empreinte de l'humanité » (*eine neue Prägung des Menschentums*)¹. À la différence du sujet égoïque et du sujet absolu qui ne sont pas encore « assez subjectifs », chez le Surhomme, la métaphysique moderne parvient à la détermination extrême et accomplie de son essence².

« Type » (*Typus*) et « forme » (*Gestalt*) sont les termes qui s'alternent dans cette désignation. Heidegger cite à plusieurs reprises le fragment 713 de la *Volonté de Puissance* où Nietzsche écrit à ce propos : « il s'agit du type : l'humanité n'est qu'un simple matériel d'expérimentation, l'énorme excédent des mal-venus : un champ de ruines³ ». Chez le Surhomme, il ne s'agit pas d'une mutation quantitative qui amène à l'éventuel achèvement (*Vollendung*) de l'humanisme moderne mais d'un « saut » qualitatif. Il y va en effet de l'homme nihilistiquement inversé et par là même érigé en *Gestalt*.

C'est à un moment critique du cours de 1940 sur « Le Nihilisme Européen » que Heidegger donne une définition complète des concepts de forme et de type. En réunissant en lui la singularité de l'individu et l'homogénéité du sujet collectif, le type parvient à « une claire universalité de la même empreinte » (*in einer klaren Durchgängigkeit derselben Prägung*) inaugurant une hiérarchie nouvelle :

Dans la pensée nietzschéenne du surhomme, ce n'est pas un type d'homme particulier mais, pour la première fois, l'être-humain qui se voit pré-conçu sous la figure essentielle du type (*in der Wesensgestalt des "Typus" vorausgedacht*)⁴

Afin d'éclairer la désignation du Surhomme en termes d'empreinte (*Prägung*), il nous faut de toute évidence commencer par mesurer son envergure, puisque Heidegger lie ce terme non pas uniquement à la philosophie nietzschéenne mais aussi à toute forme de pensée métaphysique. Ainsi, dans le cours de 1941 sur « La métaphysique en tant qu'histoire de l'Être », la temporalité propre à toute configuration de présence est qualifiée d'empreinte :

Au commencement de son histoire, l'Être s'éclaircit en tant qu'épanouissement (φύσις) et désoccultation (ἀλήθεια). De là il reçoit l'empreinte (*Gepräge*) de la présence et de la consistance au sens du demeurer[...]⁵

1. *Parmenides* (1942/43), GA 54, Francfort, Klostermann, 1982, p. 204.

2. *Nietzsche*, vol. II, Paris, Gallimard, 1971, p. 54 (désormais sous le sigle NII).

3. *Ibid.*, p. 246.

4. NII, p. 118. Nous tenons à signaler d'emblée une affinité qui suscite certes de nombreuses hypothèses. La même nécessité historique qui fait du Surhomme chez Nietzsche une *Gestalt* qualifie aussi selon Heidegger l'Ange rilkéen dans la huitième des *Élégies de Duino*. Lors de l'achèvement de la métaphysique moderne, l'Ange rilkéen s'avère « être métaphysiquement le Même que la figure nietzschéenne de Zarathoustra », ce qui renvoie ici, comme dans le cas du Surhomme, à la nécessité d'« une explication plus originaire de l'essence de la subjectivité » (« Pourquoi des poètes ? », 1946, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 375-6; désormais sous le sigle *Chemins*). Dans le cas de Rilke, comme dans celui de Nietzsche, il s'agit de manifestations de la métaphysique parvenue à son achèvement soit dans les termes de la pensée, soit dans ceux de la poésie.

5. NII, p. 324.

Or, ce même réseau conceptuel de l’empreinte et de l’empreindre désigne également l’expérience de l’Être propre à la métaphysique. Dans le fragment 617 de *La Volonté de Puissance*, repris et interprété par Heidegger à plusieurs reprises, Nietzsche écrit : « Imprimer au devenir le caractère de l’Être, voilà la suprême volonté de puissance⁶. » Nous nous efforcerons par la suite de comprendre l’usage du motif de la *Gestalt* dans ses multiples ramifications — forme, type, frappe, empreinte, figure, image —, à la lumière de la confrontation heideggerienne avec la métaphysique en retraçant les origines de ce parcours au tout début de son enseignement philosophique et plus précisément aux cours et aux écrits qui marquent son élaboration d’une herméneutique de la facticité (1919-1923).

Cette remarque nous invite à revenir au sens dont est doté ici le terme *Gestalt* : « C’est de la simplicité propre à la volonté de puissance que découlent l’univocité, la fermeté, le poli de tous ses façonnements et de toutes ses empreintes (*Prägungen*), de toutes ses frappes (*Schläge*). c’est d’elle que résulte, c’est à elle que correspond ce qui est frappé d’une empreinte, le typique ». Vu sous cet angle, le Surhomme n’est pas qualifié de simple empreinte mais d’« empreinte (*Schlag*) d’une humanité laquelle pour la première fois *se veut* elle-même *en tant* qu’empreinte et s’en empreint elle-même (*selbst zu diesem Schlag sich schlägt*)⁷ ».

Cette définition repose sur la Volonté de puissance envisagée dans l’« inconditionnalité » (*Unbedingtheit*) de son essence. Le Surhomme n’est pas qualifié simplement de forme mais de forme essentielle (*Wesensprägung*/*Wesensgestalt*), à travers laquelle se réalise la fixation d’essence de celui qui était jusqu’alors le dernier homme (*letzte Mensch*). Ce qui détermine l’anthropomorphie dans la métaphysique de la subjectivité parvenue à sa fin, c’est son pouvoir de formation (*Gestaltung*) et de façonnement (*Prägung*) de l’étant. En réalité, afin d’éclairer les fondements métaphysiques de la *Gestalt*, il nous faudrait mobiliser un réseau complexe de renvois dont les points d’ancrage sont à chercher auprès de l’*ἰδέα* platonicienne — provenance historique qui fera l’objet notamment de la lettre-réponse de 1955 à Ernst Jünger⁸ —, de la *cogitatio* cartésienne mais aussi et surtout des motifs de système absolu et de négativité dans la métaphysique de l’idéalisme allemand, notamment chez Hegel. Par la suite, nous aborderons l’étape décisive qui constitue l’antécédent historial pour le surgissement du Surhumain, à savoir la subjectivité « inconditionnée » (*unbedingte*) dans l’idéalisme allemand, avant de parvenir au cœur de notre questionnement, à savoir la négation comme

6. *Ibid.*, p. 231.

7. *Ibid.*, p. 248, 250 (souligné dans le texte).

8. Dans *Contribution à la question de l’Être* (1955), la désignation du Surhomme comme type est ramenée au terme platonicien de *τύπος* dans le *Théétète* (192-194 b), tandis que la *Gestalt* est qualifiée de retrait absolu de toute transcendance dans la rescendance (*Rückstieg*, *Reszendenz*). La rescendance par la forme se produit de telle façon que cette dernière « se représente » en se présentant ainsi une fois de plus dans ce qu’elle a empreint de son caractère. L’entreprise de formation (*Gestaltung*) de l’étant qui obéit non pas à un lien causal mais au rapport du sceau à l’empreinte correspond de façon nécessaire à la désignation de l’Être de l’étant comme production de la présence sous la figure de la Volonté de puissance. La reduplication de l’essence qui lui est propre témoigne de l’essence anthropomorphique de la métaphysique moderne (*Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 215).

essence de la « forme » et son renvoi à la critique heideggerienne du projet d'une morphologie (*morphè/Gestalt*) des cultures dans les années vingt.

1. De la subjectivité « inconditionnée » dans la métaphysique de l'idéalisme allemand : « Gestalt » et anthropomorphie

Si, d'une part, Heidegger affirme que « dans l'avènement des Anthropologies, Descartes fête son suprême triomphe⁹ », il pose, d'autre part, que la subjectivité du Surhomme correspond à une aggravation (*Aufblähung*) de l'anthropologie moderne¹⁰, due essentiellement au passage de la subjectivité égoïque, essentiellement « conditionnée » (*bedingte*), à la subjectivité conçue dans l'inconditionnalité de son essence :

Il nous faut [...] attirer l'attention sur le fondement d'essence de la fatalité historique de l'histoire de la métaphysique — en tant qu'une histoire de la vérité de l'Être. Cette indication nous permet du même coup d'éclaircir une distinction que nous avons déjà pratiquée plus d'une fois : la distinction entre la subjectivité conditionnée et celle inconditionnée (*die Unterscheidung der bedingten und der unbedingten Subjektivität*)¹¹

Le pas décisif dans cette évolution devient possible avec la transition de la métaphysique de la représentation à la métaphysique de la volonté dont Leibniz est la figure inaugurale. La philosophie hégélienne de l'Esprit, mais aussi l'idéalisme allemand dans son ensemble, sont marqués par la prééminence de la volonté, notamment de la « volonté de système » (*Wille zum System*). Chez Hegel, notamment dans *La Phénoménologie de l'Esprit* qui sert ici de texte de référence, la raison fait de la subjectivité inconditionnée un volontaire se savoir soi-même.

1 - Dans cette étape de l'achèvement (*Vollendung*) de la métaphysique moderne, la volonté est « volonté de l'esprit », « volonté pensante », de sorte que, par phénoménologie chez Hegel, on entend « la manière dont l'inconditionnée subjectivité, en tant que l'inconditionné acte de représenter apparaissant à soi-même (penser) est elle-même l'être de tout étant¹² ». Ce qui est d'importance majeure pour le propos tenu ici, c'est précisément le lien intime établi entre la Phénoménologie et la Logique hégéliennes. La place de la Logique dans la Phénoménologie est justifiée par le fait que c'est en elle seulement que l'apparaître à soi-même du sujet amène celui-ci à l'inconditionnalité de son essence. À l'encontre de l'écart établi entre la Phénoménologie et le système de la Logique dans le cours de 1930/31 sur la *Phénoménologie de l'Esprit*, le renvoi de la dialectique hégélienne à la métaphysique de la subjectivité procède

9. « L'époque des conceptions du monde » (1938), *Chemins*, p. 130.

10. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (1941), GA 49, Francfort, Klostermann, 1991, p. 71.

11. *Ibid.*, p. 154.

12. *Ibid.*, p. 240.

désormais de la coappartenance de la Phénoménologie et de la Logique. Le tournant vers l'inconditionnalité de l'essence subjective s'annonce en effet sous la figure de l'absolu. Celui-ci s'identifie à la subjectivité parvenue à son achèvement dans l'élément du savoir (*Wissen*). Raison (*Vernunft*) et absolu sont d'autres noms pour l'essence métaphysique de la subjectivité.

Quant à l'Esprit hégélien, il doit être conçu comme esprit absolu qui rassemble et réunit en soi par une médiation¹³. Il s'identifie ainsi à la certitude de la représentation comme représentation inconditionnelle de soi-même, de sorte que l'absolu n'est pas seulement en soi (πρῶτον καθ'αυτό), mais aussi pour nous (πρὸς ἡμᾶς)¹⁴. Par conséquent, le premier achèvement de la métaphysique moderne dans l'absoluité de l'Esprit s'effectue, du côté de l'objet, par la réduction de la réalité du réel à l'effectivité et, du côté du sujet, par la subjectivité entendue en termes de conscience de soi et par là même identifiée à la Science (*Wissenschaft*). C'est dans la disposition du se-savoir soi-même qu'advient l'essence du sujet comme certitude absolue de soi, de sorte que celui-ci ne soit « disposé » qu'à la Science : « La philosophie est la Science, parce qu'elle veut la volonté de l'absolu, c'est-à-dire celui-ci en son absoluité¹⁵. »

Ce sont ces déterminations essentielles qui conditionnent la mutation de la métaphysique moderne en anthropomorphie, puisqu'en cette dernière, « d'une manière générale l'étant en tant que tel s'interprète selon les modalités humaines de l'être, indépendamment du fait que l'interprétation s'effectue par l'homme¹⁶ ». Ce virage fait l'objet d'examen à deux endroits qui font partie des cours des années quarante sur Nietzsche. Le premier est le développement réservé à ce sujet dans le cours de 1940 sur « Le Nihilisme Européen », qui porte le titre « Métaphysique et anthropomorphie ». Le second est l'analyse détaillée de l'anthropomorphie dans le cours de 1941 sur la métaphysique de l'idéalisme allemand. Schelling et Nietzsche sont les deux figures principales de l'anthropomorphie moderne. La différence entre les deux repose en effet sur la conception divergente du statut de la volonté qui constitue le noyau de leur position métaphysique fondamentale. En tout état de cause, l'anthropomorphie témoigne de l'élément déterminant de la métaphysique moderne amenée à sa fin, voire à l'inconditionnalité de son essence. Or, dans la mesure où « la métaphysique est anthropomorphie — le fait de structurer et de concevoir le monde à l'image de l'homme¹⁷ », le Surhomme n'est pas tout simplement la mesure de l'étant, comme c'était le cas pour l'ἐγὼ chez Protagoras. Il constitue au contraire la *morphé* selon laquelle se façonne toute chose.

Dans le cours du semestre d'été 1941 sur l'idéalisme allemand, la tripartition scolastique de l'étantité de l'étant constitue le point de départ de l'interrogation : le plus étant parmi les étants (τὸ τιμιότατον, τὸ ακρότατον), l'étant en tant qu'étant (τὸ κοινότατον), l'étant comme sujet (τὸ ἀνάλογον). Or, ce troisième élément rend explicite l'essence de l'homme comme *Ebenbild Gottes* :

13. Cf. Schelling, Appendice (1941), Paris, Gallimard, 1977, p. 322.

14. GA 49, p. 119.

15. « Hegel et son concept de l'expérience » (1942/1943), *Chemins*, p. 164-165.

16. NII, p. 105.

17. *Ibid.*, p. 104.

À l'« analogisation » propre à l'interprétation de l'étant dans sa totalité et dans sa diversité vient encore se joindre, depuis que l'*ens* est interprété comme *certum* et comme *subjectum* [...] l'antithétique de la conscience et de la conscience-de-soi, antithétique qui conduit logiquement (sous la contrainte de la vérité de l'étant : κοινότατον, ἀρχότατον) à la conscience-de-soi absolue (savoir-vouloir) et qui exige par conséquent la dialectique¹⁸

La doctrine scolastique de l'analogie de l'étant (*die Lehre von der « Analogie des Seienden »*) est ainsi à l'origine de l'anthropomorphie moderne. Cette dernière est qualifiée par le passage de la conception de l'homme comme centre de l'étant — ce qui correspond aux moments cartésien et leibnizien — à celui devenu sa figure unique. Le monde et son fondement, Dieu, ne sont que des figures de l'homme conçu dans l'inconditionnalité de son essence : tout étant emprunte une figure d'essence (*Wesensgestalt*) humaine (μορφή τοῦ ἀνθρώπου)¹⁹.

L'insistance avec laquelle Heidegger affirme que l'anthropomorphie vient à la suite du théomorphisme s'appuie sur la continuité historique entre la philosophie scolastique et la pensée moderne. Elle constitue par conséquent un trait essentiel de la métaphysique moderne de la subjectivité :

[...] dans la mesure où l'Être devient *actualitas* (réalité), l'étant est le réel qui se détermine par l'agir au sens de faire qui cause et provoque. La réalité agissante du faire humain et du créer divin se déterminent ainsi de la même façon²⁰.

C'est en raison de cette affinité historique que, lors de l'achèvement de la métaphysique moderne, toute interprétation de l'étant est essentiellement anthropomorphique. De là provient aussi sans doute la fonction particulière de cette dernière chez Heidegger, puisqu'elle n'indique pas une question régionale comme c'est le cas chez Leibniz et Malebranche. L'anthropomorphie apparaît au contraire dans son rapport essentiel à l'anthropologie dont elle est la figure finale.

Si chez Descartes Dieu est encore la lumière qui éclaire la connaissance humaine, dans la métaphysique de la subjectivité inconditionnée, c'est l'homme qui s'érige en *Deus Faber*. Or, construction de l'étant, anthropomorphie et système sont censés s'entrapartenir, dans la mesure où absolutité et anthropomorphie découlent de l'essence volontative de la subjectivité. Par ailleurs, la construction de la totalité de l'étant s'inscrit d'avance dans le cercle du réel considéré dans sa provenance historique de l'*exigentia essentiae* leibnizienne : « Le *cum*- entendu comme unité au sens de l'« unité » « de » l'être (l'unité de l'entrée-en-présence, telle qu'elle appartient à l'être lui-même). (Unité de la proponibilité, de la représentéité de la représentation se re-présentant à soi-même²¹) » Or, la réalité du réel chez Hegel va de pair avec l'inconditionnalité de la subjectivité envisagée dans sa coappartenance avec le système absolu. Il s'agit

18. Schelling, Appendice (1941), p. 321.

19. Nietzsches *Metaphysik Einleitung in die Philosophie : Denken und Dichten* (1941), GA 50, Francfort, Klostermann, 1990, p. 110.

20. NII, p. 333

21. Schelling, p. 292.

par là d'affirmer l'identification de l'unité de la représentation représentant elle-même à la subjectivité du sujet. La conséquence directe en est le lien intrinsèque de la métaphysique du système avec l'anthropomorphie. Du côté du sujet, le système est l'essentification de la volonté absolue elle-même, tandis que, du côté de l'objet, il est le mode de réalisation du réel, le mode d'exister de l'existant²². C'est à partir de cette réflexion intense et originale sur l'idéalisme allemand, sur Hegel et Schelling en particulier, qu'il devient possible de considérer la figure ultime de la doctrine de l'analogie de l'étant dans la métaphysique : Nietzsche. Ainsi, à la lumière du rapport historial de l'anthropomorphie au système, nous sommes en position d'évaluer le poids de l'affirmation heideggerienne selon laquelle Nietzsche parachève l'anthropomorphie moderne car il demeure à son insu un métaphysicien du système : ni il n'a conçu ni il n'a essayé de concevoir son essence (*er das Wesen nicht begriff und begreifen konnte*)²³. Les fragments les plus fréquemment cités et commentés par Heidegger pour explorer les assises métaphysiques de la *Gestalt* témoignent du lien essentiel établi entre le processus d'humanisation de l'étant et la subjectivité explicitée en termes de maîtrise. Nietzsche écrit : « humaniser le monde, c'est-à-dire nous sentir en lui de plus en plus en tant que maîtres »²⁴. Cette affirmation renvoie expressément à la désignation du Surhomme comme « forme » : celui-ci ne fait en effet que consolider l'anthropomorphie inhérente à la métaphysique.

Revenons brièvement à ce que Heidegger désigne comme premier trait du système dans la métaphysique de l'idéalisme allemand, à savoir sa capacité de se produire soi-même et par là même de produire l'étant dans sa totalité. Pour la métaphysique parvenue à son achèvement, le vrai est le système, ce qui s'accomplit à travers le déploiement de soi-même. Dans son commentaire de l'Introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit* (1941/42), le système est défini comme ce qui rassemble dans une conscience unique qui est conscience inconditionnée du soi et qui se constitue dans ce rassemblement pour soi. Les formes de la « systématique » (*Systematik*) ne sont en soi que « des figures d'essence cachées de la conscience, son objectivité pour elle-même (le nouveau vrai objet²⁵) ».

De même que dans le cas de l'*ordo* et de l'*analogia entis* scolastiques, Heidegger affirme ici la coappartenance du système et de l'anthropomorphie dans la métaphysique de la subjectivité « inconditionnée ». Or ce rapport est alors formulé dans des termes tout à fait différents, puisque le système est censé dire l'essence de l'étant comme tel en totalité. L'être se conçoit ainsi en termes de *sustasis*. Dans la mesure où l'être et la subjectivité font un, la « systématique » constitue l'être de l'étant²⁶. Le Surhomme s'avère être

22. GA 49, p. 139 (notre traduction).

23. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-38, GA 65, Francfort, Klostermann, 1989, p. 89.

24. V.P., n° 614 (cité dans NII, p. 245-246).

25. Hegel — 1. *Die Negativität* 2. *Erläuterung der Einleitung zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »* (1938-39; 1941-42), GA 68, Francfort, Klostermann, p. 137.

26. « Le système dit l'essence de l'étant comme tel en totalité, c'est-à-dire l'étantité de l'étant. Être en tant que *sustasis*: le systématique constitue l'être de l'étant, parce que l'être est

l'étape ultime dans ce processus anthropomorphique qui s'achève dans la métaphysique de la volonté²⁷.

2. Gestalt et système : la question de la négativité

Nous avons tenté de retracer brièvement le parcours qui amène Heidegger à l'affirmation fondamentale que l'anthropomorphie est le trait essentiel de la métaphysique moderne parvenue à sa fin dans l'idéalisme allemand. L'accomplissement de cette fin se fonde sur la prépondérance du système, ce qui présuppose la reconnaissance du rapport étroit entre la métaphysique du système et le primat de la représentation. À partir de ces éclaircissements préliminaires, nous traiterons de la question de la négativité, qui constitue selon nous la pierre d'achoppement de l'interprétation heideggerienne du Surhomme. Ainsi lit-on dans le cours sur « La métaphysique de Nietzsche » :

Le « sur » dans le nom de « surhomme » contient une négation et signifie le fait d'aller par-delà et au-delà de l'homme tel qu'il a été jusqu'alors. Le « non » de cette négation est inconditionnel, absolu, dès lors qu'il procède du « oui » de la Volonté de puissance et qu'il vise directement l'interprétation platonicienne, chrétienne et morale dans toutes ses formes dérivées, manifestes ou cachées²⁸

Le lien établi entre les motifs du système et de la négativité devient expresse notamment dans l'écrit majeur des années 1936-1938 intitulé *Beiträge zur Philosophie*. C'est ici que la question de la négativité (*Negativität*) entre en scène. Il s'agit en effet de trancher nettement entre celle-ci et l'intimité du néant originaire (*die Innigkeit des Nichts*) qui s'identifie à l'essence litigieuse dans l'Être (*das Strittige im Sein*). Cette divergence aura comme point de départ la critique adressée aux deux métaphysiciens du système et de la négativité : Hegel et Nietzsche²⁹. L'entrelacement des deux motifs sera repris et approfondi par la suite dans le cours de 1938/39 sur le concept hégélien de négation. Or, ce qui est mis en avant ici, c'est précisément le rapport entre la subjectivité, la conscience absolue de soi et la négativité comme l'« énergie de la pensée (absolue)³⁰ ». Ce

maintenant subjectité. Penser cette subjectité, telle est la tâche essentielle de la métaphysique » (*Schelling*, p. 306).

27. Selon la remarque éclairante de Reiner Schürmann : « L'anthropomorphie est nécessaire pour l'achèvement de la métaphysique parce que quand l'homme ne rencontre plus que lui-même dans les étants, le "meta-", le renvoi à une réalité différente du réel, s'est abîmé dans la reduplication de la volonté » (*Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 242).

28. NII, p. 234-235.

29. GA 65, p. 264. Cf. *Chemins*, p. 131, 117. De même, dans le cours de 1941 sur l'idéalisme allemand, les quatre définitions de l'acte de représenter — *über sich hinaus streben*, *Unterscheiden/Negativität*, « *Werden* », *zu sich selbst bringen/sich vor-stellen* — renvoient à la représentation de l'unité, à la présentification du multiple dans le recueillement qui convient à la métaphysique de la volonté (GA 49, p. 101).

30. GA 68, p. 27.

dernier thème constitue en effet la réplique à la question de l'Être proposée par la métaphysique au moment de l'achèvement de ses possibilités essentielles. Mais il témoigne aussi d'une déficience inhérente à celle-ci, à savoir le fait qu'au sein d'elle la négativité demeure non-interrogée (*fraglos*)³¹.

À plusieurs reprises, Heidegger affirme l'écart absolu entre, d'une part, toute forme de métaphysique opérant à partir de la négativité dont Hegel est la figure principale et, d'autre part, la pensée du fondement sans-fond (*Abgrund*). Or, Nietzsche se situe à la suite des métaphysiciens de l'idéalisme allemand et de Hegel en particulier, ce qui nous amène à considérer qu'un abîme s'instaure entre le Surhomme capté dans la logique de la négativité et le néantiser (*Nichtigen*) propre à la philosophie qui assume le passage à l'autre commencement de la pensée.

Nous voici donc parvenus au rapport établi entre les motifs métaphysiques du système et de la négativité à travers quelques réflexions sommaires qui se déploient dans le cours de 1936 consacré à Schelling. Il s'agit ici pour Heidegger de montrer d'emblée que l'inversion (*Umkehrung*) considérée comme la réalité historique propre à la métaphysique nietzschéenne clôt la démarche d'achèvement entamée par l'idéalisme allemand. Après avoir cité trois passages où Nietzsche dénonce avec acharnement le système comme manifestation de la montée du nihilisme, Heidegger conclut que sa volonté de renoncer au système est nécessaire, et cela, non pas parce que le système serait en soi quelque chose de vain, mais au contraire parce qu'il est ce qu'il y a d'essentiel³². Il offre par la suite deux définitions possibles du système à partir du terme grec de *sunsthai* : il s'agit soit d'un ajointement interne (*Gefüge*) prétendant à l'authenticité, soit d'un rassemblement inauthentique. On assiste sans doute ici à l'un des rares indices d'une évaluation positive du concept de système chez Heidegger. Ce double renvoi fait défaut par la suite : le système n'emprunte plus, même partiellement, un caractère ajointé (*Fugencharakter*), mais il est au contraire entièrement englouti dans la domination métaphysique de l'unité³³. L'élément déterminant de cette bifurcation est l'absence de limites qualifiant le système dans la métaphysique achevée, détermination d'autant plus significative que la limite est ici un autre terme pour désigner l'abritement (*Bergung*), l'être-jeté (*Geworfenheit*) et finalement la jointure (*Fuge*). Contrairement à l'essence subjective de la « systématique » moderne qui aboutit à la « forme », la figure « ajointée », délimitée, préserve la possibilisation historique du *Dasein*.

Le terme grec de limite (*πέρας*) fera aussi l'objet du cours de 1942/43 sur Parménide. La limite n'indique pas ici un point d'arrêt mais l'élément à travers lequel quelque chose émerge, ce qui figure (*gestaltet*) l'étant en le délimitant de telle ou telle façon, afin que celui-ci puisse se fixer dans le constant advenir à la présence. Or, le « figurer », le laisser-advenir ne correspond nullement à la saisie métaphysique de la *Gestalt* mais à ce qui se désigne dans ce même texte en termes d'entre-deux (*Zwischen*). Ainsi, le

31. « Die Negativität ist sowohl im System der Vollendung der abendländischen Metaphysik fraglos, als auch überhaupt innerhalb der Geschichte der Metaphysik » (*ibid*, p. 39).

32. Schelling, p. 51.

33. GA 54, p. 137; cf. GA 65, p. 136-137.

discours du *praw* fait apparaître l'expérience de désubjection propre à la structure « ajointée » (*fügende*) de l'entre-deux³⁴.

C'est précisément en raison de la coappartenance du système et de la négativité que, dans le cours de 1936 sur Schelling de même que dans celui de 1941 sur l'idéalisme allemand, le système compris comme un rassemblement interne est censé porter en lui l'élément constitutif du mal (*Böse*) désigné en termes de désaccord (*Zwietracht*), de litige (*Streit*), de « dis-jonction » (*Un-fug*) : « Le mal est pensé parce qu'en ce discord le plus extrême, en cet authentique discord qui est dis-jonction, c'est du même coup l'unité de l'ajointement de l'étant en totalité qui doit nécessairement apparaître avec le plus de relief³⁵. »

Cette approche se situe en effet dans le droit fil des réflexions déployées dans les *Beiträge zur Philosophie*. Dans cet ouvrage charnière, le système se situe définitivement sur le plan de la négativité dialectique en s'opposant ainsi à la structure de l'ajointement (*Fug*)³⁶. Par conséquent, les traits de la négativité et du système constitutifs de la *Gestalt* se placent désormais au cœur de la position historique de Nietzsche. La négativité, désormais considérée comme l'élément constitutif du système, constitue le noyau de la lecture heideggerienne du Surhomme en faisant de ce dernier l'étape finale dans la métaphysique moderne de la subjectivité.

La question de la subjectivité envisagée dans l'horizon de l'histoire de l'Être qui viendra plus tard au centre de son interrogation n'est pas encore présente dans le cours de 1936 sur Schelling. La « volonté de système » (*der Wille zum System*) et le primat de l'absolu seront liés par la suite à la subjectivité du sujet moderne considéré dans l'inconditionnalité de son essence, puisque le système devient le nom pour l'étant comme tel dans sa totalité³⁷. Or, la domination métaphysique de l'unité sous la figure du système n'est possible que dans la mesure où l'Être de l'étant est déterminé par la subjectivité. Avec la mutation de l'essence de la vérité en certitude et la préfiguration de l'Être en tant que re-présentéité du se-représenter, c'est l'essence de la subjectivité qui se déploie, et de là découle aussi la nécessité historique du système³⁸. Par conséquent, le

34. GA 54, p. 163; Heraklit. 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens* (Heraklit) 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, Francfort, Klostermann, 1979, p. 369. Sur la désignation du préfixe *Fest-* du verbe *Feststellen* comme « cerné d'un contour, enchaîné dans sa limite (πέρας), amené dans le tracé du trait » et puis comme « figé dans l'immeuble de la sécurité », synonyme du « cum » du « constituer » : « L'origine de l'œuvre d'art », Supplément, *Chemins*, p. 94.

35. Schelling, p. 306.

36. GA 65, p. 264-268.

37. « Le système : unité — οὐσία-ἓν en tant qu'unité du « tenir-ensemble » (*consistere*) <au sens de l'ensemble se tenant debout> devant la conscience, pour celle-ci. Le « tenir-ensemble » détermine l'essence de l'unité. Toutefois, il faut que l'unité soit elle-même déterminée et questionnée dans la question concernant la vérité de l'Être » (NII, p. 371).

38. *Ibid.*, p. 370-371.

système dans son absoluité, c'est-à-dire comme figure de la totalité imprégnée de négativité, renvoie à l'étantité de l'étant identifiée à son tour à la subjectivité du sujet. Dans l'idéalisme allemand, l'idée signifie l'apparition de soi-même-à-soi-même de l'étant dans le savoir absolu³⁹.

Il devient évident par là que la différence entre la connaissance transcendantale chez Kant et le système hégélien de la conscience de soi repose sur la spécificité de ce dernier, à savoir la prise de conscience de la signification de la négativité donnant accès à « l'origine d'essence de l'«ob-stant» (l'objet) en sens absolu⁴⁰ ». Le transcendantal n'est pas encore l'inconditionné (*unbedingte*). L'Esprit, la subjectivité du sujet chez Hegel, s'avère être « plus absolu » (*absoluter*) que le moi de l'aperception transcendantale chez Kant : le sujet transcendantal est encore, d'une certaine façon, essentiellement conditionné (*bedingte*). Or, en s'interrogeant sur ce qui constitue l'essence du système absolu, Heidegger conclut qu'il s'agit de la négativité en tant que distinction (différenciée) de la re-présentation qui se représente elle-même. Vue sous cet angle, la négativité appartient ensemble avec l'in-conditionnalité. Le « in- » privatif est utilisé ici au sens de « à l'écart » du conditionné, au sens de mettre à l'écart et de supprimer, de laisser derrière soi, et cependant de tenir, de conserver et de sur-élever (*Auf-heben*)⁴¹.

À l'encontre du sujet transcendantal, la conscience hégélienne de soi est l'objet d'elle-même, d'où la nécessité de formuler le concept métaphysique d'unité en termes de système absolu. Le virage critique se produit avec la nouvelle lecture de l'idéalisme allemand qui débute notamment avec l'élaboration des *Beiträge zur Philosophie* (1936-38). Comme il sera affirmé par la suite dans les cours sur Nietzsche, la philosophie de la volonté en tant que figure finale de la modernité est essentiellement une métaphysique du système : « dès que l'être a acquis l'essence de la volonté, il est en soi-même systématique et (par soi-même) un système⁴² ».

Dans les *Beiträge*, nous assistons au développement des conditions métaphysiques qui autorisent ce renvoi, même si la question de la subjectivité n'est pas placée ici au premier plan de façon explicite. La métaphysique du système trouve son accomplissement chez Nietzsche, notamment dans sa conception du Surhomme comme *Gestalt* envisagée dans la stricte continuité du système absolu hégélien. En effet, ce développement constitue la première étape dans un parcours où l'affinité de Nietzsche avec Hegel est maintes fois affirmée sur deux plans importants : premièrement, la question du système et, deuxièmement, la considération de la « métaphysique de la vie » (*die*

39. La critique du concept de totalité, concept constitutif selon Heidegger de la métaphysique, s'achèvera dans l'essai sur « La constitution onto-théologique de la métaphysique » (1957). Il s'agira du « avec » de l'énoncé « tout A est A » explicité comme « tout A est lui-même le même avec lui-même » : « de là vient que, d'un bout à l'autre de l'histoire de la pensée occidentale, l'identité se présente avec le caractère de l'unité » (*Questions I*, p.258-259) cf. *Schelling*, p. 165.

40. NII, p. 373.

41. *Schelling*, p. 317.

42. *Ibid.*, p. 364.

Metaphysik des Lebens) chez Nietzsche dans la continuité de la réalité du réel effectif (*die Wirklichkeit des Wirklichen*) chez Hegel. Dans les deux cas, la logique de l'inversion est l'élément qui assure la continuité du schéma historial :

Le Surhomme nie sans doute l'essence jusqu'alors prévalente de l'homme, mais la nie de façon nihiliste. Sa négation vise ce qui jusqu'alors distinguait l'homme, la raison. L'essence métaphysique de celle-ci consiste en ce que, au fil conducteur de la représentation, l'étant dans sa totalité se projette et s'interprète en tant que tel⁴³.

Ainsi, chez Nietzsche, l'inversion qui aboutit à la négation du système, au « non-systématique » (*das Un-systematische*), n'est que l'ultime confirmation de la métaphysique du système. Dans le cours de 1941 sur « Projets pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique », Heidegger détermine les deux traits essentiels de la métaphysique moderne. Il s'agit, en premier lieu, de la prédominance du système absolu dans l'idéalisme allemand et, en second lieu, de sa non-essence en tant qu'achèvement extrême de la métaphysique. Or, l'affirmation que la volonté de système n'est qu'un « manque de sincérité » demeure inefficace dans la mesure où Nietzsche n'arrive pas à saisir le système comme l'élément fondateur de la modernité.

La décision (*Entscheidung*) qui fraie le chemin vers l'autre commencement (*anderer Anfang*) de la philosophie s'érige donc contre l'opposition avortée à la métaphysique du système chez Nietzsche. L'écart absolu entre le concept métaphysique du système et des concepts tels que la décision ou l'entre-deux (*Zwischen*) entre le commencement initial de la philosophie et son « autre commencement » renvoie finalement à la différence essentielle entre système et ajointement (*Fug*)⁴⁴. En fait, dans cette période marquée par un tournant critique dans l'interrogation heideggerienne sur le sort de la métaphysique, la tâche fondamentale de la pensée préparatoire à l'« autre commencement » est déterminée par la mise en question de la catégorie de l'unité subordonnée au primat de la présence⁴⁵.

Au début du cours de 1942 qui porte sur la question de la négativité chez Hegel, il est question de l'essence inquestionnée de la négativité et du rapport de l'homme à l'Être comme étant les questions authentiques de l'anthropomorphie⁴⁶. Cette affirmation va dans le sens de la conviction fondamentale que l'opposition entre l'essence systémique et la structure ajointée (*fügende*) du *Dasein* est l'axe du « différend » avec la métaphysique nietzschéenne, au moins pendant la période que nous interrogeons à présent : le négatif « est au fond le même que la conscience de soi absolue⁴⁷ ».

Quant à Nietzsche, il s'agit pour Heidegger d'affirmer à nouveau que sa conception du devenir dépend de la négativité hégélienne. Nietzsche fait en

43. NII, p. 235.

44. GA 65, p. 89, 460, 458, 473; GA 45, p. 145.

45. *Ibid.*, p. 460.

46. GA 68, p. 15.

47. *Ibid.*, p. 27.

effet un usage « restreint » du concept métaphysique d'Être au même titre que Hegel. C'est par là même que l'affinité entre les deux penseurs sera mise au clair à la lumière de leur fondement historial (*geschichtlich*) commun. Ainsi, dans son explication de l'énoncé nietzschéen sur l'Être comme « la dernière vapeur de la réalité évanouissante », Heidegger le rapproche de la négation hégélienne. Le devenir chez Nietzsche ne sera désormais entendu que comme une médiation : « Hegel : le Néant comme la simple indéterminabilité et l'absence de médiation — l'absence de pensée comme telle. Nietzsche : l'“Être”, la dernière vapeur d'une réalité évanouissante⁴⁸ ».

3. Les origines de la critique heideggerienne de la Gestalt : Spengler et le projet d'une morphologie des cultures

Loin de se détacher du parcours philosophique dans lequel s'engage d'emblée Heidegger, sa qualification du Surhomme comme *Gestalt* se situe au contraire à la suite d'une polémique féroce contre l'historicisme et le relativisme entamée très tôt dans son itinéraire philosophique. La critique des concepts de type et de typologie apparaît en effet pendant son enseignement à Fribourg (1919-1923). Elle s'inscrit dans le cadre de sa critique virulente des courants post-hégéliens de la philosophie de l'histoire dont la philosophie de la culture (*Kulturphilosophie*) chez Spengler constitue une des figures principales. Sa typologie des cultures, de même que la psychologie jasperienne des « conceptions du monde » (*Weltanschauungen*), sont des manifestations du post-hégélianisme captives de la prétention à une histoire universelle⁴⁹. Par là, il s'agit pour Heidegger de se battre contre le principe néo-kantien de la validité universelle (*Allgemeingültigkeit*). Ainsi, une relation étroite se tisse entre sa critique de la pensée « typique » du XIX^e siècle et celle de l'historicisme. Nous devons certainement comprendre cette polémique à la lumière de son refus de se positionner pour ou contre l'une des deux conceptions prédominantes de la philosophie : d'une part, une tendance qui l'identifie à une théorie de la connaissance et, d'autre part, sa réduction à une « conception du monde ». La prétention de cette dernière à la « totalité » est un des thèmes-clés pour appréhender la critique sévère adressée aux concepts de « total » et de « forme⁵⁰ ». Par conséquent, dans une démarche qui consiste à placer le jeune Heidegger au service du Heidegger ou « des Heidegger » qui vont suivre⁵¹, une continuité pourrait se dessiner entre sa critique de la postérité de Hegel et la

48. *Ibid.*, p. 16.

49. Cf. J. Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995, p. 28, 122.

50. GA 65, 14. Philosophie und Weltanschauung, p. 41. Le paradoxe repose ici sur le fait que la pensée spenglienne de la crise et du déclin est le miroir inversé du projet heideggerien de *Destruktion*. À ce sujet : C.R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 14, 16, 200; J. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1988, p. 150.

51. « The young Heidegger — this Heidegger earlier than the early Heidegger — can be of service in finding the Heidegger or, better, the Heideggers later than the later Heidegger, as well as ways of thinking that no longer directly bear Heidegger's seal » (John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994, p. 26).

confrontation ultérieure avec la philosophie nietzschéenne axée sur les motifs du système et de la négativité.

Certes, les nouvelles conditions qui régissent la confrontation heideggerienne avec la métaphysique après le tournant des années trente situe ce débat dans un registre sensiblement différent. Nous ne devons pas néanmoins négliger la continuité de sa démarche qui permet à un nombre de thématiques diverses de rester en suspens, de resurgir ou de se modifier, sans jamais s'effacer entièrement de l'horizon de sa pensée. Ce qui retiendra notre attention par la suite, c'est sa critique d'Oswald Spengler. Notre objectif sera de montrer que l'affinité sous-jacente établie entre Nietzsche et Hegel a comme arrière-plan l'appropriation de certains aspects de la philosophie nietzschéenne par les courants post-hégéliens de la philosophie de l'histoire. Ce rapprochement jettera une nouvelle lumière sur le rôle-clé du motif de la *Gestalt* dans l'interprétation du Surhomme, en montrant que son surgissement au moment culminant du « différend » (*Auseinandersetzung*) avec Nietzsche puise ses sources dans la première confrontation heideggerienne avec l'héritage hégélien dans ses cours et écrits de l'herméneutique de la facticité.

Nous nous proposons ainsi d'envisager cette première critique de Spengler comme le sol nourricier de son propos postérieur sur la *Gestalt*. En fait, le débat heideggerien avec le post-hégélianisme ne se confine point aux années de l'enseignement à Fribourg et puis à Marbourg mais revient à plusieurs reprises tout au long de son parcours ultérieur. Ainsi lit-on dans le cours de 1934/35 sur l'hymne hölderlien « Le Rhin » : « Aux confusions du XIX^e siècle appartient le fait de croire que la science de l'histoire [...] devrait rechercher [...] le général et ce qui peut se ramener à des lois. C'est tout à fait dans cette direction que pensent par exemple Spengler, et toutes les "morphologies", toutes les "typologies" de l'histoire⁵² ».

Il s'agit donc pour Heidegger de se confronter avec la conception spenglérienne d'une morphologie des cultures censée être capable d'englober le devenir de l'humanité dans son ensemble. Cette critique a comme point de départ l'œuvre majeure de Spengler intitulée *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* (1917) qui s'articule en deux parties dont la première porte le titre suggestif pour notre propos « Forme et réalité » (« Gestalt und Wirklichkeit »). Elle s'effectue à plusieurs reprises depuis le tout début de l'enseignement à Fribourg en constituant un moment charnière dans la cristallisation de son projet herméneutique initial⁵³. C'est le cas pour le dernier cours

52. *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, Paris, Gallimard, 1988, p. 210.

53. GA 63, p. 35, 43-48. c'est dans le cours du semestre d'hiver 1921/22 intitulé *Introduction à la Phénoménologie de la Religion* qu'une première approche systématique de la philosophie spenglérienne de l'histoire apparaît (GA 60, p. 31, 41-54). Au sujet de cette « proto-herméneutique » chez Heidegger : J. Grondin, « Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik », *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, II, Tübingen, 1990, p. 163-178; J. van Buren, « The Young Heidegger : Rumor of the Hidden King (1919-1926) », *Philosophy Today*, 33 (1989).

professé à Fribourg pendant le semestre d'été 1923 qui porte précisément le titre *Ontologie (Herméneutique de la facticité)* et qui, dans son troisième chapitre, traite de la philosophie spengliérienne de l'histoire.

Un des premiers propos qui portent sur ce sujet est celui du cours de 1920 intitulé *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. L'analyse débute avec la désignation des deux démarches pensantes qui rendent possible l'interprétation du présent : d'une part, l'examen philosophique et, d'autre part, l'étude de la conscience historique du présent. À la place du terme de morphologie, Heidegger utilise parfois les expressions de « Wie des Ausdruckseins » ou de « jeweilige Stil der Kultur ». Nous devons aussi faire allusion sur ce point à une autre critique importante, adressée cette fois-ci contre la typologie jasperienne des « conceptions du monde » (*Weltanschauungen*), puisque le terme de *Gestalt* apparaît aussi à cette occasion. C'est dans le cadre de cette critique que resurgit l'opposition entre le « systématique » et le facticiel, la typologie et l'existence singulière⁵⁴.

La philosophie de la culture correspond à cette démarche de systématisation. Le devenir-de-la-forme (*Gestaltwerdung*) ainsi que l'être-exprimé (*Ausdrucksein*) d'une culture constituent selon Spengler des modes de présentification du passé à travers l'objectivation de l'élément subjectif qui est l'« âme d'une culture » (*Kulturseele*)⁵⁵. D'après Heidegger, les deux points de départ de toute considération sur la vie sont, d'une part, la vie comme acte d'objectivation, de formation de quelque chose (*etwas Gestalten*), ce qui correspond à la quête de la *Kulturphilosophie* et, d'autre part, la vie comme le fait d'éprouver un vécu (*Erleben*). Ce deuxième versant fait certes allusion à la philosophie de la vie et du vécu dont W. Dilthey et G. Simmel étaient les représentants principaux.

Bien que la possibilité d'une recherche scientifique de la conscience historique n'y soit pas exclue, la qualité essentiellement formatrice (*gestalthafte*) du passé objectivement saisissable est explicitement niée par Heidegger. La raison

54. Heidegger remarque à propos de la cohésion de la vie (*Lebenszusammenhang*) chez Dilthey : « Dilthey sieht das Seelische [...] als eine Gestalt, zuständig, „ästhetisch“ [...] » (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, 1920, GA 59, Francfort, Klostermann, 1993, p. 28); cf. « Remarques sur la “Psychologie des Weltanschauungen” de Karl Jaspers », *Philosophie*, n° 12, 1986. À ce sujet : R.A. Makkreel, « Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens : Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt » in : *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, p. 183-184.

55. *Ibid.*, p. 39. Le « devenir-de-la-forme » (*Gestaltwerdung*) se distingue nettement d'une édification de l'avenir « dans la nouvelle création du *Dasein* lui-même » (*in einer Neuschaffung des eigenen Daseins*), propos dont le ton nietzschéen est manifeste (GA 60, p. 54). Ce projet trouvera sa formulation complète dans les derniers cours professés à Fribourg : « Philosophie als prinzipielle Erkennen ist nichts anderes als der radikale Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens, so dass in ihm und für es Geschichte und Systematik gleich fremd und in ihrer Scheidung ebenso und erst recht überflüssig sind » (GA 61, p.111). Si la « typification » (*Typisierung*) témoigne de l'esthétisation de l'expérience historique comme pure inversion du primat de la connaissance objective qui ne fait à la fin que l'affirmer (*ibid.*), la « nouvelle création » du *Dasein* nous renvoie à l'appropriation originaire facticielle de l'historique (*die ursprüngliche faktische Aneignung des Historischen*) (p. 110).

en est que celle-ci se rapproche plutôt de la philosophie des valeurs qualifiée de platonisme des barbares⁵⁶. La *Gestalt* constitue pour Spengler le caractère objectif du passé qui impose un ordre universel des cultures, dénoncé dans le cours de 1923 sur *Ontologie (Hermeneutique de la Facticité)* comme conscience historique inauthentique. Les modes divers de l'être-exprimé (*Ausdrucksein*) sont désignés comme étapes dans le « processus de la systématique elle-même » (*Stationmarkierung im Prozess der Systematik selbst*)⁵⁷. La démarche spenglérienne consiste en effet à évoquer d'abord le style (*Stil*) de chaque culture et, par la suite, à mettre en rapport les cultures entre elles dans leur essence formatrice (*gestalthaft*) afin qu'on puisse parvenir à l'universalité d'une réflexion sur le phénomène de l'histoire (*die Universalität der Geschichtsbetrachtung*)⁵⁸. Cette compréhension des cultures se qualifierait aussi de biologique : celles-ci représenteraient en effet des plantes, des organismes, d'où la possibilité d'un parallélisme entre leur genèse et l'évolution organique. Dans son entreprise définie aussi comme l'idée d'une « symbolique universelle », Spengler a comme prédécesseurs Nietzsche, Bergson, Dilthey et Lamprecht. Spengler figure ainsi comme un penseur de l'histoire : sa réflexion est « philosophie de l'histoire sans l'historique » (*Geschichtsphilosophie ohne das Historische*). Le point critique pour notre examen de la *Gestalt* est certainement le renvoi de la pensée de l'histoire chez Spengler à son arrière-plan hégélien⁵⁹. Au processus dialectique, Heidegger oppose ce qu'il nomme dans le cours du semestre d'hiver 1919/20 une « diaherméneutique⁶⁰ » mettant en avant le caractère facticiel de la vie, l'ouverture d'une compréhension de soi concrète en rapport avec le *Dasein* de la vie, interrogation qui inaugure sous plusieurs aspects le projet de l'ontologie fondamentale⁶¹.

56. GA 63, p. 42. À travers le « devenir-de-la-forme », c'est le modèle platonicien de la *mimésis* qui prévaut (GA 60, p. 45), même dans le cas où le contraire est affirmé : « Alle frei Wege sind grundsätzlich durch die Platonische Auffassung durchherrscht, auch Spengler, der *nur im Gegensatz* zu ihm die geschichtliche Wirklichkeit verabsolutiert » (p. 47; souligné dans le texte).

57. *Ibid.*, p. 61. Heidegger explicite cette idée de multiples façons. Il parle d'« Ausdruck eines etwas von etwas », de « jeweilige Gestaltart des Ausdruckseins », de « Vollziehbarkeit eines universalen gestaltgleichenden Ordners ».

58. GA 59, p. 28.

59. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Francfort, Klostermann, 1992, p. 263. Il est important de remarquer que d'emblée le projet d'une destruction de l'ontologie dont la « diaherméneutique » est la première figure se situe aux antipodes de la dialectique; cf. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 1923, GA 63, p. 150-151.

60. Ceci est d'autant plus stimulant que la « diaherméneutique » s'exprime aussi parfois dans les termes d'une figuration créatrice (*Gestaltung*) du monde de la vie. Nous signalons qu'aussi tôt que dans le cours de 1919/20, Heidegger parle de la figurativité expressive de la vie déterminant le mode de l'expérience en incorporant le facticiel et le singulier qui n'est certes pas à confondre avec l'universalité de la « forme » imprégnée de négativité dialectique chez Spengler (GA 58, p. 45, 137, 139 etc.). Cf. J. Greisch, « La "tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de Martin Heidegger », *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 140, 142.

61. GA 63, p. 38.

Cependant, ici comme ailleurs et même dans les textes rédigés peu après 1927, Nietzsche n'est en aucun cas rangé parmi les philosophes de la culture et de la vie⁶². L'axe de ces courants était l'élaboration, d'une part, d'une « systématique » de l'histoire et, d'autre part, d'une conception biologique qui fait de l'histoire un processus organique. Ce qui demeure étonnant, c'est que nous retrouverons cette même duplicité par la suite dans l'unité inextricable des deux traits du Surhomme, sa désignation, d'une part, comme *Gestalt* et, d'autre part, comme Esprit inversé en animalité de la Volonté de puissance. Si la critique de la philosophie post-hégélienne dans les cours du début des années vingt n'établit aucun rapport avec Nietzsche, ceci ne sera plus le cas par la suite. En effet, dans les cours des années quarante, le rapprochement de Nietzsche et de Spengler est révélateur d'un tournant dans le « différend⁶³ ». Il devient apparent que, désormais, l'interprétation de Nietzsche se formule dans des termes proches de la critique adressée par Heidegger à la philosophie post-hégélienne de l'histoire.

Ainsi, dans le cours de 1942/43 sur Parménide, il distingue nettement entre l'histoire (*Geschichte*), déterminée à partir de l'essence de la vérité, et l'enquête ou la science historique (*Historie*) susceptible d'un processus d'objectivation. Nietzsche se situe du côté de la quête historique qui mine l'authenticité de l'histoire (*Geschichte*): son projet d'inversion des valeurs correspond à la forme d'objectivation propre au calcul (*Verrechnen*). Nietzsche s'enquiert en effet de la possibilité de donner un sens à l'histoire au même titre que les courants post-hégéliens de la philosophie de l'histoire. Or, il n'est guère fortuit que cette démarche de donation de sens (*Sinngebung*) à l'histoire, qui caractérise la philosophie de l'histoire de la fin du XIX^e siècle dont Spengler est une des figures principales, constituera par la suite un des nœuds de la critique heideggerienne du Surhumain⁶⁴.

Pour conclure ces réflexions, nous tenons à revenir sur ce que nous avons déterminé comme la fonction singulière du motif de la *Gestalt* dans l'interprétation heideggerienne de Nietzsche. Ses origines et ses enjeux sont à chercher en avant dans les premières années de son enseignement et ils se prolongent jusqu'à la fin. Dans la mesure où sa critique de la conception morphologique de l'histoire chez Spengler s'est associée dès le tout début avec sa propre interrogation sur les conditions ontologiques de la compréhension historique, le motif de la *Gestalt* imprègne inéluctablement sa détermination de l'historicité. Le terme d'empreinte (*Prägung*) désigne ici l'époqualité de la métaphysique, soumise à l'impératif de la totalité. Ce qui est pourtant étonnant, c'est que ce même faisceau sémantique de l'empreinte et de la forme est utilisé

62. On pourrait parler à cet égard d'un premier geste appropriant envers Nietzsche. Ce sera le cas notamment pour *Être et Temps* (tr. E. Martineau, 1985, Paris, Authentica, p. 271-272). À ce sujet : J. Taminiaux, « La présence de Nietzsche dans *Sein und Zeit* » dans *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, J. Millon, 1995.

63. Cf. « Die einzigen, der Vollendung der Neuzeit zustrebenden und der Beachtung würdigen *Ausfaltungen* der letzten abendländischen Metaphysik — derjenigen Nietzsches — sind O. Spenglers Geschichtsmetaphysik des Caesarismus und E. Jüngers Metaphysik des "Arbeiters" [...] » (*Besimmung*, GA66, p. 27; souligné dans le texte). Aussi : GA 54, p. 101.

64. *Ibid.*, p. 83.

pour illustrer sa propre réflexion sur les époques de l'histoire de l'Être. Ainsi, dans la conférence de 1956/57 sur *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*, il sera question de forger des « figures dispensionnelles de l'Être » qui échappent à la généralité des représentations historiques en raison de leur qualité de *singulare tantum* :

Il n'y a jamais d'être si ce n'est chaque fois marqué de telle empreinte à lui dispensée : φύσις, λόγος, ἔν, ἰδέα, ἐνέργεια, substantialité, objectivité, subjectivité, volonté, volonté de puissance, volonté de volonté⁶⁵.

Vu sous un autre angle, le registre de la *Gestalt* appartient au lexique de *l'Ereignis*⁶⁶. Il importe donc de signaler l'état critique de l'ambivalence qui marque le statut de la *Gestalt*. On y voit en effet opérer, d'une part, la confrontation de Heidegger avec la métaphysique et, d'autre part, la mise en place de sa propre réflexion sur l'Être. Dans cette tension, c'est l'ombre de Nietzsche qui surgit constamment à l'arrière-plan.

65. *Questions I*, Paris, 1968, p. 301; cf. *ibid.*, p. 270, 300.

66. « Le simple de l'estre (*Seyn*) a en soi l'empreinte (*Gepräge*) de l'unicité. Elle n'a nullement besoin de distinction et de différences, même pas de la différence avec l'étant » (GA 65, p. 471; trad. J. Greisch dans *Rue Descartes* : « Des Grecs », 1, 1991, p. 215).

Le savoir absolu hégélien, ou comment rentrer chez soi

Éric Guay

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004931ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004931ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Guay, É. (1999). Le savoir absolu hégélien, ou comment rentrer chez soi. *Philosophiques*, 26 (1), 71–82. <https://doi.org/10.7202/004931ar>

Résumé de l'article

Inspiré par la fascinante métaphore hégélienne de la « maisonnette » tirée d'un écrit de jeunesse, ce texte veut montrer sa concrétisation postérieure par le « Savoir absolu » de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807). On a souvent dit que l'ouvrage de 1807 réconciliait la modernité avec l'ère hellénique. De plus, l'on sait que Hegel considère cette dernière comme le premier moment du savoir, illustrant ce chez-soi auquel les Modernes ont dû renoncer pour acquérir leur propre vision du monde. L'argumentation présentée ici vise à montrer qu'à la manière d'un sujet qui, après un laborieux périple, revient enfin chez soi, c'est bien à un retour en « pays de connaissance » que nous convie cette œuvre célèbre du philosophe allemand. Miracle rendu possible par la découverte d'une circularité qui nous traverse tous !

Le savoir absolu hégélien, ou comment rentrer chez soi¹

ÉRIC GUAY

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

RÉSUMÉ. — Inspiré par la fascinante métaphore hégélienne de la « maisonnette » tirée d'un écrit de jeunesse, ce texte veut montrer sa concrétisation postérieure par le « Savoir absolu » de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807). On a souvent dit que l'ouvrage de 1807 réconciliait la modernité avec l'ère hellénique. De plus, l'on sait que Hegel considère cette dernière comme le premier moment du savoir, illustrant ce chez-soi auquel les Modernes ont dû renoncer pour acquérir leur propre vision du monde. L'argumentation présentée ici vise à montrer qu'à la manière d'un sujet qui, après un laborieux périple, revient enfin chez soi, c'est bien à un retour en « pays de connaissance » que nous convie cette œuvre célèbre du philosophe allemand. Miracle rendu possible par la découverte d'une circularité qui nous traverse tous !

ABSTRACT. — Inspired by the fascinating Hegelian's metaphor of the « small house » taken from a youth's work, this paper tends to show its posterior achievement by the « absolute Knowledge » of the *Phenomenology of Spirit* (1807). It has often been told that the 1807's work settled modernity with Hellenic era. Moreover it is known that Hegel considers the Hellenic era as the first step of the knowledge, demonstrating the home that the Moderns had to renounce to acquire their own point of view of the world. The illustration presented here shows that the Hegel's *Phenomenology* calls us to a return on « home ground ». The same way as a subject who comes back home after a laborious journey. Miracle enabled by the discovery of a circle going through every one of us !

La philosophie est précisément cela : être vraiment chez soi (*zu Hause*), — que l'homme soit dans son esprit chez lui en terre natale².

Alors qu'il est étudiant au *Tübinger Stift*, entre 1788 et 1793, le jeune Hegel s'adonne à la rédaction d'un texte interrogeant la possibilité d'accéder, avec l'aide de la religion, à un lieu où l'homme peut arriver à se sentir pleinement chez lui dans le monde. On peut en effet y lire : « la maisonnette (*das Häuschen*) que l'homme peut alors déclarer sienne, il faut que la religion aide à la bâtir.³ » L'image de cette demeure, ce « chez-soi » qui fait aussi figure de « patrie » (*einheimisch*), traverse l'ensemble des écrits hégéliens, comme en

1. Ce texte, financé par le *Fonds FCAR*, est une version remaniée d'une communication libre présentée au 65^e congrès de l'ACFAS tenu à Trois-Rivières du 12 au 16 mai 1997.

2. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Sämtliche Werke* # 17, Stuttgart, F. Frommann, 1965, p. 190 ; G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 23.

3. G.W.F. Hegel, *Tübinger Fragment*, in *Theologische Jugendschriften* <désormais

témoignent d'ailleurs les paroles d'un Hegel plus mature présentées en exergue. Mais ces dernières dénotent par contre l'organisation d'un système de pensée qui fait malheureusement défaut aux premières tentatives d'accéder à ce « lieu » où l'on soupçonne que pourrait sereinement « demeurer » l'humanité. On devra attendre près de quatorze ans après la démarche du *Fragment de Tübingen*, que l'on attribue plus précisément aux années 1792-1793, pour que le chemin qui conduit à la construction de cette « maisonnette », transposée en *Savoir absolu* (*das absolute Wissen*), nous soit adéquatement montré selon le même impératif religieux, par la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit*⁴. Si le *Tübinger Fragment* manque incontestablement sa cible, en ne nous permettant pas d'associer le monde moderne à cette « petite maison » où l'on se sent si bien « chez-soi », c'est en grande partie parce qu'il n'envisage pas encore la modernité comme un « progrès » de la pensée, mais bien plutôt comme un « déclin ». C'est là un écueil qui guette tout homme qui se questionne sur son savoir à partir de la pensée moderne, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur la sagesse d'autrefois qui brille en raison de sa fabuleuse simplicité. Attardons-nous-y, en relevant la principale borne qui limite les premières articulations de la pensée hégélienne.

La méconnaissance de la véritable dialectique de la totalité

Les écrits hégéliens de jeunesse souffrent en plusieurs endroits d'un manque de médiation, d'immédiateté. Mais, nous enseigne Hegel, loin de se révéler comme quelque chose qui serait à proscrire arbitrairement, l'immédiat doit d'abord être assumé avant de s'enrichir pour devenir un moment supérieur de la connaissance⁵. C'est donc un passage obligé de toute pensée de ne pas avoir d'autre choix que de commencer avec ce qui se trouve immédiatement là, et le jeune Hegel n'y a visiblement pas fait exception. Malgré le fait que le *Tübinger Fragment* expose clairement la nécessité de la médiation de l'immédiateté, ou de « l'expérience jointe à la réflexion⁶ » (*Erfahrung verbunden mit Nachdenken*) qui nous hisse « au-dessus de la dépendance à l'égard des opinions et des impressions de la sensibilité⁷ », ce dernier n'arrive pas à élever la totalité de son

cité : *Tüb.*., Frankfurt, 1966, p. 17 ; R. Legros, *Le fragment de Tübingen*, in *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* <désormais cité : *Frag.*>, Ousia, 1980, p. 280. Pour une étude exhaustive du *Tübinger Fragment* et de la pensée du jeune Hegel, le lecteur lira avec attention l'ouvrage de R. Legros mentionné ci-haut, ainsi que J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Martinus NijHoff, La Haye, 1967.

4. La *Phénoménologie de l'Esprit* (*Phänomenologie des Geistes*) fut livrée au public le 29 mars 1807. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* <désormais cité : *Ph.G.*>, *Gesammelte Werke* # 9, Hamburg, Felix Meiner, 1980 ; G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* <désormais cité : *Ph.E.*>, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993.

5. Le concept hégélien d'«*Aufhebung*», qui exprime l'unité-tripartite des verbes *nier-conserver-dépasser*, illustre bien ce mouvement de transformation de l'immédiateté.

6. *Tüb.*, p. 15 ; *Frag.*, p. 277.

7. *Idem.*

discours à ce niveau conceptuel. L'on ne doit pas s'étonner de ce constat, de la part d'un auteur qui, à cette époque, affirme que « la sagesse n'est pas la science⁸ » (*Weisheit ist nicht Wissenschaft*), lorsque l'on sait que, quelques années plus tard, ce dernier réajustera son tir en exprimant, de la façon suivante, le dessein d'un remarquable ouvrage :

Contribuer à ce que la philosophie approche la forme de la science (*Wissenschaft*) — du but [qui consiste] à pouvoir renoncer à son nom d'*amour* du *savoir* et à être savoir effectif — c'est là ce que je me suis proposé. La nécessité intérieure que le savoir soit science tient à sa nature, et c'est seulement la présentation de la philosophie elle-même qui est l'explication satisfaisante à ce propos⁹.

Ce revirement relève d'avantage d'un approfondissement de la pensée hégélienne que d'un simple changement de cap. Il nous montre un Hegel confiant d'avoir su cerner la « nature du savoir » — seule justification de tout discours qui se prétend véritablement scientifique. Comment peut-on alors arriver à percevoir la nature de la scientificité? Nous entretenons du point de vue absolu à partir duquel s'élaborera sa *Logique* et toute sa philosophie, Hegel s'exprime ainsi à propos du « dialectique » qui doit, selon lui, s'unir au « spéculatif » pour atteindre adéquatement la totalité de ce qui est :

Dans ce dialectique tel qu'il est pris ici, et donc dans l'acte-de-saisir l'op-posé dans son unité, ou le positif dans le négatif, consiste le *spéculatif* (*das Speculative*). C'est le côté le plus important, mais le plus difficile pour la faculté-de-penser (*Denkkraft*) encore inexercée et non libre¹⁰.

Or, c'est manifestement cette capacité de saisir l'unité à même l'opposition, ou « le positif dans le négatif » (*des Positiven im Negativen*), qui fait défaut aux méditations qui occupent le tout jeune Hegel. À Tübingen, ce dernier ne semble pas encore arrivé à la conviction que la raison moderne puisse appréhender la totalité d'une manière satisfaisante. Posant un regard empreint d'une « nostalgie douloureuse de l'original¹¹ » sur le sentiment d'unité qu'il percevait de ses lectures issues de la Grèce antique, Hegel se désespère du monde moderne dans les dernières lignes du *Fragment* : ce génie grec, écrira-t-il, « il s'est enfui de la terre¹². » Il voit dans la période hellénique une vie liée où s'exprimait le monde lui-même par la bouche de ses poètes, sans entraves ni distances, dans un langage peut-être naïf, mais soustrait aux errances de l'entendement diviseur caractérisant l'avènement d'une modernité où s'exprime la douleur d'une vie désormais « brisée » et distante. L'incapacité d'appréhender l'unité dans le présent s'estompera totalement chez Hegel lors de

8. *Idem*.

9. *Ph.G.*, p. 11 ; *Ph.E.*, p. 71.

10. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* : Bd. 1, *Die objective Logik* <désormais cité : W.L. I.>, *Gesammelte Werke* # 11, Hamburg, Felix Meiner, 1978, p. 27. ; G.W.F. HEGEL, *Science de la logique I : l'Être* <désormais cité : S.L. I.>, trad. Bourgeois, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 28-29.

11. *Tüb.*, p. 29 ; *Frag.*, p. 29.

12. *Tüb.* ; *Frag.*, trad. mod., p. 297. Hegel nous dit : « [...] *er ist von der Erde entflohen*. » Le « *er ist* » dont il est question exprime le « génie » (*der Genius*) grec et non l'« esprit » (*der Geist*) comme le laisse entendre la traduction de Legros.

son séjour à Jena, par la découverte de ce qu'il nommera le « *principe supérieur des temps modernes* que les *Anciens*, que *Platon* ne connaissaient pas¹³. » C'est bien à l'idée d'un progrès de la pensée moderne sur la pensée antique que nous ouvrent ces propos de Hegel, progrès qui ne se dévoile qu'à la condition que l'humanité ne se contente pas uniquement du mode de connaissance spécifique aux « Anciens ». Dès sa jeunesse, Hegel avait pourtant pressenti que le plein resplendissement de la totalité, ou l'habitation de cette « maisonnette » dont nous parle le fragment nostalgique, ne pouvait passer par l'emploi de « formules toutes faites », que ce havre exigeait plutôt le labeur que demande un investissement de « soi ». Tirée d'un texte qui n'arrivera malheureusement pas à relier les métaphores hégéliennes à la réalité contemporaine, cette mise en garde contre les « agrégats de connaissances » nous le révèle :

Celui qui se contente de copier cet édifice universel, qui n'en recueille pas ce qui lui sert, qui ne construit pas en lui-même et par lui-même sa propre maisonnette, un chez-soi (*einheimisch*) avec son colombage et sa charpente, dont les pierres ont été sinon travaillées par lui-même, du moins assorties ou tournées dans ses mains, celui-là est un homme qui s'attache à la lettre, qui n'a pas vécu sa propre vie et tissé lui-même son propre caractère. Celui qui se construit un palais sur le modèle de cette grande maison, y vit comme Louis XIV à Versailles, connaît à peine tous les appartements qu'il possède et n'en occupe qu'un tout petit cabinet — un père de famille en revanche, dans sa maisonnette ancestrale est partout mieux au courant, pour rendre compte de l'emploi et de l'histoire de chaque vis et de chaque coffret¹⁴.

La *Phénoménologie de l'Esprit* reprendra elle aussi, à sa manière, ce constat de jeunesse en soutenant que « le bien-connu en général, pour la raison qu'il est *bien-connu*, n'est pas connu¹⁵ ». Mais elle pousse aussi plus loin l'avertissement juvénile en l'insérant dans le sillage d'une thématique spirituelle maintenant articulée par la nature même de la science :

Parce que la substance de l'individu, parce que l'esprit-du-monde a eu la patience de parcourir ces formes dans la longueur et l'extension du temps et d'entreprendre le travail prodigieux de l'histoire du monde, et parce qu'il ne pouvait atteindre par un moindre [travail] la conscience sur soi, l'individu ne peut certes concevoir sa substance par moins de [travail]¹⁶.

Mais, qu'entendre par l'expression « esprit du monde » (*der Weltgeist*), et qu'en est-il de ce travail auquel l'individu doit se soumettre? C'est ce qu'il nous incombe d'éclairer, en nous interrogeant d'abord sur la nature de l'entreprise hégélienne dans le but de répondre à la question concernant cet « esprit du monde », pour ensuite transiter vers l'itinéraire de la *Phénoménologie de*

13. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, Gesammelte Werke #8, Hamburg, Felix Meiner, 1975, p. 251 ; G.W.F. Hegel, *La philosophie de l'esprit* (1805), trad. Planty-Bonjour, Paris, PUF, p. 95.

14. *Tüb.*, p. 17 ; *Frag.*, p. 280.

15. *Ph.G.*, p. 26 ; *Ph.E.*, p. 92.

16. *Ph.G.*, p. 25 ; *Ph.E.*, p. 91.

l'Esprit. Cette dernière étape nous permettra de définir la nature et l'orientation de ce labeur par lequel l'homme, nous dit Hegel, doit nécessairement passer s'il aspire au « concevoir substantiel » qui le mènera chez lui.

Le projet hégélien

Tous les écrits de Hegel tendent à confirmer la thèse selon laquelle la totalité, nommée à la fois Substance, Esprit, Absolu, ou Dieu, aurait eu l'impulsion de se particulariser pour que puisse naître un monde sensé. Depuis 1807, avec la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce Tout nous est accessible dans un Savoir qui le dévoile absolument. L'idée qui a poussé Hegel à adopter cette façon de voir réside dans sa constatation de l'insuffisance du maintien d'une totalité close, c'est-à-dire sans différence, pour qu'apparaisse le sens. Il est en effet illusoire de penser que je pourrais atteindre ce que l'on appelle généralement la « conscience de soi¹⁷ », si l'« arbre » et la « maison », pour reprendre des exemples employés par Hegel dans la *Phénoménologie*, n'étaient pas là pour s'opposer à moi-même en me donnant ainsi la chance de me définir comme singularité. Lisons Hegel qui nous explique comment s'articulent les différents moments qui ont animé, et continuent d'animer, le sens qui s'exhibe dans le monde que nous connaissons :

L'œil de l'esprit dut souffrir contrainte pour se trouver ramené au terrestre et maintenu près de lui ; et il fallut un long temps pour introduire à grand labeur, dans [le] trouble et [la] confusion où se trouvait le sens de l'en-deçà, cette clarté qui n'était que le fait du supra-terrestre, et pour rendre intéressante et valable l'attention à ce qui est présent comme tel, [attention] que l'on nomma *expérience*¹⁸.

L'on reconnaît sans trop de peine ici la référence imagée du philosophe allemand à la philosophie platonicienne, sous la métaphore de l'œil de l'esprit situé « au ciel ». Cette image, destinée à s'acheminer vers la philosophie de l'*Aufklärung*, atteint d'une certaine façon sa limitation sous la plume de Kant, pour qui l'esprit doit être complètement « ramené au terrestre ». À l'instar du moment grec déterminé par une unité immédiate de l'homme et du monde intuitionnée dans la sphère de l'objectivité — c'est bien chez Platon l'objet qui, en quelque sorte, nous reflète l'idée dite céleste — le kantisme prend une « tournure opposée » et radicalement subjective. Il y a bien dans ce second

17. Ici, le terme « conscience de soi » est employé dans le sens bien précis auquel réfère la locution allemande « *Bewußteyn von sich* » favorisée par Hegel dans le chapitre 5 de la *Phénoménologie* (Cf. *Ph.G.*, p. 234 ; *Ph.E.*, p.397), c'est-à-dire celui du moment particulier où la conscience est inconsciente de l'abstraction qui l'anime. Le terme « *Selbstbewußteyn* », traduit dans ce texte, à la manière de Labarrière, par « autoconscience », vient pour sa part corriger le caractère abstrait de l'expression « *Bewußteyn von sich* ». Malgré beaucoup de protestations chez les commentateurs de Hegel, je persiste à croire que l'abandon de « conscience de soi » pour « autoconscience » est justifié lorsqu'il s'agit de du terme « *Selbstbewußteyn* ». Les explications de Labarrière sont convaincantes : « par rapport à « conscience de soi », « autoconscience » est donc requis chaque fois que ce vocable simple désigne *l'identité processuelle entre le Je et le Soi*. » (Cf. P.-J., Labarrière, *Présentation*, *Ph.E.*, p. 56).

18. *Ph.G.*, p. 13 ; *Ph.E.*, p. 73-74.

moment de détermination de la totalité une perte de l'objectivité qui caractérisait la splendeur de l'hellénisme, souvent qualifié de « miracle grec » où l'on suppose que l'homme se sentait pleinement chez lui dans le monde. Mais ce moment particulier se présente sous la formule d'un « manque à gagner » ; car, contrairement à ce que pouvait penser Platon, Kant savait que l'objet qui lui faisait face était *son* objet. Dans sa *Logique*, Hegel souligne justement la spécificité du kantisme comme ce qui ouvre la voie au dernier moment qui nous mène au plein resplendissement de l'absolu :

Seulement cette tournure qu'a prise le connaître et qui apparaît comme une perte et un retour en arrière, a pour fondement l'aspect plus profond sur quoi repose en général l'élévation de la raison dans l'esprit plus élevé de la philosophie moderne¹⁹.

La « philosophie moderne », comme notre auteur allemand aime l'appeler, est celle en qui se recueille l'esprit total qui a longuement mûri au cours des siècles. Hegel saisit la possibilité d'aller encore plus loin que Platon et Kant en décelant la tendance spirituelle de son époque comme la figuration d'un cercle exhibant l'Absolu qui passe par « l'impératif du contraire » d'un kantisme trop enraciné dans le terrestre, qui exige une tournure de l'Esprit dont le regard sera « ramené vers le ciel ». La suite d'un passage de la *Phénoménologie* précédemment cité l'illustre en ces termes :

Maintenant, ce qui paraît présent-là est l'impératif du contraire (*die Noth des Gegentheils*), le sens [paraît] à ce point fortement enraciné dans le terrestre qu'il est besoin d'une égale violence pour l'élever par delà²⁰.

C'est finalement avec l'aide de ce que nous révèle la religion, que nous pouvons justement définir comme le « regard de l'esprit tourné vers le ciel », que le Tout vient à s'enrichir dans la modernité pour se montrer intégralement :

Le beau, [le] saint, [l']éternel, la religion et [l']amour sont l'appât (*der Köder*) qui se trouve exigé pour éveiller l'envie de mordre, ce n'est pas le concept mais l'extase, non de la Chose la nécessité qui froidement procède mais l'enthousiasme bouillonnant qui doit être l'attitude et [l']expansion portant plus avant la richesse de la substance²¹.

Mais en quoi la religion vient-elle « pousser plus avant la détermination substantielle », tout en ramenant l'homme chez lui? De quelle manière se produit cet enrichissement synonyme d'un retour au point de départ du sens? C'est ce qu'entend dévoiler Hegel dans son premier grand ouvrage systématique en nous présentant le Savoir absolu qui expose dans son intégralité la totalité comme « Esprit ». L'Esprit qui, toujours selon lui, constitue « le concept le plus sublime, et qui appartient au temps moderne et à sa religion.²² »

19. W.L. I., p. 17 ; S.L. I., p. 13-14.

20. Ph.G., p. 13 ; Ph.E., p. 73-74

21. Ph.G., p. 13 ; Ph.E., p. 73.

22. Ph.G., p. 22 ; Ph.E., p. 87.

La Phénoménologie de l'Esprit

Dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel nous dit que la meilleure façon d'approcher l'absolu est d'en parler en terme d'esprit : « *L'absolu est l'esprit (Geist)* : c'est là la définition la plus haute de l'absolu²³. » D'une façon générale, Hegel définit l'esprit comme *action*, *énergie* (au sens fort du terme grec *Ενέργεια*), l'*activité* par laquelle s'exprime la totalité du réel. Replacé dans le contexte du projet hégélien, l'Esprit devient le symbole même de la nécessité d'une fragmentation du réel, de la perte de l'égalité initiale afin qu'un monde puisse se dire dans le sens. Hegel nous dira que le Savoir absolu, ou l'Esprit total, « c'est seulement cette égalité se *rétablissant*²⁴ ». Une égalité qui ne sera plus immédiate mais qui, au contraire, est maintenant complètement médiatisée par les différentes formes qu'a revêtues l'Esprit en se concrétisant. La question longtemps demeurée sans réponse dont le Savoir absolu hégélien tente de nous affranchir peut se formuler ainsi : par quel moyen la dichotomie entre le sujet et l'objet, finalement entre le moi et le monde, peut-elle se résorber? Posée autrement, comment l'« autre » peut-il vraiment revenir au « même »?

Hegel affirme que les moments qui ont animé la réalisation de l'Esprit sont conservés dans le réel, par ce qu'il appelle l'« *in-tériorisation*²⁵ » (*Er-Innerung*). Il déclare aussi que le développement de la conscience humaine qui s'éveille peu à peu au savoir est en tout point identique au mouvement qui a poussé la totalité à se déterminer au fil des siècles. La *Phénoménologie de l'Esprit* est la « science de l'*expérience de la conscience*²⁶ », qui se propose la lourde tâche de présenter le chemin qui « passe à travers toutes les formes de la relation de la conscience à l'objet²⁷ » — formes qui, en raison de ce que nous venons de dire, sont individuellement définies par Hegel comme figures de l'Esprit, ou comme apparition de la totalité sous la forme d'une de ses déterminations particulières. La conscience s'offre donc, pour Hegel, comme l'élément qui nous permet d'entretenir une relation privilégiée avec l'Absolu spirituel, en nous donnant la chance de refaire à notre compte, comme pour en « digérer²⁸ » et en activer le sens, le chemin qui illustre l'histoire de la totalité. Cette histoire est toujours en passe, depuis 1807, de rayonner absolument par un savoir : « Ainsi chaque singulier parcourt-il aussi les degrés de culture de l'esprit universel, mais comme des figures que l'esprit a déjà quittées, comme les degrés d'un chemin qui est travaillé et aplani²⁹. » Le Savoir absolu exige par contre un profond « *retournement de la conscience*

23. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* <désormais cité : *Enz.III*>, Gesammelte Werke # 19, Hamburg, Felix Meiner, § 384, p. 290 ; G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III* <désormais cité : *Enc. III.*>, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 304, p. 99.

24. «[...] *nur diese sich wiederherstellende Gleichheit*». *Ph.G.*, p. 18 ; *Ph.E.*, p. 81-82.

25. *Ph.G.*, p. 433 ; *Ph.E.*, p. 694.

26. *Ph.G.*, p. 62 ; *Ph.E.*, p. 147.

27. *W.L. I.*, p. 20 ; *S.L. I.*, p.17.

28. « *Verdauen* », *Ph.G.*, p. 433 ; *Ph.E.*, p. 693.

29. *Ph.G.*, p. 25 ; *Ph.E.*, p. 90.

elle-même³⁰ », qui dépasse largement son registre de compréhension, c'est-à-dire, comme le souligne Hegel, qui dépend d'un mouvement qui « ne se présente pas pour la conscience qui est comprise dans l'expérience elle-même³¹ ». Pour prendre conscience de la manière dont se réalise le Savoir absolu hégélien, et du même coup éclairer de quelle façon la religion nous aide à rentrer chez nous, attardons-nous quelque peu à définir la spécificité de cette conscience dont il est question.

La conscience humaine comme cercle qui s'ignore

Le Savoir absolu est enraciné à l'intérieur et à l'extérieur de la conscience humaine. Cette affirmation paradoxale tient à la façon de voir fondamentalement « duelle » et « linéaire » qui caractérise la conscience pour Hegel. « Duelle », au sens où son savoir consiste « en un savoir de choses objectives en opposition à soi-même, et de soi-même en opposition à elles³². » Il s'agit donc d'un savoir partiel et pas absolu, qui laisse toujours subsister quelque chose d'autre que soi-même dans sa propre définition. « Linéaire », parce que, nous dit Hegel, la conscience ignore que « ce qui paraît survenir hors d'elle, être une activité contre elle, est son agir propre³³ ». Ce double constat nous mène à l'unique conclusion, si l'on pose la possibilité, comme le fait Hegel, que puisse resplendir l'Absolu, que la conscience doit mourir à elle-même pour qu'apparaisse un Tout où l'« autre » est absolument identifié au « même ». Lisons-le :

En se propulsant vers son existence vraie, elle [*scil.* la conscience] atteindra un point où elle se dépouille de son apparence d'être affectée par [quelque chose d']étranger qui n'est que pour elle et comme quelque chose d'autre, ou bien où le phénomène devient égal à l'essence, [où] sa présentation du coup coïncide avec justement ce point de la science proprement dite de l'esprit, et finalement, en saisissant elle-même cette sienne essence, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même³⁴.

Si l'on s'accorde sur le fait incontestable que l'hégélianisme nous enseigne que la conscience se définit par la constante présence de quelque chose qui demeure « étranger pour elle », l'on comprendra que, lorsqu'elle se « dépouille de cette apparence », la conscience périt en perdant pour ainsi dire ce qui la détermine comme telle. Cette mise à mort participera en même temps à la transformation de ce que l'on peut appeler la « linéarité

30. « [...] *eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst.* » Nous rendons le mot allemand « *Umkehrung* » par le terme français « retournement », et non par « *conversion* » comme le font Labarrière/Jarczyk. Cette traduction éclaire, d'après nous, beaucoup plus l'enjeu fondamentalement circulaire de la totalité qui s'exhibe dans la *Phénoménologie* lorsque la conscience devient Savoir absolu. Cf. *Ph.G.*, p. 61 ; *Ph.E.*, (trad.modifiée) p. 144.

31. *Ph.G.*, p. 61 ; *Ph.E.*, p. 145.

32. *Ph.G.*, p. 23 ; *Ph.E.*, p. 88.

33. *Ph.G.*, p. 29 ; *Ph.E.*, p. 97.

34. *Ph.G.*, p. 61-62 ; *Ph.E.*, p. 145.

conscientielle », en « circularité spirituelle absolue ». Hegel nous parlera dans sa *Logique*, pour illustrer ce mouvement, du « cercle de la ligne qui exprime l'avancée de la science³⁵. » Afin de saisir comment vient à s'effectuer concrètement la figuration de ce cercle, essayons de voir de quelle manière la conscience est poussée à se tourner sur elle-même lorsqu'elle va au bout de son expérience savante, en suivant le chemin tracé par l'Esprit absolu.

La dernière section de la *Phénoménologie de l'Esprit*, le Savoir absolu, laisse entendre que la « dualité » que l'on retrouve dans la réalité s'exprime à son apogée pour la conscience sous l'opposition que représente la « philosophie non accomplie », qui trouve son aboutissement dans la section *Esprit*, et la religion « non comprise », abordée dans les chapitres rassemblés sous le titre *Religion*³⁶. Dans cette approche dualiste, l'attitude philosophique devient synonyme d'une « passivité » misant sur la raison qui conduit la conscience à se savoir « sujet absolu » ; tandis que la religion, pour sa part, nous propose une attitude foncièrement « active », somme toute irraisonnée, d'où échoit un savoir « objectif » de la conscience. Ces deux attitudes, passive et active, devront s'unir pour que l'Absolu puisse se dire dans un savoir où rien n'est en reste. Refaisons brièvement le mouvement de la conscience qui tourne en Savoir absolu, en ne suivant que les grands moments qui en jonchent la progression.

C'est sous le signe de la « passivité » que s'engage tout d'abord la conscience dans l'expérience du monde, se laissant imbiber par ce sens qui habite toujours déjà la réalité lorsque l'homme y apparaît, assimilant les fruits de l'histoire de la philosophie, emboîtant finalement de la sorte ses propres pas dans les traces de l'Esprit absolu. Hegel illustre de cette manière le début de ce fantastique voyage :

Le savoir qui d'abord ou immédiatement est notre objet ne peut être nul autre que celui qui lui-même est savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de l'*étant*. Nous avons à nous comporter de façon tout aussi *immédiate*, ou *réceptive* (*aufnehmend*), donc à ne rien changer en lui tel qu'il se propose, et à maintenir le concevoir à l'écart de l'appréhender³⁷.

Ici, nous découvrons et appréhendons un chez-soi. Mais nous n'en sommes qu'aux préparatifs du périple qui devra nécessairement nous pousser au dehors de notre demeure afin de pouvoir répondre de chaque élément constitutif du lieu qui nous a vu naître. L'âge grec, comme nous l'avons déjà mentionné, renvoie l'image de ce moment remarquable où l'homme est chez soi. Il tient pour nous, Modernes, du domaine de notre enfance spirituelle. C'est ce vers quoi peuvent tendre ces paroles encore actuelles de Hegel :

[...] nous verrons ce qui dans les époques antérieures occupait l'esprit mûr des hommes abaissé à des connaissances, des exercices et même des jeux de

35. W.L. I., p. 35 ; S.L. I., p. 43.

36. C'est ce que nous laissent entendre ces paroles tirées du Savoir absolu de la *Phénoménologie* : « Cette réconciliation de la conscience avec l'autoconscience (*Selbstbewußtseyn*) se montre par là amenée à effet à partir d'un double aspect ». *Ph.G.*, p. 425 ; *Ph.E.*, p. 678.

37. *Ph.G.*, p. 63 ; *Ph.E.*, p. 147.

l'enfance, et, dans le progrès pédagogique, reconnaitrons, reproduite dans une silhouette, l'histoire de la culture (*Bildung*) du monde³⁸.

Le mode de l'« appréhender grec », caractérisant l'instance où les choses se dévoilaient « en soi » librement à nous, fit place, il faut en convenir en analysant l'histoire de la pensée, au « concevoir abstrait » du kantisme. Dans cet ordre d'idées, Kant demeure pour la « conscience linéaire » plus près de nous que Platon ou Aristote. L'adage suivant de la *Critique de la raison pure* est de ce fait, « pour elle », plus familier que les théories et sentiments relatifs à la Grèce antique : « nous ne connaissons a priori *des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes*³⁹. » Par cette détermination du savoir, on le voit, l'objectivité disparaît, s'efface devant la souveraineté de la subjectivité humaine. La « brisure » de la « belle totalité grecque » est ainsi consommée ; la vérité n'y est que « pour soi » et devient plurielle en s'exprimant par des concepts : « [*l]a chose est Je [...]* ; elle n'est rien en soi⁴⁰ ». Mais le « Concept » de ces « concepts » demeure par contre dans l'ombre. On ne peut qu'acquiescer au fait que le kantisme ait échoué à exprimer absolument la totalité. Hegel nous explique que si le savoir kantien demeure abstrait, c'est parce qu'il dénote un retrait de la totalité vivante, un repliement sur soi de l'homme qui s'y conforme, que la conscience qui l'exprime « demeure dans l'universalité de la *pensée*, se comporte comme [*conscience*] *qui-saisit (als auffassendes)*, et son opération première est seulement le jugement⁴¹ », que son action ne consiste qu'à faire « jouer l'opération dans l'intérieur⁴² ». Or, ce savoir partiel, que Hegel nomme aussi « belle âme » (*die schöne Seele*) doit, s'il aspire à la vérité, renoncer à son abstraction et se confier à l'élément objectif de la réalité. C'est à ce moment bien particulier de la quête du savoir qu'intervient l'aide de la religion, exprimée dans des paroles hégéliennes précédemment citées.

L'« objectivité » pour la conscience est présentée par l'élément religieux, qui, sous le puissant symbolisme du Dieu « personnel » de la religion chrétienne, que Hegel qualifie de « religion moderne », relègue l'homme au simple rang de « chose » ou de « créature » devant le « sujet divin » « créateur ». Mais même cette région de la conscience que l'on nomme religion, qui exhale l'objectivité, ne pourra exprimer absolument le monde, puisque la subjectivité y est extérieure : « *Dieu lui-même est mort*⁴³. » Tout se passe finalement comme si la *Phénoménologie de l'Esprit* soutenait qu'il existe deux principales options qui s'offrent immédiatement à nous en matière de

38. *Ph.G.*, p. 25 ; *Ph.E.*, p. 90-91.

39. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke # 3, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 13 ; E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues/Pacaud, PUF, 1944, p. 19.

40. *Ph.G.*, p. 423 ; *Ph.E.*, p. 676.

41. *Ph.G.*, p. 357 ; *Ph.E.*, p. 573.

42. *Ph.G.*, p. 358 ; *Ph.E.*, p. 574.

43. Cette affirmation lourde de conséquences déjà présente dans l'ouvrage de jeunesse *Foi et Savoir (Glauben und Wissen)* est reprise dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. *Ph.G.*, p. 419 ; *Ph.E.*, p. 669.

vérité et de sens, ou de « négativité motrice du réel » ; que l'on peut affirmer que c'est Dieu en tant que « négativité pure dans la forme de l'universalité⁴⁴ » qui anime le monde et le rend sensé, comme dans la religion, ou bien décréter que c'est l'homme savant, « cette même [négativité] dans la forme de la singularité⁴⁵ », comme dans la philosophie pré-hégélienne. Mais le Savoir absolu hégélien consiste à prendre conscience que le choix de l'une de ces deux options ne peut arriver à exprimer adéquatement l'absolu. L'une manque d'objectivité, l'autre de subjectivité. C'est à cette mort inévitable de la conscience, qui ne peut entrevoir philosophie et religion que comme des éléments séparés, que nous convie le Savoir absolu hégélien.

La concrétisation du Savoir absolu

En s'appuyant sur la détermination de l'esprit exprimée dans la religion, qui illustre en fait une conscience au terme de sa course, Hegel affirmera, dans la section consacrée au Savoir absolu, l'exigence d'un recourbement de la conscience scellant sa mise à mort. Voyons comment agit cet esprit religieux :

C'est seulement après avoir abandonné l'espoir de sursumer l'être-étranger d'une manière extérieure, i.e. étrangère, qu'il [*scil.* l'esprit] se tourne (*wendet es sich*), parce que la manière étrangère sursumée est le retour de l'autoconscience, vers lui-même, vers son monde et [son] présent propres, les découvre comme sa possession⁴⁶.

Que nous dit le penseur dans ce passage, sinon que la conscience se « tourne » sur elle-même pour réintégrer ce chez-soi auquel l'humanité a dû renoncer pour goûter aux fruits de l'arbre de la connaissance en retrouvant ce qui est présent là comme « sa possession » ? Ou, comme il l'anticipait dans la préface de sa première œuvre maîtresse, que la vérité est parvenue à sa « forme native (*ihrer einheimischen Form*), laquelle est capable d'être propriété de toute raison autoconsciente⁴⁷ » ? Hegel précise que ce retour à l'immédiateté du départ se terminera par la résurgence de la figure nommée la « belle âme », cette intériorité qui affirmait la suprématie de la subjectivité conscientielle, qui de surcroît perdra son attitude de partialité et même son nom en devenant ce qui « abandonne son *essence* éternelle, *est là*, ou opère⁴⁸. » De cette façon, l'« autre » s'identifie au « même » et exhibe un Savoir absolu, la « passive intériorité » s'« active » et s'« extériorise » dans un savoir où rien ne peut plus être mis à l'écart. Les manques relatifs à l'attitude philosophique et religieuse sont comblés sous le constat d'un Savoir total qui révèle qu'agir effectivement, c'est en fait assumer « la force de l'extériorisation, la force de se faire chose et de supporter l'être⁴⁹ ». Lorsqu'il agit de la sorte, l'homme devient le sujet qui

44. *Ph.G.*, p. 363 ; *Ph.E.*, p. 583.

45. *Idem*.

46. *Ph.G.*, p. 430 ; *Ph.E.*, p. 688.

47. *Ph.G.*, p. 48 ; *Ph.E.*, p. 126.

48. *Ph.G.*, p. 426 ; *Ph.E.*, p. 681.

49. *Ph.G.*, p. 354 ; *Ph.E.*, p. 569.

altère lui-même sa conscience, puisque la conscience se confond initialement avec le monde qu'elle sent. Autrement dit, l'homme s'objective dans l'actualisation de la négativité qui l'habite. En transformant le donné qui détermine d'abord cette conscience, il s'identifie à l'autre qui devait demeurer étranger pour elle. L'humanité est ainsi unité du théorique et du pratique présentant une totalité vivante qui a relevé la contradiction ; elle est esprit : « le savoir de soi-même dans son extériorisation ; l'essence, qui est le mouvement de garder dans son être-autre l'égalité avec soi-même⁵⁰ ». Cette égalité, c'est celle qui, dans l'action « autoconsciente », proclame le sens absolu de tout ce qui est par la conviction que la réalisation de l'homme dans le monde coïncide avec la réalisation du monde dans l'homme.

Hegel a su dépasser le kantisme qui brillait encore à son époque, qui n'agissait « que dans un dire⁵¹ », avec une vérité exigeant des réponses nettes, trop nettes en fait pour englober le Tout, en convenant du fait que : « quel qu'il soit, chaque [contenu] a en lui la *tache de la détermination* (*Makel der Bestimmtheit*)⁵² ». Cette « tache » assumée, l'humanité retrouve la « maisonnette » dont il était question dans l'écrit de *Tübingen*, « petite maison » qui se démarque par contre du « chez-soi » grec en ce que le lieu que l'homme habite maintenant a complètement été agencé par lui ; les pierres qui le constituent ont été « tournées dans ses propres mains ». Le savoir kantien nous gardait les mains propres en nous reléguant aux affres de l'itinérance, condamnant l'homme qui s'y soustrayait à ne jamais trouver dans le monde le repos du logis. Le savoir hégélien exige plutôt des mains sales qui s'unissent au labeur de l'esprit absolu, et doivent nécessairement passer par l'attitude religieuse, pour que l'humanité arrive à habiter une demeure spirituelle où elle se sent pleinement chez elle. Heureusement pour nous, Modernes contraints à expérimenter la douleur d'une vie brisée, l'état dichotomique du savoir n'est que temporaire :

« Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben⁵³ »...

50. *Ph.G.*, p. 405 ; *Ph.E.*, p. 646.

51. B. Rousset, G.W.F. Hegel, *Le Savoir absolu*, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 147.

52. *Ph.G.*, p. 348 ; *Ph.E.*, p. 560.

53. « Les blessures de l'esprit guérissent sans que cicatrices demeurent ». *Ph.G.*, p. 360 ; *Ph.E.*, p. 578.

Le concept d'association et l'unité politique : étude critique chez Saint-Simon, Fourier et Marx

Olivier Perru

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004965ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004965ar>

[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

Perru, O. (1999). Le concept d'association et l'unité politique : étude critique chez Saint-Simon, Fourier et Marx. *Philosophiques*, 26 (1), 83–108.
<https://doi.org/10.7202/004965ar>

Résumé de l'article

Enraciné dans la philosophie politique au XVIII^e siècle français, le concept d'association occupe une place essentielle dans la philosophie de Saint-Simon. Chez cet auteur, l'association a pour objet la production, elle présuppose une organisation intégrée et constitue l'unité de la société. La société organique de Saint-Simon évolue selon un principe de complexification vers un grand but industriel commun. Fourier place aussi l'association comme condition de la coopération, mais elle en est le moteur. L'organisation de l'investissement psychologique dans l'association créerait continuellement la société fouriériste. De Saint-Simon, Marx semble retenir l'idée d'association créant l'organisme productif; il emprunte à Fourier la production d'une société nouvelle collectivisant toutes les dimensions personnelles. Mais l'association devient chez Marx le fruit de la dialectique de l'histoire, dont le moment négatif rend l'organisme collectif à lui-même et lui confère une individualité nouvelle. L'association chez Marx s'impose comme une unité. Chacun participe nécessairement à cette réalité qui doit l'affranchir des limites de sa propre individualité.

Le concept d'association et l'unité politique : étude critique chez Saint-Simon, Fourier et Marx

OLIVIER PERRU

I.S.A.B.

Institut Catholique de Paris¹

RÉSUMÉ. — Enraciné dans la philosophie politique au XVIII^e siècle français, le concept d'association occupe une place essentielle dans la philosophie de Saint-Simon. Chez cet auteur, l'association a pour objet la production, elle présuppose une organisation intégrée et constitue l'unité de la société. La société organique de Saint-Simon évolue selon un principe de complexification vers un grand but industriel commun. Fourier place aussi l'association comme condition de la coopération, mais elle en est le moteur. L'organisation de l'investissement psychologique dans l'association créerait continuellement la société fouriériste. De Saint-Simon, Marx semble retenir l'idée d'association créant l'organisme productif; il emprunte à Fourier la production d'une société nouvelle collectivisant toutes les dimensions personnelles. Mais l'association devient chez Marx le fruit de la dialectique de l'histoire, dont le moment négatif rend l'organisme collectif à lui-même et lui confère une individualité nouvelle. L'association chez Marx s'impose comme une unité. Chacun participe nécessairement à cette réalité qui doit l'affranchir des limites de sa propre individualité.

ABSTRACT. — Rooted in the french philosophy of the XVIIIth french century, the concept of association holds an essential place in the philosophy of Saint-Simon. In this author, association concerns production, it is generated by an integrated organization and forms unity in the society. In Saint-Simon, the organized society evolves according to a principle of complexification towards a great industrial aim. Fourier equally sets association before cooperation, considering it as a real driving force. According to Fourier, psychological commitment in association should make dynamic any cooperation. Marx possibly deducted from Saint-Simon the idea that association should create the collective organism. He borrowed from Fourier the production of a new society, getting collective the whole human person. But, association in Marx's thought becomes the result of the dialectic of history. A negative phase in this dialectic gives the collective organisme to itself back and confers on it a new individuality. In Marx, association is essential as a unity. Each one necessary takes part in this reality which will make him free from the limits of his own individuality.

Le concept d'*association* tient une place centrale dans l'œuvre de Saint-Simon et de Fourier, et constitue chez ces auteurs le noyau central d'une nouvelle forme de pensée politique, qui garde cependant un enracinement dans la philosophie du XVIII^e siècle (§ 1). En toute rigueur, si l'on souhaite examiner la signification de ce concept dans le courant socialiste français, il faudrait

1. 32, Bd. du port, F-95094 CERGY-PONTOISE.

aussi examiner l'œuvre de Pierre Leroux. Parce que nous voulions regarder les conséquences ultimes des développements d'une pensée dialectique autour de l'association, il nous a paru plus intéressant de mettre en perspective les deux auteurs qui sont au fondement de ce courant socialiste français, et certaines positions de Marx en la matière. Mais avant de nous lancer dans cet exercice d'analyse et de critique, il faut donner les interrogations philosophiques fondamentales sur la place de ce concept à l'égard de la dimension politique de l'homme : Reflète-t-il *une expérience* qui permette de fonder cette dimension ? Ou bien, faut-il plutôt considérer l'association comme conséquente à *une coopération finalisée* et s'inscrivant dans la durée ? En effet, « s'associer » avec d'autres me semble difficilement pouvoir relever d'une expérience première immédiate : l'association suppose une pratique à la fois préalable et durable, elle demande de définir un ou des objets, elle engage vers une finalité. Ainsi, sur un plan critique, *la signification du concept d'association implique-t-elle un lien nécessaire avec le concept de coopération* ? C'est en ce sens qu'il faut être très attentif aux idéologies socialistes nées au XIX^e siècle, en tant qu'elles semblent poser *a priori* l'association universelle comme cadre de vie unique et dans la perspective d'une mise en commun des biens nécessaires à la vie. C'est notamment le cas chez Fourier. La lecture et l'analyse comparative de nos trois auteurs pose une autre question : *L'association humaine implique-t-elle une structure comparable à celle d'un organisme* ? En cas de réponse affirmative, on comprendrait alors qu'au lieu d'être un milieu de vie ordonné au Bien de chaque individu, elle devienne une totalité unifiée, conditionnant absolument toute dimension socio-politique de l'individu, et toute fin sociale. Alors, on ne pourrait plus situer l'association dans la ligne d'une véritable expérience humaine, à la fois personnelle et sociale. Il n'y aurait plus de multiples formes d'association, mais une seule, dont l'extension serait celle de la société. Il faudrait rechercher l'intelligibilité du concept d'association au plan de structures sociétales qu'on ne choisit pas, mais qui seraient censées permettre la coopération entre les individus.

Il découle de cette introduction que pour clarifier la signification du concept d'association chez Saint-Simon, Fourier et Marx, nous devons préciser des liens entre trois pôles de l'activité socio-politique de l'homme : *l'expérience socio-politique individuelle*, les structures sociétales (*la ou les forme(s) de l'association*) et *l'unité politique*. Il s'agit de situer l'établissement de l'association par rapport à la société dans son ensemble : est-elle une condition de l'activité dans la cité, ou un fruit de la coopération entre des individus libres et responsables, ou encore le terme d'un processus dialectique ? En essayant de cerner l'intelligibilité du concept d'association chez Saint-Simon, Fourier et Marx, et en tentant de comparer et de critiquer les positions de ces auteurs, il faudra garder présentes à l'esprit les questions fondamentales de toute philosophie politique sur la nature, le rôle et les caractères d'une association dans une société humaine.

1. Première approche du concept d'association

Dans une position réaliste — qui n'est évidemment pas celle des auteurs que nous allons étudier — c'est l'excellence de la personne qui coopère, qui fonde une « philosophie politique ». Au plan sociétal, la découverte du Bien personnel peut à la fois relativiser et enrichir la participation de chacun au Bien Commun de la cité, donc au bien commun de toutes les communautés particulières qui la constituent. Ayant découvert, à travers l'exercice de la volonté, une finalité qui structure mon éthique personnelle, je suis capable de relativiser le Bien de la société, et des diverses communautés humaines auxquelles j'appartiens, dans l'ordre des fins. Mais, je puis aussi y participer plus activement, parce que je saisis dans la dimension communautaire, quelque chose qui me dispose à l'accomplissement de ma vie éthique, et qui me permet d'exprimer la richesse de celle-ci. La *koinonia* d'Aristote est donc à replacer dans la lumière de l'interrogation de la finalité en matière éthique et politique, puis de la découverte du bien personnel comme finalisant l'agir humain².

Ainsi comprise, l'association serait fondée sur l'expérience de coopération ; elle représenterait en quelque sorte un fruit, une conséquence des efforts de tous les associés dans la conquête du Bien Commun. Impliquant la dimension politique de l'homme, elle serait comme une propriété de la communauté, dans laquelle l'éthique de chacun assume les projets propres communautaires. Elle serait donc à situer du côté de l'unité consécutive à une coopération qui permette un Bien Commun minimal. En effet, ceux qui participent à une communauté quelle qu'elle soit ne peuvent se dire « associés » que s'ils ont l'expérience de la coopération, s'ils participent à l'édification du Bien Commun, et s'ils en reçoivent les fruits. Leur unité ne se mesure pas seulement à leur efficacité, ni à l'expérience de leurs besoins réciproques, mais aux liens de confiance interpersonnels, à leur participation effective à l'ensemble des « projets » de la communauté³.

Ce sont justement ces deux rapports, d'une part de la coopération finalisée qui permet de réaliser l'association, d'autre part de l'association qui tend à l'unité, qu'il importe de bien cerner. L'unité est certes ce qui sera, *a posteriori*, le caractère le plus tangible pour identifier une association ; mais, si elle apparaît comme une propriété, elle n'est pas pour autant une fin en soi. C'est à chaque type d'association de découvrir et de définir la finalité qui légitime son existence. Il paraît donc difficile de baser toute association sur la perspective de l'unité, ou même sur une perspective plus souple d'harmonie et d'équilibre, *a fortiori* la société d'un pays dans son ensemble, pour autant

2. S. Vergnières écrit très justement : « Les citoyens sont capables d'agir, non seulement pour subsister, mais pour vivre heureusement. La cité n'est donc une communauté véritablement politique que lorsqu'elle devient une communauté éthique. C'est en accomplissant sa tâche de citoyen que chacun peut faire preuve de ses qualités et goûter le bonheur spécifiquement humain de la vie active ». Le politique et l'éthique entretiennent donc une nécessaire relation réciproque. Vergnières, S., *Éthique et Politique chez Aristote*, Paris, Essais, PUF, 1995, p. 160.

3. Ainsi, pour S. Vergnières, « la communauté politique est moins une chose organisée qu'un acte commun » (*ibid.*, p. 159). L'unité de la cité est une conséquence de l'apprentissage de cet acte commun par l'éducation à la citoyenneté (Aristote, *Politique*, II, 5, 1263 b 36-37).

qu'elle puisse être qualifiée d'association. Si on considère l'unité comme un fruit ultime et conséquent de l'association, il n'est donc pas surprenant que l'association ait été vue par de nombreux auteurs au niveau de l'unité politique. Il semble, de fait, que l'une des tentations les plus fréquentes en philosophie politique soit de confondre la conséquence (de la vie sociétale) que nous venons d'évoquer, c'est à dire l'unité entre les membres associés, et la forme de la communauté, c'est à dire, finalement, sa constitution. Ainsi, pour Platon et pour certains Modernes, l'association comme telle n'est pas le fruit du consentement volontaire actuel des parties en présence. Elle n'appelle pas l'existence de différentes communautés ou corps intermédiaires, mais plutôt une unification de la cité politique. Que cette unification se fasse comme chez Platon dans la lumière d'une causalité exemplaire, ou qu'elle se fasse sous l'impulsion d'une volonté politique unique (idéologique), elle procède souvent de la conviction que c'est le moyen nécessaire pour guider l'ensemble des citoyens vers leur bien. Ce regard, où c'est l'unité politique qui commande l'association et conditionne l'exercice de la vie publique et privée, n'est-il pas, de fait, une projection imaginative de la propriété d'un corps politique structuré sur la finalité de la vie politique ?

Par ailleurs, de nombreux auteurs, surtout à partir du XVIII^e siècle, comparent la société à un organisme vivant. Le philosophe politique regarderait ainsi le caractère vital et organique de l'association, sous la dépendance de sa fin propre, ce qui peut paraître séduisant. Mais, il subsiste une question d'objectivité : l'unité qui s'instaure dans un vivant individuel, voire dans une société animale, se retrouve-t-elle analogiquement dans le domaine des sociétés humaines ? Quel est le rapport entre les personnes engagées dans cette société et l'unité sociale ? En regardant la société humaine dans la perspective d'un organisme, le philosophe politique risque d'assimiler l'association à une dialectique de relations interindividuelles devant tendre vers l'unité.

2. Association et unité, de Rousseau et de Wolff à Saint-Simon

L'unité organique de l'association étendue à l'échelle de la société, unité dont va rêver Saint-Simon (1822)⁴, eût des précédents : pour Wolff, l'idée d'unité universelle, pour Rousseau, la construction d'un quasi-organisme social. En 1764, Wolff, dans le *Jus Gentium methodo scientifico pertractatum*⁵, recherchera une extension de l'association, telle que les relations internationales, soumises aux principes de la raison, concourent à réaliser une unité résultant d'un quasi-accord. Vieira de Mello a pu écrire : « Wolff reconnaissait donc entièrement, près de trois siècles avant notre époque,

4. Saint-Simon, 1821-22, *Système Industriel*, Volume V et VI, Les œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Paris, 1865-1878.

5. Wolff, C., 1764, *Jus gentium methodo scientifico pertractatum*, J-D. Drake éditions, 2 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1934.

l'existence d'un ensemble de règles qui, au niveau de la cité suprême fictive, ordonnaient les relations entre les états en elle associés ; mais aussi, en raison du caractère fictif de la suprématie de cette association, l'imperfection de cet ordre, ainsi que sa fragilité dérivée de la persistance de l'état de nature⁶. » On peut dire que l'idée d'unité universelle, présente chez Wolff, va connaître des développements inespérés au cours du XIX^e siècle. Son énoncé ultime se trouve dans l'œuvre de F. Laurent (1879) qui, généralisant aux États l'idée de corps social, écrit : « L'unité de l'humanité ne sera pas une unité de coaction, telle que l'unité de l'État ; elle reposera sur le concours volontaire du consentement ; elle sera le résultat du contrat, et non de la loi. En d'autres termes, nous croyons que c'est par la voie de l'association libre que l'unité s'établira, association qui laissera la souveraineté des nations intacte, et garantira plutôt qu'elle n'absorbera leur indépendance⁷. » Cet énoncé semble étendre au plan international ce que Rousseau préconise dans l'État : trouver une forme d'association qui permette l'unité du corps politique, en garantissant la liberté de l'individu. Renvoyons simplement ici à la formulation du « Contrat social » (I, 6) : « Trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant⁸. » Chez Wolff comme chez Laurent, cette unité engendrée par l'association revêt une autre dimension d'universalité. Le contrat débouche sur un monde et une culture teintés d'universalisme, dans lesquels coexistent des souverainetés autonomes.

Chez Rousseau, unité ne signifie pas pour autant universalité. La communauté, pour lui, n'a d'une certaine manière rien d'universel : elle revêt un caractère individualisé, et elle traite avec des individus. En précisant (I,5) le contenu du contrat : « l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté », Rousseau pose les bases de politiques sauvegardant à terme aussi bien l'individualisme que le socialisme. Mais, l'aliénation à la communauté n'est que l'aspect négatif de la mise en commun des personnes et des biens, sous la direction de la volonté générale. Mettre tout en commun implique la constitution d'un nouvel organisme : le corps politique. Deux remarques s'imposent alors :

1) On retrouve l'unité d'un organisme (tout), à partir des individualités distinctes (parties), et ce, au niveau sociétal. Ce n'est évidemment pas sans rappeler les travaux de Buffon. Il faut toutefois noter que « l'idée de nature que se font les philosophes n'est pas, loin s'en faut encore, celle des naturalistes de cette époque⁹. » Nous devons donc éviter l'amalgame à ce niveau, même si Rousseau, entre autres dans le *Discours*, fait explicitement référence à Buffon. Par ailleurs, pour Buffon, l'homme

6. VIEIRA DE MELLO, S., *Civitas maxima : origines, fondements et portée philosophique et pratique du Concept de supranationalité*, THÈSE, UNIVERSITÉ PARIS I-SORBONNE, 1985, p. 484.

7. Laurent, F., *Études sur l'histoire de l'humanité*, volume I, 2^e Édition, Paris, Marpon et Flammarion, 1879, p. 45.

8. Rousseau, J.-J., 1761, *Du contrat social*, Paris, Garnier Frères, 1954, p. 243.

9. Capitan, C., *La nature à l'ordre du jour*, 1789-1793, Paris, Kimé, 1993, p. 105.

comme l'animal est naturellement sociable, c'est le tout social humain qui permet sa vie d'homme. C'est la différence majeure : ce tout social organique, que Buffon considère comme naturel, Rousseau ne fait-il pas que le déplacer dans le domaine de l'artificiel ? De fait, chez Rousseau, cet organisme est d'un nouvel ordre, pure création humaine, non naturelle.

2) Le corps moral et collectif forme une nouvelle individualité qu'il appellera « personne publique », impliquant comme toute individualité une vie, une volonté. À ce niveau, il est très surprenant de constater que Rousseau considère la société à la fois comme une production de la volonté des hommes et comme un vivant organique qui est une personne publique. Jean-Jacques Rousseau semble avoir une si haute conception de l'homme qu'il confère à l'acte d'association la capacité de donner la vie au corps politique¹⁰, qui devient alors comme un grand vivant. Le contrat social n'est pas le seul texte de Rousseau qui affirme l'existence du corps politique en tant que vivant et organisé. Dans l'*Encyclopédie*, à l'article « Économie politique » (1755), Rousseau écrit : « Le corps politique, pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme [...] La vie de l'un et de l'autre est le moi commun au tout, la sensibilité réciproque et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir et les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que par juxtaposition, l'homme est mort ou l'État est dissous. Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté, et cette volonté générale qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie¹¹. »

Pour Saint-Simon, si l'univers est un, cette unité appelle d'une part une unité de la société, d'autre part une unité de méthodologie des sciences. On retrouve dans cette dernière proposition une idée entrevue à la même époque par Lamarck : « Les sciences humaines doivent être construites à l'imitation des autres sciences naturelles, car l'homme n'est qu'une partie de la nature¹². » Saint-Simon est donc l'initiateur d'une

10. L'ambiguïté de la pensée de Rousseau — qui montre bien qu'elle n'est pas vraiment « organiciste » — réside toutefois dans le fait que c'est l'homme qui intervient pour créer quelque chose qui est « comme un vivant organique », mais qui n'est pas un vivant organique réel. De Bonald (1800, 146) écrit à ce sujet : « L'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière [...]. Bien loin de pouvoir constituer la société, l'homme par son interaction [...] ne peut que retarder le succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa constitution naturelle. » De Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Paris, Bibliothèque nationale, 1800. On retrouve donc la distinction entre ce qui est dans l'intentionnalité de l'homme et ce qui vit réellement. Pour les auteurs du XIX^e siècle, la société est un organisme vivant, naturel et non artificiel.

11. Rousseau, J.-J., « Économie politique », in *L'encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome V, Paris, D. Diderot et J. Le Rond d'Alembert, 1755.

12. Durkheim, E., 1928, *Le Socialisme*, Paris, Quadrige, PUF, 1992, p. 125.

science de l'organisme social, véritable « physiologie sociale », qui a pour objet l'étude des organes du corps social, comme la physiologie animale regarde ceux du corps individuel. Saint-Simon écrit alors : « Le domaine de la physiologie envisagée d'une manière générale se compose de tous les faits qui se passent chez les êtres organisés [...]. La physiologie n'est pas seulement cette science qui, s'adressant à un de nos organes, expérimente sur chacun d'eux [...] pour mieux déterminer les sphères d'activité [...]. Elle ne consiste pas seulement dans cette connaissance comparative qui extrait de l'examen des plantes et des animaux des notions précieuses sur les fonctions des parties que nous possédons en commun avec ces différentes classes d'êtres organisés »¹³. Il existe donc une autre science, incluse dans le vocable « physiologie », qui s'appuie aussi sur des faits pour comparer des organes et déterminer des fonctions : « Elle (la physiologie sociale) plane au-dessus des individus, qui ne sont plus pour elle que les organes du corps social dont elle doit étudier les fonctions organiques, comme la physiologie spéciale étudie celles des individus [...]. La société n'est point une simple agglomération d'êtres vivants dont les actions n'ont d'autres causes que l'arbitraire des volontés individuelles, ni d'autres résultats que les accidents éphémères ou sans importance ; la société, au contraire, est surtout une véritable machine organisée dont toutes les parties contribuent d'une manière différente à la marche de l'ensemble. La réunion des hommes constitue un véritable être dont l'existence est plus ou moins vigoureuse ou chancelante, suivant que ses organes s'acquittent plus ou moins régulièrement des fonctions qui leur sont confiées »¹⁴.

Ce texte nous donne une clé pour comprendre la dialectique saint-simonienne. D'abord, Saint-Simon s'appuie sur la démarche expérimentale pour construire une sociologie. Moyennant quoi, il postule, ce que reprendra Durkheim, l'autonomie du social comme réalité vivante et organique, objet d'étude au même titre que le corps biologique. Puis, il est intéressant de voir que, sur cette démarche expérimentale proprement dite, se greffent deux postulats, qui étaient déjà présents chez Wolff et chez Rousseau : d'une part, la recherche de la réalisation de l'unité la plus étendue possible, d'autre part, la formation d'un corps organique réalisant une nouvelle individualité. À part Rousseau qui parle de « corps organisé », Saint-Simon (avant Spencer), est le premier à décrire réellement la société comme un organisme. Ce nouvel être social implique

13. Saint-Simon, *Physiologie Sociale*, Volume X, Les œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Paris, 1865-1878, pp. 175-176.

14. *Ibid.*, pp. 176-177. P. Birnbaum (1975, 91) parle de « l'organicisme réformiste de Saint-Simon, pour qui la division des fonctions de l'organisme social constitue un facteur de progrès et ne renforce pas simplement la stabilité de la société » (Birnbaum, P., *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1975). De fait, le texte de Saint-Simon montre que l'efficacité de la division des fonctions conditionne la bonne santé du corps social. C'est une vision fonctionnelle de la société, et non pas une vision hiérarchique et formelle comme peut l'être à la même époque l'approche de De Bonald, ou comme celle de Comte tendra à le devenir.

donc une organisation qui lui soit propre. De même que, chez Lamarck, « l'organisation donne aux êtres vivants la loi interne régissant la possibilité même de leur existence¹⁵ », chez Saint-Simon, c'est la loi d'organisation sociale qui rend compte des phénomènes observés dans la société. Or, chez le naturaliste de la *Philosophie zoologique*, le concept d'organisation appelle la découverte d'une tendance évolutive à travers l'histoire de la vie. Analogiquement chez Saint-Simon, la loi d'organisation sociale appelle un ordre de successions, une tendance au progrès des sociétés. De même que chaque individu vivant peut être replacé dans la perspective transformiste, chaque société peut être expliquée selon le « fait du progrès », qui relie les diverses formes sociétales. (Ce « fait du progrès » est d'ailleurs hérité de Condorcet.)

L'organisation ne semble pas être synonyme d'association, bien qu'elle nécessite l'association. C'est ce que Saint-Simon expose dans le *Système industriel* : « L'organisation d'un système bien ordonné exige que ses parties soient fortement liées à l'ensemble, et dans sa dépendance¹⁶. » On retrouve donc le paradigme dominant l'histoire naturelle au début du XIX^e siècle. Par ailleurs, « il faut que, dans la très grande majorité de la nation, les individus soient engagés dans les associations industrielles plus ou moins nombreuses et liées entre elles [...] ce qui permet d'en former un système général, en les dirigeant vers un grand but industriel commun¹⁷. » Chez Saint-Simon, les individus doivent être engagés dans des associations, donc vivre une certaine expérience de coopération, certes limitée

15. Jacob, F., *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, Paris, Tel, Gallimard, 1970, p. 99. J. Schlanger écrit que cette conception romantique s'oppose à « l'idée d'un agrégat d'atomes ou de rouages ou d'individus isolés, dont la liaison aurait un caractère secondaire en fait et en droit. Et l'on pourrait dire que ce sont les différentes représentations romantiques du mécanisme qui dessinent, *a contrario*, les principaux traits de l'organisme. Une première contrevalorisation du mécanisme est typifiée par la mosaïque[...] : pure juxtaposition d'éléments interchangeables, tous semblables entre eux, indéfinis dans leur nombre et dans leur configuration d'ensemble... À de tels agrégats informes qui ne constituent pas des ensembles réels, l'organisme s'oppose comme l'organisation définie, douée d'une forme propre et par conséquent d'une limite dont les contours expriment l'unité morphologique. L'organisme est une réalité informée. » (Schlanger, J., *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971, pp. 7-8) Ainsi s'exprime le fait que le début du XIX^e siècle voit la valorisation du vivant comme tout unifié, mais aussi comme système dont la corrélation interne des parties contribue à la bonne marche de l'ensemble. Ce vivant organisé pose des actes successifs pour réagir aux multiples changements d'un milieu en devenir. Il peut prendre de nouvelles habitudes, acquérir de nouveaux organes. C'est alors l'hérédité des caractères acquis (Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris, librairie Dentu, 1809, I, p. 235). L'organisme peut évoluer ainsi à travers la tendance à la complexification. On voit ce qu'il peut y avoir d'ouverture dans une telle approche : la notion d'effort et de développement individuel dans une durée propre n'est pas restrictive ; elle permet d'intégrer dans une même perspective des dimensions diverses de l'individu, notamment l'esprit. Profitant de cette ouverture, Bergson reprendra à sa manière l'approche de Lamarck. Par contre, l'unité vitale, pour Lamarck, c'est l'individu, sans qu'il se préoccupe en premier lieu de son rapport aux autres individus.

16. Saint-Simon, *Système industriel*, Vol. V, p. 16.

17. *Ibid.*, Vol. VI, p. 185.

à l'univers professionnel de l'industrie. Mais, l'enjeu est de construire un « système général » en vue d'un « grand but industriel commun ». Le but n'est donc pas de s'appuyer sur toute forme de coopération en vue du Bien Commun ; il est en fait, d'abord, de constituer une association de production qui soit antérieure à la collaboration entre les individus. Elle est perçue comme un moyen privilégié pour construire un corps social unifié s'exprimant à travers l'activité industrielle. Le fait de réduire la société à l'organisme n'entraîne-t-il pas, chez Saint-Simon, une réduction des fins sociales à la production économique ? Comme il l'écrit lui-même, « la politique est la science de la production¹⁸. »

Ainsi, dans l'œuvre de Saint-Simon, l'application de l'idée d'organisation (qui est le concept-clé en histoire naturelle au début du XIX^e siècle) aux sciences sociales semble commander toute l'intelligibilité des concepts d'association, de division du travail social et de solidarité¹⁹. Au sujet de l'idéologie de Saint-Simon, Durkheim écrit dans *Le Socialisme* cette phrase synthétique : « Il faut qu'elle (la société) se débarrasse des organes parasitaires que la force de l'habitude maintient encore, et qui absorbent une partie de la vitalité collective, pour ne plus être qu'un système de fonctions économiques, une vaste association de production, et qu'elle s'organise en conséquence²⁰. »

Dans le *Système industriel*, Saint-Simon relativise délibérément la liberté individuelle à l'association politique. Cette liberté ne peut pas constituer une finalité pour les associations humaines, car celles-ci ne sont possibles que grâce à une interdépendance mutuelle qui diminue cette liberté. « On ne s'associe

18. Saint-Simon, 1816-17, *L'Industrie*, Vol. II, Les œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Paris, 1865-1878, p. 188.

19. C'est parce que Durkheim rejette cette subordination du social à l'humain, et qu'il veut découvrir la cause de la cohérence globale des relations vitales et sociales découvertes, qu'il veut induire à partir de l'association des individus en société, l'existence d'une individualité vivante nouvelle, et qu'il fait reposer cette induction sur l'analogie biologique (Durkheim, E., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Champs, Flammarion, 1988, p. 195). Cette analogie s'applique éminemment aux questions de la division du travail, et de la « solidarité organique ». Dans les sociétés où règne une solidarité organique, et dans lesquelles le principe de division du travail a atteint son évolution optimale, chaque organe social accomplit une fonction spécialisée et déterminée, dans l'interdépendance et la complémentarité. Durkheim écrit, dans *La division du travail* : « Les éléments sociaux ne sont ni juxtaposés linéairement comme les anneaux d'un anneau, ni emboîtés les uns dans les autres, mais coordonnés et subordonnés les uns aux autres autour d'un même organe central qui exerce sur le reste de l'organisme une action modératrice. Cet organe lui-même n'a plus le même caractère que dans le cas précédent (la solidarité mécanique), car, si les autres dépendent de lui, il en dépend à son tour. Sans doute, il a bien encore une situation particulière et, si l'on veut, privilégiée ; mais elle est due à la nature du rôle qu'il remplit, et non à quelque cause étrangère à ses fonctions, à quelque force qui lui est communiquée du dehors. » Pour Durkheim, les évolutions sociales montrent que toute société est appelée à passer d'une organisation politico-sociale segmentaire, à une organisation beaucoup plus « évoluée », basée sur le milieu professionnel, impliquant la spécialisation et la division du travail, dans la coopération (Durkheim, E., 1893, *La division du travail social*, Paris, Quadrige, PUF., 1991, p. 161 et 93-94). Mais, cette évolution sociale implique une tendance à l'organisation dont on ne découvre pas la cause efficiente. De l'analyse des faits sociaux, on retomberait (comme chez Saint-Simon, Comte ou Spencer) sur la tendance (lamarckienne) de la vie à la complexification. Or, dans le domaine socio-politique, peut-on envisager une telle tendance, qui semble spontanée, à l'ordre et à la cohésion sociale ?

20. Durkheim, E., *Le Socialisme*, p. 168.

point pour être libre [...]. La vraie liberté ne consiste pas à rester les bras croisés dans l'association ; un tel penchant doit être réprimé partout où il existe ; elle consiste, au contraire à développer sans entraves, et avec toute l'extension possible, une capacité temporelle ou spirituelle utile à l'association²¹. »

Finalement, l'association signifie-t-elle, pour Saint-Simon, une association de production déterminée, ou la société dans son ensemble, constituée en association de production ? Comme chez Fourier, il semble que l'association de production soit la fin des potentialités des individus et qu'elle se concrétise dans une structure relativement proche de l'individu (entreprises, communes, etc.), tout en ayant vocation à s'étendre à l'ensemble de la société. En effet, dans le *Système industriel* que projette Saint-Simon, l'engagement des individus se fait dans des associations industrielles qui sont liées entre elles au plan professionnel, dans un système général de même nature. Cette combinaison d'associations peut, au départ, être relativement lâche et correspondre à des échanges économiques plutôt qu'à une structure collectivisée. Ainsi Saint-Simon, par l'association industrielle, et Fourier, par le phalanstère, maintiennent encore des structures intermédiaires entre l'individu et le système politique, même si le but ultime est la réalisation de l'association politique, pour l'un, et de l'unité universelle, pour l'autre. Ce projet de commencer par instaurer des associations proches de l'individu (en vue d'une intégration dans une unique organisation) n'existera plus réellement chez Pierre Leroux : peu à peu, les socialistes français vont mettre un ordre socio-économique entre l'individu-partie et l'organisme-tout. Plus tard, Marx (1844) fera de l'être social le constitutif propre de l'individu, supprimant ainsi la distance entre l'individu et la société, faisant de la partie la totalité dans une unité idéale. C'est probablement la différence la plus forte avec les socialistes français, pour qui l'unité collective organisée ne suffit pas à résumer la participation de chaque individu.

Saint-Simon tient beaucoup à ce niveau de la participation propre de chacun à l'activité du corps social. G. Ionescu écrit : « Saint-Simon pensait que, par l'ultime acte de leur engagement dans la société de production, tous les producteurs pourraient, à travers leur habileté, leur savoir-faire et leur connaissance, se joindre directement aux processus de décision et de stratégie politique, car ils se trouveraient désormais inévitablement au centre même des choses. [...] Les producteurs s'organisent eux-mêmes en corporations, entreprises, syndicats ou communes qui peuvent, collectivement, offrir ou empêcher leur participation à la production²². » Ainsi, l'association s'étend d'organisations créées par un groupe d'individus à toute la société d'un État et l'on ne peut être véritablement associé que si l'on met en œuvre ses capacités spécifiques : les inégalités et

21. Saint-Simon, *Système industriel*, Vol. V, p. 15.

22. Ionescu, G., *La pensée politique de Saint-Simon*, Paris, Bibliothèque sociale, Aubier-Montaigne, 1979, p. 45.

les différences naturelles conditionnent le bon fonctionnement des divers organes de la société. Une telle vision est exprimée dans le manifeste saint-simonien, cité par L. Reybaud : « Le système de communauté des biens s'entend universellement du partage égal entre tous les membres de la société, soit du fonds lui-même de la production, soit du fruit du travail de tous. Les Saint-Simoniens repoussent ce partage égal de la propriété [...] car, ils croient à l'inégalité naturelle de l'homme, et regardent cette inégalité comme la base même de l'association, comme la condition indispensable de l'ordre social. Ils repoussent le système de la communauté des biens [...]. Ils demandent que tous les instruments de travail, les terres et les capitaux qui forment aujourd'hui le fonds morcelé des propriétés particulières, soient exploités par association et hiérarchiquement, de manière à ce que la tâche de chacun soit l'expression de sa capacité, et sa richesse, la mesure de ses œuvres²³. »

Nous pouvons ainsi résumer les positions de Saint-Simon en matière d'individualité et d'association :

1) Il semble que le sens de ce concept soit celui d'association de production. Les individus, avec leurs richesses et leurs potentialités, restent identifiables en amont et en aval de l'association (ce qui constituerait une similitude avec Rousseau). Leur participation effective ne fait aucun doute, mais l'expérience requise dans de nombreux écrits de Saint-Simon semble relever d'un développement de facultés individuelles utiles à l'association (Saint-Simon analyse par exemple, dans *L'organisateur*, les conséquences pour la société de la disparition de telle ou telle catégorie de personnes, en fonction de leur utilité). Ainsi, l'expérience en question serait à situer au plan d'une dialectique entre l'individu et l'association, mais il est peu question de la nature des relations humaines développées dans l'association ; on peut simplement penser qu'elles sont d'abord d'ordre économique. De plus, la finalité envisagée, le « grand but industriel commun », même s'il recouvre l'ensemble des activités humaines et pas seulement l'industrie au sens restreint, est sans doute insuffisant pour le maintien d'une société culturellement homogène et solidaire, de même que nul ne peut affirmer qu'un tel but dispose tout citoyen à se réaliser pleinement, c'est-à-dire à être heureux. Non seulement, l'expérience envisagée nous semble purement hypothétique, mais elle serait insuffisante pour fonder véritablement une dimension politique de la personne humaine.

2) Du point de vue de la forme de la société envisagée, l'association de production impliquant l'organisation constitue la cellule de base de la société qu'imagine Saint-Simon. Elle est vue comme une condition du bon exercice de la coopération, au lieu d'en être la conséquence. On ne commence pas par collaborer, mais on commence par s'organiser en association. Cela pourrait paraître logique, dans la mesure où une structure de droit est nécessaire, mais souvenons-nous que Saint-Simon refuse « l'arbitraire des volontés individuelles », et subordonne la fonction sociale à l'intégration dans un cadre

23. Reybaud, L., *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes, Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, Paris, Guillaumin, 1849, p. 119-121.

général, dans le « système ». Ce renversement entre l'expérience socio-politique individuelle et les structures sociales et l'unité politique, semble caractéristique des mouvements socialistes : non seulement la société en tant qu'elle existe est antérieure à l'individu, mais dans sa forme, elle implique une organisation qui a son autonomie à l'égard des individus. Donc, chez Saint-Simon, c'est l'association préexistante des individus qui permettra la production en commun, et non l'inverse.

3) Comme chez Condorcet (et, d'une autre manière, comme chez Lamarck), la société organique de Saint-Simon progresse et évolue selon une tendance à la complexification. Cette tendance fait de la société un grand vivant qui est de plus en plus unifié, et implique ce que Durkheim appellera la solidarité organique. Cette unité, toutefois, chez Saint-Simon, laisse une grande place à la vie de l'individu, à l'expression de ses capacités et à sa rétribution. Ainsi, l'unité de la société saint-simonienne est peut-être plus une condition *sine qua non* pour entreprendre une œuvre commune que le caractère d'une société accomplie. Elle est donc une unité de fonctionnement qui permet l'efficacité et se mesure dans l'ordre de l'utile, mais ne résume pas toute la vitalité et la richesse collective. Le progrès social accroît cette unité. Toutefois, il semble que s'il existe une fin de la société, « un grand but industriel commun », elle n'exclut pas à terme l'autonomie individuelle, bien que dans l'exercice social les potentialités individuelles doivent s'ordonner à une unité commune.

3. Fourier, le prophète de l'unité universelle

Dans la *Théorie de l'unité universelle* (1822), Charles Fourier fait figure de prophète d'un universalisme associatif, axé à la fois sur la psychologie et sur l'économie. L'association y est conçue comme un système et un ensemble de mécanismes, comme une machine dont la réalisation paraît conditionner totalement le « sort du genre humain²⁴ ». Cette association utilise les tendances affectives en vue d'un Bien de la société, qui est lui aussi placé à la fois au niveau de l'économie d'une part, et de l'affectivité passionnelle d'autre part. Fourier avertit ses lecteurs que « l'instinct les guidera dans cette étude séduisante pour quiconque envisage le but et les fins, qui sont d'arriver au triplement de fortune et à la perfection de santé, pour l'exercice continuel des plaisirs et leur variété infinie²⁵. »

Au plan psychologique, il s'agit de « développer les passions par séries de groupes contrastés²⁶ », « d'utiliser les passions de chaque individu, faire emploi de tous les caractères bons ou mauvais, rapprocher les antipathiques

24. Fourier, C., *Théorie de l'unité universelle*, tome VI, Paris, Société pour la propagation et la réalisation de la théorie de Fourier, 1822, Initial, art. I.

25. *Ibid.*, Initial, art. I.

26. *Ibid.*, I, art. I.

27. *Ibid.*, I, art. III, 10. Le développement des passions, préconisé par Fourier, eût des

par utilité réciproque.²⁷ » Fourier ne croit pas à l'existence d'une capacité individuelle d'ordre moral à assumer des responsabilités en société, dans une perspective de philanthropie ou d'intérêt général, indépendamment des passions. Pour rétablir l'harmonie sociale, il faut d'abord résoudre ce problème des passions. On les utilisera pour absorber les rivalités individuelles, et permettre l'attraction passionnée comme base des rapports professionnels et sociaux. L'idée d'utiliser les passions au lieu de chercher à les détruire est apparemment judicieuse, à condition qu'on les subordonne aux facultés spécifiques de l'homme. Mais, chez Fourier, le désir est d'abord psychologique et passionnel, la volonté humaine paraît entièrement mue par les passions et dépendante à leur égard. La seule solution est alors de développer ces dernières et de chercher à leur niveau un équilibre entre les individus : le monde de Fourier est un monde de passions! Fourier écrit :

« Une planète peut être harmonique en sa marche matérielle, et subversive en sa marche sociale : tel est l'état de notre globe, ainsi que de toutes les jeunes planètes ; elles sont sujettes à un régime social subversif, jusqu'à ce qu'elles aient découvert les lois de l'harmonie sociétaire des passions ; découverte où elles ne peuvent parvenir qu'en créant d'abord les éléments d'association, la grande industrie, les sciences et les arts ; puis en suspectant les systèmes de philosophie et de contrainte, et en étudiant par analyse et synthèse de l'attraction, les vues sociales de la nature, le mécanisme des séries contrastées, qui est le seul conforme aux dispositions de l'univers, et le seul naturel, s'il y a unité de système dans la nature²⁸. »

On retrouve donc ici un lien entre l'unité de la nature et l'unité de la société²⁹, lien que Saint-Simon avait déjà pressenti. Si la nature est une, la société doit tendre à la même unité, en s'inspirant du fonctionnement des vivants. Chez Saint-Simon, c'était l'analogie de l'organisme qui dominait ; ici, ce sont les lois physiques que Fourier tente d'appliquer par analogie, dans un essai de « psychologie sociale³⁰. »

lettre à Mirabeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1981). Précédents au XVIII^e siècle chez Vauvenargues, Diderot, Helvétius. Citons simplement deux phrases de Vauvenargues, dans *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, p. 200 et 404 : « La force de l'âme est dans le cœur, c'est à dire dans les passions », et « une vie sans passions ressemble bien à la mort » (Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*,

28. *Ibid*, I, art. IV.

29. Dans la *Théorie de l'unité universelle*, outre le principe ultime de l'attraction et de la justice distributive, « l'Universalité de providence et l'Unité de système » sont les attributs du Dieu de Fourier, posé comme nécessité logique et garant du système. Il est donc principe d'unité de la nature. L'unité sociétale s'inscrit dans une perspective générale d'unité de l'homme et de l'univers, de l'esprit et de la vie, du biologique et du physique. Pour synthétiser, on peut dire que Fourier voit l'unité de système entre le naturel et le spirituel comme conséquence de la loi générale d'attraction. Dans la *Théorie des quatre mouvements*, il écrit : « Je reconnus bientôt que les lois de l'attraction passionnée étaient en tout point conformes à celles de l'attraction matérielle[...], qu'il y avait unité du système de mouvement pour le monde matériel et spirituel. Je soupçonnais que cette analogie pouvait s'étendre des lois générales aux lois particulières ; que les attractions et propriétés des animaux, végétaux et minéraux étaient peut-être coordonnées au même plan que celles de l'homme et des astres » (Fourier, C., 1808, *Théorie des quatre mouvements*, Œuvres complètes, tome I, Paris, 1842, p. 12).

30. Concernant l'universalisation des lois de la physique de Newton, C. Morilhat écrit : « Fourier achève ce que Newton avait esquissé en faisant de l'attraction le principe d'intelligibilité

Se voulant lieu d'expression de la nature et de la vie, le monde phalanstérien sort délibérément d'une perspective morale et d'une perspective politique classiques. Le rôle dynamique des passions dans cette société nous semble alors à juste titre infra-humain, bien proche de la vie animale ; cela correspondrait à la recherche de nouveaux modes de manifestation de l'essence même de la vie dans les rapports sociaux. Un commentaire de P. Bruckner (1975), dans son livre sur Fourier, fait comprendre ce que voudrait être cette tentative sociale : « Le phalanstère ne se présente pas comme un projet politique classique (encore guidé par des critères d'efficacité, de rendement, et donc de pouvoir), mais comme un espace où vont se passer certaines choses, où vont se côtoyer certaines intensités [...]. Pour l'aventure phalanstérienne, il n'y a pas d'échec ou de triomphe, mais seulement un nombre illimité d'excès, de tentatives toujours réitérées, la manifestation gratuite et exemplaire de la vie³¹. » Le problème est alors de savoir si la passion au sens que lui donne Fourier est le meilleur moyen d'exprimer une énergie vitale proprement humaine dans la société.

Néanmoins, selon Fourier, l'utilisation des passions et des structures tempéramentales devrait permettre l'intégration des individus dans la « phalange de séries industrielles » en lien avec le développement de l'industrie, des sciences et des arts. Cela permettrait de constituer un système conforme à la nature. L'attraction à l'égard « du travail agricole et manufacturier³² » et l'harmonie sociétaire, basées sur des caractéristiques individuelles, intégrées dans des structures de progrès scientifique et technique, aboutiraient à la synthèse associative qu'est la société fouriériste. Comme chez Saint-Simon, on y trouve les caractéristiques essentielles du socialisme français à sa naissance : association volontaire d'individus dans un système organique, impliquant mise en commun et solidarité, lié au développement de l'industrie (même si Fourier met le travail agricole en valeur davantage que Saint-Simon) et du savoir scientifique.

Toutefois, chez Fourier comme chez Saint-Simon, l'association reste un moyen au service de l'individu. Mais, et c'est la différence avec Saint-Simon, la collectivisation ne se limite pas à l'outil de production, mais elle atteint la vie toute

universelle, en unifiant l'ensemble du savoir. À l'auteur des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, l'inventeur emprunte essentiellement le mot attraction ». Quant au rapport entre les êtres naturels, les vivants et la société des hommes, Fourier les saisit dans une même continuité. Il aurait été influencé ici par le « continuisme » des naturalistes du XVIII^e siècle. De plus, résumer comme nous l'avons fait la pensée saint-simonienne par le concept d'organisme social ne signifie pas que la notion d'attraction newtonnienne en soit absente. Bien au contraire, Saint-Simon, comme Fourier, utilise cet universel au fondement de sa vision sociétale. Mais, alors que chez Saint-Simon c'est l'autonomie de l'organisme qui résume le mieux la société (comme d'ailleurs le monde vivant), chez Fourier, c'est la loi de l'attraction qui assure « l'intelligibilité de tout le réel », du « matériel » au « passionnel » (Morilhat, C., *Charles Fourier, imaginaire et critique sociale*, Philosophie, Méridiens Klincksieck, 1991, p. 99 et 33).

31. Bruckner, P., *Fourier*, Paris, Seuil, 1975, p. 159.

32. Fourier, C., *Théorie de l'unité universelle*, I, art III, 10.

entière, et touche les individus dans leur liberté personnelle : liberté dans les relations humaines, liberté dans l'organisation de son temps et de sa vie. L'association au sens de Fourier requiert certes, dans sa mise en place, une volonté libre. Mais, choisit-on vraiment la série ou le groupe dans lequel on va vivre, ou y est-on affecté par une sorte de déterminisme psychologique ? Fourier écrit : « La distribution par séries contrastées, pouvant seule utiliser les passions de chaque individu, faire emploi de tous les caractères bons ou mauvais, rapprocher les antipathiques par utilité réciproque, ils reconnaîtraient que cet ordre est gage de bonheur individuel, en ce qu'il assure à chacun l'essor des passions³³ ». Si l'homme vit au niveau d'une mécanique passionnelle, comme Fourier le suppose, le système peut « fonctionner », mais suppose l'absence de toute recherche personnelle qui soit au delà du niveau psychologique. En ordonnant l'organisation sociale au bonheur de chacun, Fourier veut faire accepter sa détermination par séries contrastées (reposant sur une synthèse de l'attraction psychologique et de la nécessité économique). Retenons que, comme chez Saint-Simon, c'est, au terme du processus, l'intérêt et le bonheur de l'individu qui sont envisagés, même si la forme de société envisagée et son but paraissent tout à fait impropres pour permettre effectivement le bonheur de chacun.

Au delà des conditions de mise en place, sur lesquelles il s'étend longuement, comment Fourier voit-il cette association ? Il la considère d'abord comme une sortie de l'état civilisé, « puisque l'état civilisé n'est autre chose que l'industrie morcelée et opposée au sens commun en fait d'économie ». Il ne s'agit donc pas moins que d'installer les phalanstères, à partir de communautés existantes. « Un canton ou village de 300 familles n'aurait qu'un grenier ou qu'une cave bien soignée, au lieu de 300 greniers et caves mal tenus ; il n'aurait qu'une cuisine préparant en divers degrés, au lieu de 300 feux occupant 300 ménagères [...]. Enfin, il aurait l'unité d'action dans la haute ou la basse industrie, dans le soin des forêts, les travaux d'irrigation, le régime des chasses [...]»³⁴. » D'une certaine manière, les structures actuelles, en matière de distribution, de loisirs, autant qu'en matière d'administration du territoire et d'économie régionale, ont partiellement réalisé le rêve de Fourier. Mais celui-ci allait beaucoup plus loin. Il préconisait « d'étendre le lien sociétaire aux plus grandes masses locales, [...] d'assembler des familles inégales en fortune et en tous sens, pour assurer la variété des travaux et la coopération de chacun à divers détails ; [...] d'associer les dites masses dans leur trois facultés industrielles, capital, travail et talent ; de trouver un moyen de répartition proportionnelle aux 5 facultés, de manière à satisfaire chaque individu, homme femme ou enfant, dans l'allocation des trois sortes de dividendes ; d'opérer l'association en passionnel comme en matériel ; de concilier les classes antipathiques en les rendant nécessaires les unes aux autres³⁵. » Ce texte mérite un examen attentif, car il propose un renouvellement, qui tient à la fois du contrat social (chacun s'unit à tous et n'obéit qu'à lui-même...) et de la

33. *Ibid.*, I, art. III, 10.

34. *Ibid.*, I, art. II.

35. *Ibid.*, I, art II, note 3.

production d'une nouvelle société. À terme, la famille disparaît, il reste des individus rémunérés proportionnellement à leurs apports ; l'association est tributaire, pour sa survie, du développement de ces « trois fonctions primordiales » de Fourier, l'exploitation, la consommation, la distribution. Le thème de la conciliation des antipathies permet aussi la pérennité de la société. Le premier obstacle à cette conciliation, le vol et toute forme de malhonnêteté (incluant aussi, finalement, la propriété privée des moyens de production), est impossible dans le socialisme fouriériste ; en effet, ce qui serait dérobé à la collectivité ne peut être revendu ou réutilisé officiellement, celui qui s'enrichit frauduleusement ne peut qu'être découvert et puni. D'une certaine manière, les régimes communistes ont utilisé ce principe dans leur économie, surveillant de près la collectivisation de la production et de la distribution. Mais, à la différence de l'idéologie communiste ultérieure, l'utopie fouriériste maintient « la cupidité individuelle, les inégalités de fortune, de rang et de lumière³⁶ » comme moyens d'organisation de l'ordre sociétaire dans la série contrastée. En effet, comme chez Saint-Simon, le système vise à une rétribution satisfaisante de chaque individu, dont, en outre, il recherche le « bonheur » psychologique.

Il semble que l'on retrouve chez Fourier l'inversion entre expérience de coopération et association plus nettement que chez Saint-Simon. C'est la mise en association qui va dynamiser la coopération au plan productif, et non l'association qui va se construire peu à peu à partir de la coopération. La structure sociale va ici plus loin que la constitution d'un organisme productif : elle touche aux personnes dans leur intégrité, leurs structures tempéramentales. C'est une vie commune qu'elle envisage, et pas seulement une mise en commun des moyens de production. De ce fait, l'unité qu'elle vise devient corrélative à l'harmonie entre les individus et à leur bonheur. Ainsi, elle est plus qu'une simple condition, elle est étroitement liée à la finalité d'épanouissement individuel et social à laquelle elle tend. Par ailleurs, par rapport à Saint-Simon, cette unité n'est plus de nature organique, au sens biologique, mais de nature psychologique.

Nous pouvons maintenant conclure sur l'intelligibilité du concept d'association chez Fourier. Comme nous l'avons vu, la question de l'expérience fondatrice du social est centrale chez cet auteur. Elle veut tenir compte de tout le donné humain dans la construction de la société, mais est projetée dans l'hypothétique. Peut-on encore parler d'expérience lorsque l'on nie complètement le donné social existant ? Comment savoir si l'investissement de la psychologie humaine dans l'association, telle que la préconise l'auteur (même en supprimant toutes les fantaisies arithmétiques de l'organisation du phalanstère), permet de construire l'association ? Parmi les expériences inspirées de Fourier au XIX^e siècle, certaines ont réussi à durer quelques années et à transformer la condition ouvrière d'un secteur professionnel donné (dans la région de Saint Quentin notamment) ; mais aucune n'a débouché sur une

36. *Ibid.*, I, art. II, 26.

transformation sociale à long terme. Nous avons mentionné que l'association est une structure concrète intégrant toutes les dimensions de la vie de l'individu. Correspondant à la mise en œuvre de lois naturelles, elle se constitue en groupes à l'intérieur desquels les relations de travail entraînent aussi bien la coopération que la concurrence. L'association de Fourier est aussi un enchaînement de structures, fondé sur une anthropologie et même sur une philosophie de la nature, et ayant vocation à déboucher sur une unité sociétale universelle. Comme l'écrit C. Morilhat, « l'association se substitue au morcellement civilisé³⁷ ». Enfin, l'organisation de l'association, basée sur le développement en séries, est un emprunt à la biologie plus qu'aux mathématiques. Si l'on peut parler d'organicisme social chez Fourier, c'est en lien avec cette organisation « naturaliste » de la société ; mais c'est aussi un organicisme psychologique. Par ailleurs, le bonheur de la personne à terme paraît extrêmement lié à l'unité et à l'harmonie dans la société : en cela, Fourier annonce l'assimilation marxienne de l'individu à la société. La remise en cause de l'autonomie morale de la personne est l'aspect le plus dramatique de l'association fouriériste : peut-on encore parler de bonheur, à ce prix ?

4. Marx, ou la communauté constituant l'individu

Un apport capital des précurseurs du socialisme français est l'introduction du thème de la « production » d'une nouvelle forme de société, par des structures de coopération et de participation, et par une expansion industrielle. Toutefois, si l'on prend l'exemple de Fourier, la lutte des classes n'existe pas puisque les antagonismes préexistants sont utilisés pour dynamiser et unifier l'ensemble. Ainsi, l'aspect utopique de Fourier est révélé par l'idéalisation des rapports humains dans l'association, tout en ramenant l'homme à la psychologie des passions. Mais, pour Fourier comme pour Marx, l'association a pour objet immédiat la production à travers une organisation impliquant un certain degré de collectivisation. Marx a bien saisi (*Manuscrits de 1844*) que le socialisme de Fourier cherche à abolir un mode particulier du travail (essence de la propriété) : « Le travail nivelé, morcelé, et par suite non-libre, est saisi comme la source de la nocivité de la propriété privée, et de son existence aliénée à l'homme³⁸. » Au delà de Proudhon (qui refuse le capital, mais accepte la mise en œuvre de l'initiative individuelle) et de Fourier (qui refuse le morcellement du travail, des moyens de production et de distribution, mais accepte le capital privé), Marx veut réaliser le communisme comme « expression positive de la propriété privée abolie ». Pour saisir la signification de l'association dans *Les manuscrits de 1844* et dans *Le Capital*, il faut comprendre ce « rapport de la communauté au monde des choses » qu'est la propriété privée ; cela nécessite au préalable de préciser le regard de Marx sur le rapport entre l'individu et la communauté, rapport qui se précise dans les conceptions marxiennes de la

37. Morilhat, C., *Charles Fourier, Imaginaire et critique sociale*, p. 141.

38. Marx, K., 1844, *Les manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1962, p. 84-85.

coopération et de la division du travail. Quelle expérience humaine et quels processus sociaux la coopération recouvre-t-elle selon Marx ? Quel est le lien entre la coopération et l'association selon cet auteur ?

Dans les chapitres XIII et XIV de la quatrième section du *Capital* (Livre I, 1867), Marx cherche à démontrer que la coopération tend à réaliser un organisme social, qui n'est pas pleinement lui-même, qui ne constitue pas un véritable corps avec des membres associés, tant qu'il est inféodé au mode de production capitaliste. La coopération comme telle est essentiellement, pour Marx, un mode de fonctionnement et de production ; elle s'évalue en termes de productivité ; elle n'appelle pas, chez Marx, des relations et des finalités de nature éthique. « Quand plusieurs travailleurs fonctionnent ensemble en vue d'un but commun, dans le même processus de production, ou dans des processus connexes, leur travail prend la forme coopérative [...]. Il s'agit non seulement d'augmenter les forces productives individuelles, mais de créer par le moyen de la coopération, une force nouvelle ne fonctionnant que comme force collective³⁹. » La coopération crée une nouvelle capacité de travail, non seulement par la fusion des diverses forces individuelles, mais aussi par l'émulation due au « contact social » entre les divers partenaires. Pour Marx, cette conjonction des efficacités individuelles est réellement productive d'un nouvel être social qui relève en dernier lieu de l'espèce humaine. C'est là son premier effet, avant même l'œuvre exécutée au profit du capital. « En agissant conjointement avec d'autres, dans un but commun », écrit encore Marx, « et d'après un plan concerté, le travailleur efface les bornes de son individualité, et développe sa puissance comme espèce⁴⁰. »

Cependant, cette coopération entre ouvriers salariés est tributaire du « commandement du capital », « condition réelle de la production⁴¹ ». Du fait même que la coopération des travailleurs crée une entité sociale encore en puissance, cette dernière est appelée à devenir le cadre normal de toute coopération. Tant que ce n'est pas le cas, Marx constate qu'elle se traduit par une force totalement dépendante et conséquente de la direction capitaliste, quoiqu'organique : Marx introduit ici l'aliénation. Il écrit :

La coopération des ouvriers salariés n'est qu'un simple effet du capital qui les occupe simultanément. Le lien entre leurs fonctions individuelles et leur unité comme corps productif se trouve en dehors d'eux, dans le capital, qui les réunit et les retient. [...] En tant qu'ils coopèrent, ils forment les membres d'un organisme actif, ils ne sont même qu'un mode particulier d'existence du capital⁴².

La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave introduit dans la thèse de l'organisme collectif, vu comme nouvelle individualité de

39. Marx, K., 1867, *Le Capital*, Quatrième section, Livre I, Paris, Champs, Flammarion, 1985, Ch. XIII, p. 242.

40. *Ibid.*, Ch. XIII, p. 244.

41. *Ibid.*, Ch. XIII, p. 245.

42. *Ibid.*, Ch. XIII, p. 246-247.

production, l'antithèse de la totale dépendance à l'égard du capital, dans un devenir, en amont et en aval du processus de production :

La force productive que des salariés déploient en fonctionnant comme travailleur collectif, est par conséquent, force productive du capital. Les forces sociales du travail se développent sans être payées, dès que les ouvriers sont placés dans certains cadres, et que le capital les y place. Parce que la force sociale du travail ne coûte rien au capital, et que, d'un autre côté, le salarié ne la développe que lorsque son travail appartient au capital, elle semble être une force dont le capital est doué par nature, une force productive qui lui est immanente⁴³.

La conscience universelle de cette potentialité et de cette aliénation prépare l'avènement de la communauté réelle. Cette interprétation d'une situation sociale montre que Marx pense avoir trouvé la solution : il faut que l'entité nouvelle qui se dégage de la conscience de cette force productive se structure en communauté, afin de libérer les individus de leurs limites et des aliénations qu'ils rencontrent.

Marx et Engels maintiennent (comme Saint-Simon, et beaucoup plus que Fourier) l'analogie entre l'organisme social et l'organisme vivant, comme composition d'individualités à l'origine distincte. Pour expliciter l'effet de la coopération simple, Marx évoque « les bancs énormes de corail, surgissant du fond de l'océan, formant des îles et de la terre ferme, bien que chaque individu qui contribue à les construire soit faible, imperceptible et méprisable⁴⁴. » La coopération produit dans ce cas une association en même temps qu'une œuvre destinée à devenir cadre de vie. Le regard marxien sur la division du travail s'inspire encore de cette analogie, et le texte de Marx décrivant le « travailleur collectif » dans la manufacture, au chapitre XIV de la quatrième section du *Capital*, n'est pas sans rappeler les remarques de Milne-Edwards⁴⁵ sur la

43. *Ibid.*, Ch. XIII, p. 247.

44. *Ibid.*, Ch. XIII, p. 267.

45. Traitant de l'organisme, Milne-Edwards établit clairement un processus vital entre les actes posés par le vivant et la forme des organes d'une part, et l'établissement d'une plus ou moins grande complexité organique d'autre part. On peut l'analyser ainsi : chaque organe est doué d'une perfection plus ou moins grande, et d'une spécialisation qui le rend distinct des autres par la fonction et l'anatomie. Au niveau de l'action de chaque organe, l'auteur situe alors sa perfection et la qualité du produit qui en est le fruit. Le vivant semble agir sous l'impulsion d'un principe moteur impliquant intrinsèquement la division du travail. Finalement, c'est l'observation des divers organismes, du moins parfait vers le plus parfait, qui permet une sorte d'induction de ce principe, qui semble se situer à la fois dans la durée et dans l'immanence des vivants successifs. En effet, on part des divers degrés de perfectionnement des organismes, du nombre, de la dissemblance et de la spécialisation plus ou moins grande de leurs parties, etc. C'est à partir de ces propriétés que l'auteur tente d'induire le principe de division du travail qui paraît connexe à la tendance vitale à la complexification. Toutefois, il faudrait s'interroger sur la validité de cette induction qui suppose *a priori* le lien entre les organismes, dans la durée. En fait, Milne-Edwards développe l'intuition de Lamarck en la déclinant dans le rapport des organes entre eux, ce qui implique de considérer la tendance à l'organisation comme tendance à la spécialisation des fonctions, mais aussi l'individu-produit et résultat comme un ensemble d'organes spécialisés en interdépendance mutuelle. C'est vraiment là la conséquence ultime de la pensée de Milne-Edwards. L'efficacité de la machine vivante crée elle-même des fonctions, et donc des organes, de plus en plus individualisés, mais aussi un tissu de relations et de contrôles réciproques entre ces fonctions et ces organes.

division du travail organique (1827, 1843, 1857)⁴⁶. C'est la division du travail qui crée l'organisme qu'est la manufacture ; son unité se prend d'individualités initialement distinctes. Chaque individu élémentaire évolue en organe relatif à une fonction.

C'est le travailleur collectif formé par la combinaison d'un grand nombre d'ouvriers parcellaires, qui constitue le mécanisme spécifique de la période manufacturière. [...] Le travailleur collectif possède maintenant toutes les facultés productives au même degré de virtuosité, et les dépense le plus économiquement possible en n'employant ses organes, individualisés dans des travailleurs ou des groupes de travailleurs spéciaux, qu'à des fonctions appropriées à leur qualité. En tant que membre du travailleur collectif, le travailleur parcellaire devient même d'autant plus parfait qu'il est plus borné et plus incomplet. L'habitude d'une fonction unique le transforme en organe infaillible et spontané de cette fonction⁴⁷.

L'idée de travailleur parcellaire est présente chez Marx, mais s'appuie sur un texte des *Fondements de la philosophie du droit* de Hegel (1821) : « Puisque le but des individus est médiatisé par l'universel, qui leur apparaît ainsi comme moyen, il ne peut être atteint par eux que dans la mesure où ils déterminent eux-mêmes leur volonté et leur action de manière universelle, et se transforment en maillon de la chaîne de cet ensemble⁴⁸ ». Si la première antithèse de l'organisme collectif des travailleurs était la dépendance radicale à l'égard du capital, il est également clair que le fonctionnement même de cet organisme implique une deuxième aliénation. En effet, il repose, à l'époque industrielle, sur le travail parcellaire de ses divers organes individuels, et est donc antithétique de l'individu intégral. Marx annonce le remplacement de l'individu morcelé par l'individu intégral, « qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises⁴⁹ ». À partir de ces deux aliénations (de l'organisme collectif des travailleurs par le capital, et de l'individu collectif par la division du travail), la dialectique marxienne de l'histoire cherche à rétablir la valeur d'une individualité collective, par l'intermédiaire de la communauté. La suppression de la première aliénation, c'est « l'avènement de la communauté⁵⁰ ». Puis, les individus suppriment la division du travail et s'identifient à la communauté. Le travailleur collectif était une composition de parties, la communauté sera une individualité nouvelle et organique. Il est

46. Milne-Edwards, H., 1827, « Organisation », Dictionnaire classique d'histoire naturelle, Bory de Saint Vincent et al., Beaudoin, 1822-1831 ; Milne-Edwards, H., *Éléments de zoologie*, Paris, Masson, 1843 ; Milne-Edwards, H., *Leçons sur la physiologie et l'anatomie comparée des hommes et des animaux*, tome I, Paris, Masson, 1857.

47. Marx, K., *Le Capital*, Quatrième section, Livre I, Ch. XIV, p. 259.

48. Hegel, G. W., 1821, *Principes de la philosophie du droit*, traduction R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, § 187.

49. Marx, K., *Le Capital*, Quatrième section, Livre I, Ch. XV, p. 350.

50. Calvez, J.-Y., *La pensée de Karl Marx*, Paris, Esprit, Seuil, 1959, p. 513.

intéressant de voir que l'association, au sens des socialistes français, disparaît, mais que le mot employé dans *Les manuscrits de 1844* est le mot « communauté ». L'association, même si elle tend vers une structure sociale unifiée et dirigiste, implique des rapports entre individus. Ici, tout le but de Marx est de faire croire qu'on absorbe l'individu dans un nouvel individu représenté provisoirement par « la communauté », puis par l'humanité entière. Le sommet de la dialectique marxienne consiste justement dans le fait que « la communauté sera l'expression la plus complète de l'être personnel de l'homme, être social, parce que dès le premier rapport constitutif du réel, il est être générique⁵¹ ». Curieusement, Marx fait dépendre l'être générique de l'homme de l'activité vitale, par le moyen de la conscience : l'homme peut relativiser sa propre activité vitale⁵², et la rattacher à une existence proprement humaine.

L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination avec laquelle il se confond directement. L'activité vitale consciente distingue directement l'homme de l'activité vitale de l'animal. C'est précisément par là, et par là seulement, qu'il est un être générique. Ou bien, il est seulement un être conscient, autrement dit sa vie propre est pour lui un objet, précisément parce qu'il est un être générique. C'est pour cela que son activité est une activité libre.⁵³

Le travail aliéné renverse ce rapport de l'homme à une activité libre en rapport de dépendance. L'homme n'étant plus libre dans son activité de transformation de la nature, il n'est plus libre non plus dans la transformation de sa propre vie. « Donc, tandis que le travail aliéné arrache à l'homme l'objet de sa production, il lui arrache sa vie générique, et il transforme l'avantage que l'homme a sur l'animal en ce désavantage que son corps non-organique, la nature, lui est dérobé⁵⁴. » L'aliénation fait que l'homme se heurte à toutes les limites de son individualité. Tout le but de la dialectique historique sera donc de rendre à l'homme sa vie générique par le moyen de la communauté qui relativise sa vie propre, et lui confère son

51. *Ibid.*, p. 513.

52. M. Henry (1991) souligne ce fondement de l'analyse de Marx dans l'activité vitale individuelle, la conscience, puis le passage à la vie générique étant des étapes ultérieures. Il écrit : « Tous les rapports qui se manifestent dans la société, qu'ils soient contradictoires ou non, renvoient en fin de compte à ce phénomène fondamental de l'activité productrice, c'est à dire encore à la vie. Toute l'œuvre ultérieure de Marx avec son aboutissement dans *Le Capital* se concentrera donc sur l'analyse et d'abord sur la reconnaissance des propriétés essentielles de la vie comme fondatrice de l'ensemble des rapports économiques » (Henry, M., *Marx, une philosophie de la réalité*, vol.1, Paris, Tel, Gallimard, 1991, vol.1, p. 217). M. Terestchenko (1992) commente ainsi cette affirmation de M. Henry : « C'est à un travail généalogique qui remonte des concepts à la vie, concepts qui n'ont aucune existence propre, aucun être en soi en dehors de leur réalité phénoménologique, que Marx nous convie. La philosophie de Marx est donc, pour Michel Henry, une incessante réduction phénoménologique des catégories de l'idéalité et de la pensée à la vie. C'est la vie des individus singuliers et uniques, la réalité humaine pratique concrète qu'il s'agit de révéler par delà son occultation et son objectivation conceptuelle et théorique dans l'idéologie. » (Terestchenko, M., *Marx et l'ontologie de la vie selon Michel Henry*, Les études philosophiques n° 1-1992, Paris, PUF3, 1992, 101-116, p. 102)

53. Marx, K., *Les manuscrits de 1844*, I, p. 63.

54. *Ibid.*, p. 63.

humanité, dans un monde renouvelé, qui tend à être le milieu de vie de l'homme universel. La communauté devient alors le médiateur obligé entre l'homme et la nature, entre l'homme et le fruit de son travail, entre les individus eux-mêmes, afin de conférer à chacun non seulement le fruit de son travail, mais surtout cette humanité générique, universelle, dont parle Marx. Donc, la « vie productive » ne consiste pas d'abord à produire des marchandises, mais à « l'autoproduction de la vie générique humaine⁵⁵ ». Cette identité intentionnelle de l'homme individuel et de la communauté explique la position de Louis Dumont⁵⁶, à propos de Marx.

La position de Marx, par rapport aux socialistes français est intéressante. Tandis que d'un côté il leur doit beaucoup, et va jusqu'à réclamer l'abolition de la propriété privée, de l'autre, il ne partage pas le moins du monde leurs réserves en ce qui concerne l'individu et leurs efforts vers une idée plus profonde de l'homme [...]. Le socialiste Marx croit à l'individu d'une manière qui n'a pas de précédent chez Hobbes, Rousseau, et Hegel, et même dirait-on, chez Locke⁵⁷.

Mais peut-on vraiment parler de « réserves » des socialistes français, en ce qui concerne l'individu ? Nous avons vu que Saint-Simon, comme Fourier, tout en insistant sur le caractère associatif et unifié (voire mécanique) de la vie socio-économique, de l'activité sociale, conservent à terme les idées de rétribution inégale et de bonheur individuel. Le bien de l'individu ne se réduit pas chez eux à l'organisation sociale qu'ils préconisent. En réalité, Marx voit l'individu comme appelé à s'identifier à la société et au genre humain tout entier, au terme du processus dialectique. C'est probablement une des différences les plus fortes avec les socialistes français. Dès lors, il n'y a plus d'autonomie de telle ou telle dimension de la personne par rapport à la société. On ne peut plus non plus parler d'association, mais d'unité générique dont la communauté est médiatrice.

Quel est le sens de cette assimilation générale de l'individu à une communauté organique et vivante (Marx garde toujours, à l'arrière-plan, les analogies dans le domaine de la vie organique) ? Si on suit le texte du troisième manuscrit, on peut voir le caractère tout intentionnel de cette identification, et son achèvement dans l'unité. L'homme vivant est, au terme du texte cité ci-dessus, la totalité, mais « totalité idéale, existence subjective pour soi de la société pensée et sentie ». Finalement, c'est à l'unité de l'être social individuel réel et de la totalité, unité de la forme vivante réelle et de la conscience universelle, que vise la dialectique marxienne. Elle est, beaucoup plus

55. Rodrigo, P., *Marx et la phénoménologie*, Les études philosophiques n°1-1992, Paris, PUF., 85-100, p. 90.

56. Dumont, L., *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Esprit, Seuil, 1991, p. 130-131.

57. Les *Manuscrits de 1844* sont explicites sur cette « foi » de Marx en l'individu comme être social : « Ma conscience universelle n'est que la forme théorique de ce dont la communauté réelle, l'organisation sociale est la forme vivante. [...] L'individu est l'être social [...]. La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes » (1844, I, 90).

puissamment que toutes celles qui l'ont précédée, dialectique d'unification. À ce niveau, la conception marxienne de l'État est explicitement celle d'un organisme vivant. Vieira de Mello écrit :

L'État, selon Marx est un organisme qui se donne pour but de concilier des intérêts contradictoires des diverses classes qui la constituent, autrement dit qui se propose de légaliser les rapports de domination ; il se place au-dessus de la société, et devient progressivement étranger à celle-ci. Par l'abolition de la société de classes cesse l'utilité d'un appareil destiné à préserver sa survie⁵⁸.

Lénine, commentant un passage de Engels, écrit à ce propos :

La société qui réorganisera la production sur la base d'une association libre et égalitaire des producteurs, reléguera toute la machine de l'État là où sera dorénavant sa place : au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze⁵⁹.

Même si l'État marxiste est un organisme totalitaire et unificateur, il resterait donc chez ses promoteurs une nostalgie de la constitution d'une association libre.

Chez Marx, la coopération existe au début du processus dialectique, elle constitue une expérience nécessaire qui fait prendre conscience aux ouvriers de leur force de travailleur collectif ; mais au sens strict de collaboration professionnelle en vue de la production, elle est appelée à s'effacer progressivement dans la mesure où le travailleur doit devenir polyvalent. On ne peut pas établir le même genre de lien entre coopération et association que chez les auteurs précédents, puisque le mouvement historique de la dialectique impose une distance de temps entre les deux. Bien plus que chez Fourier, le processus dialectique inscrit dans le développement historique, consiste à produire une communauté nouvelle, unifiée parce qu'individualisée. Si on interprète les textes, on voit que la communauté nouvelle qui médiatise les rapports sociaux n'est autre que l'association des travailleurs. Si chacun s'identifie à la communauté et en reçoit son être social, cela suppose de se reconnaître associé et semblable aux autres, au point de former avec eux un seul individu (c'est la négation pure et simple de la personne humaine). Si la coopération entre individus doit subsister pour un temps, elle ne peut être que fortement intégrée dans cette individualité nouvelle, comme les relations d'interdépendance des organes dans l'organisme. On retrouve donc, comme chez Saint-Simon, une forme d'association créant l'organisme productif (et la priorité de cet organisme dans toute activité sociale), et comme chez Fourier, la production d'une société nouvelle, unifiée, intégrant dans son fonctionnement tous les aspects de la vie individuelle. Mais, la puissance de la dialectique hégélienne fait découvrir à Marx ce que ni Saint-Simon ni Fourier ne pouvaient découvrir : si la négation de l'aliénation rend l'organisme collectif à lui-même, la négation en lui-même de la division du travail l'identifie à chaque individu censé devenir indéfiniment adaptable et apte aux fonctions les plus diverses.

58. Vieira de Mello, S., *Civitas maxima : origines, fondements et portée philosophique et pratique du Concept de supranationalité*, p. 302.

59. Lénine, 1917, *L'État et la Révolution*, Paris, Editions sociales, 1967, p. 118.

D'une certaine manière, comme dans les systèmes précédents, on retrouve à son terme l'individu. Mais, cette fois, ce n'est pas un individu qui a retiré de la société des avantages, tout en restant autre dans son être : c'est l'individu qui ne fait qu'un avec la société. L'unité, chez Marx, est dialectique, et elle est à ce niveau de synthèse. L'association est alors assimilée à l'organisme social, elle est censée être un fruit d'une évolution historique qui s'impose à tout individu. Cet organisme tentaculaire qui prétendait s'étendre à l'humanité entière n'a plus rien à voir avec une association proche des individus qui la composent. Il ne peut que se confondre avec l'émanation d'un pouvoir fort, mis en place à la suite de l'émancipation violente du groupe qui se considère comme aliéné.

5. Éléments de conclusion

Parcourant les écrits de Saint-Simon, Fourier et Marx, notre travail a donc cherché chez ces auteurs une intelligibilité du concept d'association. Chez les deux premiers, nous avons identifié le sens de mise en commun en vue de la production, avec une reconnaissance limitée des inégalités et de la propriété. Cette mise en commun tend à s'étendre chez Fourier à de nombreux aspects de la vie (habitat, loisirs, éducation, culture, communication...). Chez ces deux auteurs, l'association présuppose le moyen de l'organisation et devient le cadre normal d'activités de coopération. Il est intéressant de souligner qu'il existe une similitude entre les biologistes prédarwinien du XIX^e siècle et la naissance de la pensée socialiste. Avec Dugès (1831), on passe de l'association d'organismes élémentaires à la constitution fusionnelle d'une nouvelle individualité⁶⁰. Le moyen terme permettant d'aboutir à un « tout » au plan biologique ou sociétal est la division du travail. Milne-Edwards (1857) ira plus loin en regardant l'individu comme résultat des divers organes et fonctions. Le « faire » n'est plus une propriété du vivant, mais il élabore le vivant, il crée une nouvelle structure, produit d'une réalisation commune. Donc, cette activité réalisatrice instaure une nouvelle unité organique, subordonnée à l'économie animale. Les deux étapes de l'histoire de la biologie que nous venons de citer nous semblent parallèles à l'élaboration de la pensée socialiste. La constitution fusionnelle d'une nouvelle individualité, d'un organisme sociétal « par le partage des activités et des occupations » (Dugès, 1831) semblerait faire écho aux projections de Fourier dans la *Théorie des quatre mouvements* (1808), ou *Le mouvement industriel et sociétaire* (1829)⁶¹. L'idée de communautés industrielles, unifiées et autosuffisantes, reposant sur une saine organisation du travail et le bon usage du dynamisme des passions, caractérise le socialisme fouriériste. Il semblerait alors que, dans les trente premières années du dix-neuvième siècle, l'histoire de la pensée oscille entre l'exaltation de l'individu,

60. Dugès, A., *Mémoire sur la conformité organique*, Montpellier, Ricard, 1831.

61. Fourier, C., *Le mouvement industriel et sociétaire*, Paris, Société pour la propagation et la réalisation de la théorie de Fourier, 1829.

capable de créer l'évolution, et la tendance vers de nouvelles individualités, organiques et sociétales.

Le primat de l'activité réalisatrice, comme produisant l'organisme vivant dans son unité et le subordonnant à l'économie animale, se retrouverait beaucoup plus dans l'œuvre de Marx. Pour Marx, c'est le travail et l'échange qui produisent l'homme, ou plutôt l'objectivent en une nouvelle nature, et élaborent la société. Au terme de la démarche, la société sera une nouvelle individualité, l'expression la plus complète de l'être personnel de l'homme, de l'être social (*Manuscrits de 1844*). Ainsi, le concept d'association semblerait pratiquement disparaître dans cette recherche d'identification mutuelle entre l'individu et la société. Toutefois, si on interprète correctement les textes, la communauté paraît associée ou plutôt fédérée par les événements historiques qui la font s'ériger en médiateur entre l'homme et son milieu de vie. Le point sur lequel la pensée de Marx diffère complètement de celle des socialistes français (et même des naturalistes comme Milne-Edwards) est la division du travail en lien avec l'organisation sociale. Essentielle selon eux pour penser l'association, elle doit être supprimée dans le « devoir être » de la société communiste marxiste. La signification du concept d'association passerait donc du sens d'engagement de l'individu dans la société, supposant mise en commun limitée, organisation collective des productions et création d'unité politique, à l'idée d'organisme social constituant les citoyens dans leur individualité socio-politique. Marx représente donc un moment de la pensée politique où la communauté humaine s'érigeant en organisme générique l'emporterait sur l'association, au sens ou nous l'avons définie. À partir du moment où l'expérience de coopération libre et volontaire entre des personnes humaines est trop relativisée à l'existence de structures organisées et collectivistes (Fourier) ou à la formation idéale d'un nouveau corps social organique (Marx), on risque fort les dérives du socialisme étatique et totalitaire. Une véritable association serait donc pleinement respectueuse de la libre coopération et de l'activité commune des membres qui s'y engagent, elle en dériverait plus qu'elle ne l'encadrerait, le concept lui-même impliquant toute une série de degrés, des corps intermédiaires structurant la société.

Il est intéressant de noter que tous les totalitarismes sont sortis de visions politiques trop unifiantes, c'est à dire, insistant sur l'unité entre la partie (l'individu) et le bien du tout-un. Si la pensée marxienne a connu les déviations du totalitarisme, c'est parce qu'identifiant l'homme et la communauté sociale dans l'unité, elle ramenait pratiquement de façon totalitaire tout acte individuel à un acte communautaire. Karl Popper, dans *The Open Society*⁶², considère *La République* de Platon comme la première explicitation du totalitarisme, parce que « ce que Popper tient pour totalitaire dans la pensée de Platon, c'est l'idée que serait juste ce qui est dans l'intérêt du tout, de la cité (bonne), et que la justice, au fond, c'est l'inégalité, la hiérarchie (chacun à sa place)⁶³. » Dans la

62. Popper, K., *The Open Society, Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*, traduction M.-I. et M.-B. de Launay, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1985.

63. Boyer, A., *Libéralisme, démocratie et rationalité*, in « L'âge de la science, Éthique et philosophie politique », Paris, Éd. Odile Jacob, 1988, 105-131, p. 121.

perspective d'une autosuffisance morale de l'individu, Popper verrait l'association comme organisation impliquant l'interdépendance sociale. En ce sens, Popper oppose aux théories unifiantes de la souveraineté, un « libéralisme réformiste et activiste⁶⁴. » Il représente une tendance de la critique contemporaine des concepts collectifs traduisant l'unité de l'État ou d'une classe : c'est un individualisme méthodologique, qui refuse toute forme de holisme. Un intérêt, pour nous, de cette critique de Popper est que cet épistémologue voit l'interdépendance des hommes et des nations comme compatible avec la liberté d'action des individus et leurs fins propres. Par ailleurs, il reconnaît que l'action humaine ne se limite pas au seul cadre du conditionnement physique et biologique. On retrouve toujours l'idée selon laquelle une association humaine échappe au déterminisme biologique, à l'organicisme, parce qu'elle intègre un ordre à des fins « individuelles » ou « personnelles », selon les auteurs.

Une autre critique contemporaine des structures politiques unifiées est celle de Claude Lefort : elle est de nature à la fois historique et phénoménologique. Lefort écrit : « L'essor du totalitarisme nous met en demeure de réinterroger la démocratie⁶⁵ ». Comme Tocqueville opposait la société aristocratique à la société démocratique⁶⁶, Lefort oppose aussi la société totalitaire à la société démocratique. À la mutation politique qu'est le totalitarisme, que Lefort considère comme reflétant un « idéal radicalement organiciste⁶⁷ », il oppose la société démocratique qui suppose la liberté d'opinion, d'expression, d'association. La démocratie est la société historique par excellence puisqu'elle dépasse la détermination organiciste de l'état totalitaire unifié⁶⁸. Du côté de la forme, elle « accueille et préserve l'indétermination. »

64. *Ibid.*, p. 128.

65. Lefort, C., *Essais sur le politique*, Paris, Esprit, Seuil, 1986, p. 21.

66. Tocqueville, A., 1856, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, nrf, Gallimard, 1967, p. 265.

67. Lefort, C., *Essais sur le politique*, p. 23.

68. Chêne, J., *Penser le politique*, in « L'âge de la science, Éthique et philosophie politique », 133-150, Paris, Éd. Odile Jacob, 1988.

Laurent Van Eynde, *Introduction au romantisme d'Iéna Friedrich Schlegel et l' Athenäum*, Bruxelles, Ousia, 1997, 221 p.

Alain Beaulieu

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004899ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004899ar>

[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

Beaulieu, A. (1999). Compte rendu de [Laurent Van Eynde, *Introduction au romantisme d'Iéna Friedrich Schlegel et l' Athenäum*, Bruxelles, Ousia, 1997, 221 p.] *Philosophiques*, 26 (1), 99–100. <https://doi.org/10.7202/004899ar>

Comptes rendus

Laurent VAN EYNDE, *Introduction au romantisme d'Iéna.*

Friedrich Schlegel et l'Athenäum

Bruxelles, Ousia, 1997, 221 p.

C'est à une véritable entreprise de reconstruction du projet romantique que se consacre Van Eynde dans son *Introduction au romantisme d'Iéna*. Comme le sous-titre du livre l'indique, l'auteur porte une attention particulière à la pensée de F. Schlegel. Ce choix se légitime du fait que F. Schlegel a été le plus influent des théoriciens du cercle des romantiques d'Iéna et celui aussi qui a le plus contribué à la rédaction du « manifeste » des premiers romantiques allemands, à savoir la revue *Athenäum*, dont les six numéros auxquels sa production se limite ont paru entre 1798 et 1800.

Van Eynde procède d'abord à une mise en contexte historique du mouvement romantique en Allemagne. C'est dans l'agitation de la vie intellectuelle allemande de la fin du XVIII^e siècle que le groupe des romantiques s'est formé à Iéna. Une époque fertile sur le plan des idées où se configure une ère nouvelle remplie d'enthousiasme et d'un désir de grandeur nourri d'une profonde nostalgie pour la belle Grèce. Cette époque s'ouvre avec les romantiques, mais elle est également déterminée dans une effusion philosophique d'une rare intensité par le néoclassicisme de Goethe et de Schiller, l'idéalisme naissant de Schelling et de Hegel, ainsi que par la pensée poétique de Hölderlin. Cette espérance en un possible retour au monde harmonieux de la nature grecque (les post-kantiens ont créé le mythe) vise bien sûr à prendre le contre-pied de la scission kantienne entre la nature mécanique et l'infinie liberté. C'est en ce sens que Van Eynde qualifie les post-kantiens de « restaurateurs de la vie ». Essentiellement, ces derniers souhaitent sauver la nature du pur mécanisme pour, ultimement, reconquérir le grand Tout et réunifier dans un *en kai pan* glorieux les termes laissés irréconciliés par Kant.

Plus particulièrement, pour les romantiques d'Iéna, la *Sehnsucht* pour l'Absolu, qui est aussi la *Sehnsucht* d'un âge d'or à venir, constitue le moteur de l'histoire. Les acteurs de cette histoire, c'est-à-dire ici les subjectivités romantiques, visent à se dépasser eux-mêmes vers cet Absolu par le langage poétique ou, plus précisément, par la *poiétique* qui leur permettra de produire l'Absolu dans son éternel devenir. Cet Absolu n'est plus philosophique ou conceptuel mais devient littéraire. C'est ainsi que les romantiques d'Iéna quittent l'espace du concept rationnel, traditionnellement réservé à la philosophie, et abolissent la distinction des genres pour qualifier leur Poésie de « progressive et universelle » (fragment 116 de l'*Athenäum*, cité p. 133). Il existe deux voies d'accès privilégiées au dire poétique et infini de l'Absolu littéraire : le fragment (on en compte 451 au total dans les livraisons de l'*Athenäum*) et le roman qualifié par F. Schlegel de « dialogue socratique de notre temps » (cité p. 147-148). Contrairement à certains commentateurs qui ont tendance à valoriser soit le fragment ou le roman dans l'annonce de l'Œuvre romantique (p. 117-119), Van Eynde défend plutôt la thèse d'une « continuité dialectique du fragment au roman » (p. 120).

L'un des moments forts du livre de Van Eynde est contenu dans son chapitre consacré à l'ironie romantique, où il en vient à rejeter le préjugé largement répandu selon lequel le romantisme serait réductible à un pur subjectivisme. Mélange de paradoxe et d'humour pour le sens commun, l'ironie a un sens bien précis pour les romantiques

d'Iéna : elle est pour eux un effort de position de l'Absolu conçu comme tâche infinie. Plus formellement, l'ironie romantique est définie comme étant la « conscience réflexive de l'inachèvement de l'œuvre, mais aussi et surtout relance infinie de la dynamique propre à l'œuvrer » (p. 172). En ce sens, il est juste d'identifier, comme le fait Van Eynde, la logique de l'ironie romantique à celle de la poétique romantique (p. 173). Et c'est sur les bases de ce rôle primordial accordé à l'ironie que Van Eynde pourra montrer de façon convaincante en quoi le romantisme d'Iéna ne peut se réduire à un pur subjectivisme. Van Eynde écrit : « Le subjectivisme est sans doute le soubassement théorique du pari romantique. Mais il n'a jamais été son *télos*. Que le subjectivisme fut, à bien des égards, son dernier mot, relève d'une postérité historique dont le romantisme assume sans doute une responsabilité partielle, mais qu'il n'a jamais maîtrisée ni voulue. » (p. 86)

Il est donc faux, comme le pense Hegel (c'est également l'opinion de l'écrivain allemand Jean-Paul, entre autres), de croire que le sujet romantique est « impuissant à s'arracher à son isolement, à sa retraite, à cette intériorité abstraite et insatisfaite » (cité p. 182). Dans son jugement, Hegel oublie que le Moi des romantiques iénaens n'est pas replié sur lui-même, mais placé au cœur de l'Œuvre (p. 175). La nature ironique du rapport entre la subjectivité romantique et l'Œuvre se trouve ainsi être mal comprise par Hegel qui, comme le souligne à juste titre Van Eynde, conçoit l'ironie romantique non en termes d'inachèvement de l'Œuvre, mais comme la dissolution du sujet dans son auto-réflexivité. Hegel demeure ainsi aveugle au caractère d'altérité objective que constitue l'Œuvre romantique placée en face de la subjectivité. Dans sa critique du jugement hégélien sur les romantiques d'Iéna, Van Eynde souhaite donc empêcher « l'assimilation du romantisme à une ontologie négative frôlant dangereusement le nihilisme » (p. 201). Pour les romantiques d'Iéna, il n'y a pas qu'une *Sehnsucht* abstraite d'un monde perdu, il y a aussi une voie possible proposée pour le retrouver. Cette logique d'appropriation de l'Absolu objectif est liée à l'ironie qui en devient la méthode.

Au cours de la lecture du livre de Van Eynde, on en vient parfois à souhaiter un débordement du cadre fixé au départ et qui limite l'étude à la seule pensée de F. Schlegel à l'époque de l'*Athenäum*. Ainsi en va-t-il pour les brèves allusions au « Kant romantique » de la *Critique de la faculté de juger* (note 10, p. 64), de même qu'à la thèse, chère surtout à Novalis, d'une époque médiévale qui incarnerait, à l'instar de la Grèce, l'idéal d'un âge d'or à venir (p. 70 et 100). Sur ces points, l'auteur se limite à indiquer des voies éventuelles de recherche ou de réflexion. Van Eynde devient à peine plus bavard au sujet de l'idée annoncée en introduction, selon laquelle : « Plus que jamais le romantisme occupe le devant de la scène » (p. 9), se contentant de nous mettre en garde contre une assimilation trop rapide des « théories de la différence ou de la dissémination » (p. 201) au romantisme d'Iéna et nous faisant remarquer que l'idée heideggerienne d'une « prédominance de la dimension future » (p. 206) est une descendante directe de la notion romantique d'un âge d'or à venir.

Indiquons finalement qu'il pourrait être utile d'accompagner la lecture de cette introduction au romantisme d'Iéna d'une traduction complète des fragments de l'*Athenäum*, puisque l'auteur se réfère constamment à ces fragments sans toujours les citer dans leur intégralité. Les fragments de l'*Athenäum* ont été traduits dans leur totalité par P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy dans *L'absolu littéraire* (Seuil, 1978).

ALAIN BEAULIEU

Département de philosophie

Université de Paris VIII Vincennes-St-Denis

Philosophiques

philosophiques

Éthique et responsabilité — Paul Ricœur, textes réunis par
J.-Ch. Aeschlimann Neuchâtel, la Baconnière, Coll. :
« Langages », 1994, 197 pages.

Daniel Desroches

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004915ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004915ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Desroches, D. (1999). Compte rendu de [*Éthique et responsabilité* — Paul Ricœur, textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann Neuchâtel, la Baconnière, Coll. : « Langages », 1994, 197 pages.] *Philosophiques*, 26 (1), 101–103.
<https://doi.org/10.7202/004915ar>

Éthique et responsabilité — Paul RICŒUR,
textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann
Neuchâtel, la Baconnière, Coll.: « Langages », 1994, 197 pages.

Ce livre « entend mettre en évidence quelques enjeux propres à l'œuvre et à la pensée de Paul Ricœur » (p. 7). Cet ouvrage collectif, construit autour d'un entretien mené par J.-Ch. Aeschlimann, réunit sept contributions auxquelles on a joint un échange épistolaire avec Emmanuel Lévinas. Il faut ajouter également que ce livre fait suite à un ouvrage collectif publié en 1989 en l'honneur de Lévinas lui-même, dont le titre était, chez le même éditeur, *Répondre d'autrui*.

L'entretien, qui porte sur la reconstruction de l'Europe après les événements de 1989 ainsi que sur les travaux philosophiques récents de l'auteur, fait d'emblée ressortir l'importance que Ricœur accorde à la mémoire : « La mémoire du terrible nous est absolument indispensable » (p. 20, cf. aussi p. 14, 15 et 19). L'opinion de Ricœur sur l'actualité européenne, où l'« effondrement du mensonge » qualifiant la fin du communisme occupe une place plus grande que l'essor de l'économie de marché, conduit la discussion à la problématique de l'*identité* présente dans *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990). Des thèmes abordés, nous retenons les principaux : la primauté de l'éthique sur la morale, la promesse comme base de l'institution langagière, les composantes – *ipse* et *idem* – propres à l'identité personnelle et le rôle de l'identité narrative dans la constitution du sujet.

Certes, l'échange de lettres entre Lévinas et Ricœur ne surprendra personne. Le premier insiste sur l'irréductible injonction au « pour-l'autre » dont témoigne le visage, et à laquelle il rattacherait maintenant une « non-indifférence à soi », celle d'une « *dignité d'élus* qui [...] s'énonce dans l'unicité humaine du pronom *je* » (p. 36). Quant au second, en accord avec l'unicité du pronom *je*, il soutient que l'interpellation par l'autre à la responsabilité ne saurait être reconnue telle sans une « estime de soi » capable de répondre, comme le veut Lévinas, « Me voici ! ».

Nous présenterons et commenterons en bref les textes qui composent ce recueil. Le premier, de Jean Halpérin, s'intitule « Passé, présent, futur ». Ce texte étonne doublement, d'une part, parce qu'il ne porte pas sur Ricœur, bien que celui-ci ait considérablement réfléchi à la question du temps, et d'autre part, parce l'auteur adopte une approche plutôt éclectique : il aborde les droits humains, plusieurs termes propres à l'exégèse juive, le socialisme, le développement, la fragilité de l'État d'Israël, dont il voit l'indépendance comme « le début d'une nouvelle et difficile aventure qui interpelle le passé, le présent et l'avenir » (p. 50).

Divisé en trois points, le texte d'Olivier Mongin met l'accent sur la *continuité* du versant politique de l'ontologie de l'agir que Ricœur déploie inlassablement au plan philosophique. Dans un premier temps, Mongin résume le rapport de Ricœur à la *Théorie de la justice* de J. Rawls ainsi qu'à la pluralité des biens de M. Walzer dans ses *Spheres of Justice*. Ce qui ressort de cette discussion avec le libéralisme et le communautarisme, c'est d'abord « le souci jamais démenti de ne pas abandonner la dimension téléologique de l'action (celle du Bien) sans pour autant renoncer à la figure du sujet responsable de ses actes » (p. 56). Ensuite sous la thématique « conviction et

démocratie », l'auteur analyse l'opinion droite, la rhétorique et le consensus conflictuel qui caractérisent, chez Ricœur, l'*espace public*: « Certes la conviction a un rôle décisif, mais elle doit se plier aux règles d'universalité de la discussion parce que les conflits peuvent tourner mal » (p. 74). Dans un dernier temps, Mongin reprend les trois niveaux sur lesquels portent les relations entre l'idéologie et l'utopie, dont nous ne soulignons au passage que la traduction très récente de *Ideologia and Utopia* au Seuil en mai 1997.

La question du *tragique* est abordée dans un bref article de Guy Petitdemange. Cette contribution, basée sur quatre extraits de l'œuvre, permet de souligner la place décisive qu'occupe la « non-philosophie » dans la méditation de Ricœur : « Seules les Écritures donnent à sa réflexion autant d'envol » (p. 87). Concluant son texte, l'auteur résume les trois axes vers lesquelles pointent le tragique : il illustre d'abord la limite de la connaissance ; il ouvre aussi sur l'énorme opacité du souffrir et reconduit enfin l'homme à son propre terrain, celui de l'action.

La longue étude suivante, qui s'intitule « L'unité de l'œuvre de Paul Ricœur », n'est malheureusement pas à la hauteur de son titre. On apprendra à la lecture des notes que ce texte d'Alexandre Derczansky s'inspire en fait d'un entretien accordé par Ricœur. Outre un passage consacré à l'identité narrative, ce n'est pas le caractère philosophique de cet article qui impressionne mais le degré de familiarité avec lequel se trame l'ensemble du commentaire. En terminant, au sujet de la continuité de l'œuvre de Ricœur, « il y a une fidélité à une prise de position initiale qui n'a jamais besoin de se réaffirmer » (p. 103), un fil rouge essentiellement religieux, « de l'ordre du mystère, qui serait la vérité de toute cette quête » (p. 129).

« Attestation et élection », de Marc Faessler, est à la fois le texte le plus *pertinent* et le moins *pédagogique* de ce recueil. Après avoir repris les critiques sévères de Ricœur à l'endroit de Lévinas, l'auteur expose son but : démontrer « que la notion d'attestation mise en avant par Ricœur appelle son fondement dans celle d'élection élaborée par Lévinas » (p. 134). Résumons l'idée. Si Ricœur manque la fondation d'élection, c'est qu'il persiste à voir dans l'absolue Extériorité de l'autre un *effet de rupture* qui évacue tout accueil de l'autre en soi. Tandis que ce serait faire violence à Lévinas que de rapporter l'élection d'autrui au registre d'une ontologie de l'attestation, comme le fait Ricœur avec la reconnaissance herméneutique de l'Autre dans le Même. Aux dires de Faessler, « l'élection, au sens où Lévinas l'entend, *origine* éthiquement de l'attestation de soi, mais ne se confond pas avec elle. En revanche [...] l'attestation, au sens où l'explicite Ricœur, est conduite au déploiement de l'herméneutique du soi à partir d'une conscience désormais orientée vers la justice par l'élection du sujet » (p. 146).

Comme l'article précédant, « Vers une herméneutique du soi : la voie longue et la voie courte » de Jean Greisch porte sur *Soi-même comme un autre*. Cette étude savante se présente de deux façons : elle se veut d'abord une lecture à rebours de l'ouvrage, mais aussi un « débat » entre l'herméneutiques du soi de Ricœur et celle de Martin Heidegger. La lecture à rebours proposée par Greisch cherche à savoir si le qualificatif « herméneutique » s'applique à *Soi-même comme un autre*, étant donné « le caractère fortement transatlantique de l'ouvrage » (p. 155). À maintes reprises, l'auteur répondra par l'affirmative, notamment en montrant que le mariage entre l'herméneutique et la philosophie analytique en est un de raison (p. 162). En ce qui a trait à l'analyse de l'herméneutique de la facticité chez le jeune Heidegger, Greisch fait preuve d'une connaissance remarquable des textes. Malheureusement, la

rencontre ou le débat entre les herméneutiques du soi, la voie longue de Ricœur et la voie courte de Heidegger n'aura jamais lieu.

Le dernier texte est consacré à la psychanalyse. Le plus admirable dans l'article de René Major, c'est le souci de situer le contexte dans lequel l'*Essai sur Freud* (Seuil, 1969) a été accueilli. « En se donnant comme tâche la constitution d'une épistémologie », Ricœur montrait que la psychanalyse « n'est pas une technique [car] son travail se situe essentiellement dans le langage » (p. 176). Ainsi, il y a bien deux conceptions très différentes de la discipline : « La première se refuse à toute herméneutique [...]. La seconde se renforce de la méthode herméneutique qui consisterait en une maîtrise par la conscience de la multiplicité du sens » (p. 179).

Ce livre inclut des repères biographiques ainsi qu'une bibliographie sommaire et critique de Ricœur. Une note sur les collaborateurs a été ajoutée en annexe. Ce recueil s'adresse en priorité à des « spécialistes » même si, outre l'entretien et l'échange de lettres, seulement trois des sept articles sont vraiment substantiels.

DANIEL DESROCHES

Université Laval

Philosophiques

philosophiques

Robert SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, traduit de l'allemand par Stéphane Robillard, Paris, Presses universitaires de France, 1997 Œ xiv + 286 pages, (Philosophie morale).

André Duhamel

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004919ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004919ar>

[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

Duhamel, A. (1999). Compte rendu de [Robert SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, traduit de l'allemand par Stéphane Robillard, Paris, Presses universitaires de France, 1997 Œ xiv + 286 pages, (Philosophie morale).] *Philosophiques*, 26 (1), 105–109. <https://doi.org/10.7202/004919ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1999

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/>

Robert SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, traduit de l'allemand par Stéphane Robillard.

Paris, Presses universitaires de France, 1997 – xiv + 286 pages
(Philosophie morale).

Robert Spaemann, professeur émérite de l'université de Munich, est peu connu hors de son pays. *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik*, initialement publié en 1989, est en effet son premier ouvrage traduit en français, et le public anglophone ne dispose que d'un opuscule, *Basic Moral Concepts* (1989). L'œuvre de Spaemann est pourtant considérable, et sans doute pour une bonne part déjà derrière lui (il est né en 1927). Il a d'abord publié des études sur de Bonald (*L'origine de la sociologie dans l'esprit de la Restauration*, 1959), sur Fénelon (*Réflexion et spontanéité*, 1967) et sur Rousseau (*Rousseau, citoyen sans patrie*, 1980). Il est également l'auteur d'essais en anthropologie philosophique, d'une critique de l'utopie politique (*Le naturel et le raisonnable*, 1987) et de travaux sur la pensée théologique. Il a contribué, plus récemment, aux débats sur les questions d'éthique appliquée, avec *Le caractère sacré de la vie humaine* (1987), *La personne : essai sur la distinction entre quelque chose et quelqu'un* (1997), *Tuer ou laisser mourir ?* (1997) et, en français : « Le problème moral des effets indirects » (in M. Neuberg (dir.), *La responsabilité*, PUF, 1997). On retrouve la diversité de ces préoccupations dans le présent volume, qui nous invite ainsi à la découverte d'un parcours philosophique complet.

Bonheur et bienveillance se présente en effet comme une synthèse, sinon un bilan, des réflexions de l'auteur en éthique. Spaemann s'inscrit clairement dans la tradition aristotélicienne et thomiste de la *philosophia perennis*. Il se peut que cette filiation ne constitue pas une référence favorable pour le lecteur dans des sociétés qui, comme le Québec, ont été longtemps marquées par le poids de cette tradition. Mais maintenant que cette philosophie ne bénéficie plus d'une autorité institutionnelle quasi exclusive, nous pouvons mieux juger de son autorité philosophique propre. Par ailleurs, les difficultés de la modernité suscitent depuis quelques décennies un regain d'intérêt pour cette tradition prémoderne, et stimulent des tentatives d'adaptation ou de conciliation. C'est à ce genre de tâche que s'attelle *Bonheur et bienveillance*. Il se situe, à cet égard, dans le courant contemporain qu'on peut appeler, faute de mieux, le « néo-aristotélisme », aux côtés de figures aussi diverses que A. MacIntyre, M. Nussbaum, P. Ricœur ou E. Tugendhat.

L'ambition de Spaemann est de construire un pont entre la morale eudémoniste de la prudence et l'éthique universaliste du devoir. « Les réflexions que nous proposons dans cet ouvrage consistent dans la recherche d'un fondement qui permette de dépasser ce dualisme, un fondement qui rende compréhensible le sens de ce dualisme lui-même » (p. ix). L'auteur ne se livre cependant pas ici à un travail d'érudition ou de spécialiste ; cet « essai sur l'éthique » s'adresse certes à un auditoire informé, mais tente d'éviter – sans toujours y parvenir – le jargon technique. Le style de l'ouvrage s'apparente d'ailleurs davantage à celui des conférences qu'à celui des joutes argumentatives : pas de notes en bas de page (sinon celles du traducteur), pas de bibliographie, pas de conclusion. Le lecteur qui a besoin d'être encordé par un

chapelet de « thèses » restera ici un peu en panne ; en revanche, celui que ne désoriente pas le cheminement non linéaire de l'auteur (voire ses redites) trouvera dans les 16 chapitres l'occasion de connaître et d'éprouver « cet essai [qui], espérons-le, ne contient rien de fondamentalement neuf ».

Spaemann divise son travail en deux parties inégales (6 et 10 chapitres), sans titre et à la fonction peu définie. Tout au plus peut-on faire correspondre à chacune l'un des thèmes du titre de l'ouvrage, la première se consacrant davantage à l'examen de la pensée éthique antique, et la seconde, à explorer sa rencontre difficile avec les éthiques modernes. L'argumentation, dans la plupart des chapitres, procède à un va-et-vient entre les problématiques de l'une et de l'autre.

Dans la première partie, l'auteur expose la structure téléologique de la vie humaine et explicite les paradoxes de l'éthique comprise comme doctrine de la vie réussie. Les deux premiers chapitres examinent en quoi consiste fondamentalement la pensée antique de l'*eudaimonia*. Il est impossible, écrit Spaemann, de ne pas vouloir le but d'une vie réussie, car c'est par cette visée que tous les buts particuliers et la structure même de l'intentionnalité sont possibles. « À la différence des buts particuliers, il [le but de l'homme] n'est pas 'posé', ni 'élaboré', mais toujours déjà trouvé comme le 'en vue de' qui constitue notre existence, l'*eudaimonia* » (p. 10). L'auteur montre, en argumentant par l'absurde, que « ce but ne peut être manqué intentionnellement », puisque le but que je manque intentionnellement n'est pas *mon* but. Il y a donc une destination essentielle de l'être humain, et c'est cette idée que repoussent en général les penseurs modernes.

Certes, ce n'est là qu'une définition nominale ou formelle de l'*eudaimonia*. La difficulté commence lorsqu'il s'agit de lui donner un contenu, de déterminer quel genre de vie, rempli de quel type d'actions, constitue une « réussite ». Or, « la réussite de la vie peut-elle être un but d'action ? » (p. 29). Il semble que non, puisque l'on peut toujours réévaluer rétrospectivement cette réussite ou cet échec. Il ne paraît pas possible de viser et d'évaluer la *totalité* de la vie du point de vue interne, alors que sa saisie du point de vue externe semble faisable, mais précisément pas comme *bonheur*. Cette difficulté rebondit sur la traduction même du terme *eudemonia* : le mot « bonheur » (*Glück*), écrit Spaemann (p. 37), laisse entendre que seule la perspective subjective importe, alors que l'expression « réussite de la vie » (*Gelingen des Lebens*) suggère une tâche dont on doit s'acquitter objectivement.

« Un examen systématique de la question de la réussite de la vie doit être précédé d'un repérage historique » (p. 39). C'est ce que l'auteur effectue dans les trois chapitres suivants. La pensée hédoniste soutient que le « ce en vue de quoi » (*das Umwillen*) structurant l'effort du vivant et le but de l'homme est un concept réflexif précis, le plaisir. Spaemann s'attache à démonter la « dialectique » de l'hédonisme, au terme de laquelle il se supprimerait lui-même. Il représente pour l'auteur le premier exemple d'une « téléologie invertie, c'est-à-dire d'une nature exclusivement orientée vers ses propres états de bonheur », ce qui supprime à terme l'intentionnalité et la transcendance à soi. L'examen du « principe de conservation de soi » du stoïcisme conduit Spaemann à une conclusion similaire : cette conception aboutit « à une position dans laquelle l'individu sacrifie sa finitude, pour s'identifier de façon inconditionnée avec ce qui arrive de toute façon » (p. 70). Le « compromis aristotélicien » présente davantage d'attraits aux yeux de Spaemann, car il permettrait de résoudre le problème de l'hédonisme et du stoïcisme par l'idée d'une réussite relative de la vie, reposant sur un équilibre des facteurs interne et externe.

« Cette contradiction se résout, lorsque l'agent se rapporte à l'objet de l'intentionnalité de telle sorte que, dans la transcendance à soi, il demeure en même temps auprès de soi ou revienne à soi. C'est précisément le cas dans la *polis* » (p. 79), où fleurit la *philia*. La vie « normale » dans la cité, et non la seule vie philosophique, représente le milieu de la vie réussie, car elle permet de contenir les antinomies du bonheur – mais sans les résoudre.

La première partie de *Bonheur et bienveillance* se termine par ce rappel de l'antinomie entre l'intentionnalité et la réflexivité dans la considération de la vie comme réussite. L'idée aristotélicienne d'une « réussite relative » semble la soumettre aux contingences d'un cadre social marqué par des normes conventionnelles. « L'aspiration de chacun à la réussite de sa vie ne peut constituer l'origine de la responsabilité morale. Et c'est ainsi que le dualisme semble avoir le dernier mot » (p. 97-98). Cette première conclusion paraît peu encourageante, mais a au moins le mérite de souligner que l'éthique philosophique antique ne peut constituer directement un remède aux maux de la modernité. Celle-ci n'a pas inventé la difficulté de réunir le point de vue interne et le point de vue externe (comme le pense par exemple B. Williams dans *L'éthique et les limites de la philosophie*), ni inauguré l'« inversion de la téléologie » qu'on lui attribue parfois. « L'antinomie interne du concept d'*eudaimonia* est aussi, comme nous le verrons, au fondement du dualisme apparemment insurmontable de l'eudémonisme et des devoirs de justice » (p. 98).

« La différenciation de la sphère morale », affirme l'auteur dans le chapitre qui ouvre la seconde partie de *Bonheur et bienveillance*, est la conséquence d'une logique interne. Ceci ne peut être compris, écrit Spaemann, qu'« à partir de l'unité de l'accomplissement de la vie. Lorsque cette unité elle-même se déchire, le caractère spécifique de la vénération religieuse d'une part, et l'obligation morale d'autre part, disparaissent, et avec eux l'idée de la possible réussite de la vie individuelle » (p. 113). Les chapitres suivants continueront à interroger l'antinomie en examinant la nature de l'être qui ne peut éviter de tomber dans cette contradiction. Le défi de Spaemann consiste ici moins à continuer à lier éthique et ontologie dans le contexte moderne qu'à défendre une ontologie finaliste contre celle, naturaliste et négatrice, de la transcendance à soi, de la modernité.

Spaemann commence son examen de l'être de l'homme en analysant la tension entre raison et vie. Si la vitalité est déjà transcendance vers la socialité, et qu'à l'inverse l'universalité raisonnable n'est pas seulement l'équilibre d'intérêts naturels, « d'où vient l'ambiguïté, la tension de la raison et de la vie et l'ambiguïté du bonheur ? [Du fait que] dans sa constitution moyenne, la vie n'est jamais totalement éveillée, [et que] la raison humaine, donc finie, est nécessairement liée à la réceptivité » (p. 122-123). Le concept d'« éveil » est central chez Spaemann ; il s'agit d'un concept « émergentiste », pour employer un autre vocabulaire, avec lequel il tente de rendre compte du travail de la raison en éthique à partir de la naturalité, mais sans tomber dans le naturalisme. L'être humain, dit-il, n'est pas seulement un être naturel, un « être-tel », mais un « être-soi » (*Selbstsein*) résultant d'un éveil, déjà inscrit comme tendance dans le vivant. « Cette transcendance à soi de la vie, c'est le raisonnable ; la justice est sa forme élémentaire, et la plus haute, l'amour » (p. 128). C'est à l'intérieur de ce paradigme que l'auteur réfléchira sur la seconde thématique de l'ouvrage, la bienveillance.

Cette notion de bienveillance (*Wohllwollen*) ne se confond pas avec la bienveillance (*benevolence*) chère à l'utilitarisme, doctrine que l'auteur critiquera plus loin. Il ne s'agit pas d'altruisme, de désintéressement ou d'identification sentimentale avec autrui. La bienveillance présuppose en effet, écrit Spaemann, « d'abord la constitution téléologique d'un être vivant, pour lequel quelque chose compte [et]

d'autre part que cet être auquel il s'agit de vouloir du bien se donne à voir en tant que lui-même » (p. 130). La bienveillance est donc préalable à toute idée de devoir, et fonde à son tour une conception non déontologique du respect de la vie. Comprendre la bienveillance ainsi définie constitue ce que Spaemann appelle souvent « la perception de la *réalité effective* d'autrui aussi bien que celle du soi propre » (p. 139). Cela signifie-t-il que cette réalité effective, et donc la bienveillance, doit être pensée sur le modèle du vivant ? « À cette question », affirme l'auteur, « nous ne pouvons répondre que de façon hypothétique » (réponse qui sera davantage développée dans le chapitre XIV, « Normalité et naturalité »). Le rapport de la bienveillance au vivant est un rapport d'analogie ou d'image, une symbolique dans laquelle l'un représente le tout (p. 152). C'est pourquoi, si « le paradigme de l'action bienveillante est toute action par laquelle nous portons secours à une vie humaine qui a besoin d'aide » (p. 146), elle peut aussi s'étendre à la nature, aux animaux, et *a fortiori* aux humains incapables de conscience de soi. Il y a pour Spaemann une universalité de la bienveillance et, qui plus est, une hiérarchie graduée au sein de cette bienveillance (un *ordo amori*, titre du chapitre X). C'est par référence à cette hiérarchie que nous parlons de justice et que s'organise la structure des relations, proches ou lointaines, à autrui. La justification complète d'une telle hiérarchie, précise l'auteur, ne saurait s'obtenir sans une métaphysique ; celle-ci demeure à l'état implicite dans cet ouvrage.

Les autres chapitres de cette seconde partie détaillent et illustrent cette conception selon divers objets et objections. Les chapitres XI et XII sont ainsi consacrés à la discussion des théories éthiques modernes, le conséquentialisme et le kantisme, ce dernier sous la forme de l'éthique de la discussion (Habermas). Les critiques de Spaemann rejoignent ici celles formulées par d'autres philosophes, néo-aristotéliens ou non. Ainsi en est-il de l'idée selon laquelle l'utilitarisme ignorerait la distinction des personnes et le domaine du moralement indifférent : « il n'y a plus qu'un objet unique de la responsabilité, le monde en tant que totalité » (p. 173). De même, souligner que la reconnaissance mutuelle des participants à une discussion rationnelle « doit toujours être déjà advenue avant que ne commence la discussion » constitue une objection fréquente envers les éthiques discursives. Spaemann n'est pas le premier à douter de l'autonomie de la raison pratique. Mais dans les deux cas, sa critique est alimentée par sa conception particulière de la « bienveillance inconditionnée, derrière laquelle se trouve le courage de l'unilatéralité, c'est-à-dire le renoncement à cette réciprocité qui est constitutive du discours rationnel » (p. 199). Et c'est parce que la bienveillance répond à la tendance de la « réalité effective » que cette unilatéralité n'est pas vain sacrifice de soi.

Nous sommes ici proche d'une pensée religieuse, et cette dernière se fait plus présente dans les derniers chapitres, consacrés à la responsabilité et au pardon. Le premier de ces concepts reçoit une attention philosophique soutenue depuis une décennie, ce qui n'est pas le cas du second, comme si seulement l'un d'entre eux pouvait se concevoir hors du contexte de l'*ordo amori* et de l'*eudaimonia*. Spaemann pense la responsabilité dans les termes du « commerce » qui dévoile avec quoi nous avons commerce, à savoir l'être-soi d'autrui : il s'agit d'une relation de « prendre soin », de sollicitude. Le pardon, selon l'auteur, est d'abord ontologique avant que d'être moral. Nous nous pardonnons (nous nous reconnaissons) notre nature déterminée, par laquelle nous pouvons devenir objets les uns pour les autres, avant d'imputer la faute à tel ou tel sujet qui n'a pas respecté l'être-soi d'autrui, mais l'a

réduit à son être-tel. Le résultat du pardon reçu est la gratitude, « la forme la plus pure, libre de tout danger d'une *hubris* cachée, de la bienveillance » (p. 268).

Bonheur et bienveillance est un ouvrage qui permet de reprendre contact avec un ensemble de phénomènes moraux qui sont encore nôtres, mais que la modernité – ou plutôt certains de ses effets pervers imprévus – a depuis longtemps refoulés dans le domaine privé, souvent hors du langage de la discussion philosophique légitime. Le travail de Spaemann montre que cette discussion est toujours possible en termes rationnels et mérite d'être entreprise. Mais on peut douter qu'il emporte la conviction de tous, en particulier en ce qui touche les jugements pratiques auxquels sa conception de la bienveillance peut conduire (sur l'avortement et l'euthanasie, p. 133 ; sur l'expérimentation animale, p. 163). Y a-t-il une limite à ces débats, que marqueraient les croyances religieuses de l'auteur ? Sans doute. Mais c'est là le problème général d'une éthique philosophique dans les conditions de la modernité, et non l'expression, qui serait à écarter, d'un simple préjugé. Dans ces conditions, nous devons alors nous demander en quoi l'*ordo amoris*, la bienveillance universelle, résout l'antinomie interne à l'*eudaimonia*, à la vie réussie : le point de vue subjectif de l'intentionnalité de l'agent et celui, objectif, de la finalité de la vie humaine ne coïncident-ils à nouveau qu'en admettant une transcendance objective, un être transcendant ? Les nombreuses remarques de Spaemann concernant l'aspect religieux des idées qu'il énonce et le besoin d'une « théorie de l'absolu » pour les fonder pourraient le laisser croire. « La bienveillance n'est pas une option, mais le résultat immédiat d'une perception, la perception de la réalité effective en tant qu'être-soi » (p. 241). Pour Spaemann, cette perception ne relève pas d'une décision, mais représente plutôt un don, et constitue l'« éveil » en tant que tel. Une interprétation « profane » de cet éveil est-elle possible ? Il se peut que, dans notre monde désenchanté, elle soit surtout nécessaire.

ANDRÉ DUHAMEL

Université du Québec à Montréal
University of Chicago

Rawls et le droit des peuples

Michel Seymour

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004982ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004982ar>

[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

Seymour, M. (1999). Rawls et le droit des peuples. *Philosophiques*, 26 (1), 109–137. <https://doi.org/10.7202/004982ar>

Résumé de l'article

Je veux m'attarder à trois aspects importants du *Droit des gens* de John Rawls. Je veux tout d'abord montrer que cette oeuvre contribue à réfuter l'interprétation erronée selon laquelle Rawls souscrirait à une conception individualiste du libéralisme. Je veux en deuxième lieu souligner l'importance d'intégrer un droit des peuples au sein de la philosophie politique libérale. Le principe de l'égalité entre les peuples peut être interprété comme ayant un corollaire, à savoir, le principe du développement (économique) égal des peuples, et ce dernier principe est susceptible de nombreuses applications progressistes au niveau de la justice internationale. En troisième lieu, je veux suggérer que même si des amendements importants étaient apportés à la version initiale du *Droit des gens*, au point d'inclure, à l'encontre de l'opinion exprimée par Rawls, le principe de différence et d'en reconnaître l'universalité, on ne serait quand même pas en présence d'un libéralisme de type individualiste.

Rawls et le droit des peuples

MICHEL SEYMOUR

seymour@ere.umontreal.ca

Université de Montréal

RÉSUMÉ. — Je veux m'attarder à trois aspects importants du *Droit des gens* de John Rawls. Je veux tout d'abord montrer que cette œuvre contribue à réfuter l'interprétation erronée selon laquelle Rawls souscrirait à une conception individualiste du libéralisme. Je veux en deuxième lieu souligner l'importance d'intégrer un droit des peuples au sein de la philosophie politique libérale. Le principe de l'égalité entre les peuples peut être interprété comme ayant un corollaire, à savoir, le principe du développement (économique) égal des peuples, et ce dernier principe est susceptible de nombreuses applications progressistes au niveau de la justice internationale. En troisième lieu, je veux suggérer que même si des amendements importants étaient apportés à la version initiale du *Droit des gens*, au point d'inclure, à l'encontre de l'opinion exprimée par Rawls, le principe de différence et d'en reconnaître l'universalité, on ne serait quand même pas en présence d'un libéralisme de type individualiste.

ABSTRACT. — I would like to consider three important aspects of Rawls' *Law of Peoples*. I want to show, first, that the work serves to refute the mistaken interpretation according to which Rawls would subscribe to an individualistic interpretation of liberalism. Second, I also want to underline the importance of incorporating a law of peoples within a liberal political philosophy. The principle of equality between peoples can be interpreted as having a corollary, the principle of an equal (economic) development between peoples, and this last principle paves the way to many progressist applications at the level of international justice. Third, I want to suggest that even if amendments were made to the initial version of *The Law of Peoples* in such a way that, *pace* Rawls, it would now contain among its principles the difference principle and would recognize its universal status, the resulting approach would still not be a liberal individualism.

Introduction

Je voudrais faire quelques remarques qui s'inscrivent dans le prolongement des travaux de Rawls sur le droit des peuples. La contribution de Rawls a fait l'objet de nombreuses critiques, et je n'ai pas l'intention de me porter ici à sa défense, bien au contraire. Mais je veux quand même m'attarder à trois aspects importants et positifs de cette œuvre. Je veux tout d'abord montrer qu'elle contribue à réfuter l'interprétation erronée selon laquelle Rawls souscrirait à une conception individualiste du libéralisme. Je veux en second lieu souligner l'importance d'intégrer une réflexion sur le droit des peuples au sein de la philosophie libérale. On doit féliciter Rawls d'avoir tenté de combler cette lacune. Ce besoin se fait sentir non seulement à cause d'arguments communautariens concernant l'importance de l'appartenance culturelle, et la nécessité qui en découle de promouvoir et protéger les droits collectifs des groupes culturels, mais aussi à cause d'arguments égalitaristes qui relèvent en

partie de la justice distributive. Le principe de l'égalité entre les peuples, qui est l'un des principes fondamentaux apparaissant dans *Le droit des gens*¹, peut être interprété comme ayant un corollaire, c'est-à-dire le principe du développement (économique) égal des peuples, et ce dernier principe est susceptible de nombreuses applications progressistes du point de vue de la justice internationale. Il ne faut donc pas interpréter le droit des peuples comme devant nécessairement entrer en tension avec les principes fondamentaux de l'égalitarisme libéral. Au contraire, il s'agit d'un ajout important et indispensable. Telle sera ma deuxième conclusion. En troisième lieu, je veux suggérer que même si des amendements importants étaient apportés à la version initiale du *Droit des gens*, au point d'inclure, à l'encontre de l'opinion exprimée par Rawls, le principe de différence et d'en reconnaître l'universalité, on ne serait quand même pas en présence d'un libéralisme individualiste. Il faudrait de toute façon admettre l'existence d'une dualité fondamentale entre deux ordres de droit qui ne sont pas subordonnés l'un par rapport à l'autre : un régime de droits

1. Voir John Rawls, « The Law of Peoples », dans Stephen Shute et Susan Hurley (eds), *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993; traduit par Bertrand Guillaume sous le titre *Le droit des gens*, Paris, Éditions Esprit, Le Seuil, 1996. Les références seront faites le plus souvent à l'édition française de Guillaume. La traduction proposée par Rawls pour le titre est pour le moins surprenante, d'autant plus que tout au long du texte, il faut traduire souvent « people » par « peuple ». Guillaume traduit donc de deux manières différentes la même expression alors qu'une traduction univoque de « people » par « peuple » s'imposait pour des raisons évidentes. Mais il y a plus grave. L'expression « le droit des gens » peut avoir au moins trois sens différents. Elle peut tout d'abord être interprétée en conformité avec la *jus gentium* traditionnelle, selon laquelle le véritable sujet du droit international serait l'individu (voir Norbert Rouland et al, *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Paris PUF, 1996, p. 158), mais elle peut aussi, comme c'est de plus en plus le cas à notre époque, être identifiée au droit international public lui-même. Or, Rawls refuse explicitement de faire de l'individu le véritable sujet de la justice internationale (voir p. 49-50), et p. 56 où Rawls affirme que l'élaboration d'un droit des gens « permettra diverses formes d'association coopérative entre peuples démocratiques, et non un État mondial ». Il précise aussi explicitement que son « droit des gens » (*the law of peoples*) ne doit pas être confondu avec le droit international public (*the Law of Nations*) (p. 51). Dans la même page, Rawls écrit : « Le droit des gens contient les concepts et les principes grâce auxquels le droit international peut être jugé. Cette distinction entre le droit des gens et le droit des nations doit être nette. Elle n'est pas plus obscure que celle qui existe entre les principes de justice qui s'appliquent à la structure de base de la société interne et les institutions politiques, sociales et juridiques existantes qui constituent cette structure dans les faits. » Mais il utilise apparemment l'expression dans un troisième sens lié à son usage dans l'expression *jus gentium intra se* (lois des peuples entre eux) (voir p. 39, note 1). Le moins que l'on puisse dire est que cette traduction risque d'être mal interprétée, car elle comporte des sens qui vont totalement à l'encontre de son intention. En outre, il existe déjà un assez grand nombre d'auteurs francophones qui utilisent l'expression « droit des peuples ». Voir, par exemple, Francois Rigaux, *Pour une déclaration universelle des droits des peuples : identité nationale et coopération internationale*, Bruxelles, Chronique sociale, 1990; Edmond Jouve, *Droit des peuples*, Paris, PUF, 1992 ; Philippe Richard, *Droits de l'homme, droits des peuples*, Lyon, Chronique sociale, 1995. Dans la suite de ce texte, je n'utiliserai l'expression de Guillaume que pour me référer à la version française de l'ouvrage de Rawls, et j'emploierai l'expression « droit des peuples » dans tous les autres contextes.

individuels illustré par les deux principes fondamentaux de justice, et un régime de droits collectifs illustré en partie par *Le droit des gens*, et ce, même après que la théorie de Rawls ait été amendée.

1. RAWLS, UN INDIVIDUALISTE ?

Je voudrais, dans un premier temps, résumer très brièvement l'argument du *Droit des gens*. Tout comme dans sa *Théorie de la justice*, Rawls applique la méthode de la position originelle et du voile d'ignorance. Cependant, cette fois-ci les participants sont des représentants de peuples et non d'individus. Dans un premier temps, il s'agira de regrouper les représentants de nations démocratiques, c'est-à-dire de sociétés bien ordonnées qui adhèrent à une conception libérale de la justice. Ces représentants ignorent « la taille du territoire, l'importance de la population et la force relative du peuple dont ils représentent les intérêts fondamentaux », ainsi que « l'étendue de leurs ressources naturelles, ou le niveau de leur développement économique² ». Les principes fondamentaux auxquels on parviendrait, sous la forme d'un consensus par recoupement, seraient que les peuples doivent être libres, indépendants, égaux, habilités à se défendre mais non à engager la guerre, obligés de respecter les traités, de garantir les droits de l'homme, sans intervenir dans les affaires intérieures des autres. Rawls s'emploie ensuite à élargir la communauté des peuples jusqu'à inclure les sociétés bien ordonnées hiérarchisées. Ces dernières constituent des régimes qui ne sont pas libéraux mais qui n'appuient pas d'actions terroristes et ne sont pas violents non plus. La thèse essentielle de Rawls est que les principes de son droit des peuples appliqué à une telle communauté de peuples seraient alors les mêmes que ceux qui font l'objet d'un consensus pour la communauté restreinte des sociétés libérales. Voilà donc comment on peut, en quelques mots, résumer l'essentiel de ce texte.

Commençons par montrer que *Le droit des gens* fournit une preuve à l'effet que Rawls ne souscrit pas à l'individualisme *politique*, c'est-à-dire au point de vue selon lequel les droits individuels fondamentaux devraient avoir une préséance absolue sur les droits collectifs. Je prendrai pour acquis que Rawls prend ses distances à l'égard de l'individualisme *moral*. D'une manière générale, Rawls cherche à ne pas faire intervenir de doctrine morale compréhensive au sein de sa théorie, et cela inclut la morale individualiste. Il y a de nombreux passages qui confirment cette interprétation³.

2. Rawls, *Le droit des gens*, p. 55.

3. Voir « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, traduction de Catherine Audard et al, Paris, Seuil, 1993, p. 68. Voir aussi « La priorité du juste et les conceptions du bien », *Justice et démocratie*, p. 287 où Rawls écrit : « L'idée de la priorité du juste est un élément essentiel de ce que j'ai appelé le libéralisme politique; elle a un rôle central dans la théorie de la justice comme équité qui est une forme de ce libéralisme. Mais cette priorité risque de donner lieu à des malentendus; on peut penser, par exemple, qu'elle implique qu'une conception libérale de la justice ne puisse pas faire appel à une idée du bien autre qu'instrumentale ou, du moins, que les

Il faut donc se demander si Rawls accorderait une préséance absolue aux droits individuels sur les droits collectifs. Plus précisément, il faut se demander si les deux principes de justice fondamentaux, qui s'appliquent aux individus au sein de la société, ont la préséance absolue sur les droits des peuples.

À première vue, il peut sembler facile de répondre à la question. Car la *Théorie de la justice* de Rawls ne fait intervenir rien de plus que les deux principes de justice⁴. Mais la situation est en réalité beaucoup plus complexe une fois que l'on prend en considération son *Droit des gens*. Tout indique que nous ayons affaire dans ce cas à un ensemble de principes qui prennent la forme de droits collectifs applicables à des peuples. Or, il semble que Rawls voie dans ces deux ordres de droit deux dimensions complémentaires, interne et externe, de la justice. La dimension interne concerne les sociétés fermées prenant la forme d'États-nations, alors que la dimension externe s'applique à des peuples constitués en États, et donc, à une société internationale d'États-nations.

En outre, Rawls adopte dans les deux cas un modèle qui constitue une simplification de la réalité puisqu'il apparaît dans le cadre d'une théorie idéale. Il suppose que chaque État souverain n'est constitué que par un « peuple » et il suppose que tous les peuples sont constitués en États. Ce sont là, bien entendu, des modèles extrêmement simplifiés. Mais, précisément à cause de cela, Rawls ne considère pas le cas particulier d'un État multinational dans lequel les deux ordres de droit seraient appelés à cohabiter. Puisqu'il cherche à poser le problème de la justice à partir de modèles qui ne sont que des premières approximations, et ce, autant à l'externe qu'à l'interne, le problème de la cohabitation des deux ordres de droit au sein d'un même État ne se pose pas. D'une manière générale, Rawls ne s'est pas prononcé sur la façon de les hiérarchiser. Mais ce silence est fort révélateur. Puisqu'il ne répond pas à la question de savoir si, dans le cadre d'une société multinationale libérale, les droits individuels auraient la priorité absolue sur les droits collectifs des peuples, on ne peut l'interpréter comme affirmant la primauté des droits individuels sur les droits collectifs.

Mais comment se fait-il que Rawls soit interprété par certains comme un philosophe individualiste? Il y a plusieurs raisons à cela. La première est que Rawls a beaucoup plus écrit sur les droits individuels que sur les droits des peuples. La deuxième raison est qu'on finit par oublier, pour cette raison, que le concept de justice a plusieurs applications aux yeux de Rawls. Comme chacun

idées du bien non-instrumentales qu'elle utilise doivent être conçues comme relevant d'un choix individuel — auquel cas la conception politique, dans son ensemble, comporte un préjugé en faveur de l'individualisme. Je me propose de dissiper les malentendus concernant la signification de cette priorité du juste ». La même remarque est reprise en page 299. Voir aussi les pages 308-310. Voir enfin *Libéralisme politique*, traduction Catherine Audard, Paris, PUF, 1995, p. 234, p. 240, note 2 et p. 243.

4. Voir *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 8 ; traduit par Catherine Audard sous le titre de *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987. Tout au long de ce texte, je me réfère le plus souvent à l'édition française qui contient des changements importants par rapport à l'édition anglaise originale de 1971.

sait, les deux principes de justice fondamentaux s'appliquent à la structure de base d'une communauté politique particulière. Or, le concept de justice a d'autres exemplifications, et s'applique notamment aussi au rapport que les peuples entretiennent entre eux. Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls précise que les principes auxquels il désire aboutir, pour les fins de son propre ouvrage, sont ceux qui sont applicables d'abord et avant tout à la structure de base d'une société particulière. Les principes fondamentaux, nous dit-il, diffèrent lorsque la procédure est appliquée dans le cadre d'une situation entre les peuples. Rawls a répété à plusieurs reprises que ses deux principes de justice fondamentaux ne constituent qu'une application du concept de justice. Il ne s'agit que d'un cas particulier du problème de la justice⁵. Il mentionne explicitement qu'il laisse de côté le problème de la justice entre les nations, qu'il caractérise à cette époque comme relevant du « droit international public » (« the law of nations »). Or, si l'on s'en tient à la structure de base d'une société particulière, on peut facilement oublier que le concept de justice a d'autres applications.

Mais il y a plus. Les principes fondamentaux de justice proposés par Rawls présentent un modèle de justice relativisé au cas d'une société donnée se constituant en un système fermé. Or, une société fermée est une société dans laquelle on n'entre que par la naissance et de laquelle on ne sort que par la mort, et cela se produit sur plusieurs générations. Pour le dire crûment, une société fermée a toutes les apparences d'une société ethniquement homogène⁶. Il s'agit, bien entendu, d'une simplification extrême puisque nos sociétés sont, de multiples façons et de plus en plus, des sociétés ouvertes. Ce sont, en effet,

5. Rawls, *ibidem*, p. 34. Voir aussi les *John Dewey Lectures*, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, 77, 9, 1980, 515-572, p. 524 ; voir la traduction « Le constructivisme kantien dans la théorie morale » dans *Justice et démocratie*, p. 77. Voir aussi « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 52 ; « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », *Justice et démocratie*, p. 350-351 ; voir enfin *Libéralisme politique*, p. 68.

6. La société fermée est une « self contained national community », (*Theory of Justice*, p. 457), c'est-à-dire « une communauté nationale indépendante », (*Théorie de la justice*, p. 499). Elle est comme un État-nation. Voir « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 102. Rawls y écrit qu'une société bien ordonnée est une société qui se perpétue, une association autosuffisante d'êtres humains qui, comme un État-nation, contrôle un territoire donné. Ses membres voient leur communauté s'étendre dans le temps tout au long des générations successives et ils cherchent à se reproduire eux-mêmes ainsi que leur vie sociale et culturelle de manière quasi perpétuelle; c'est-à-dire qu'ils considéreraient comme inadmissible et étranger à la conception même de leur association le fait d'avoir à envisager une date pour y mettre un terme. Enfin, une société bien ordonnée est un système fermé; il n'existe pas de relations importantes avec d'autres sociétés, personne n'y entre de l'extérieur, car tous y sont nés et y vivent toute leur vie ». Voir aussi ce passage tout aussi important : « C'est pourquoi nous disons que la personne est un être qui peut être un citoyen, c'est-à-dire un membre normal et pleinement coopérant de la vie sociale pendant toute son existence. Nous ajoutons la formule "pendant toute son existence" parce que la société est non seulement conçue comme close (#2.1), mais comme un schème de coopération plus ou moins complet et autosuffisant, qui crée dans son sein l'espace nécessaire pour toutes les nécessités et les activités de la vie, de la naissance à la mort. Une société est également conçue comme perpétuelle; elle-même, ses institutions et sa culture se produisent et se reproduisent à travers les générations sans qu'il y ait un moment où l'on puisse s'attendre à la fin du processus » (*Libéralisme politique*, p. 43).

des sociétés ouvertes à l'immigration, et qui contiennent aussi souvent plusieurs minorités nationales (au sens d'extensions de majorités nationales voisines), voire même plusieurs nations. Sur le plan interne, elles sont à bien des égards pluriculturelles et multiethniques grâce à l'affluence continue d'immigrants qui viennent enrichir le tissu social de la communauté. Mais la simplification proposée par Rawls peut être utile dans un premier temps. Elle constitue en quelque sorte une première étape, un premier pas franchi qui nous permettra de comprendre ensuite des situations plus complexes⁷.

Sur le plan externe, Rawls procède aussi à une simplification. Il ne considère que les peuples qui se sont constitués en États. La société des peuples constitués en États souverains est une simplification complémentaire qui vient se superposer à celle des sociétés fermées. Vu que Rawls a supposé dans un premier temps que tous les États souverains étaient composés chacun d'un seul peuple, il suppose maintenant que chaque peuple est doté d'un État souverain. Dans les faits, plusieurs peuples ne sont pas souverains et, par conséquent, plusieurs États sont multinationaux. On dit même très souvent que la plupart des États dans le monde sont multinationaux. Mais Rawls veut dans un premier temps ne considérer que la société des nations constituées en États.

Quoi qu'il en soit, nous avons affaire à deux simplifications, l'une sur le plan interne et l'autre sur le plan externe. En quoi ces remarques nous permettent-elles d'expliquer l'interprétation individualiste que certains sont tentés de faire de Rawls? La réponse est qu'il suffit d'oublier que le modèle d'une société fermée est une *simplification*. On oublie qu'il s'agit d'une première approximation utile qui permet à Rawls d'avancer en partant du plus simple pour appréhender ensuite le plus complexe. On oublie que Rawls se situe au niveau de la théorie idéale. On confond alors les sociétés fermées avec des États-nations réellement existants. Or, puisque les deux principes de justice s'appliquent à l'individu, il s'ensuit que Rawls semble être engagé à affirmer la primauté absolue des droits individuels sur tout autre droit à l'intérieur de chacune des sociétés réellement existantes, d'où l'individualisme politique.

7. Citons Rawls *in extenso* s'expliquant à ce sujet : « En première approximation, la raison en est que le problème de la justice sociale concerne la structure de base en tant qu'elle constitue un contexte social et un système fermés. Commencer par la société des nations ne ferait que repousser d'un cran la tâche de trouver une théorie de la justice pour le contexte social. Il doit exister à un certain niveau un système fermé et c'est l'objet pour lequel nous voulons une théorie. Nous sommes mieux préparés à traiter ce problème pour une société (cas illustré par une nation) conçue comme un système de coopération sociale plus ou moins autosuffisant et possédant une culture plus ou moins complète. Si nous réussissons dans le cas d'une société, nous pourrions essayer d'étendre et d'adapter notre théorie initiale en fonction de nouvelles investigations » (voir *Justice et démocratie*, p. 52, note 8). Il est plausible de penser que Rawls veuille traiter l'État-nation comme une société perpétuellement fermée seulement parce qu'il veut séparer les problèmes relatifs à la justice des peuples des problèmes relatifs à une seule nation. Lorsque les restrictions qu'il apporte sont comprises de cette façon, on est moins étonné de voir Rawls employer un concept de nation aussi abstrait qui ne correspond en rien à la réalité de nos sociétés contemporaines.

Mais si on ne commet pas l'erreur de confondre la société fermée avec un État-nation réellement existant, alors on ne peut prétendre que Rawls est engagé à affirmer quoi que ce soit concernant la primauté absolue des droits individuels au sein de nos sociétés⁸. Les « États-nations » réels peuvent être en fait multinationaux. Il s'agit donc d'États dans lesquels les deux principes de justice seraient appelés à côtoyer les droits des peuples. Or, ainsi qu'on l'a fait valoir plus haut, Rawls ne s'est pas prononcé sur une éventuelle hiérarchisation de ces deux ordres de droit. On ne sait donc pas si Rawls voudrait accorder en toute circonstance une primauté absolue aux droits individuels.

En somme, même s'il n'a que très tardivement articulé de manière détaillée son droit des peuples, Rawls a depuis toujours eu une conscience aiguë de l'existence d'une dualité de droits. Nulle part est-il suggéré que les principes de la *Théorie de la justice* doivent avoir la préséance absolue dans le cadre d'une société multinationale. L'omission de Rawls était donc parfaitement consciente, souhaitée et même annoncée explicitement par lui. C'est cette omission que *Le droit des gens* est venu corriger. Les droits dont il est question dans ce dernier ouvrage sont applicables à des peuples. Il s'agit donc de droits collectifs. Puisque Rawls ne précise pas quel ordre hiérarchique doit être imposé entre ces droits et les principes de justice fondamentaux, il ne saurait être caractérisé comme un tenant de l'individualisme politique.

Il serait inutile de tenter de contrer cet argument en prétendant que les véritables sujets de droit dans *Le droit des gens* sont des États et non des peuples. Rawls indique explicitement qu'il est question de « peuples organisés en États⁹ ». Rawls distingue donc les notions de peuple et d'État. La liste des droits qu'il constitue comme le résultat d'un consensus par recoupement dans son *Droit des gens* s'applique explicitement à des peuples et non à des États. Selon Rawls, les deux notions sont clairement différentes, et ce, même si le modèle simplifié nous contraint à ne considérer que les peuples constitués en États. L'erreur est de confondre la simplification du modèle avec une équivalence définitionnelle.

Une autre erreur consiste à supposer que la notion de peuple équivaut chez Rawls aux citoyens d'une communauté politique semblable à celle d'un

8. Il faut reconnaître cependant que Rawls a lui-même donné prise à cette interprétation. Il écrit : « Notre objet, c'est nous-mêmes, notre avenir et nos débats depuis, disons, la déclaration d'Indépendance. Savoir si nos conclusions sont également valables pour un contexte plus large est une autre question » (« Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 77). Richard Rorty s'appuie sur des passages de ce genre pour laisser entendre que, chez Rawls, les contractants ressemblent beaucoup aux libéraux américains du XXe siècle. Rawls souscrirait donc à l'ethnocentrisme de Rorty. Selon cette interprétation, la philosophie politique s'intéresse à ce qui peut se justifier aux yeux d'une communauté historique singulière et non de l'humanité en général (voir Richard Rorty, « Solidarité ou objectivité », dans *La pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, Paris, PUF, 1991, 61-78, p. 75, note 1). Mais cette interprétation ne tient que si l'on confond l'État-nation simplifié de Rawls et les États-nations réels, et la théorie idéale avec la théorie non-idéale.

9. Voir notamment « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », *Justice et démocratie*, p. 351.

État souverain réel. Selon cette interprétation, Rawls conçoit le peuple comme l'ensemble des citoyens au sein d'une communauté politique souveraine réellement constituée. Si l'on adopte une telle interprétation, on ne distinguera pas vraiment le droit des « peuples » du droit entre les États. Mais cette interprétation oublie encore une fois le caractère simplifié des modèles interne et externe proposés par Rawls. Elle passe sous silence le fait que Rawls distingue clairement le peuple et l'État¹⁰. Elle oublie de prendre acte du fait que même si un peuple est aux yeux de Rawls un ensemble de citoyens au sein d'une communauté politique, il se peut qu'il existe plusieurs communautés politiques au sein d'un seul et même État souverain¹¹. Elle omet de considérer le fait que les peuples peuvent parfois, selon Rawls, exercer un droit à l'indépendance, ce qui suppose qu'un peuple particulier puisse se détacher d'un État englobant, ce qui suppose que le droit des peuples pourrait s'appliquer à la situation interne d'États réellement existants¹². Elle oublie enfin de considérer la note où Rawls discute de la guerre de Sécession américaine. Dans cette note, Rawls applique aussi son droit des peuples en considérant la situation interne d'un État souverain réel¹³.

Il est vrai que la population se trouvant au sein d'une société fermée est composée de citoyens qui peuvent être conçus comme des personnes morales. Les personnes morales sont des agents rationnels et raisonnables qui sont libres de réviser leurs idées, et qui sont égaux dans la mesure où ils peuvent tous prendre part à la négociation devant conduire à l'élaboration d'une conception de la justice. Ils ne doivent donc pas, en tant que personnes morales, être caractérisés comme des individus ayant une langue, une culture ou une

10. Comme je l'ai souligné plus haut, Rawls affirme que ce sont « les peuples organisés par leur État » qui sont les sujets de ces droits. Voir *ibidem*, p. 57. Il est vrai qu'il restreint la plupart de ses considérations aux peuples qui se sont constitués en États, mais ce sont ces peuples et non leurs États qui ont un droit à la liberté, à l'égalité et à l'autodétermination. Voir aussi *Libéralisme politique*, p. 17-18, où Rawls écrit que sa théorie de la justice laisse de côté la question de « la justice entre États (ou entre peuples, expression que je préfère)... ».

11. Voir *Le droit des gens*, p. 47, pour la définition rawlsienne du mot « peuple ». Il s'agit de personnes considérées comme un corps constitué et organisées par leurs institutions politiques qui établissent les pouvoirs de l'État. Dans les sociétés libérales, ces personnes sont des citoyens. Cette caractérisation sommaire de la notion de peuple ne doit pas nous faire oublier les autres contraintes que Rawls impose à cette notion. Il ne faut pas oublier que, pour Rawls, les peuples font partie de sociétés fermées qui se reproduisent de génération en génération. Comme on l'a déjà signalé, ces traits caractéristiques permettent de séparer les problèmes qui concernent la justice interne des problèmes qui concernent la justice entre les peuples. Mais ils sont également utiles au niveau de la justice entre les peuples, car ils permettent de distinguer les peuples formant des sociétés appartenant à la culture politique occidentale et les peuples appartenant à des sociétés hiérarchisées non-libérales. Les participants à la négociation incluent tout d'abord les sociétés démocratiques libérales, et la justice entre peuples fait ensuite l'objet d'une extension pouvant inclure les autres sociétés. Pour ne pas entremêler les considérations du premier niveau avec les autres, Rawls doit s'en tenir tout d'abord à de telles simplifications extrêmes.

12. *Ibidem*, p. 58.

13. *Ibidem*, p. 58, note 16.

appartenance nationale spécifiques. Mais il ne faut pas croire que les traits caractéristiques d'une personne morale sont les seuls traits caractéristiques possédés par les citoyens d'une société bien ordonnée. En tant que membres d'une société perpétuellement fermée, ils partagent aussi entre eux la même langue, la même culture et la même ethnicité.

Telles sont donc les raisons que nous avons de résister à la tentation d'attribuer à Rawls une conception individualiste sur le plan politique. Rawls a surtout réfléchi aux droits individuels, mais il réfléchit de plus en plus aux droits collectifs. Il a accordé beaucoup d'importance à ses deux principes de justice, mais ceux-ci ne constituent qu'une application particulière de la notion de justice. Enfin, il propose des modèles simplifiés qui ne tiennent pas compte des situations complexes dans lesquelles les deux ordres de droit sont appelés à cohabiter. Non seulement *Le droit des gens* ouvre-t-il la porte aux droits collectifs, mais il permet aussi de contredire ceux qui croient que le libéralisme de Rawls est un individualisme politique.

Mais alors, pourquoi diable s'empresse-t-on de lire dans la philosophie de Rawls une quelconque adhésion à l'individualisme politique ? La réponse, je le crains, est qu'on est sous l'emprise d'un dogme individualiste. On croit à tort que le libéralisme doit aller de pair avec l'individualisme. On pense que, puisque le philosophe libéral doit promouvoir les droits et libertés individuels, il doit alors n'admettre aucun autre principe qui ne leur serait pas subordonné. Or, il n'en est rien. Le philosophe libéral doit certes affirmer l'importance des droits et libertés individuels, mais il ne doit pas nécessairement affirmer leur primauté absolue sur tout autre droit. Une doctrine libérale doit sans doute insister sur la nécessité de faire la promotion des libertés individuelles, mais elle ne doit pas nécessairement faire seulement cela. Elle peut aussi insister sur les droits collectifs. Ces derniers sont des principes non-libéraux, mais ils ne sont pas pour autant des principes anti-libéraux (*illiberal*). C'est cette propension à passer de l'affirmation des droits individuels à leur primauté absolue qui transforme le libéralisme en un dogmatisme individualiste.

Posons-nous la question : un État supranational ou multinational de type libéral peut-il s'inspirer de principes de justice issus du *Droit des gens* qui affirment que les peuples ont le droit de développer et maintenir leurs propres institutions culturelles, économiques et sociales ? En quel sens cela entre-t-il en conflit avec une conception libérale de la vie en société ? Pourquoi la liste des principes de justice fondamentaux se doit-elle d'être individualiste ? Pourquoi ne peut-elle pas côtoyer un ensemble de principes qui s'appliquent exclusivement à des groupes ? Le libéralisme peut-il, autrement dit, s'accommoder de l'existence de droits collectifs ? Il importe de noter à ce chapitre que parmi les penseurs libéraux qui se sont penchés sur la question, seule une minorité d'entre eux se sont prononcés affirmativement. Parmi les opposants les plus virulents, on pense à Jürgen Habermas, Shandran Kukathas et Jeremy Waldron. Et parmi ceux qui sont en principe favorables à l'existence de droits collectifs, la très grande majorité justifie cette position en montrant la compatibilité des droits collectifs avec un point de vue

individualiste¹⁴. Pour ces penseurs, le libéralisme doit aller de pair avec l'affirmation de la primauté absolue des droits individuels fondamentaux. Pour Allen Buchanan et Will Kymlicka, par exemple, les droits collectifs doivent avoir, disent-ils, une « justification individualiste ».

Bien entendu, on peut si l'on veut adhérer à une version radicale du libéralisme dans lequel celui-ci serait intimement associé à l'individualisme. Il m'importe ici seulement de souligner que le libéralisme peut ne pas prendre une forme radicale de ce genre. Il m'importe en particulier de souligner que rien, chez Rawls, ne nous permet de dire qu'il souscrit à l'individualisme politique. Comme je l'ai signalé plus haut, il est jusqu'à présent resté neutre sur cette question.

Bien entendu, Rawls pourrait éventuellement se prononcer plus ouvertement dans ses prochains écrits sur le rapport entre les deux principes de justice et le droit des peuples. On ne peut exclure la possibilité qu'il accorde une primauté à ses deux principes. Mais l'important est qu'il pourrait choisir de ne pas le faire sans pour autant cesser d'être un philosophe libéral. Je trouve pour ma part remarquable de constater que le chef de file de la pensée libérale contemporaine soit resté neutre sur la question de la hiérarchisation de ces deux ordres de droit. Cette neutralité de Rawls n'a pas suffisamment été mise en évidence par les interprètes de Rawls, et cela s'explique par le caractère quasi religieux avec lequel certains affirment leur foi dans l'individualisme politique.

Il faut poser la question: pour quelle raison l'État libéral supranational ou multinational ne peut-il pas autoriser la cohabitation, au sein de sa propre constitution, de droits collectifs fondamentaux à côté des droits individuels fondamentaux? La réponse, je le crains, est toute simple: aucune. Il n'y a pas de raison pour qu'il en soit ainsi. Ce débat provient en grande partie de ce qui, jusqu'à récemment, a été une « omission » faite par Rawls et d'autres penseurs libéraux, omission qui elle-même s'explique en partie par le fait que ces penseurs libéraux sont des citoyens d'un État libéral dans lequel le facteur de la diversité nationale n'est pas (ou n'a pas encore été à ce jour) un facteur primordial commandant la réflexion. Lorsque la société considérée est une société fermée, les deux principes de justice fondamentaux ont préséance sur tous les autres droits et, puisqu'il s'agit de droits individuels, Rawls donne alors l'impression d'adhérer à l'individualisme politique. Mais c'est là une lecture superficielle qui ne résiste pas à l'analyse. Les philosophes libéraux individualistes qui ont cru être en mesure de lire de l'individualisme politique

14. Voir, par exemple, Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992, en particulier aux p. 150-154 ; « Le libéralisme et la politisation de la culture », dans Seymour (dir.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?*, Montréal, Bellarmin, 1995 (voir en particulier p. 118, note 53) ; voir aussi son « Individual and Collective Rights » dans Judith Baker (ed.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1995. Voir aussi Allen Buchanan, « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », *Ethics*, 99, 1989, 852-882. Voir enfin Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993 et, plus récemment, Thomas Pogge, « Group Rights and Ethnicity », dans W. Kymlicka & I. Shapiro (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, New York University Press, 1997, p. 190.

chez Rawls ont été victimes de leur propre conviction¹⁵. Ils ont projeté sur Rawls leur propre système de pensée.

Depuis la publication du *Droit des gens*, il est désormais encore moins possible de prétendre que Rawls souscrit à un libéralisme politique de type individualiste. On ne peut plus prétendre que les principes de justice fondamentaux de sa *Théorie de la justice* ont une préséance absolue sur ceux qui sont formulés dans *Le droit des gens*. Il est plus raisonnable de supposer que dans le cadre de la communauté internationale d'États libéraux, c'est-à-dire d'États dans lesquels la conception de la justice comme équité serait en vigueur, les deux principes de justice fondamentaux de Rawls cohabiteraient et compétitionneraient avec les principes s'appliquant aux relations entre les peuples. On peut supposer que ni les uns ni les autres ne devraient avoir la priorité absolue, et cela vaudrait aussi au sein d'un État libéral multinational.

Rawls n'est donc pas engagé à un point de vue individualiste en philosophie politique. Bien au contraire, dans la mesure où les collectivités deviennent les sujets de droits collectifs, et que l'égalité entre les peuples devient aux yeux de Rawls une condition *sine qua non* à l'application d'un concept de justice à l'échelle supranationale ou multinationale, il pourrait être plus raisonnable de lui attribuer à la fois un point de vue anti-individualiste et anti-collectiviste, c'est-à-dire un point de vue qui rejette à la fois la primauté absolue accordée aux droits individuels et la primauté absolue accordée aux droits collectifs. Sans attribuer cette doctrine à Rawls, puisque notre thèse essentielle est que l'on ne peut lui attribuer aucun point de vue précis à ce sujet, l'anti-individualisme apparaît quand même comme une position libérale éminemment plausible et équilibrée. Rawls pourrait souscrire à l'anti-individualisme politique sans se contredire. Pour parvenir à une position équilibrée de ce genre, il suffirait de refuser d'hierarchiser les différents principes. Quoi qu'il en soit, contrairement à ce qui est prétendu par plusieurs, sinon par la majorité des philosophes politiques de renom qui se sont faits les interprètes de la pensée de Rawls, et ici je pense notamment à Allen Buchanan et Will Kymlicka¹⁶, Rawls n'est pas plus engagé à un individualisme politique qu'il n'est engagé à un collectivisme politique.

Certains pourront être tentés de lire dans le contractualisme rawlsien une sorte d'individualisme. Mais il faut prendre garde de ne pas faire une telle lecture. Il souscrit sans doute au contractualisme, mais il s'agit selon lui seulement d'un procédé de représentation¹⁷. La communauté politique n'est pas exclusivement fondée sur un contrat entre individus qui seraient

15. Par « individualisme politique », j'ai dit que j'entendais le point de vue selon lequel les droits individuels devraient avoir la préséance absolue sur les droits collectifs. Parmi ceux qui défendent ce point de vue, il faut bien entendu inclure aussi ceux qui n'admettent des droits collectifs que s'ils ont une justification individualiste, c'est-à-dire s'ils sont justifiés sur la base de la protection et de la promotion de droits individuels. Je range donc parmi les philosophes d'inspiration individualiste Kymlicka, Buchanan, Pogge et Tamir.

16. Pour un énoncé récent de l'individualisme politique de Kymlicka, voir son introduction à *Ethnicity and Group Rights*, p. 6.

17. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 51-52.

« autonomes » dans tous les sens de l'expression. Son contractualisme n'intervient qu'à l'occasion d'une expérience de pensée qui est compatible avec le fait que les agents soient, dans les faits, des sujets « situés ». En bref, contrairement aux philosophes libéraux traditionnels, son contractualisme n'est pas contaminé par l'atomisme ou l'individualisme. Cette interprétation concorde avec ses nombreuses remarques concernant le caractère essentiellement social des individus¹⁸. Pour l'auteur, la structure de base de la société nous affecte dès le jeune âge et contribue à façonner la personnalité.¹⁹ C'est la raison pour laquelle elle est le véritable objet de la théorie de la justice, et non l'individu²⁰. Rawls prétend aussi que notre identité institutionnelle se maintient alors que notre identité morale se transforme²¹. La première a un caractère individuant sur la personne alors que la seconde peut être changeante. Ces thèses de Rawls viennent en outre expliquer pourquoi il est enclin à distinguer la société (conçue comme système de coopération) et une simple association²². L'appartenance à une société n'est pas facultative, et le fait de s'en retirer n'équivaut pas au fait de se retirer d'une association. Bien qu'il soit en principe possible de n'appartenir à aucune association, les individus ne peuvent se priver d'appartenir à une société politique. La solidité de notre appartenance à une société politique est peut-être aussi la raison pour laquelle Rawls choisit le cadre d'une société fermée pour penser la justice sociale. La simplification qui en découle produit l'image d'une communauté dans laquelle les individus n'entrent que par la naissance et de laquelle ils ne sortent que par la mort. Dans certains passages remarquables par Kymlicka, Rawls va même jusqu'à affirmer que le langage et la culture jouent un rôle important sur l'individuation de la personne²³.

Ces remarques de Rawls cadrent mal avec la suggestion selon laquelle la société n'est *rien de plus* qu'un contrat liant des individus entre eux. Elles sont, bien entendu, tout à fait compatibles avec une philosophie contractualiste. En effet, l'appartenance à la communauté politique doit *aussi* pouvoir prendre la

18. Voir, par exemple, l'article intitulé « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, section VIII ; voir p. 68 : « J'ai indiqué comment la théorie de la justice comme équité peut tenir compte de la nature sociale des êtres humains. »

19. Voir *Théorie de la justice*, p. 33, 126.

20. *Ibidem*, section 2, et « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*.

21. Voir *Libéralisme politique*, p. 55-57.

22. *Ibidem*, p. 67-69.

23. « L'autorité gouvernementale ne peut donc pas être librement acceptée en ce sens que les liens de la société et de la culture, de l'histoire et de l'origine sociale, commencent très tôt à façonner notre vie ; ils sont normalement si forts que le droit à l'émigration (correctement formulé) ne suffit pas à faire de l'acceptation de l'autorité gouvernementale un acte libre, politiquement parlant, comme la liberté de conscience suffit à faire de l'acceptation de l'autorité ecclésiastique un acte libre, politiquement parlant », *ibidem*, p. 270 ; Pour un commentaire instructif, voir Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 86-87. Kymlicka signale fort justement que Rawls ne semble pas tirer toutes les conséquences de ce dernier constat, et c'est la raison pour laquelle il ne dit nulle part que l'appartenance culturelle constitue un bien premier.

forme d'un contrat car, après tout, c'est sur ce mode que les immigrants s'intègrent à la communauté politique, et c'est sur ce mode que les résidents renouvellent leur adhésion à leur communauté d'appartenance. Mais le contractualisme n'est pas chez Rawls l'indice d'une adhésion à une quelconque doctrine atomiste²⁴, et il ne peut par conséquent être utilisé pour montrer que Rawls souscrit à l'individualisme politique.

Il existe une autre raison de penser que Rawls endosse l'individualisme politique. Selon Kymlicka, l'individualisme de Rawls se vérifierait dans l'affirmation que l'individu est l'unité ultime de la validité morale (« the *ultimate unit of moral worth* »; c'est nous qui soulignons)²⁵. En fait, Rawls parle seulement de l'individu comme d'une source autonome de revendications, et non de la source ultime, ainsi que le prétend Kymlicka²⁶. Plus important encore, Rawls ne caractérise seulement qu'un aspect de la liberté en parlant de l'individu comme d'une source autonome de revendications. Il existe selon lui d'autres façons de se considérer comme une personne libre. Les individus se considèrent libres aussi au sens où ils ont la faculté morale de former leur propre conception du bien²⁷. Ils peuvent changer leur identité morale tout en gardant la même identité publique, et la même identité personnelle « au sens où ce concept est compris par certains auteurs dans le domaine de la philosophie de l'esprit²⁸ ». Et surtout, en un troisième sens, les individus sont libres en raison de leur capacité à assumer la responsabilité de leurs fins. Ils ajustent leurs aspirations à la lumière de la contribution qu'ils peuvent raisonnablement apporter. Ils limitent leurs revendications à ce qui est autorisé par les principes de justice²⁹. Cela veut dire qu'ils ajustent leurs fins afin qu'elles puissent être réalisées par des moyens qu'ils peuvent raisonnablement espérer obtenir en retour de leur contribution. Ici, Rawls fait intervenir des considérations qui concernent les libertés positives et non plus seulement les libertés négatives. Il impose des contraintes aux revendications légitimes des individus.

En somme, Kymlicka n'a pas raison d'accorder plus d'importance à ce qui ne constitue pour Rawls qu'un sens particulier accordé au concept de liberté. Les libertés positives au sens de la liberté des Anciens sont pour Rawls aussi importantes que les libertés négatives au sens de la liberté des Modernes³⁰. Certes, les libertés négatives ne doivent d'aucune manière être contraintes par

24. Pour une caractérisation de la doctrine atomiste, voir Charles Taylor, « L'atomisme », dans Charles Taylor, *La liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997, p. 223-237.

25. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 140.

26. Rawls, « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 113.

27. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 55-57 et « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 113-114.

28. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 57.

29. Rawls, *ibidem*, p. 60. Voir aussi « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 115.

30. Voir cependant Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995, p. 20. Selon Bidet, Rawls accorde une priorité à la liberté des Modernes, car les libertés ne doivent pas être sacrifiées à la liberté de participer dans l'égalité, aux affaires politiques. Voir *Théorie de la justice*, p. 237. Mais quelle que soit la position de Rawls à l'époque de sa *Théorie de la justice*, cette

des devoirs ou obligations imposés par une idée du bien commun ou par une idée perfectionniste³¹. Mais la société entendue au sens d'un système de coopération sociale semble être une « source autonome de revendication » qui induit des responsabilités chez les citoyens. La même idée est reprise dans le *Débat sur la justice politique*, ouvrage dans lequel Rawls dialogue avec Jürgen Habermas³². Rawls y soutient que les libertés des Modernes et les libertés des Anciens figurent les unes et les autres dans le premier principe de justice adopté dans la position originelle³³, et il précise que l'autonomie publique et l'autonomie privée sont également cooriginaires et d'égale importance³⁴. On voit donc mal comment Kymlicka pourrait justifier une interprétation individualiste.

Les remarques qui précèdent nous permettent aussi de répondre à une dernière objection. On pourrait être tenté de penser que Rawls subordonne au fond les droits collectifs des peuples aux droits individuels pour la raison suivante. Dans le cadre d'une négociation entre peuples ayant comme objectif de s'entendre sur une liste de principes adoptés dans la position originelle, Rawls croit qu'un consensus surviendrait sur le devoir ou l'obligation que les peuples ont de respecter les droits de l'homme. Les droits de l'homme sont des droits individuels, et il semble alors que les droits individuels aient une préséance absolue sur les droits des peuples.

Selon cette interprétation, Rawls se serait prononcé sur une hiérarchisation particulière entre les deux principes de justice et le droit des peuples. On sait qu'il a d'une manière générale tendance à imposer un ordre lexical entre les divers principes de justice, et il devrait normalement adopter la même stratégie ici en imposant un ordre lexical entre les principes d'une société bien ordonnée et ceux qui s'appliquent au sein d'une société internationale. Cet ordre lexical devrait intervenir au niveau de la théorie idéale, puisqu'il doit faire l'objet d'un consensus pour des agents placés dans la position originelle.

Qu'en est-il exactement? Il semble en effet que, selon Rawls, le constructivisme suppose que les principes appropriés à chaque accord doivent être subordonnés à ceux qui s'appliquent aux objets de tous les accords précédents, ou alors coordonnés et ajustés aux autres au moyen de règles de priorité³⁵. Or, même si les deux principes de justice n'apparaissent pas dans le droit des peuples, la première partie du premier principe y est maintenue. Rawls croit que certains principes libéraux fondamentaux doivent contraindre le droit des peuples. Il élabore en ce sens des idées libérales de justice plus générales que celles qui sont admises dans les deux

position est désormais très claire depuis *Libéralisme politique*. Rawls a modifié son premier principe en ajoutant une clause à l'effet que « la juste valeur des libertés politiques égales, et de celles-là seulement, doit être garantie ». Voir *Libéralisme politique*, p. 29

31. Rawls, *ibidem*, p. 30.

32. Voir Rawls et Habermas, *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

33. Rawls, *ibidem*, p. 84.

34. Rawls, *ibidem*, p. 108.

35. Rawls, *Le droit des gens*, p. 46.

principes. En l'occurrence, il admet une liste de droits, libertés et possibilités de base. Il accorde une priorité marquée en faveur de ces libertés fondamentales, par rapport aux revendications fondées sur le bien commun et sur les valeurs perfectionnistes. Il admet enfin des mesures garantissant pour tous les citoyens l'accès aux moyens polyvalents adéquats qui permettent l'usage effectif de leurs libertés. Rawls exclut ensuite les libertés politiques, l'égalité équitable des chances et le principe de différence de cette formulation générale³⁶. Et en fin de compte, le noyau fondamental des libertés de base qu'il retient réapparaît sous la forme des droits de l'homme et vient contraindre le droit des peuples.

S'agit-il alors d'une priorité absolue accordée aux droits individuels sur les droits collectifs? Cette conclusion ne m'apparaît pas valide, et pour plusieurs raisons. Tout d'abord, même s'il existe un noyau de droits individuels fondamentaux qui se maintient jusque dans le droit des peuples, il existe également des contraintes imposées par la société conçue comme un système de coopération sociale autant au niveau de la justice interne qu'au niveau de la justice entre les peuples. La société impose un cadre d'application privilégié et c'est à l'intérieur de ce cadre que les deux principes de justice doivent s'appliquer. Ensuite, la communauté internationale est conçue comme une communauté de telles sociétés et non comme une communauté d'individus. Il est donc très difficile de prétendre que l'individu doit avoir une préséance absolue sur la société.

Deuxièmement, j'ai laissé entendre que les principes libéraux fondamentaux réapparaissent dans *Le droit des gens* sous la forme de droits de l'homme que les peuples ont le devoir de protéger. Mais Rawls ne hiérarchise pas l'ensemble des droits et devoirs apparaissant dans son droit des peuples. Il semble que les droits et obligations des peuples s'énumèrent sans ordre lexical. On ne peut donc pas conclure que Rawls accorde la préséance absolue aux individus sur les peuples dans son *Droit des gens*.

Enfin, on doit remarquer qu'il existe une symétrie parfaite entre les principes de justice gouvernant les peuples et les principes de justice au sein d'une société. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Rawls impose aussi à l'interne des droits et des devoirs aux individus. Les libertés politiques qui apparaissent dans le premier principe font référence à des responsabilités qui induisent des devoirs de l'individu à l'endroit de la société conçue comme système de coopération sociale. Les individus sont donc soumis à des droits et des devoirs au sein de leur société de la même manière que les peuples sont soumis à des droits et des devoirs à l'égard des individus au niveau de la justice internationale. Et de la même manière qu'il n'existe pas de hiérarchie entre les principes énonçant les droits et les devoirs des peuples, il n'existe pas de hiérarchie entre les droits et les devoirs des individus dans la justice interne.

Sur la base des considérations qui précèdent, on pourrait même être tenté de penser que Rawls entérine au fond implicitement un équilibre

36. *Ibidem*, p. 52.

raisonnable entre deux ordres de droit complémentaires. Pour justifier cette interprétation, on pourrait invoquer le fait que même s'il s'oppose d'une manière générale à l'intuitionnisme, il ne veut pas éliminer tout recours à l'intuition, et il se peut que les deux ordres de principes soient selon lui voués inévitablement à compétitionner sans que l'on puisse dans tous les cas trancher en faveur de l'un ou de l'autre. Si cette interprétation était acceptée, il faudrait conclure que Rawls doit être rangé parmi les philosophes anti-individualistes et anti-collectivistes.

Mais à vrai dire, il n'est pas nécessaire de spéculer de cette manière pour appuyer l'essentiel de mon propos. Il suffit de dire que Rawls ne se prononce pas *de facto* concernant la hiérarchisation entre les deux ordres de droit. Quelle que soit l'explication qu'on veuille produire pour rendre compte de cette omission, cela suffit à montrer que l'interprétation individualiste de Rawls est sans fondement.

Je conclus donc encore une fois que l'interprétation individualiste des textes de Rawls ne repose sur rien de solide. C'est une interprétation superficielle qui ne résiste pas à l'examen.

2. Le droit des peuples

Passons maintenant au deuxième point. La question posée est la suivante : est-ce que les droits collectifs des peuples peuvent jouer un rôle important au niveau de la justice internationale? Il y a tout lieu de penser, en effet, que les deux principes fondamentaux ne pourraient à eux seuls suffire même s'ils étaient appliqués dans le cadre d'États supranationaux ou multinationaux. Je soutiens que les diverses mesures de justice doivent tenir compte des droits collectifs des différentes communautés nationales. Le principe de différence qui vise essentiellement les individus doit être complété par un principe d'autodétermination qui vise d'abord et avant tout les communautés nationales, car ce sont elles qui détiennent le droit de profiter de biens participatoires tels que des institutions politiques, sociales, culturelles et économiques³⁸.

38. Ce ne sont pas tous les « droits sociaux et économiques » qui entrent dans la catégorie des droits collectifs. Je suis d'avis qu'il faut restreindre la portée des droits collectifs à des biens *institutionnels* de base, puisque seuls les biens institutionnels ont un véritable statut de bien participatoire. Cela nous oblige également à imposer des conditions restrictives très fortes d'éligibilité à de tels droits. Seules les communautés nationales (les nations, les majorités nationales et les minorités nationales) peuvent aspirer à devenir des sujets de droits collectifs. Voir à ce sujet mon « Anti-individualisme, droits collectifs et États multinationaux » dans *Lekton*, Vol.4, n° 1, 1994, 41-80. Quand on adopte des contraintes très fortes sur l'admission des droits collectifs, on peut contourner le problème de la boîte de Pandore souligné par Daniel Weinstock. On peut éviter de voir se multiplier les groupes revendiquant des droits collectifs. Voir Weinstock, « La boîte de Pandore » dans Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Éditions Liber, 1999.

Il est vrai qu'à l'intérieur d'un État-nation qui prend la forme d'une société libérale bien ordonnée et fermée, c'est essentiellement au sujet des individus que s'applique le principe de l'égalité des chances. Les deux principes de justice sont peut-être, ainsi que le prétend Rawls, les principes fondamentaux qui doivent alors s'appliquer. En effet, dans un État unitaire qui ne contient pas plusieurs communautés nationales, les principes de justice interne requièrent sans doute seulement que soient maintenues et préservées les libertés individuelles fondamentales, une égalité des chances, et une justice *maximin* pour tous les individus. Mais à l'échelle supranationale ou multinationale, les peuples sont à considérer autant que les individus. Les deux principes de justice fondamentaux doivent être complétés par des principes de justice entre les peuples. Dans un cadre autre que celui d'une société fermée, il faut admettre l'existence de certains autres droits qu'auraient les communautés, comme ceux de créer, maintenir et développer leurs propres institutions. C'est ce qui semble découler naturellement du *Droit des gens*.

C'est ici qu'intervient la seconde thèse que je voudrais défendre. Le principe de justice *maximin* visant à maximiser les ressources des plus démunis peut s'avérer insuffisant si l'on ne tient pas compte du droit qu'ont les nations à s'autodéterminer. Il pourrait être plus juste dans certains cas d'assurer en outre une plus grande autonomie aux nations, de leur permettre de jouir d'institutions qui leur soient propres, et notamment d'une infrastructure économique, plutôt que de bénéficier seulement de mesures financières palliatives, inspirées par le principe de différence, mesures qui viseraient essentiellement à compenser un développement inégal.

Si on se place exclusivement du point de vue des principes de justice *maximin* applicables à des individus, on ne peut rien dire contre le fait qu'un État souverain multinational (ou des autorités diverses à l'échelle supranationale) choisisse de favoriser la concentration du développement économique au sein de certaines régions et au profit de certaines nations. Du point de vue de la justice *maximin*, il suffit, pour être juste, que ce dispositif économique soit compensé par l'instauration d'un régime de péréquation et de transferts à l'intention des moins bien nantis au sein des autres régions. Mais qu'arrive-t-il lorsque les régions moins développées sont occupées par des nations? Ces nations ne doivent-elles pas être traitées comme égales aux autres? Celles-ci n'ont-elles pas des droits collectifs de profiter d'institutions politiques, culturelles, sociales *et* économiques qui leur seraient propres³⁹? Et ces droits n'entraînent-ils pas des obligations de la part de l'État multinational ou des autorités supranationales? Si on répond affirmativement à ces questions, ne doit-on pas alors mettre l'accent aussi sur le développement des économies nationales plutôt que de ne s'en tenir qu'à des paiements de transfert?

Il ne s'agit pas de considérations théoriques ou abstraites. On peut illustrer le problème par de nombreux exemples. On connaît depuis très

39. Voir les textes cités plus haut de Philippe Richard, *Droits de l'homme, droits des peuples*, Edmond Jouve, *Droit des peuples*, et François Rigaux, *Pour une déclaration universelle des droits des peuples : identité nationale et coopération internationale*.

longtemps le problème des relations Nord-Sud. Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur le fait que les pays du tiers-monde sont dépourvus d'infrastructures économiques appropriées et que les pays riches doivent au moins en partie en assumer la responsabilité. Même si on ne restreint pas nos considérations aux seuls organismes de bienfaisance, et que l'on prend en considération l'ensemble des dons faits par les gouvernements occidentaux à l'intention des pays du tiers-monde, on peut prétendre que ces « transferts » constituent seulement une partie de la solution. Il ne faut certes pas les négliger, tout comme il ne faut pas négliger l'obligation de les soulager des dettes énormes qu'ils ont contractées à l'endroit des pays occidentaux. Mais il n'en demeure pas moins essentiel de prendre en considération en plus leurs droits collectifs à se doter d'infrastructures économiques. Comme on le voit, il existe une dimension collective à la justice distributive et non seulement une dimension individuelle.

Depuis une décennie, on aperçoit un autre exemple fondamental d'inégalité. Dans son numéro d'avril 1997, le *Monde diplomatique* fait état d'une concentration de l'économie au sein de 200 sociétés multinationales dont les sièges sociaux sont concentrés au sein de huit pays seulement⁴⁰. Ces deux cents entreprises multinationales fournissent le tiers du PIB mondial. À notre époque, la coupure fondamentale entre riches et pauvres se trouve en très grande partie manifestée dans l'écart entre la richesse concentrée au sein d'une poignée d'entreprises multinationales et la situation économique dans laquelle se trouvent des peuples ravagés par les effets de la délocalisation. Cette coupure est de moins en moins l'effet d'une distinction entre bourgeois et prolétaires au sein d'un État-nation. Dans cette perspective, il importe de reconnaître l'existence du droit des peuples à bénéficier d'un développement égal à celui des autres peuples.

Un autre exemple plus proche de nous peut être fourni. Le cas des autochtones vivant au Canada doit bien entendu être mentionné, mais la situation du Québec par rapport au Canada peut aussi être signalée. Les effets d'un développement inégal se sont fait sentir beaucoup plus chez les peuples autochtones, mais les nationalistes québécois prétendent que le développement inégal affecte également le Québec. On peut sans doute contester cette interprétation, mais il s'agit ici d'illustrer concrètement la différence entre un régime de transferts fiscaux comme la péréquation ou le transfert social canadien, et des politiques visant à assurer le développement égal des peuples dans le cadre d'une société multinationale. Que l'on soit d'accord ou non avec l'opinion des nationalistes québécois à ce sujet, le propos est clair. Selon ces derniers, le gouvernement canadien a, par de très nombreuses politiques mises en œuvre au cours des trente dernières années, favorisé le développement

40. Frédéric F. Clairmont, « Ces deux cents sociétés qui contrôlent le monde », *Le Monde diplomatique*, Avril 97, pp. 1, 16, 17.

économique de la région de Toronto aux dépens de toutes les autres régions du pays⁴¹.

Plusieurs autres facteurs expliquent les avantages dont a pu bénéficier l'Ontario, mais les politiques du gouvernement canadien ont joué un rôle déterminant. Je pense en particulier à l'ouverture de la voie maritime, à la politique nationale de l'énergie, au pacte de l'automobile, à la politique d'achats de biens et services, etc. Ainsi, il ne suffit pas de compenser des politiques de développement d'une infrastructure économique par des transferts à l'intention des provinces pauvres pour appliquer une justice distributive réellement équitable. Il faut aussi tenir compte du droit des peuples à un développement égal. Par cette inégalité dont il serait en grande partie responsable et qu'il n'aurait apparemment jamais cherché à corriger, le gouvernement canadien violerait donc le principe de l'égalité entre les peuples qui le constituent.

Imaginons que les Québécois aient le choix entre la possibilité de bénéficier de subsides divers (sous la forme de péréquation et autres paiements de transfert), ou bien d'obtenir plutôt l'application de différentes mesures leur permettant de développer sans entrave une infrastructure économique solide. Qu'est-ce qui serait plus juste? Il semble en tout cas que le principe de justice *maximin* soit insuffisant, surtout si les transferts sont transitoires alors que l'inégalité dans le développement des infrastructures est permanente. Pourquoi certains ont-ils l'impression que la situation demeure injuste en dépit de paiements de transfert dont a pu bénéficier le Québec depuis 1970? La raison est peut-être qu'en plus d'un principe de justice *maximin*, il faut un principe affirmant le droit des nations de voir se développer leur économie nationale. Il se peut que le principe de justice *maximin* et le principe d'égalité des peuples soient indépendants l'un de l'autre et qu'ils soient tous les deux requis pour assurer un développement économique global moins inégal, ainsi qu'une diminution de l'écart entre les plus riches et les plus pauvres.

Des tensions pourraient sans doute apparaître à l'occasion entre les deux ordres de droit. Une tension peut survenir entre le droit d'une communauté d'assurer le développement de ses institutions économiques et la nécessité de préserver, à l'échelle multinationale, un régime fondé sur la justice *maximin*. Le problème se produit notamment lorsque la communauté qui manifeste des tendances autonomistes est celle qui contribue par sa

41. La situation est sans doute beaucoup plus complexe que je le décris. Pour avoir un portrait plus fidèle de la situation, il faut tout d'abord tenir compte du fait que les Québécois ont traditionnellement négligé les professions liées au milieu des affaires, et ont préféré les professions dites « libérales ». De plus, l'économie s'est au cours des dernières années déplacée vers le centre du continent. Ensuite, le Québec a dû modifier et moderniser une structure industrielle traditionnelle axée sur le vêtement, la chaussure et le meuble. Tous ces facteurs ne doivent certes pas être négligés, comme ne doivent pas être négligés les efforts récents du gouvernement fédéral pour corriger les erreurs du passé. Mais même en prenant tout cela en considération, il demeure plausible de prétendre que les politiques du gouvernement fédéral ont joué un rôle déterminant. Certains invoquent aussi l'insécurité politique pour expliquer le déplacement du centre de l'économie canadienne de Montréal vers Toronto. Mais on pourrait rétorquer que le nationalisme québécois est un effet du développement inégal et non la cause.

richesse au fonctionnement de ce régime, et l'on peut décider alors que la justice *maximin* doit l'emporter sur le droit du peuple dispensateur d'assurer son propre développement. On pense ici, notamment, au peuple flamand en Belgique qui est en ce moment plus riche que le peuple wallon mais qui contribue davantage que le peuple wallon au régime de la sécurité sociale géré à l'échelle fédérale, alors que les bénéficiaires de ce régime sont en grande partie des membres de la nation wallonne. Il serait tentant pour les Flamands de se retirer d'un tel régime fédéral, mais ils rateraient une belle occasion de montrer leur solidarité. Puisque le développement économique du peuple flamand n'est pas compromis par de telles mesures, on peut alors estimer que celles-ci doivent avoir la priorité sur le plan moral. Quoi qu'il en soit, le fait que des principes soient susceptibles d'entrer en tension les uns avec les autres ne devrait pas être une raison pour refuser de les reconnaître. De telles tensions existent déjà dans les constitutions qui ne contiennent que des droits individuels.

La primauté peut parfois être accordée aux droits collectifs sans que cela soit problématique du point de vue d'une philosophie politique libérale. Au contraire, le fait d'accorder une telle primauté peut, dans certains cas, s'avérer plus progressiste que la promotion de certaines applications particulières du principe de différence. Qu'on pense notamment aux droits qu'ont les peuples du tiers-monde de profiter d'institutions économiques de base. La protection de ces droits ne devrait-elle pas avoir la priorité sur des mesures particulières inspirées d'une justice distributive *maximin*, mais qui ne permettraient pas aux individus de hausser véritablement leur niveau de vie?

Le développement d'une théorie de la justice à l'échelle internationale peut être adéquat que si les peuples sont jugés égaux entre eux, et que s'ils ont un droit égal de développer leurs propres institutions économiques. Le principe de l'égalité entre les peuples peut donc, dans certains cas, s'avérer très progressiste et jouer un rôle fondamental au niveau de la justice internationale.

Les remarques précédentes ne tiennent pas compte d'un élément important qui intervient dans le principe de différence. Chez Rawls, le principe de différence ne renvoie pas seulement à des mesures visant à assurer la distribution de la richesse, mais aussi à des mesures visant à assurer la propriété collective des moyens de production. Le principe ne doit pas dans son application entraîner seulement l'instauration d'un État-providence, car il doit donner lieu à une démocratie de propriétaires, que celle-ci soit assurée à l'intérieur d'un régime capitaliste ou socialiste⁴². Lorsqu'on interprète le principe de différence de cette façon, peut-on encore prétendre qu'il est incomplet et doit être complété par le principe d'égalité entre les peuples?

Il semble bien que oui. Un État multinational peut bien favoriser l'application de mesures favorisant une plus grande démocratisation dans la

42. Voir la préface à l'édition française p. 13 de *Théorie de la justice* et l'idée d'une large distribution de la *propriété* et de la richesse en p. 262.

possession des moyens de production, sans toutefois tenir compte d'un équilibre entre des régions occupées par des communautés nationales différentes. On imagine un État qui légifère contre le monopole de certaines entreprises pour favoriser la concurrence en plus de favoriser par diverses mesures la distribution de la richesse collective. Tout cela peut aller de pair avec un développement régional inégal qui défavorise l'économie d'un peuple au profit d'un autre peuple. Il faut donc compléter le principe de différence par le droit des peuples à un développement égal. Même si l'on peut justifier des mesures de développement régional sans invoquer le droit des peuples, on ne peut pas accepter le principe du droit des peuples à un développement égal sans adopter des mesures visant assurer le développement régional. Le droit des peuples offre un principe additionnel visant à assurer un meilleur développement régional.

3. Le droit des gens : un *modus vivendi*?

J'en viens à mon troisième et dernier point. Comme chacun sait, Rawls a renoncé à appliquer le principe de différence à l'échelle internationale. C'est que depuis la publication de son *Libéralisme politique*, il prétend que les deux principes de justice fondamentaux proviennent d'une conception qui est propre aux sociétés démocratiques issues de la culture politique occidentale⁴³. Autrement dit, Rawls a renoncé à accorder un statut universel aux deux principes de justice fondamentaux. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre de la justice internationale, la liste des droits n'inclut pas ces deux principes. Elle exclut, en particulier, le principe de différence qui est le principe le plus progressiste que Rawls ait avancé.

Y a-t-il de bonnes raisons pour contredire Rawls sur ce point et d'inclure le principe de différence dans notre droit des peuples? Le libéralisme ne requiert-il pas plutôt un esprit de tolérance, et cet esprit de tolérance n'implique-t-il pas l'acceptation de différentes cultures politiques? Je ne chercherai pas à répondre directement à cette dernière question. Je ferai simplement remarquer que si la mise en vigueur de la théorie de la justice à l'intérieur d'une société démocratique contemporaine peut et doit être envisagée, alors on peut et l'on doit aussi envisager la possibilité de l'instaurer à l'échelle internationale. Je prétends que la défense du principe de différence à une échelle plus locale doit logiquement aller de pair avec sa défense à l'échelle internationale.

Les deux arguments que nous pouvons produire à cet effet rejettent l'un des postulats de base du libéralisme politique de Rawls « deuxième manière ». Le premier argument est le suivant. On suppose tout d'abord que la perspective proposée dans son *Libéralisme politique* n'est pas adéquate et qu'il faut en partie revenir à celle de la *Théorie de la justice*. Autrement dit, la recherche des

43. Rawls croit être en mesure de s'appuyer sur un fond commun d'idées et de principes fondamentaux qui sont implicitement acceptés dans la culture publique de nos sociétés. Voir *Libéralisme politique*, p. 32. Il utilise certaines des idées implicites contenues dans la culture politique publique d'une société démocratique. *Ibidem*, p. 38.

principes de justice fondamentaux ne doit pas présupposer, comme c'est le cas dans *Libéralisme politique*, la culture politique occidentale. Même si les individus sont fondamentalement des êtres sociaux et ont une identité institutionnelle qui se maintient en dépit des variations survenant au sein de leur identité morale, cette identité institutionnelle ne doit pas être comprise comme véhiculant des concepts issus de notre culture politique occidentale. Par conséquent, même dans une société démocratique fermée, on trouverait des individus qui véhiculeraient des concepts autres que ceux de la culture occidentale. Il serait néanmoins quand même possible d'en arriver à un consensus sincère autour de certains principes, car ceux-ci se justifient politiquement. Cela ne veut pas dire que la conception de la personne sur laquelle s'appuie le libéralisme politique de Rawls doive être abandonnée. Le concept de personne morale est parfaitement acceptable, mais il ne doit plus être interprété comme étant nécessairement un produit de notre culture occidentale.

Selon ce premier argument, on peut faire tout d'abord l'hypothèse que la société fermée n'est pas culturellement et ethniquement homogène. Certes, le concept de société fermée, utilisé par Rawls, suppose l'existence d'un groupe qui se reproduit de génération en génération sans jamais sortir de cette société, et il ne suppose aucune immigration. Et comme je l'ai suggéré plus haut, cela finit par ressembler beaucoup à une société ethniquement homogène. Mais je propose d'ignorer cet aspect de l'argument de Rawls pour les fins de la présente discussion. Après tout, on peut facilement imaginer des générations d'individus aux origines ethniques diverses qui se perpétuent de génération en génération sur un même territoire. Si ces individus s'engagent dans la procédure imposée par Rawls, ils doivent tous faire abstraction de leur sexe, de leur classe sociale et de leur origine ethnique. Le consensus sincère n'est alors plus nécessairement le fait d'individus issus de la culture occidentale. Et pourtant, un consensus par recoupement est possible autour de principes libéraux qui se justifient pour des raisons politiques. Or, si l'on suppose qu'en dépit de leurs traditions différentes, de leurs habitudes de vie et de leurs choix moraux, ils peuvent quand même être enclins à adhérer aux deux principes de justice fondamentaux, il n'y a pas de raison pour supposer que la même chose est impossible une fois que l'on se situe dans une perspective internationale. Dans ce dernier cas, on retrouve la même diversité et donc aussi la même possibilité d'établir un consensus par recoupement au niveau des deux principes.

Mais supposons que cette première réponse ne soit pas la bonne, et considérons plutôt l'argument suivant. Faisons cette fois-ci l'hypothèse de Rawls, et considérons vraiment une société fermée comme une communauté ne contenant que des individus ayant une seule origine. Quand Rawls fait référence à une société fermée, il suppose l'existence de plusieurs générations successives d'individus, et il suppose que ceci a pour effet de se traduire par un groupe ayant une origine unique. Cette fois-ci, le problème est que nos sociétés *réelles* sont composées d'individus provenant de toutes les origines, qui sont influencés par toutes les sortes de traditions, et dont les modes de vie diffèrent radicalement les

uns des autres. Plus les communautés politiques s'ouvrent les unes aux autres, plus les différences que l'on trouve à l'échelle internationale se retrouvent à l'échelle locale. Si Rawls croit à la possibilité de mettre en application ses deux principes de justice au sein des sociétés démocratiques réelles, et de le faire sur la base d'un consensus sincère entre tous les citoyens, il se doit de supposer que cela peut transcender les cultures politiques. Il est donc tenu de supposer également la possibilité d'un tel consensus à l'échelle internationale.

Les deux arguments que nous venons de produire rejettent l'un des postulats de base du libéralisme politique de Rawls. Dans ces deux arguments, on renonce à relativiser les deux principes à la culture politique occidentale. Le premier argument s'appuie sur l'idée que les sociétés fermées ne sont pas ethniquement homogènes, et affirme ensuite le parallélisme de la justice interne avec la justice internationale. Le second argument suppose au contraire que les sociétés fermées sont ethniquement homogènes, mais il aboutit à un constat semblable au précédent. Car puisque nos sociétés réelles sont ethniquement diversifiées, le passage de la théorie idéale à la pratique nous contraint à identifier la justice interne avec la justice internationale.

Le même genre de remarques s'applique plus particulièrement à la justice distributive. Les économies sont de plus en plus interpénétrées, et il devient de plus en plus difficile de défendre des mesures applicables localement sans en faire simultanément la promotion à une plus grande échelle. Je n'affirme pas ici que l'application des principes de justice doit, pour fonctionner à l'échelle locale, être simultanément généralisée à l'échelle internationale. J'affirme plutôt que les situations interne et externe sont les mêmes. On voit donc mal pourquoi le principe de différence ne devrait être invoqué qu'au sein d'une économie nationale sans être valide une fois que l'on se place du point de vue de la communauté internationale.

J'en conclus qu'il faut faire marche arrière et être plus rawlsien que Rawls lui-même, contrairement à ce qui se produit au sein de son œuvre depuis la parution de son *Libéralisme politique*. Pour les fins de la discussion, je supposerai donc dans ce qui suit que les deux principes de justice doivent être valides à l'échelle internationale.

Nous voulons que les deux sortes de principes interviennent côte à côte. Mais comment devons-nous penser leur rapport au sein de cette version nouvelle du droit des peuples? Comment devons-nous, en particulier, penser le rapport entre les droits individuels de la *Théorie de la justice* et les droits collectifs formulés dans *Le droit des gens*? La question se pose dans le cas d'États multinationaux où les deux ordres de droit s'appliquent simultanément, mais elle se pose également dans le cadre d'un droit des peuples dans lequel on aurait conservé le principe de différence. Je voudrais, en terminant, examiner brièvement un argument visant à montrer que le droit des peuples doit être subordonné aux deux principes fondamentaux.

Certains philosophes croient qu'il faudrait interpréter le droit des peuples comme un *modus vivendi*⁴⁴. Selon cette interprétation, les principes

44. Voir Stanley Hoffmann, « Commentaire », dans *Le droit des gens*, p. 119.

de la *Théorie de la justice* auraient un autre statut que ceux apparaissant dans *Le droit des gens*. Seuls les premiers devraient retenir notre attention, les seconds étant tout au plus un ensemble de règles complémentaires s'inscrivant en marge de l'œuvre et ne venant affecter d'aucune façon la perspective initiale. Le fait d'argumenter de cette façon aurait pour effet de justifier l'opinion selon laquelle les droits collectifs des peuples jouent un rôle secondaire dans la théorie d'ensemble, et n'ont pas le même statut que celui qui est réservé aux deux principes de justice. Il convient donc de s'attarder quelque peu à cette question d'exégèse, car elle pourrait fournir des munitions à ceux qui interprètent Rawls comme un individualiste. Si les principes du droit des peuples ne sont que le résultat d'un *modus vivendi*, cela a pour effet d'en limiter la portée universelle et donne à penser qu'ils doivent être subordonnés aux deux principes. Et puisque ces derniers principes s'appliquent à des individus, l'individualisme politique s'ensuit inévitablement.

Mais quels sont les motifs qui justifient certains à interpréter le droit des gens comme proposant un *modus vivendi* plutôt qu'un consensus sincère? (i) La première raison découle de ce que nous venons de dire. La liste des principes proposés est relativement pauvre. Elle n'inclut pas le principe de différence et la liberté d'expression. Cela donne à penser que les libéraux ne pourraient faire sincèrement consensus autour de cette liste. (ii) Une autre raison est que Rawls ne procède pas par étape comme il l'a fait dans ses travaux antérieurs. Il ne commence pas par construire dans un premier temps une théorie idéale, pour montrer ensuite comment celle-ci peut résulter d'un consensus par recoupement. Les deux entreprises semblent cette fois-ci être inextricablement liées. Bien plus, il semble que l'impératif d'acceptabilité soit omniprésent, et cela donne l'impression que Rawls est davantage soucieux d'en arriver à un compromis. (iii) Ensuite, contrairement à ce qui se passe dans la *Théorie de la justice*, le voile d'ignorance ne nous permet plus d'ignorer la culture politique des démocraties occidentales à laquelle nous appartenons. Il semble que Rawls accepte cette fois-ci l'irréductibilité du relativisme culturel et que ce savoir est détenu par chacun des participants placés sous le voile d'ignorance. Mais puisque les participants libéraux doivent transiger avec des participants non-libéraux, à quoi peut-on aboutir, si ce n'est à un *modus vivendi*? (iv) Enfin, le principe de tolérance est dans la *Théorie de la justice* appliqué aux matières non politiques et concernent seulement les différentes conceptions du bien. Avec *Le droit des gens*, Rawls va jusqu'à tolérer des régimes non libéraux. Le principe de tolérance englobe désormais le politique. Ce changement de perspective est une raison additionnelle pour interpréter le droit des peuples qu'il propose comme s'éloignant d'un consensus sincère.

Ce serait l'ensemble de ces changements de perspective qui donnerait à penser que Rawls cherche à formuler des principes résultant d'un *modus vivendi*. Cette interprétation ne m'apparaît toutefois pas pouvoir résister à une

exégèse des écrits. Je vais maintenant tenter de répondre à chacun des arguments séparément.

(i) L'absence du principe de différence provient, comme on l'a déjà fait remarquer, de l'orientation nouvelle prise par Rawls quelques années auparavant. Pour résoudre le problème de la stabilité qui affecte sa théorie initiale, Rawls prétend que les principes libéraux constituent un produit incontournable de la culture politique occidentale. Ce changement de perspective affecte autant l'interprétation la justice au sein d'une société que l'interprétation du droit des peuples. On ne peut donc expliquer l'absence des deux principes dans le droit des peuples en établissant une différence tranchée entre le droit des peuples, qui serait fondé sur un *modus vivendi*, et le droit interne qui serait fondé sur le consensus sincère⁴⁵.

(ii) La deuxième motivation pour interpréter le droit des peuples comme un *modus vivendi* ne tient pas non plus. Rawls se trouve sur le terrain de la théorie idéale, et n'est pas obnubilé par la seule contrainte d'acceptabilité. Certes, il se trouve, contrairement à ses travaux antérieurs, simultanément engagé dans la formulation d'une théorie idéale et dans la démonstration de la stabilité de la théorie. Mais les principes proposés n'en sont pas moins des principes idéaux.

Le droit des peuples propose une théorie idéale. Il peut s'accorder avec différentes façons d'envisager sa mise en vigueur à l'échelle internationale. Il convient de distinguer en ce sens entre l'acceptation du caractère universel des principes et leur codification dans une charte internationale. Le droit des peuples peut être un ensemble de principes moraux qui doivent nous guider à l'échelle internationale, sans qu'on envisage la possibilité de le codifier de telle ou telle façon.

Il faut ensuite aussi distinguer l'apparition de ces principes dans une charte et la réglementation particulière qui pourrait en découler. Les principes d'une telle charte peuvent apparaître comme des normes générales de conduite auxquelles les États doivent autant que possible s'astreindre, sans qu'ils soient accompagnés de mesures concrètes, c'est-à-dire d'une réglementation qui en gouverne l'application et de mesures coercitives en cas d'infraction. La charte en question peut, en outre, prendre seulement la forme d'un traité et traduire un partenariat entre des États solidaires, au lieu d'être une constitution régissant un Parlement supranational ou mondial.

Il faut enfin aussi distinguer une mise en application restreinte seulement à des pays partageant une philosophie libérale, d'une application qui inclurait les sociétés hiérarchiques. On peut, par exemple, s'inspirer de l'expérience

45. Si on s'éloigne de considérations purement exégétiques, on peut en outre ajouter la chose suivante. Nous suggérons de revenir à la perspective initiale de la *Théorie de la justice*, et d'enrichir le droit des peuples des deux principes fondamentaux. Ceux-ci doivent à nouveau être interprétés comme ayant une valeur universelle, et ils apparaissent dans le droit des peuples. La première raison invoquée pour faire du droit des peuples un *modus vivendi* doit donc, pour cette autre raison, être écartée dans le présent contexte. Elle ne tient plus, puisque nous avons par hypothèse apporté les correctifs qui s'imposaient en l'enrichissant à nouveau des deux principes fondamentaux.

européenne qui a constamment oscillé entre une Europe à deux vitesses, une Europe à la carte ou une Europe à géométrie variable. Au moment de son entrée en vigueur, le droit des peuples peut n'inclure au départ qu'un très petit nombre de pays.

En somme, la mise en application d'un droit des peuples peut être modulée de différentes façons. Il peut ne s'agir que de principes moraux ou coutumiers, ou de principes de droit positif. Il peut s'agir de principes généraux apparaissant dans un traité ou de principes formulés dans une constitution accompagnée de mesures concrètes et contraignantes. Il peut s'agir de mesures applicables à tous les pays ou seulement à un certain nombre d'entre eux. Rawls reste neutre à ce sujet, et c'est la raison pour laquelle il se trouve sur le terrain de la théorie idéale. Comme dans le cas de *Théorie de la justice*, il existe au moins quatre étapes à franchir pour parvenir à inscrire le droit des peuples dans la structure de base de la société des nations. Le consensus sincère autour du droit des peuples doit être accompagné ensuite d'une constitution (ou traité) internationale, puis de législations adoptées par des instances internationales, puis enfin par une application de ces législations. Mais rien de tout cela n'apparaît dans le droit des peuples aussi longtemps que l'on s'en tient à la description d'une procédure équitable devant conduire à l'adoption d'un ensemble de principes fondamentaux. Par conséquent, la deuxième motivation que l'on avait d'interpréter le droit des peuples comme un simple *modus vivendi* disparaît.

(iii) Quant au troisième point, en vertu duquel on prétend que Rawls lève une partie du voile d'ignorance lorsqu'il s'agit du droit des peuples, il faut remarquer que la procédure utilisée dans *Le droit des gens* est pour l'essentiel la même que celle de *Théorie de la justice*. Dans les deux cas, on a affaire à des agents occupant la position originelle qui sont placés sous le voile d'ignorance et qui cherchent à réaliser un consensus par recoupement. La seule différence majeure est que, dans le cas du droit des gens, les agents représentent des peuples et non des individus.

Pour ce qui est de la suggestion que les participants n'ignorent pas à quelle culture politique ils appartiennent, il faut dire encore une fois que cette caractéristique apparaît déjà dans son *Libéralisme politique*. Dans *Libéralisme politique*, Rawls suppose là aussi que les participants ont en un certain sens accès à une telle information à cause de leur propre culture politique. Puisque les individus placés sous le voile d'ignorance sont des personnes morales et que, dans *Libéralisme politique*, Rawls interprète la notion de personne morale comme étant issue de la culture politique occidentale, les participants chargés de s'entendre sur des principes de justice interne savent qu'ils font partie de la culture politique occidentale. La procédure adoptée à l'interne ne diffère donc pas de celle qui est adoptée dans le droit des peuples⁴⁶.

(iv) La quatrième motivation ne vaut pas non plus. L'idée que le droit des gens est formulé essentiellement pour trouver un terrain d'entente avec des États non libéraux ne peut être retenue. Ce point nous fournit d'ailleurs l'occasion de mentionner l'argument décisif nous permettant de contraster le

droit des peuples avec un simple *modus vivendi*. La liste des principes à laquelle aboutit l'ensemble des peuples, c'est-à-dire autant les sociétés libérales que les sociétés hiérarchiques, est la même que celle à laquelle parviennent les États libéraux entre eux. Rawls affirme explicitement être arrivé au même résultat, que les peuples concernés soient ou non des sociétés hiérarchisées⁴⁷. On a donc tort d'interpréter ces principes comme résultant d'un *modus vivendi* avec les sociétés non-libérales. Ce sont les mêmes principes qui doivent être admis dans tous les cas, que la communauté des peuples englobe ou non les régimes non-libéraux.

Qu'on me comprenne bien ici. Je prétends seulement que Rawls voit son droit des peuples comme ayant un seul et même contenu, que les États concernés soient libéraux ou que ce soient ceux de la communauté internationale dans son ensemble (de laquelle on aurait retranché, bien entendu, les États belligérants et terroristes). On ne saurait par conséquent prétendre qu'il réduit son droit à n'être rien de plus que l'expression d'un *modus vivendi* avec des sociétés hiérarchisées non-libérales. Cette précision permet d'écarter l'objection suivante. On pourrait être tenté de prétendre que les États libéraux peuvent s'entendre entre eux sur un droit des peuples semblable à celui de Rawls, mais seulement parce qu'ils ne croient pas opportun de rendre explicites les principes de droits internes qu'ils partagent entre eux. Ils pourraient cependant être tentés de les faire ressortir, une fois placés dans l'obligation de s'entendre avec des sociétés non libérales. S'ils ne le font pas, comme le suggère Rawls, c'est sans doute parce que le droit des peuples est un *modus vivendi*. Autrement dit, on ne pourrait plus, selon cette interprétation, s'appuyer sur le fait que la liste des principes demeure la même, que les États participants soient libéraux ou non, pour conclure qu'elle n'est pas un *modus vivendi*. Cette liste pouvait bien dans un premier temps ne pas inclure le principe de différence, puisque les États libéraux le prenaient pour acquis. Mais si le principe de différence n'apparaît pas non plus sur la liste de l'ensemble des États qui forment des sociétés bien ordonnées, c'est parce qu'il s'agit *cette fois-ci* d'un *modus vivendi*. En d'autres termes, l'absence du principe de différence s'expliquerait par des raisons différentes dans les deux cas.

Que répondre à cet argument? Il ne prouve pas que le droit des peuples soit un *modus vivendi*. L'argument en question doit être plutôt interprété comme une objection concernant ce qui doit apparaître dans le contenu d'un droit des peuples. Si les représentants des États libéraux sont, comme le veut l'objection, enclins à résister à s'entendre sous la forme d'un consensus sincère

46. Si, par ailleurs, l'on accepte le changement que nous proposons, qui consiste à revenir à la perspective initiale de la *Théorie de la justice*, cela veut dire que les participants peuvent faire abstraction de leur culture politique autant pour accepter les deux principes de justice que pour accepter le droit des peuples. La situation est encore une fois symétrique. La conception de la personne comme personne morale sur laquelle ils fondent la découverte des deux principes n'apparaît plus comme une notion liée à la culture politique occidentale, et les participants qui cherchent à formuler un droit des peuples peuvent eux aussi ignorer à quelle culture politique ils appartiennent. En somme, l'interprétation considérée ne tient pas du point de vue exégétique, et elle tient encore moins une fois que la perspective de la *Théorie de la justice* est restaurée.

47. Rawls, *Le droit des gens*, p. 64.

sur un ensemble de principes semblables à ceux qui sont proposés dans le *Droit des gens*, c'est sans doute parce que l'on pense que, contrairement à ce qui est suggéré par Rawls, les représentants des États libéraux placés sous le voile d'ignorance voudront que les deux principes de justice figurent dans le droit des peuples. En effet, l'argument suppose que les États libéraux pourraient être réticents à s'entendre sur une liste n'incluant pas le principe de différence, mais cela n'est possible que si ces mêmes États ne reconnaissent pas le fait que celui-ci est un produit de la culture politique occidentale. Si, par contre, ils acceptent ce fait, ils n'auront aucune réticence à ne pas inclure le principe de différence.

Comme on le voit, le problème n'apparaît que si l'on récuse la perspective nouvelle du libéralisme politique de Rawls. Par conséquent, l'asymétrie qui semble subsister entre la situation dans laquelle se trouve la communauté des États libéraux et celle dans laquelle se trouvent les États libéraux et non-libéraux ne s'explique pas par la distinction entre un consensus sincère et un *modus vivendi*. Elle s'explique plutôt par la réticence que l'on éprouve face à la perspective nouvelle de Rawls. L'objection ne parvient donc pas à montrer que la liste des principes apparaissant dans le droit des peuples est un *modus vivendi*, même si elle montre peut-être une fois de plus que Rawls a eu tort d'adopter un point de vue relativiste.

La conclusion est qu'il faut prendre très au sérieux les principes de justice formulés par Rawls dans son droit des peuples et ce, même si on n'est pas d'accord avec la liste à laquelle il est parvenu. Ce sont des principes qui ont le même statut que les deux principes fondamentaux. Ils sont issus d'une procédure semblable à celle qui a été déployée dans les ouvrages antérieurs de Rawls. Ils doivent donc faire l'objet eux aussi d'un consensus sincère, et l'on ne saurait leur faire jouer un rôle subordonné par rapport à ceux qui s'appliquent au niveau de la justice interne. Les aspects les plus critiquables du *Droit des gens* concernent l'absence de certains droits fondamentaux comme la liberté d'expression ou le principe de différence. L'auteur s'est fait critiquer sévèrement à ce sujet. Cette critique m'apparaît fondée, mais il ne faut pas que le débat autour de l'inclusion ou de l'exclusion du principe de différence se confonde avec celui qui concerne l'existence des droits collectifs, ou avec celui qui oppose les individualistes aux anti-individualistes. Car même si on choisissait de faire du principe de différence un principe universel, et que l'on décidait de l'inclure dans un droit des peuples, cela pourrait s'accorder avec l'idée que les peuples sont des sujets de droits collectifs, et s'accorder avec un point de vue anti-individualiste (c'est-à-dire un point de vue qui rejette la primauté absolue des droits individuels fondamentaux).

La confusion survient malheureusement, par exemple, dans l'article que Thomas Pogge consacre à ce sujet⁴⁸. Ce dernier critique le fait que Rawls ait renoncé à inclure le principe de différence. Mais du même souffle, il épouse une

48. Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, 23, 3, 1994 ; 195-224.

perspective individualiste et fait des individus les seuls sujets de droit au niveau de la justice internationale. Ces différentes questions ne sont pourtant pas liées. Il est possible de reconnaître l'existence de sujets de droits collectifs, de renoncer à la primauté absolue des droits individuels fondamentaux, et ce, tout en acceptant l'universalité du principe de différence.

Supposons, en effet, que l'on suive certains auteurs rawlsiens comme Pogge et Philippe Van Parijs⁴⁹ qui ont tenté de réfléchir à des mesures de justice distributive fondées sur le principe de différence et appliquées à l'échelle internationale. Il peut s'agir de l'instauration d'un régime international de péréquation semblable à celui de l'Europe, de l'uniformisation à la hausse des normes en matière de programmes sociaux, de l'imposition d'une allocation universelle garantie, ou encore d'une taxe sur les ressources globales comme celle qui est envisagée par Pogge. Ce sont, dans tous les cas, des mesures qui s'inspireraient d'un principe d'équité semblable au principe de différence et qui pourraient être appliquées à l'échelle internationale. Je suggère que tout cela peut fort bien cohabiter avec un système de droits collectifs dont les sujets seraient des peuples.

On peut penser que l'approche la plus adéquate serait celle qui autoriserait un juste équilibre entre les droits des individus et ceux des peuples. Si tel était le cas, la version initiale du libéralisme rawlsien, celle que l'on trouve dans *Théorie de la justice*, pourrait être conservée, et les deux principes de justice pourraient apparaître dans le droit des peuples sans engager Rawls à la version individualiste du libéralisme.

49. Voir Van Parijs, *Real Freedom for all*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Genette, Gérard (1994), *L'œuvre de l'art, immanence et transcendance*, Coll. Poétiques. Paris : Seuil.

Marie Martel

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004955ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004955ar>

[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

Martel, M. (1999). Compte rendu de [Genette, Gérard (1994), *L'œuvre de l'art, immanence et transcendance*, Coll. Poétiques. Paris : Seuil.] *Philosophiques*, 26 (1), 111–115. <https://doi.org/10.7202/004955ar>

GENETTE, Gérard (1994), *L'œuvre de l'art, immanence et transcendance*.

Coll. Poétiques. Paris : Seuil.

Où est située l'œuvre d'art ? Dans l'objet matériel, dans l'esprit de son créateur, dans celui de ses interprètes (celui du profane ou de l'expert ?), ou ailleurs...? À cette question du statut ontologique de l'œuvre d'art, la tradition récente de l'esthétique analytique offre une nouvelle réponse. Une nouveauté qui a lieu d'étonner puisque l'auteur, G. Genette, littérateur de métier et artisan bien connu de la pensée française, vient avec cette contribution brouiller les cartes tant méthodologiques que géographiques, en faisant le saut en philosophie de l'art et en engageant un dialogue avec certains des interlocuteurs les plus éminents de la communauté anglo-saxonne dans ce domaine, peu célébrés et rarement traduits en France. Mais c'est du nouveau qui sonne un peu tout de même comme un air connu puisque l'ontologie de l'œuvre d'art défendue par l'A. se rallie à un consensus assez bien établi autour de la distinction goodmanienne entre œuvres autographiques et allographiques. L'adhésion au pluralisme ontologique qui découle de ce parti pris est motivée par la volonté de contrecarrer les « excès monistes » qui posent l'identification exclusive des œuvres tantôt à des objets physiques (en excluant les œuvres littéraires ou musicales), tantôt à des objets idéaux (en introduisant par exemple une confusion entre la longévité de l'artiste et la durée des œuvres si ces dernières sont identifiées à une des idées de son créateur) (p. 19). La première partie de l'ouvrage est consacrée au concept d'immanence, terme générique qui désigne les diverses façons dont une œuvre peut immaner en un objet ; elle répond à la question : « En quoi consiste l'œuvre ? » Suivant le critère empirique goodmanien repris par l'A., la pertinence pour certaines œuvres de la notion d'authenticité introduit une division catégorielle au sein des diverses pratiques artistiques. Certaines œuvres sont susceptibles d'être contrefaites, on dit qu'elles existent en régime autographique, leur identification dépend alors de l'histoire de production, du fait d'avoir été produites par un certain artiste dans certaines circonstances. S'il s'agit d'une peinture, par exemple, elle n'existe qu'en une seule instance, son objet d'immanence est conçu comme matériel. Pour d'autres productions artistiques, un texte littéraire, une composition musicale, il ne fait pas sens de parler de contrefaçon ou d'authenticité ; la présence d'une règle de correction leur permet d'être reproduites en un nombre illimité d'exemplaires tous aussi valables les uns que les autres, ce qui les établit comme allographiques. L'objet d'immanence de ces œuvres est idéal.

Une des qualités remarquables de l'ouvrage vient précisément de l'exploration de ce pluralisme ontologique qui donne lieu à un enrichissement de la distinction autographique/allographique, en montrant bien que celle-ci « traverse les arts sans les commander » et nous confronte à la spécificité ontologique de diverses pratiques artistiques qui opèrent sous un même label. La photographie, par exemple, n'est pas un art autographique de part en part. Dans le cas du polaroid, on parle de régime autographique à objet d'immanence unique puisqu'un objet « irremplaçable dans sa singularité physique » est créé. La production d'épreuves négatives situe la photo en régime autographique multiple à cause de la présence de deux phases dont la première

donne lieu à un modèle susceptible d'être contrefait, le négatif, duquel sera issu, dans la seconde phase, un groupe d'objets, les impressions, qui devront posséder la bonne histoire de production, c'est-à-dire être tirées de l'épreuve originale. On pourrait ajouter que, dans le cas des reproductions photographiques numérisées, la pratique de copies considérées comme identiques se veut déjà suffisamment établie pour déplacer la photographie en régime allographique. À une époque où les différences catégorielles entre les arts subissent des changements profonds et où naissent de nouvelles formes artistiques, l'A. rend justice à la fois à cette diversité et à la sensibilité de l'époque qui détermine historiquement certains de nos engagements ontologiques. Mais alors que l'on se serait attendu à ce que le pluralisme ressorte de cet exercice d'enrichissement plus renforcé que jamais, on peut se demander si cette observation minutieuse des objets en régime autographique n'a pas paradoxalement pour effet d'affaiblir cette thèse. À travers l'explicitation des décisions qui président dans chaque cas à la détermination de l'authenticité et du nombre des épreuves, il apparaît que seuls le dessin et la peinture sont véritablement des cas où l'incapacité matérielle à la reproduction est la cause de l'unicité des exemplaires. Selon l'A., dans la plupart des pratiques, les limitations sont volontaires, c'est-à-dire conventionnelles. Sans l'avoir cherché, cette exploration fait ressortir que le cas paradigmatique des objets en régime autographique unique incarné par le dessin, et même pas toujours par la peinture, fait figure d'exception dans la famille des arts et viole le principe d'unité théorique que l'on pourrait légitimement être tenté de revendiquer. Si l'on reconnaît que seules des limites techniques nous empêchent de défendre une thèse posant la possibilité de principe pour tous les arts d'avoir une multiplicité d'exemplaires, on ouvre la voie à une thèse moniste selon laquelle toutes les œuvres seraient des objets autographiques multiples ou allographiques (moyennant sans doute l'assouplissement de certaines contraintes dans ce dernier cas), ou encore ni un ni l'autre, mais un produit type ou un processus type à redéfinir.

La contribution la plus intéressante de l'ouvrage, et celle où l'A. se démarque le plus radicalement de la position de Goodman, réside dans son analyse des objets allographiques. L'A. défend une position aux antipodes métaphysiques du nominalisme goodmanien en décrétant plus efficace d'adopter une forme de structuralisme conceptuel posant l'existence idéale d'un objet d'immanence qui décrit exhaustivement l'ensemble des propriétés constitutives des œuvres littéraires ou musicales (p. 115). S'ils sont nombreux à concevoir l'identification d'un objet littéraire avec une structure type, peu se sont risqués à approfondir la nature de cette entité. Nominaliste ou conceptualiste, le point de départ est cependant le même : l'existence d'une œuvre en régime allographique tient à la possibilité de distinguer entre propriétés constitutives et contingentes, et l'itérabilité des premières rend l'œuvre indépendante de son histoire de production, condition nécessaire de l'allographisme. L'A. soutient quant à lui que l'exercice du régime allographique consiste en une opération *mentale* d'analyse des deux séries de propriétés, dont les propriétés contingentes, la grosseur et le type de caractère, la couleur de l'encre sont dites « propriétés de manifestation » alors que les propriétés sélectionnées comme constitutives, qui sont celles de l'identité orthographique, du texte, sont abstraites et constituent les « propriétés d'immanence ». L'auteur choisit de désigner l'opération instituant l'objet idéal d'immanence par le terme d'inspiration husserlienne « réduction allographique » plutôt que par « abstraction », en soulignant que ces textes et ces mélodies que l'on rencontre au terme de cet exercice mental se distinguent en ceci du triangle qu'ils sont « idéaux sans être abstraits » (p. 103). Mais à quelle sorte d'idéalité a-t-on affaire ? Toujours en enrôlant

la doctrine husserlienne, l'A. suggère que les textes ne sont pas des universaux comme les concepts, qui sont « libres et intemporels », mais que ce sont des idéautés « enchaînées », soumises à l'histoire par un acte de naissance ; et ce ne sont pas non plus des entités génériques mais bien des individus idéaux. Ainsi, le concept de poème est une classe dont un membre est « La mort des amants », idéauté singulière, ou type, dont une occurrence, un token, cette copie de « La mort des amants » n'est pas elle-même un membre. L'idéauté de « La mort des amants » est bien celle d'un individu idéal dans la mesure où il ne possède pas de membre qui lui appartienne logiquement, il est ultime, il admet des prédicats comme « x est un poème » mais n'est prédiqué de rien puisqu'en effet on ne peut dire « ceci est une mort des amants » en référant à l'exemplaire de ce poème, dans la mesure un exemplaire de poème n'est pas un poème (p. 125-6)). Le caractère objectif, ou communicable, de cet individu idéal pourrait constituer un problème pour ce point de vue, comme c'est le cas dans bon nombre des thèses idéalistes, et l'A. n'ignore pas cet enjeu. Il propose, par le biais de l'exemple de Mozart qui entend le *Miserere* d'Allegri dans la chapelle Sixtine et qui le note en sortant, que les propriétés constitutives de l'œuvre « transférables ou convertibles de l'exécution à la partition mozartienne, sont bien en ce sens transcendantantes à l'esprit et au cerveau de Mozart, et *en ce sens objectives* » (p. 117), sans développer davantage son propos. Du coup, on ne sait pas trop, faute d'un exposé plus généreux, si c'est bien dans le langage, ici la notation musicale, comme semble le suggérer l'exemple, que l'A. entrevoit une solution au problème de l'objectivité.

Dans la seconde partie, l'A. introduit un deuxième mode d'existence, la transcendance, dans le but de prendre en compte, dans la construction de l'identité des œuvres, les aspects qui sont complémentaires à la relation d'immanence à des objets matériels ou idéaux. Il y a transcendance *par pluralité d'immanence* en parlant d'une œuvre entendue comme existant en plusieurs objets « non tenus pour identiques et interchangeables » et auxquels la coutume attribue une « unité opérable » (p. 187) : les différentes traductions de *Guerre et paix*, les trois versions de *La Tentation de St-Antoine* de Flaubert, les œuvres à répliques, reproduites par le procédé de l'autocopie pour des raisons souvent, mais pas toujours, commerciales, comme Chardin qui ne s'en est pas privé, avec quatre fois le *Bénédicté*. En outre, lorsqu'une œuvre se présente de manière lacunaire ou fragmentaire, comme la *Vénus de Milo*, ou lorsqu'on y accède par des voies indirectes au moyen de reproductions photographiques, de copies, il sera question de transcendance *par partialité* (p. 239). Enfin, un troisième mode, dit *par pluralité opérable*, veut rendre compte des cas où un même objet d'immanence est susceptible de revêtir des significations différentes en fonction des contextes de génération et, ce faisant, de supporter plusieurs œuvres (p. 259). On aborde ici une question chargée de controverses qui est au vortex des querelles sur le statut ontologique de l'œuvre d'art. L'enjeu est de déterminer si l'on doit inclure ou non les aspects de la provenance dans l'identité de l'œuvre : est-ce qu'une structure, un texte comme le *Don Quichotte*, si l'on reprend l'exemple canonique tiré de la fable de Borgès, peut être produit une fois par Cervantès et une autre fois par un auteur nommé Pierre Ménard, et donc être associé à plusieurs œuvres en fonction de différents contextes de génération ? Prenant encore une fois parti contre Goodman sur cette question, la thèse de l'œuvre-comme-immanence-et-transcendance est favorable à la prise en compte des propriétés intentionnelles-historiques dans l'identité d'une œuvre ainsi qu'à l'idée d'une pluralité d'œuvres pour un même texte.

Mais cette thèse est-elle vraiment différente de celle de Goodman ? Rappelons que les propriétés constitutives de l'œuvre relèvent de l'objet d'immanence, mais ce ne sont pas là toutes les propriétés de l'œuvre, qui comprend aussi les propriétés qui

relèvent de la transcendance. La transcendance se distingue de l'immanence comme ceci : elle « recouvre toutes les manières [...] dont une œuvre peut brouiller ou déborder la relation qu'elle entretient avec l'objet matériel ou idéal en lequel fondamentalement elle « consiste » [...]. En ce sens, la transcendance est un mode dérivé, un complément, parfois un supplément palliatif à l'immanence. Si l'on peut concevoir une immanence sans transcendance (...), on ne peut concevoir la transcendance sans immanence » (p. 185). Cette proposition ontologique peut être abordée de la même manière dont Gregory Currie (*An Ontology of Art*, 1989) a qualifié le structuralisme goodmanien, lequel admet la pertinence de la connaissance de l'histoire de production d'une œuvre pour l'exercice critique et appréciatif, mais sans faire reposer l'identité des œuvres sur ces aspects. Dans chacun des mondes possibles, l'œuvre est identifiée avec sa structure, qui correspond pour l'A. à l'objet d'immanence. Par ailleurs, au sein de ces différents mondes, les œuvres auront des histoires de production qui vont varier en fonction des sortes d'actions liées à la création et au contexte de production. On distingue entre les propriétés que l'œuvre possède essentiellement, c'est-à-dire celles qui sont possédées dans tous les mondes possibles, et celles qui sont non-essentiels, celles qui sont possédées dans certains mondes et pas dans d'autres. Dans cette perspective, l'objet d'immanence est considéré comme essentiel alors que les sortes d'actions qui constituent son histoire de production sont non-essentiels ; par conséquent, les propriétés intentionnelles-historiques de transcendance résultant de celles-ci sont également traitées comme non-essentiels. La thèse de l'œuvre-comme-immanence-et-transcendance admet bien que certaines des propriétés de l'œuvre relèvent de son contexte génétique, et l'A. dépense beaucoup d'énergie à défendre cette idée, mais il n'en demeure pas moins que, comme en ce qui concerne la thèse de l'œuvre-en-tant-que-texte de Goodman qui lui sert de repoussoir, les conséquences ontologiques sont tout aussi modestes puisqu'elle fait de l'objet d'immanence une composante essentielle alors que les propriétés de transcendance découlant de l'histoire de production sont vues comme non-essentiels. La proposition de l'A. nécessiterait donc certains aménagements pour constituer une alternative réelle à la thèse goodmanienne de l'œuvre-en-tant-que-texte.

Par ailleurs, si l'on reprend l'exemple invoqué par l'A. et tiré de la fable de Borgès qui tient les prédicats « être archaïque » et « être pragmatique » pour vrais du texte de Ménard dans la perspective du XX^e siècle alors que les prédicats incompatibles sont tenus pour vrais du texte de Cervantès dans la perspective du XVII^e siècle, la thèse de l'A apparaît très problématique. Étant donné la proposition d'identifier l'œuvre essentiellement à l'objet d'immanence, il semble qu'une même œuvre, une même structure, un même objet d'immanence, soient sujets à l'attribution de propriétés incompatibles entre elles dans un même monde dans la mesure où, comme c'est le cas de l'exemple proposé, elles dérivent de contextes génétiques différents. Comme une chose ne peut posséder et ne pas posséder une propriété donnée dans un même monde, le même objet d'immanence ne peut pas être à la fois « archaïque » et ne pas être « archaïque ». Il semble donc que nous ayons ici un contre-exemple au point de vue immanentiste de l'identité des œuvres.

Mais, mis à part ces réserves, l'ouvrage est important à plusieurs égards. Dans le monde francophone d'une part, parce qu'en prenant position au sein de ce débat riche et fécond qu'est celui de la nature catégorielle des œuvres et en faisant habilement le pont entre deux horizons méthodologiques, l'A. insuffle de l'oxygène dans un climat intellectuel qui laisse souvent penser que la philosophie de l'art est

moribonde sur le continent européen. D'autre part, son importance est indéniable pour le développement même de la problématique ontologique à cause du cadre original qu'il déploie pour penser la nature de l'œuvre comme individu idéal. Nombreuses, en effet, sont les propositions aujourd'hui qui sont prêtes à soutenir une ontologie qui rassemble toutes les œuvres sous un produit type, une structure avec une histoire de production, mais rares sont les contributions qui sont allées au-delà d'une suggestion nominale pour rendre compte de la nature de cette entité. Et si d'aventure on s'est parfois risqué plus loin, on a vu l'identification des œuvres se faire avec des êtres aux contours étranges, qualifiés par certains de « creatures of metaphysical darkness » et à côté desquelles les propositions de l'auteur semblent ouvrir une avenue de recherche fort saine et stimulante ; là encore, dans le monde quelquefois ténébreux de l'anglo-esthétique, on peut dire qu'il apporte une bouffée d'air frais. Enfin, ce présent examen de la condition d'artefact est suivi dans un ouvrage subséquent d'une analyse de la fonction esthétique et s'inscrit donc dans une entreprise plus vaste qui permet à l'A. d'oser la définition d' « artefact à fonction esthétique » pour les œuvres d'art en faisant fi du scepticisme qui règne presque dogmatiquement à l'égard des projets essentialistes en théorie de l'art.

MARIE MARTEL

Département de Philosophie

Université McGill

Déontologisme et droits

Sarah Stroud

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004988ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004988ar>

[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

Stroud, S. (1999). Déontologisme et droits. *Philosophiques*, 26 (1), 139–148.
<https://doi.org/10.7202/004988ar>

Résumé de l'article

Dans ce texte, l'accent est mis sur les *contraintes* ou *restrictions* dites *déontologiques*. Croire en l'existence de telles contraintes, c'est croire qu'il peut être moralement inadmissible de faire quelque chose, même si cette action se révélait la seule manière d'empêcher un résultat encore pire. La question que pose et examine ce texte est celle de savoir *pourquoi* il est mal de faire des actions qui semblent violer une contrainte déontologique. Plus particulièrement, ce texte étudie l'hypothèse séduisante que nous pourrions expliquer ce qu'il y a de mal dans ce type d'actions en termes de *droits*. L'article argumente que cette idée, bien que toute naturelle, ne nous permettra pas d'expliquer de manière satisfaisante nos convictions déontologiques. Les droits peuvent être interprétés de plusieurs manières différentes, mais peu importe l'option choisie, nous rencontrons des difficultés. Le problème principal est que l'appel aux droits fait souvent usage des jugements d'admissibilité que nous essayons d'expliquer. Le supposé *explanans* n'a donc pas l'indépendance requise face à l'*explanandum* pour en constituer une véritable explication.

Déontologisme et droits

SARAH STROUD

sarah@phil.mcgill.ca
Université McGill

Traduit de l'anglais par **France Émond** et l'auteur

RÉSUMÉ. — Dans ce texte, l'accent est mis sur les *contraintes* ou *restrictions* dites *déontologiques*. Croire en l'existence de telles contraintes, c'est croire qu'il peut être moralement inadmissible de faire quelque chose, même si cette action se révélait la seule manière d'empêcher un résultat encore pire. La question que pose et examine ce texte est celle de savoir *pourquoi* il est mal de faire des actions qui semblent violer une contrainte déontologique. Plus particulièrement, ce texte étudie l'hypothèse séduisante que nous pourrions expliquer ce qu'il y a de mal dans ce type d'actions en termes de *droits*. L'article argumente que cette idée, bien que toute naturelle, ne nous permettra pas d'expliquer de manière satisfaisante nos convictions déontologiques. Les droits peuvent être interprétés de plusieurs manières différentes, mais peu importe l'option choisie, nous rencontrons des difficultés. Le problème principal est que l'appel aux droits fait souvent usage des jugements d'admissibilité que nous essayons d'expliquer. Le supposé *explanans* n'a donc pas l'indépendance requise face à l'*explanandum* pour en constituer une véritable explication.

ABSTRACT. — The focus of this paper is *deontological restrictions* or *constraints*. To believe in the existence of such constraints is to think that it can be morally impermissible to do something even if doing that is the only way to prevent an even worse outcome. The question which this article poses and considers is *why* it is wrong to perform acts which seem to violate a deontological restriction. In particular, the paper investigates the attractive possibility that we could explain this wrongness in terms of *rights*. I argue that this idea, while natural, will not yield a satisfying explanation of our deontological convictions. Rights can be understood in several different ways, but no matter which option we take we encounter difficulties. The principal problem is that appeals to rights often make use of the very judgments of permissibility which we are trying to explain. The supposed *explanans* thus lacks sufficient independence from the *explanandum* to constitute a genuine explanation of it.

Dans ce texte, l'accent sera mis sur les *restrictions* ou *contraintes* dites *déontologiques*¹. Plus particulièrement, notre sujet sera la relation entre ces restrictions et les *droits* : le texte soulèvera quelques difficultés à propos de l'idée séduisante selon laquelle nous pourrions expliquer les premières en faisant appel aux seconds. Mais tout d'abord, afin de clarifier notre objectif, commençons avec un exemple dont le but est d'illustrer les contraintes déontologiques. Une organisation terroriste planifie une attaque à la bombe qui

1. Dans ce texte, les termes « restrictions » et « contraintes » sont utilisés de manière interchangeable.

blessera et tuera plusieurs personnes. Vous êtes un agent secret qui a infiltré l'organisation afin d'obtenir plus de renseignements sur cette dernière. Vous êtes encore en marge du groupe et, de ce fait, vous n'avez pas encore assez de renseignements sur la cellule pour empêcher l'attaque de se produire. (Vous savez également que vos collègues au quartier général n'ont pas ces renseignements non plus.) Cependant, vous en connaissez assez sur l'organisation pour savoir qui sont les terroristes suffisamment haut placés dans la chaîne de commandement pour obtenir les renseignements dont vous avez besoin. Supposons qu'il n'y ait aucune autre manière d'empêcher l'attaque à l'explosif que de torturer devant son père l'enfant d'un des terroristes pour que ce dernier vous révèle les renseignements. Dans ce cas, devriez-vous torturer l'enfant? La plupart d'entre nous répondraient par la négative, que vous ne devez pas même envisager une telle option, tout en admettant que l'éventuelle bombe terroriste serait beaucoup plus nocive en termes de résultats².

Des jugements moraux comme celui-ci semblent exprimer une croyance en l'existence de restrictions déontologiques sur la conduite. Croire en l'existence de contraintes déontologiques, c'est croire qu'il peut être moralement inadmissible de faire quelque chose même si cette action se révélait la seule manière d'empêcher un résultat encore pire³. À propos du présent exemple, plusieurs d'entre nous pensent *et* qu'il serait mal de torturer l'enfant, *et* que l'état des choses dans lequel l'explosion se produit serait pire que le scénario où l'enfant est torturé. (Dans le premier cas, après tout, un plus grand nombre de personnes seraient plus sérieusement lésées que dans le second.) Notre verdict ici — s'il renvoie en effet à une croyance en des contraintes — marque ainsi un contraste net entre la conception morale de la plupart d'entre nous et toute conception conséquentialiste qui exige que l'agent, dans une situation donnée, choisisse l'action à faire en fonction des meilleurs (ou des moins pires) résultats possibles⁴. Les théories conséquentialistes considèrent la

2. Ce cas est une version modifiée d'un exemple présenté par Samuel Scheffler (voir Scheffler 1988, p. 3).

3. Il faut admettre que ce ne sont pas tous les déontologistes qui offriraient une telle caractérisation des contraintes ou des restrictions. Car certains d'entre eux (voir Thomson 1997 et Foot 1985) estiment que l'idée d'un état des choses meilleur ou pire n'a pas de signification claire. Quelqu'un qui soutient cette position n'emploierait certainement pas l'idée d'un résultat encore pire comme je le fais dans ce texte (et, paraît-il, comme la plupart d'entre nous le feraient).

4. La qualification « s'il renvoie en effet à une croyance en des contraintes » est nécessaire pour la raison suivante. Dans tout cas particulier, le conséquentialiste peut argumenter qu'il peut en arriver à la conclusion qu'il serait mal de faire X sans en appeler aux restrictions déontologiques. C'est-à-dire qu'il peut contester, pour tout exemple spécifique que ce soit, qu'il s'agisse véritablement d'un exemple pour lequel il est moralement défendu de faire X, même si faire X produisait un résultat moins dommageable dans l'ensemble. Une croyance selon laquelle il serait mal de torturer l'enfant (par exemple) n'est donc pas une preuve concluante de la croyance en des contraintes déontologiques. Seule une personne qui entérine la caractérisation *générale* des contraintes présentée plus haut dans le texte pourra nécessairement être considérée comme croyant en de telles contraintes.

comparaison des conséquences d'un point de vue impersonnel comme étant la seule base de l'évaluation morale des actions. Mais, comme nous l'avons vu, il paraît impossible que ce qu'il y ait de mal dans le fait de torturer l'enfant vienne d'une telle appréciation comparative des conséquences, laquelle *favoriserait* (selon toute apparence) la torture de l'enfant.

Il vaudrait la peine d'essayer de mieux comprendre ces convictions déontologiques. *Pourquoi* est-il mal de torturer l'enfant du terroriste afin d'obtenir les renseignements nécessaires pour empêcher l'attaque du groupe? À quoi répondons-nous exactement, en jugeant qu'une telle action est mal dans de telles circonstances? Quelle peut être la base de cet interdit moral qui persiste même si sa violation amenait des conséquences moins mauvaises dans l'ensemble? Nous gagnerions en clarté vis-à-vis notre conscience morale si nous étions capables de répondre à ces questions interprétatives, si nous comprenions, par exemple, ce qui fait que c'est mal de tuer, même quand un tel acte est un moyen nécessaire pour réduire le nombre total de morts. Cet article poursuit ce projet explicatif, même s'il ne propose que le rejet d'une réponse naturelle. Il est tentant de supposer que nous pouvons en appeler aux *droits* pour expliquer le mal que les restrictions déontologiques expriment. Mais ce texte offrira des arguments pour montrer qu'un tel recours ne constituera pas une explication satisfaisante.

L'étude proposée ici se distingue des discussions typiques du déontologisme dans la littérature récente. De façon surprenante, les défenseurs et les détracteurs des restrictions déontologiques sont souvent d'accord dès le départ sur l'avis que les contraintes déontologiques sont paradoxales *prima facie*. Étant donné ce point de départ commun, le fardeau de la preuve paraît revenir aux conceptions morales déontologiques : ces théories sont obligées de porter une charge particulièrement lourde non partagée avec les autres conceptions morales. Dans un tel contexte argumentatif, les questions du genre « pourquoi » mentionnées plus haut prennent facilement un ton différent : elles deviennent accusatrices, voire menaçantes. Elles nous rappellent le danger du paradoxe qui est censé entourer l'idée des restrictions déontologiques. La tâche des défenseurs de ces contraintes devient donc lourde. Il sont invités à offrir un raisonnement en faveur des contraintes qui réussit à dissiper ou à annuler le semblant de paradoxe. S'ils ne parviennent pas à faire cela, les opposants concluront que les nombreux jugements qui semblent exprimer notre croyance en de telles contraintes devraient être rejetés comme étant des éléments irrationnels de notre conception morale.

Le projet du présent texte se distingue en son point de départ, et ce, parce que je ne suis pas convaincue par les raisons avancées pour qualifier d'irrationnels (même *prima facie*) les engagements déontologiques⁵. Je ne trouve ni sage ni nécessaire que le déontologiste accepte un fardeau de la preuve spécialement lourd sur la foi de ces raisons. Cet article suppose donc qu'aucune charge de ce genre ne puisse être déposée avec succès sur les épaules

5. Mon texte non publié « Deontology : Lifting the Burden » explique le pourquoi de cette position.

du déontologiste. Mais nous aimerions quand même mieux comprendre les fondements de ces jugements. Supposons qu'il n'y ait pas de fardeau de la preuve spécifique qu'il incombe au déontologisme d'écarter afin de se prémunir d'un rejet. Toutefois, il vaudrait la peine d'obtenir une plus grande clarté dans notre conception morale en comprenant mieux la nature du mal que les violations de contraintes semblent incarner. Ce texte constitue donc un exercice d'auto-compréhension ou, si vous préférez, de compréhension morale, pas une opération de sauvetage.

Revenons maintenant à notre question interprétative. En particulier, examinons une réponse naturelle à la question de savoir pourquoi il est mal de torturer l'enfant, ou de faire des choix similaires dans d'autres exemples souvent utilisés dans la littérature en tant qu'illustrations de contraintes déontologiques. Dans un de ces exemples, vous êtes un chirurgien qui a cinq patients nécessitant une transplantation d'organes pour survivre. Vous pouvez les sauver seulement en tuant un patient en santé qui se trouve là pour un examen de routine et en transplantant ses organes aux cinq autres patients. Dans un autre exemple typique, des membres de la Mafia viennent vous voir et vous expliquent (sincèrement) qu'ils vont tuer cinq hommes d'affaires innocents, à moins que vous ne leur fassiez la faveur de tuer un autre homme d'affaires innocent. Dans tous ces cas, il paraît être interdit de commettre l'acte qui aura les meilleures (ou les moins pires) conséquences. La suggestion à considérer est la suivante : cet acte est mal parce qu'il viole les *droits* des victimes. L'enfant a un droit à ne pas être torturé; le patient a un droit à ne pas être charcuté; l'homme d'affaires (innocent) a un droit à ne pas être tué. Ces droits, dit-on, sont la base du mal dans chacun de ces cas. En bref, ce à quoi nous répondons en jugeant que ces actions sont inadmissibles, c'est à la violation grossière des droits que chaque cas représente⁶. C'est en fait une pensée naturelle; mais nous verrons dans ce qui suit que cela ne sera pas satisfaisant comme réponse à la question interprétative. Quand nous regardons de plus près ce que c'est qu'avoir un droit, des complications émergent rapidement, lesquelles bloquent un simple recours aux droits en tant que réponse à notre question explicative.

* * *

6. J'ai présenté tous ces cas comme étant des illustrations d'un conflit entre l'acte qui amènera les meilleures conséquences et une contrainte déontologique qui interdit cet acte. Mais un évaluateur anonyme pour *Philosophiques* a suggéré que tous ces cas pourraient être vus d'une autre manière : comme des conflits entre les droits. Dans le cas de la bombe terroriste, par exemple, on doit choisir (selon cette interprétation) entre le droit de l'enfant de ne pas être torturé et les droits des futures victimes de la bombe de ne pas être tuées. Mais cette interprétation ne semble pas bien caractériser toutes les situations où les restrictions déontologiques peuvent entrer en jeu. Par exemple, il serait moralement interdit de tuer délibérément une personne même si on pouvait ainsi éviter la mort de plusieurs autres dans un tremblement de terre ou dans un ouragan. Mais les « actions » d'un tremblement de terre ou d'un ouragan ne peuvent violer les droits de personne; il ne s'agit donc pas dans ces cas d'un choix entre les droits.

Qu'est-ce que c'est qu'avoir un droit? Un exemple nous révélera immédiatement une difficulté qui semble empêcher une réponse facile à cette question. En effet, dans plusieurs exemples présentés par Judith Jarvis Thomson, deux affirmations sur les droits que nous aurions crues incompatibles semblent néanmoins être toutes deux vraies (voir Thomson 1976 et 1990, chap. 3; voir aussi 1986b). Ces deux affirmations sont :

- a) S a un droit que T ne fasse pas A, et
- b) il est admissible pour T de faire A.

Disons que T *enfreint* le droit de S (que T commet une *infraction* à ce droit) si S a un droit que T ne fasse pas A, et que malgré tout T fasse A. L'argument de Thomson est qu'il *semble* y avoir des situations dans lesquelles il est admissible d'enfreindre un droit.

Supposons par exemple que Georges doit traverser le terrain de Nicole en courant afin d'arriver à l'hôpital à temps pour recevoir un traitement nécessaire à sa survie. Nicole ne lui a pas donné d'autorisation d'être sur sa propriété. En courant sur le terrain de Nicole, Georges s'introduit donc sans permission sur la propriété de Nicole, et ainsi, vraisemblablement, enfreint le droit de propriété de Nicole⁷. Nous sommes donc enclins à dire que a) est vraie dans ce cas. (Disons que S=Nicole, T=Georges, et A=être sur le terrain de Nicole sans son autorisation.) Mais assurément, il est néanmoins moralement admissible pour Georges de courir à travers le terrain de Nicole dans de telles circonstances. Donc b) aussi semble être vraie. Nous aurions pu penser que a) et b) sont en général incompatibles, qu'avoir un droit signifie qu'il est toujours inadmissible pour quelqu'un d'enfreindre ce droit. Sinon, d'où viendrait la force morale spéciale des droits? Mais si a) et b) sont vraiment incompatibles, cet exemple semble prouver que nous n'avons pas les droits de propriété que nous avons cru avoir. En particulier, il semble, paradoxalement, que nous n'avons aucun droit qui empêche les gens de s'introduire sans permission sur notre propriété. C'est une conclusion inconfortable; il vaut mieux alors essayer de tirer une autre conclusion de l'exemple.

Le diagnostic qu'offre Thomson est que a) et b) sont toutes deux vraies dans ce cas. Les droits ne sont pas donc *absolus* : il n'est pas toujours inadmissible d'enfreindre un droit. Thomson résume sa position ainsi : toute *infraction* à un droit n'est pas une *violation* d'un droit (Thomson 1976, p. 40; 1990, p. 122). Si T fait ce que S a un droit que T ne fasse pas, il enfreint le droit de S. Mais c'est seulement s'il le fait de manière inadmissible qu'il *viole* le droit de S. Appelons ceci la conception *non-absolutiste* des droits. Nous explorerons d'abord les implications de cette conception non-absolutiste pour l'explication du déontologisme. Ensuite, nous examinerons d'autres réponses que l'on pourrait donner aux exemples comme ceux que présente Thomson.

Maintenant que nous avons en main une distinction entre enfreindre un droit et violer un droit, nous devons choisir celui de ces deux termes que nous

7. Georges n'enfreint pas le droit à la propriété de Nicole, c'est-à-dire le droit de posséder quelque chose. Il enfreint plutôt le droit que détient Nicole de jouir en exclusivité de sa propriété (un aspect important du droit *de* propriété). Je tiens à remercier un évaluateur anonyme pour *Philosophiques* qui a offert cette clarification.

voulons utiliser pour expliquer ce qu'il y a de mal dans une violation d'une restriction déontologique. Supposons que nous choissions le premier. Toutefois, comme nous venons de le noter, dire qu'un acte *enfreint* les droits de quelqu'un ne garantit pas qu'il soit inadmissible d'accomplir un tel acte, parce que les infractions à un droit sont parfois admissibles. Qu'un acte enfreigne un droit ne peut donc pas être l'*entière* explication de ce qui est mal dans l'acte. Il doit y avoir quelque chose au-delà de l'infraction à un droit qui contribue à faire de cet acte quelque chose de mal. C'est à dire qu'un simple appel à l'infraction à un droit ne sera pas suffisant en tant que manifestation de ce qu'il y a de mal dans un acte.

Nous pourrions alors changer d'avis et dire que les restrictions déontologiques interdisent la *violation* des droits. Mais maintenant, une nouvelle difficulté s'élève. Nous ne pouvons en appeler au fait putatif qu'un acte violerait les droits de quelqu'un pour *expliquer* pourquoi cet acte est mal. Car juger qu'un acte viole plutôt qu'il enfreint simplement les droits de quelqu'un, c'est déjà juger que l'acte est inadmissible : précisément le jugement que nous cherchons à expliquer. Il est *suffisant* pour établir le mal qu'un acte viole véritablement un droit; mais le jugement qu'un acte particulier viole un droit semble être simplement la conjonction de l'affirmation qu'il enfreint un droit avec l'affirmation que cette infraction est inadmissible. Ainsi, nous ne pouvons pas nous tourner vers l'idée des *violations* des droits pour expliquer ce qui est mal dans la transgression d'une contrainte déontologique.

Alors, nous pourrions revenir sur nos pas et nous demander si nous avons raison d'endosser le diagnostic de Thomson dans les exemples qu'elle a présentés. Peut-être était-ce notre acceptation trop rapide du caractère non-absolu des droits qui a soulevé de telles difficultés pour une explication en termes de droits? De surcroît, nous pourrions nous sentir inconfortables avec la conclusion que les droits ne sont pas absolus et qu'ils peuvent être enfreints de façon admissible. Qu'est-il arrivé à l'idée séduisante que les droits sont des atouts⁸? À cette idée qu'ils réduisent au silence, rendent caduque la possibilité d'arguments moraux en faveur d'une conclusion opposée? Nous aimons à penser que les droits sont comme des cartes d'atout, et il est difficile de voir comment cette position peut être maintenue une fois que nous abandonnons la déduction allant de « S a un droit que T ne fasse pas A » à « il serait mal pour T de faire A ».

Il vaut la peine de nous arrêter un moment sur l'examen des implications de cette analogie séduisante selon laquelle les droits sont des atouts. Car il est possible de montrer que même cette idée ne nous amène pas à la conclusion que les droits sont absolus. Tout joueur de bridge connaît le supplice qui se produit quand une de ses cartes d'atout, en principe gagnante, est battue à cause d'un dispositif de priorité dans les atouts, lequel fait ainsi triompher l'ennemi. Même si toute carte d'atout bat toute autre carte qui n'est pas de l'atout, c'est néanmoins une triste réalité du bridge — et, je le suggère, de la vie

8. Sur ce point, voir Dworkin 1977.

morale — que la reine des atouts bat le trois des atouts. Dire que les droits sont des atouts équivaut à dire que le respect des droits prend toujours la priorité morale sur toute autre considération, telle que l'intérêt général. Une fois qu'un droit entre dans l'équation morale, alors il n'importe plus de savoir la somme de « bien » qui serait générée par une option qui transgresserait ce droit. C'est-à-dire qu'une carte d'atout bat toute carte qui n'est pas de l'atout, même un as. Mais comme le bridge nous le montre, ceci ne nous permet pas de déduire que toute carte d'atout jouée sera toujours gagnante. En particulier, quand une *autre* carte d'atout a déjà été jouée, votre atout peut ne pas remporter la mise.

S'il y a des *conflits* de droits — des situations dans lesquelles, peu importe ce que vous faites, vous enfreindrez un droit — alors nous n'avons aucune garantie qu'il soit toujours inadmissible d'enfreindre un droit. En cas de conflit, il est certain que les droits de quelqu'un seront enfreints; et il est possible que cette infraction soit admissible⁹. Nous pouvons voir cela clairement dans les cas où les droits en jeu ne sont pas d'importance égale. Supposons, par exemple, que Charles découvre avec horreur que le tramway qu'il conduit, devenu hors de contrôle, se dirige vers un piéton. Il peut empêcher la mort du piéton seulement s'il attrape un objet sur un des balcons qui défilent le long de son trajet, et qu'il lance cet objet en avant du tramway. S'il fait ceci, il enfreint le droit de propriété du détenteur de l'objet; mais s'il ne le fait pas, il est sur le point d'enfreindre le droit à la vie, un droit bien plus important. Nous convenons, je crois, que dans un tel cas Charles peut prendre cet objet. Ceci est donc un exemple dans lequel une carte d'atout plus forte bat une carte d'atout plus faible. Alors, même si les droits sont des atouts, ils ne sont pas nécessairement absolus.

Pourtant, nous pourrions toujours préférer nous en tenir au caractère absolu des droits, dans l'espoir qu'une telle conception nous permettra de mieux expliquer le déontologisme en termes de droits. Comment, toutefois, pouvons-nous soutenir le caractère absolu des droits lorsque nous nous référons aux exemples de Thomson? La stratégie la plus prometteuse semble être de « rétrécir » le droit de sorte qu'aucun droit ne soit véritablement enfreint dans de telles circonstances. Contrairement à ce que nous aurions pu penser, Georges n'est pas véritablement en train d'enfreindre le droit de propriété de Nicole en traversant sa propriété en courant pour se rendre à l'hôpital. Il est important pour la plausibilité de cette stratégie que nous ne soyons pas forcés de conclure que nous n'avons aucun droit de propriété ou aucun droit pour contrer la circulation d'autrui sur notre terrain. Le résultat envisagé est plutôt que nous devons énoncer plus soigneusement les droits que nous avons. Nous devons limiter leur portée et leur contenu de telle manière que ce qui semble être des exceptions n'en soient pas. Une fois qualifiés de manière appropriée, les droits redeviendront absolus : il sera toujours inadmissible de les enfreindre. Thomson appelle cette stratégie la

9. Je ne prétends pas qu'à *toutes les fois* qu'il y a un conflit de droits, il y a une option admissible, c'est à dire un droit qui peut être enfreint. Je suggère seulement que cela est à tout le moins vrai *quelquefois*.

« spécification » des droits, et nous devrions maintenant examiner si elle est prometteuse dans le contexte de notre démarche explicative.

Thomson suggère qu'il y a deux avenues possibles pour la spécification des droits : la spécification morale et la spécification factuelle (voir Thomson 1976, §3). Selon la première approche, on incorpore dans le droit une qualification portant sur les caractéristiques *morales* qu'un acte doit contenir afin de constituer une infraction à ce droit. Prenons comme exemple le supposé droit à la vie, que, pourrait-on penser, tout le monde détient. Ce droit ne doit pas être compris comme un droit à ne pas être tué, parce qu'il y a des circonstances dans lesquelles il pourrait être admissible d'enfreindre un tel droit. Plus exactement, nous devrions comprendre le droit à la vie comme (à titre d'exemple) un droit à ne pas être tué *injustement*. Certainement, il ne serait jamais admissible d'enfreindre *ce* droit. Il ne pourrait y avoir aucune situation dans laquelle il soit admissible de tuer quelqu'un injustement; la description du meurtre comme étant injuste semble éliminer la possibilité qu'il puisse être moralement admissible. Si nous suivons cette voie, alors nous pouvons maintenir l'idée que nos droits, *lorsqu'ils sont bien compris*, sont en effet absolus.

La spécification factuelle cherche à obtenir le même résultat, mais en procédant différemment. Plutôt que d'ajouter une qualification précisant une caractéristique *morale* qu'un acte doit avoir afin de constituer une infraction à un droit, la spécification factuelle tente d'identifier de manière factuelle, c'est-à-dire sans recours à la morale, les circonstances dans lesquelles une infraction apparente n'est pas véritablement une infraction à ce droit. Selon cette conception, le droit à la vie, encore une fois, ne pourrait pas être compris simplement comme un droit à ne pas être tué. Il faut plutôt le voir comme un droit à ne pas être tué *sauf* s'il s'agit d'une punition pour un crime, ou d'une guerre, ou lors d'un assaut sur autrui, et ainsi de suite. Ces qualifications sont censées s'énoncer seulement en termes de faits non moraux. Comme il semble y avoir un grand nombre de situations différentes dans lesquelles il pourrait être admissible de tuer, les droits incorporeront vraisemblablement beaucoup de qualifications selon cette approche. Mais une fois qualifiés de manière appropriée, les droits seront encore une fois absolus.

Évaluons maintenant ces approches dans le contexte de notre enquête interprétative. Comprendre les droits selon la stratégie de la spécification morale ne nous aidera pas à expliquer pourquoi il est mal de transgresser une restriction déontologique. Si nous pouvons établir qu'une transgression particulière d'une contrainte est vraiment une infraction à un droit absolu, spécifié moralement, cela suffira pour que cet acte soit mal du point de vue moral. Mais serait-ce une *explication* satisfaisante de la raison pour laquelle un certain acte est mal, de dire qu'il enfreint le droit d'une personne à ne pas être tuée injustement? Cela ne serait pas plus satisfaisant que de dire (comme nous l'avons fait plus tôt) que l'acte est mal parce qu'il constitue une violation et non pas uniquement une infraction à un droit. La difficulté est que le jugement qu'un acte est véritablement une infraction à un droit spécifié

moralement semble déjà contenir le jugement que l'acte en question n'est pas admissible. Mais cela est exactement le jugement que nous essayons de comprendre et d'expliquer. Nous ne semblons pas faire de progrès sur ce point quand nous tentons d'expliquer notre jugement moral en faisant appel à une infraction à un droit spécifié moralement.

L'approche de la spécification factuelle peut paraître plus prometteuse, parce que la portée d'un droit spécifié de manière factuelle n'est pas limitée par une clause morale explicite équivalente à un jugement d'inadmissibilité. Si nous essayons d'expliquer ce qui est mal dans un acte en disant que c'est une infraction à un droit spécifié de manière factuelle, nous ne nous plaçons pas dans ce cercle très hermétique dans lequel nous nous trouvons avec la spécification morale des droits. Cependant, nous serons quand même enfermés dans un cercle. Si nous nous demandons si un certain acte enfreint véritablement un droit, nous devons nous demander si la spécification factuelle appropriée de ce droit comprendrait une qualification pour le type de situation en question. Afin de déterminer, par exemple, si Georges enfreint le droit de propriété de Nicole, nous devons réfléchir à la spécification factuelle appropriée de ce droit. En particulier, nous devons nous demander si notre droit concernant le passage d'autrui sur notre terrain contient une qualification se référant aux situations dans lesquelles une personne a besoin de se rendre à l'hôpital (ou toute autre catégorie de situations, incluant le présent cas). Sur quelle base allons-nous répondre à cette question?

Rappelons-nous que la démarche vers une spécification détaillée des droits était motivée par le désir de redonner aux droits leur caractère absolu. Ainsi, une spécification particulière de la portée d'un droit en constituera une adéquate seulement si elle mène en effet à un droit absolu, c'est-à-dire à un droit qu'il sera toujours mal d'enfreindre. La question que nous devons nous poser, donc, est de savoir si une exception pour ce type de situation est requise afin de mener à un droit qu'il sera toujours mal d'enfreindre. Mais cela veut dire que nous nous demandons en effet si cet acte est admissible. S'il l'est, nous savons qu'il faut inclure une clause d'exception pour ces types de cas dans la spécification factuelle du droit. S'il ne l'est pas, nous pouvons dire que cet acte enfreint véritablement le droit en question, parce que ce droit (une fois spécifié de manière factuelle) ne contient aucune qualification relative à ce type de cas. Cependant, l'élément clé du jugement que l'acte enfreindrait un droit renvoie encore une fois à l'idée qu'un tel acte ne serait pas admissible. Le problème est que nous décidons en effet de la spécification factuelle appropriée d'un droit en vue de nos jugements sur l'admissibilité. Nous ne pouvons pas, donc, expliquer les seconds en faisant appel à la première.

* * *

Révisons les résultats obtenus jusqu'à maintenant dans cet examen. Nous avons commencé avec l'espoir que nous pourrions expliquer ce qu'il y a de mal dans (par exemple) la torture de l'enfant en faisant appel aux *droits*. Cependant, nous avons dû bien vite faire face à des questions difficiles. Après

avoir examiné des exemples comme ceux que Thomson présente, voulons-nous adopter une conception absolutiste ou non-absolutiste des droits? C'est-à-dire, souhaitons-nous dire qu'il est toujours mal d'enfreindre un droit? Si nous suivons la voie suggérée par Thomson et que nous optons pour une conception non-absolutiste des droits, alors nous devons distinguer entre l'*infraction* et la *violation* d'un droit. La première n'est pas suffisante pour qu'un acte soit mal, et ainsi, ne peut pas être une explication complète de qu'il y a de mal en lui. De l'autre côté, cependant, la seconde semble déjà contenir l'idée que l'acte est mal, et ne peut donc pas expliquer ce qu'il y a de mal en lui. Supposons, par contre, que nous options pour la conception absolutiste des droits, selon laquelle les spécifications adéquates de nos droits doivent contenir des qualifications telles qu'elles excluraient toute exception apparente à la portée de ces droits. Dans ce cas, la première difficulté refait surface : les mêmes croyances morales que nous essayons d'expliquer sont utilisées pour expliciter l'étendue du droit auquel nous faisons appel en tant qu'explication.

Alors, peu importe l'interprétation que nous adoptons concernant les droits, nous semblons en arriver au même problème : un *explanans* qui est lui-même basé sur l'*explanandum*, et qui, donc, n'est pas véritablement capable de l'expliquer. Il faut préciser que l'objectif ici n'est pas d'argumenter pour une conception non-absolutiste des droits en opposition à une spécification plus nuancée des droits qui demeureraient encore absolus. La position que ce texte soutient est que *peu importe* l'option que nous prenons, un simple appel aux droits ne suffit pas pour expliquer nos engagements déontologiques. Dans l'une et l'autre de ces approches, nos jugements sur ce qui est admissible — opinions qui expriment les engagements déontologiques que nous cherchons à expliquer — jouent un rôle important dans l'*explanans*. De telles « explications » ne nous aideront pas à mieux comprendre notre conception morale.

Ouvrages cités

- Dworkin, Ronald, 1977, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Foot, Philippa, 1985, « Utilitarianism and the Virtues », *Mind*, 94, p. 196-209.
- Scheffler, Samuel, 1988, « Introduction », dans Scheffler, Samuel, dir., *Consequentialism and Its Critics*, Oxford, Oxford University Press.
- Thomson, Judith Jarvis, 1976, « Self-Defense and Rights », dans Thomson 1986a, publié la première fois sous Lindley Lecture, University of Kansas
- Thomson, Judith Jarvis, 1986a, *Rights, Restitution and Risk*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Thomson, Judith Jarvis, 1986b, « Afterword », dans Thomson 1986a.
- Thomson, Judith Jarvis, 1990, *The Realm of Rights*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Thomson, Judith Jarvis, 1997, « The Right and the Good », *The Journal of Philosophy*, XCIV, p. 273-298.

Philosophiques

philosophiques

François Duchesneau, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997, xiv + 437 p.

Paul Dumouchel

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004920ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004920ar>

[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

Dumouchel, P. (1999). François Duchesneau, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997, xiv + 437 p. *Philosophiques*, 26 (1), 149–154.
<https://doi.org/10.7202/004920ar>

Étude critique

François Duchesneau, *Philosophie de la biologie*.

Paris, PUF, 1997, xiv + 437 p.

PAUL DUMOUCHEL

r16704@er.uqam.ca

Université du Québec à Montréal

Le dernier livre de François Duchesneau n'est pas tant, contrairement à ce que le titre pourrait laisser croire, un livre de philosophie dont l'objet est la *biologie*, qu'un livre dont l'objet est la *philosophie de la biologie*. La nuance peut sembler excessivement subtile, mais elle indique, je crois, un parti pris particulier quant au rôle et à la fonction de la philosophie des sciences et du philosophe qui réfléchit sur elles. Je m'explique. François Duchesneau, en cinq chapitres à la documentation remarquable, passe en revue autant de problèmes fondamentaux en philosophie de la biologie à l'heure actuelle que la notion d'espèce, la téléologie, le rapport entre la génétique mendélienne et la génétique moléculaire, la structure des théories biologiques et le profil épistémologique des explications darwiniennes. Dans chacun de ces chapitres, il présente et analyse les positions des principaux acteurs de l'épistémologie de la biologie (par exemple Michael Ruse, David Hull, Elliott Sober, Alexander Rosenberg, Elizabeth Lloyd, pour n'en nommer que quelques-uns) et il s'efforce de mettre en lumière les diverses interrogations épistémologiques que suscite l'étude de la biologie par opposition à celle des autres sciences. Cette démarche, qui consiste à s'intéresser à l'épistémologie de la biologie plutôt qu'à la biologie elle-même, est le résultat d'un parti pris, épistémologique si l'on veut, que François Duchesneau énonce très clairement dès la première page de l'introduction de son livre. En effet, on peut y lire que « la tâche du philosophe intéressé au progrès des connaissances ne saurait être désormais de construire la science, mais seulement de réfléchir sur les méthodes, les stratégies de recherche, les modalités d'analyse, les concepts et les théories, qui en forment la texture et en caractérisent la marche » (p. vii). Or, une telle affirmation suppose entre la science et l'épistémologie une rupture, une division du travail qui était, il est vrai, universellement reconnue ou presque dans la tradition épistémologique anglo-saxonne aux beaux jours du positivisme logique. On peut cependant arguer que le retour en force du naturalisme en épistémologie, auquel on assiste depuis maintenant plus de dix ans¹, remet profondément en cause cette idée d'une séparation plus ou moins étanche entre le travail du philosophe et celui du savant. On peut même soutenir sans trop de difficultés que la philosophie de la biologie fut

1. On fait généralement remonter le retour du naturalisme en épistémologie à deux articles de Quine : « Epistemology Naturalized », qui date de 1969, et « Natural Kinds », qui date de 1968. (On peut trouver ces deux articles dans W.V. Quine, *Ontological Relativity & Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969.) Le naturalisme en épistémologie ne commence cependant à s'affirmer avec vigueur que vers le milieu des années 80. Voir à ce sujet Ph. Kitcher, « The Naturalists Return », *The Philosophical Review* Vol. 101, N°1 : +53-114, 1992.

l'un des vecteurs importants² de la mise en place de ce nouveau libre-échange philosophico-scientifique. Or, pareille approche donne de la philosophie de la biologie une image passablement différente de celle mise de l'avant par François Duchesneau. Non pas que cette dernière soit fausse, mais elle attire notre attention sur des problèmes et des questions particuliers et en délaisse d'autres, que la proximité avec la pratique scientifique, au contraire, place au premier rang. C'est du moins ce que j'aimerais tenter de laisser apercevoir plus loin dans cette étude critique, en reprenant sous cet angle différent un des problèmes analysés dans un des chapitres de *Philosophie de la biologie*. Cela nous permettra aussi d'observer d'un peu plus près la méthode mise en œuvre par François Duchesneau. Mais auparavant, quelques remarques générales s'imposent.

1. Un livre pour qui?

Philosophie de la biologie de François Duchesneau est un livre à plusieurs égards remarquable, par la quantité d'information qu'il contient, ainsi que par la finesse de certaines des analyses qu'on y trouve. Cinq problèmes essentiels en philosophie de la biologie y sont abordés. Au sujet de chacun, l'auteur procède à une analyse critique des solutions proposées par les philosophes ou les biologistes les plus importants qui se sont penchés sur eux. Un des avantages de cette façon de procéder est qu'elle procure au lecteur une image à la fois succincte et complète des débats les plus importants en philosophie de la biologie à l'heure actuelle. Il s'agit donc d'un livre utile qui permet à celui qui est prêt à faire l'effort nécessaire d'entrer de plain-pied dans plusieurs questions centrales de philosophie de la biologie. Le livre de François Duchesneau, en effet, ne sacrifie en rien à la facilité et, s'il renferme une grande quantité d'informations, traite de nombreux auteurs et aborde plusieurs problèmes, il ne se satisfait jamais d'effleurer une question. Toujours, nous avons droit à une analyse sérieuse et complète du sujet. En conséquence, une des vertus de ce livre est d'épargner à son lecteur de nombreuses lectures, le situant d'emblée au cœur d'une problématique et lui donnant de ce fait la possibilité d'orienter rapidement ses recherches vers des ouvrages plus spécialisés. *Philosophie de la biologie* ne constitue cependant pas pour autant une entrée en matière ou un ouvrage introductif, et c'est là, me semble-t-il, une de ses faiblesses. Selon moi, il s'agit d'un livre trop difficile pour les véritables débutants. Les analyses qu'il contient sont trop fines pour être vraiment compréhensibles à ceux qui n'ont pas déjà fait leurs premières armes dans la discipline. Pour ceux qui sont plus avancés, il peut, par contre, mais parfois seulement, être un outil de travail hors pair, d'une part en raison de la quantité d'informations qu'il rassemble, et d'autre part, parce que François Duchesneau maîtrise parfaitement les problématiques les plus difficiles et les plus spécialisées en philosophie de la biologie. On peut cependant reprocher à François Duchesneau de n'avoir pas su déterminer de façon suffisamment précise quel public est visé par son ouvrage. Trop difficile pour constituer une simple introduction, *Philosophie de la biologie* se limite néanmoins à reprendre des opinions connues, spécialisées certes, mais connues. À aucun moment il n'avance d'interprétations nouvelles ou de prises de position inédites. En conséquence, il s'expose à ce que son public potentiel soit de

2. Les autres furent (et sont) la philosophie de la psychologie et la philosophie de l'esprit, les sciences cognitives ainsi que la philosophie de l'économie.

courte durée ou extrêmement réduit. En effet, ceux qui, comme les étudiants avancés, peuvent véritablement tirer profit de cet ouvrage, risquent de s'en détourner rapidement pour aller lire dans l'original les explications qu'ils ne trouvent ici que de « seconde main ».

Quoi qu'il en soit, il convient d'ajouter qu'à l'heure actuelle, il n'existe probablement aucun livre comparable sur ce sujet en langue française. *Philosophie de la biologie* est, à ma connaissance, le premier livre à présenter en français une vue d'ensemble des problématiques formant le noyau de la philosophie de la biologie telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, non seulement dans les pays de langue anglaise, mais partout où elle s'est constituée comme une discipline autonome. Il comble donc un vide important et, de ce seul fait, constitue une contribution attendue.

L'intérêt de ce livre ne se limite pas là. Il vient aussi du fait que François Duchesneau met la philosophie de la biologie en rapport avec l'évolution de l'épistémologie en général. Il rappelle en effet que le développement de la philosophie de la biologie est allé de pair avec deux transformations importantes dans notre façon de concevoir la science, par rapport à l'idéal de la connaissance scientifique avancé précédemment par le positivisme logique. La première de ces transformations est le développement de l'historicisme. Celui-ci, en remettant en cause les modèles hempélien et carnapien de la science, a ouvert la porte de la réflexion épistémologique à la biologie. En effet, en 1963, J.J.C. Smart déclarait encore que la biologie n'était pas une science en raison de son échec à satisfaire au canon que constituait la physique telle qu'axiomatisée par le positivisme logique³. La seconde de ces transformations est l'abandon de l'idéal de l'unité de la science. Abandon qui n'a pas peu fait pour donner une respectabilité épistémologique à une science aussi éclatée et plurielle que ne l'est la biologie. Celle-ci, en effet, comme le montre bien le livre de Duchesneau, contient une foule de théories partielles et de modèles plus ou moins compatibles et pose la question de l'unité ne serait-ce que potentielle de ceux-ci. C'est certainement un des apports fondamentaux de l'épistémologie de la biologie à la philosophie des sciences que d'avoir donné l'exemple d'une science pluraliste, sans unité, utilisant des modèles incompatibles entre eux, et étant néanmoins en plein progrès, allant d'un succès à l'autre, détrônant, ou du moins ébranlant la physique dans son rôle de reine des sciences. La biologie nous a forcés ainsi à revoir nos préjugés épistémologiques. C'est une des forces du livre de Duchesneau de bien mettre en lumière cette multiplicité de modèles, ainsi que le pluralisme théorique de la biologie contemporaine.

2. Le problème de l'espèce

Le problème de l'espèce occupe le premier chapitre de *Philosophie de la biologie*. Une courte mise en perspective historique nous conduit jusqu'à la contribution de Darwin, laquelle, selon l'auteur, détermine dans une large mesure la question de l'espèce telle qu'elle existe aujourd'hui. En effet, « [i]l semble », écrit Duchesneau, « que ce soit à l'intérieur du cadre darwinien ainsi délimité que s'exercent les diverses tentatives contemporaines pour assurer à la catégorie d'espèce son rôle charnière dans une taxonomie qui vise à atteindre des référents réels, et non plus simplement nominaux et relatifs » (p. 19). L'auteur passe alors en revue, dans un premier moment, les différentes conceptions de l'espèce qu'on trouve à l'heure actuelle en biologie et, dans un deuxième

3. J.J.C. Smart (1963) *Philosophy and Scientific Realism*, London : Routledge and Keagan Paul, p. 50-63.

moment, il présente le débat épistémologique central concernant la notion d'espèce, à savoir si celle-ci est mieux conçue comme une classe ou comme un individu.

Or, si les résumés des positions de E. Mayr, G.G. Simpson, E.O. Wiley, ou L. Van Valen sont toujours exacts, si l'auteur maîtrise bien les concepts d'espèce qu'il nous présente et est manifestement parfaitement au fait du contexte biologique dans lequel ceux-ci ont été élaborés, on peut néanmoins se demander ce qu'est devenue la problématique de la réalité des espèces qui semblait si centrale à la fin de la section consacrée aux antécédents historiques. Les raisons de cette rupture dans le développement du texte de Duchesneau ne sont pas difficiles à comprendre. La problématique de la réalité ou du caractère nominal du taxon d'espèce est orthogonale par rapport aux questions proprement biologiques qui ont poussé un ornithologue comme E. Mayr, un populationniste comme Th. Dobzhansky, ou les écologistes à définir de façons différentes la notion d'espèce. Ces problématiques se croisent, mais elles ne se font pas suite, et l'une ne précise ou ne spécifie pas l'autre. Le lien est à angle droit. Adopter le concept écologiste d'espèce, il est vrai, conduit naturellement, mais pas nécessairement, à opter pour une conception réaliste du taxon d'espèce; par contre, les concepts biologiques ou phylogénétiques semblent plus ou moins indifférents à cet égard.

La difficulté que présente le texte de François Duchesneau, me semble-t-il, c'est que même cette articulation minimale entre ces deux ensembles de problématiques au sujet des espèces n'est pas mise en lumière. On peut en dire autant pour ce qui est du lien entre celles-ci et le débat individu/classe ou le choix des méthodes de classification cladiste ou phénétiste. Dans tous les cas, François Duchesneau présente les différentes problématiques ou méthodologies pour ainsi dire à plat, c'est-à-dire sans tenter de mettre en évidence les liens qui existent entre elles ou entre les questions auxquelles elles se proposent de répondre. À chaque fois, les analyses sont complètes et parfois très éclairantes au sujet de la position particulière à l'étude, mais on se demande comment s'articulent les uns par rapport aux autres tous ces problèmes ou ces méthodes, et ce qui les rassemble outre le fait que, dans tous les cas, il est question d'une façon ou d'une autre des espèces. Cette façon de faire n'est pas propre au premier chapitre. Elle se retrouve dans chacun d'eux, que ce soit au sujet de la téléonomie ou de la structure des théories biologiques, du rapport entre génétiques mendélienne et moléculaire ou du profil épistémologique des explications darwiniennes; pour chaque cas, nous avons droit à une présentation toujours excellente des différentes positions en présence, mais jamais les liens, les articulations entre ces positions ne sont approfondis ni mis à profit pour éclairer les débats en cours ou pour prendre la mesure proprement philosophique de ce que la biologie apporte à notre image du monde et de la science.

Or, me semble-t-il, cette façon de procéder, comme je l'ai déjà dit, n'est pas un accident, ne témoigne pas de l'incompétence de l'auteur, mais relève au contraire d'un parti pris épistémologique, celui de réduire le travail de l'épistémologue à une réflexion sur les méthodes et les stratégies de recherche et à une analyse des concepts et des théories qui forment l'armature d'une science. Car se demander, par exemple, s'il y a un lien entre la pluralité des concepts d'espèce et la question de la réalité ou du caractère nominal du taxon d'espèce, ce n'est plus se limiter à réfléchir sur les méthodes existantes ou à analyser des concepts, mais contribuer, potentiellement du moins, à la construction de la connaissance. Car c'est sinon prendre parti dans un débat, du moins y apporter un élément susceptible d'en aider la résolution. Or, pour faire cela, contrairement à ce que l'on pense parfois, le philosophe n'a pas

besoin de posséder un savoir encyclopédique, et il n'est pas contraint d'abandonner les critères propres de sa discipline.

3. Quel rôle pour le philosophe des sciences ?

Une des caractéristiques particulières de la philosophie de la biologie depuis dix ou quinze ans est la collaboration étroite qu'on y trouve entre les philosophes et les scientifiques. Au niveau des publications, la chose est claire. Toutes les anthologies de philosophie de la biologie contiennent autant, sinon plus, de textes de scientifiques que de philosophes. Il ne faut pas croire qu'il ne s'agit là que du résultat de la nécessité de donner au philosophe une matière première sur laquelle réfléchir. Même dans un domaine aussi proche de la pratique scientifique que l'est la philosophie de la psychologie depuis les années 70, la proportion de scientifiques dans les anthologies de philosophes est beaucoup moindre. On trouve aussi un nombre croissant de textes, articles ou livres, signés conjointement par des philosophes et des scientifiques⁴.

Ces phénomènes, à première vue d'ordre sociologique, révèlent, je crois, quelque chose d'important au sujet de la philosophie de la biologie et de l'impact de la biologie sur la philosophie des sciences en général. La biologie, comme le montre très bien le livre de François Duchesneau, est une science éclatée. Des concepts différents et incompatibles d'espèce s'y côtoient et la génétique mendélienne s'est révélée irréductible à la génétique moléculaire. De plus, aucun accord ne semble susceptible de se dessiner sur le statut des explications fonctionnelles, lesquelles sont pourtant indispensables à la compréhension des catégories les plus fondamentales de la discipline, à commencer par celle d'organe. Il n'est donc pas étonnant que ce soit à partir de réflexions sur la biologie que fut mise de l'avant la thèse épistémologique de la « désunité » de la science⁵. Comme le rappelle Duchesneau au tout début de son livre, « le champ du savoir scientifique s'est considérablement segmenté. Il semble dorénavant difficile, sinon impossible de parler de science de façon unitaire, comme si les démarches empiriques et rationnelles regroupées sous ce vocable pouvaient partager une communauté de finalité, d'objet et de procédure » (p. viii). C'est très justement aussi pourquoi, selon moi, il devient de plus en plus difficile, sinon impossible, d'imaginer entre la science et la philosophie une coupure qui donnerait en partage à chacune son domaine propre et l'enfermerait dans des méthodes et des préoccupations qui lui sont particulières.

Or, la désunion du savoir biologique va de pair, paradoxalement, avec le développement des explications sélectionnistes dans des domaines comme l'immunologie, la neurologie, les sciences cognitives, la théorie des jeux, ou la théorie de la culture, domaines dont elles étaient jusqu'à tout récemment absentes. De tout cela, il n'est aucunement question dans le livre de François Duchesneau. Cela tombe-t-il à l'extérieur du champ de la philosophie de la biologie ? En partie sûrement en ce qui concerne la théorie de la culture, les sciences cognitives ou l'utilisation de la théorie des jeux évolutionnistes par les économistes, mais pas entièrement, et certainement pas en ce qui a trait à l'immunologie ou à la neurologie. La raison en est,

4. Un coup d'œil rapide à n'importe quel numéro de *Philosophy & Biology* suffirait à vous en convaincre.

5. « Disunity of science » ; voir à ce sujet John Dupré, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1993.) et Alexander Rosenberg, *Instrumental Biology and the Disunity of Science* (Chicago: Chicago University Press, 1994.).

me semble-t-il, que l'extension des explications sélectionnistes vers des domaines extérieurs à la biologie évolutionniste classiquement conçue pose des problèmes et soulève des interrogations qui dépassent le cadre limité de la seule réflexion sur les concepts ou les méthodes. Problèmes et interrogations qui portent sur la nature de l'univers ou sur le type de rapport qu'entretient avec lui notre savoir pour permettre ainsi l'application des mêmes procédures de recherche à des objets à première vue radicalement différents ? Et, bien sûr, cela relance la question de l'unité de la science et du savoir, mais d'une façon nouvelle qui remet en cause le découpage en disciplines et qui remplace l'ancienne problématique du réductionnisme par celle de la transdisciplinarité de nombreux modèles explicatifs.

François Duchesneau nous a donné un livre de philosophie de la biologie utile qui comble un vide important dans ce domaine en langue française. Un livre bien documenté et sérieux auquel on ne peut certes pas reprocher de ne pas tout faire. On peut cependant regretter qu'un parti pris épistémologique encore proche du positivisme logique et trop influencé peut-être par la pratique de l'histoire des sciences lui ait interdit de toucher certaines questions passionnantes et actuelles⁶.

6. Je voudrais remercier Josiane Ayoub et Robert Nadeau pour leurs commentaires et critiques de la première version de ce texte.

Livres reçus (printemps 1999)

Volume 26, numéro 1, printemps 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004949ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004949ar>

[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

(1999). Livres reçus (printemps 1999). *Philosophiques*, 26 (1), 169–171.
<https://doi.org/10.7202/004949ar>

Livres reçus (printemps 1999)

- Arnold, Matthieu, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris, PUF (« Études d'histoire et de philosophie religieuse »), 126 p.
- Benoist, Jocelyn, Robert Brisart et Jacques English, *Liminaires phénoménologiques. Recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1998, 281 p.
- Bertrand, Pierre, *Le cœur silencieux des choses. Essai sur l'écriture comme exercice de survie*, Montréal, Liber, 1999, 169 p.
- Boudon, Raymond, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF (« Quadrige »), 1999, 397 p.
- Castel, Pierre-Henri, *Introduction à L'interprétation du rêve de Freud*, Paris, PUF (« Les grands livres de la philosophie »), 1998, 398 p.
- Combes, Muriel, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1999, 133 p.
- Conche, Marcel, *L'aléatoire*, Paris, PUF (« Perspectives critiques »), 1999, 239 p.
- Courtois, Jean-Patrice, *Inflexions de la rationalité dans « L'Esprit des lois »*, Paris, PUF (« Écrivains »), 1999, 321 p.
- Dillens, A.-M. et al., *Questions au libéralisme*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1999.
- Druet, François-Xavier et Étienne Ganty (éds), *Rendre justice au droit. En lisant Le Juste de Paul Ricœur*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1999, 320 p.
- Fichte, J.G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Présentation, trad. et notes par A. Renaut, Paris, PUF (« Quadrige »), 1998, 418 p.
- Fischbach, Franck, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1999, 133 p.
- Gauthier-Muzellec, Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1998, 133 p.
- Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1999, 782 p.
- Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 437 p.
- Guineret, Hervé, *Clausewitz et la guerre*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1999, 131 p.
- Haakonssen, Knud, *L'art du législateur. La jurisprudence naturelle de David Hume et d'Adam Smith*, trad. de l'anglais par F. Kearns, Paris, PUF (« Léviathan »), 1998, 278 p.
- Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, texte intégral, accompagné d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et

- annoté par J.-F. Kervégan, Paris, PUF (« Fondements de la politique »), 1998, 478 p.
- Jacques, Daniel, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998, 269 p.
- Kerszberg, Pierre, *Kant et la nature. La nature à l'épreuve de la critique*, Paris, Les Belles Lettres (« L'âne d'or »), 1999, 384 p.
- Lamy, Bernard, *La rhétorique ou l'art de parler*, éd. critique établie par B. Timmermans, Paris, PUF (« L'interrogation philosophique »), 1998, 598 p.
- Marion, Mathieu, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, Oxford, Clarendon Press (« Oxford Philosophical Monographs »), 1998, 260 p.
- Michaud, Yves, *Locke*, Paris, PUF (« Quadrige »), 1998, 292 p.
- Mill, John Stuart, *L'utilitarisme et Essai sur Bentham*, Paris, PUF (« Quadrige »), 1998, 253 p.
- Naya, Emmanuel, *Rabelais. Une anthropologie humaniste des passions*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1998, 133 p.
- Nicole, Pierre, *Essais de morale*, essais choisis, introduits et annotés par L. Thirouin, Paris, PUF (« Philosophie morale »), 1999, 441 p.
- Ogien, Ruwen (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, Presses universitaires de France (« Philosophie morale »), 1999, 571 p.
- Pietra, Régine (dir.), *Esthétique: des goûts et des couleurs...*, Grenoble, Recherches sur la philosophie et le langage (« Cahier n° 20 »), 1998, 296 p.
- Rosen, Stanley, *Metaphysics in Ordinary Language*, New Haven/London, Yale University Press, 1999, 290 p.
- Smarandache, Florentin, *Neutrosophy. Neutrosophic Probability, Set, and Logic*, Rehoboth, American Research Press, 1998, 105 p.
- Spitz, Jean-Fabien, *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1998, 133 p.
- Vaysse, Jean-Marie, *Hegel. Temps et histoire*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1998, 133 p.
- Veca, Salvatore, *Éthique et politique*, Paris, PUF (« Philosophie morale »), 1999, 234 p.
- Wittgenstein, Ludwig, *Leçons sur la liberté de la volonté*, suivi de *Essai sur le libre jeu de la volonté*, par Antonia Soulez, Paris, Presses universitaires de France (« Épiméthée »), 1998, 355 p.

Les personnes intéressées à faire un compte rendu de l'un ou l'autre des ouvrages qui apparaissent dans cette liste sont priées de s'adresser à :

Daniel Dumouchel
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128 Succ. Centre-ville
Montréal, Québec, H3C 3J7
tél: (514) 343-6484
télec: (514) 343-7899
Courriel : dumouchd@ere.umontreal.ca