

Formes, objets et négation selon Granger

Une interprétation constructive

Fabien Schang

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070248ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070248ar>

[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

Schang, F. (2020). Formes, objets et négation selon Granger : une interprétation constructive. *Philosophiques*, 47 (1), 3–33. <https://doi.org/10.7202/1070248ar>

Résumé de l'article

Il s'agit de comprendre dans cet article l'opposition formulée par Gilles-Gaston Granger entre deux types de négation : la négation « radicale », d'un côté, et les négations « appliquées » de l'autre. Nous examinerons les propriétés de cette opposition, ainsi que les enseignements à en tirer sur la philosophie de la logique de Granger. Puis nous proposerons une théorie constructive des valeurs logiques considérées comme des objets structurés, consolidant à la fois l'unité de la théorie logique de Granger et son pluralisme philosophique.

Formes, objets et négation selon Granger

Une interprétation constructive¹

FABIEN SCHANG

Université Fédérale de Goiás

RÉSUMÉ. — Il s'agit de comprendre dans cet article l'opposition formulée par Gilles-Gaston Granger entre deux types de négation : la négation « radicale », d'un côté, et les négations « appliquées » de l'autre. Nous examinerons les propriétés de cette opposition, ainsi que les enseignements à en tirer sur la philosophie de la logique de Granger. Puis nous proposerons une théorie constructive des valeurs logiques considérées comme des objets structurés, consolidant à la fois l'unité de la théorie logique de Granger et son pluralisme philosophique.

ABSTRACT. — The point of the present paper is to understand the opposition formulated by Gilles-Gaston Granger between two kinds of negation, namely: 'radical' negation, on the one hand, and 'applied' negations on the other hand. We will examine the properties of this opposition, as well as the lessons to be drawn from Granger's philosophy of logic. Then we will propose a constructive theory of logical values considered as structured objects, consolidating both the unity of Granger's logical theory and its philosophical pluralism.

1. Introduction : Pourquoi Granger ?

Deux qualificatifs sont généralement retenus pour caractériser l'œuvre de Gilles-Gaston Granger : « épistémologie comparative », et « philosophie rationaliste ». Dans la lignée de deux autres philosophes français de son époque : Martial Gueroult et Jules Vuillemin, Granger a vu dans l'épistémologie comparative un moyen d'instaurer un dialogue constructif entre des théories distinctes, voire même de rapprocher sciences naturelles et sciences sociales à partir d'un critère de constitution commun : leur structure. Cela étant, Granger n'a proposé aucune classification des théories analogue à celle de Vuillemin. Il n'a pas non plus développé l'idée d'une « vérité philosophique » interne à de prétendus systèmes de pensée clos, comme le voulait le projet de « dianoématique » de Gueroult.

Que peut-on trouver de commun chez ces trois philosophes français, malgré tout ? Sans doute leur insistance sur le rôle structurant du langage dans la constitution de la pensée rationnelle. Que faut-il retenir des recherches philosophiques propres à Granger, lui qui, avec les deux philosophes susnommés et Louis Rougier puis Jacques Bouveresse et Jean-Louis

1. Cet article est issu d'une conférence donnée le 11 mai 2018 à l'Université de Brasília, dans le cadre d'un colloque consacré aux formes de la raison chez Jules Vuillemin et Gilles-Gaston Granger (enregistrement de la conférence : <https://www.youtube.com/watch?v=57RW1b-WB3I>).

L'auteur remercie vivement les deux évaluateurs de cet article pour la pertinence de leurs commentaires et critiques. Cette version finale leur doit beaucoup.

Gardies, a introduit et promu en France le courant anglo-saxon de la philosophie dite « analytique » ? D'une part, que la signification de la négation dépend essentiellement de la *structure* de l'objet auquel elle s'applique. D'autre part, que cette structure n'est pas donnée *a priori* mais résulte d'un travail de structuration lié au cheminement intellectuel du théoricien. Pourrait-on parler ainsi d'une philosophie de la logique propre à Gilles-Gaston Granger : une « philosophie du style logique pluraliste » ? Prétendre faire de Granger un précurseur du pluralisme logique serait toutefois une erreur et pourrait donner l'impression d'un coup de force intellectuel de la part des logiciens modernes. Il s'agira plus modestement ici de mettre en application cette philosophie que Granger a promue et que Mulligan (1991, p. 115) a décrite en ces termes :

Quand on demande à un philosophe sur quoi il travaille, un analyste répondra par l'énoncé d'un problème, un continental par un nom propre.

La philosophie de la logique de Granger sera condensée dans ce qui suit à travers trois notions fondamentales : la *forme*, qui permet à l'auteur de singulariser la logique comme le domaine le plus formel de toutes les disciplines scientifiques ; l'*objet* logique, qu'il considère comme « vide » ou sans aucune propriété dans Granger (2001) ; la *négation*, qui nous servira d'opérateur caractéristique afin de souligner l'importance de la notion de structure dans le critère de logicité de Granger.

Notre lecture qui suit consistera à soutenir la thèse centrale de Granger, selon laquelle la logique porte sur un objet vide de tout contenu ou « *überhaupt* » (l'expression apparaît dans Granger 1994), tout en lui associant une direction différente et favorable au pluralisme logique. Dans un premier temps, l'auteur prolonge l'idée de Gonsseth (1937) selon laquelle la logique constituerait une « physique de l'objet quelconque » ; en refusant ainsi le caractère *a priori* des vérités logiques, Granger s'oppose tout autant à l'approche transcendantale de la raison kantienne qu'à l'attitude fondationnaliste des empiristes logiques dans le processus de compréhension des objets. Dans un deuxième temps, un système logique doit satisfaire trois méta-propriétés principales : la *décidabilité*, qui exige l'existence d'une procédure effective afin de déterminer la signification d'une formule du système ; la *complétude*, en vertu de laquelle toute proposition vraie doit être déductible à l'intérieur du système ; la *consistance*, qui exige la non-contradiction du système. C'est sur la base de cette triple exigence que Granger (2001) va considérer un seul et unique système formel comme proprement logique : la logique des propositions *classique*, dans la mesure où la logique des prédicats n'est pas décidable et renverrait déjà à des objets d'étude particuliers. Le critère technique de la décidabilité s'ajoute ainsi au critère philosophique de l'objet sans qualités pour produire une philosophie de la logique singulière.

Dans un troisième temps, notre contribution principale consistera à affirmer que l'objet propre de la logique peut avoir une qualité « quelconque »

sans en être dépourvu absolument : c'est le mécanisme *opératoire* qui donne sa spécificité à la logique, sans que celle-ci doive se réduire à porter sur un objet sans structure. La confusion entre objet *quelconque* et objet *simple* sera corrigée plus loin et conduira à une approche multivalente, opératoire et pluraliste de la logique.

Voyons d'abord à quels problèmes la philosophie de Granger fournira l'occasion de s'attaquer, dans ce qui suit. Le cas de la négation constituera un premier cas particulier pour manifester cette théorie philosophique de l'objet vide, avant d'aborder plus en détail la nature de cet objet logique.

2. La négation selon Granger

Nous venons de voir que la non-contradiction constitue un critère de logicité fondamental. Si tel est le cas, alors que faire notamment de la « logique » paraconsistante et que doit signifier la constante logique de la négation selon Granger ? Dans son analyse du concept de contradiction, celui-ci (1988) formule deux types de distinction pour caractériser la négation. La première oppose une négation « totale » formatrice d'énoncés contradictoires et une négation « partielle » formatrice d'énoncés contraires, parmi les « énoncés aristotéliens de type canonique ». Il s'agit ici de la distinction entre l'universelle et la particulière, et Granger considère que ces négations spécifient dans une certaine mesure la nature des objets sur lesquels elles portent. Lorsque, en revanche, la négation ne spécifie pas son objet et porte sur un énoncé dont le contenu est ignoré, Granger (1988, p. 40) la qualifie de *formelle* et en distingue deux sortes : la négation « radicale » et les autres, les négations « particulières ». Il s'explique ainsi :

Nous appelons « négation radicale » celle qui est exprimée par le foncteur de vérité ; « radicale » doit s'entendre au sens de : indépendante de la nature de l'univers des objets. La négation s'applique alors à des *formes d'objets* vides.

Cette distinction entre une négation « formelle » et une autre qui ne l'est pas peut d'ores et déjà paraître contestable : la nature des objets importe peu pour Aristote, ils peuvent être remplacés par de simples classes tout à fait abstraites, et la théorie des oppositions s'applique à bien d'autres types d'objets abstraits que les propositions universelles et particulières : modalités, attitudes propositionnelles, opérateurs arithmétiques, couleurs, etc². C'est l'*isomorphie structurelle* entre les formules auxquelles la négation s'applique qui, dans tous ces cas de figure, permet de distinguer par exemple une relation contradictoire d'une relation contraire : pour toute formule de forme générale $f(x)$ et une négation $[N]$, la négation « contradictoire » est antéposée à la formule et s'écrit $[N]f(x)$ tandis que la négation « contraire » est postposée à la formule et s'écrit $f[N](x)$. Or Granger ne peut qu'être réticent à l'égard de cet isomorphisme, dans la mesure où il considère l'objet

2. Voir notamment Blanché (1966) et Jaspers (2012).

logique comme un objet absolument *simple*, c'est-à-dire sans structure. Nous reviendrons sur cette question de la structure de l'objet logique dans la prochaine section.

Un autre élément de la citation ci-dessus permet de mieux comprendre la distinction de Granger entre deux types fondamentaux de négation : la négation formelle est une *fonction de vérité*, ce qu'elle n'est pas le plus souvent dans le cas des oppositions aristotéliennes : si la proposition « Tous les A sont B » est fausse, on ne peut effectivement pas déterminer la valeur de son contraire « Aucun A n'est B » puisque celle-ci peut alors être vraie ou fausse. Cela veut dire que la négation formelle s'applique à un objet quelconque dont la structure ne doit pas compter dans la détermination de sa signification. Granger (2001, p. 50) voit dans cette absence de structure une composante essentielle de la logique élémentaire :

N'entre ici que la dichotomie dite « de *présence* et d'*absence* » du point de vue des objets, « du vrai et du faux » du point de vue des actes de pensée.

À cette négation formelle « radicale », formatrice de contradictoire et typique de la logique « classique », Granger oppose les négations « particulières » dont le sens dépend d'une certaine structure. La *logique des termes* héritée d'Aristote est un exemple du genre, lorsque les expressions négatives s'appliquent aux termes de prédicats et produisent ce que les linguistes appellent des négations « affixes ». On peut trouver des exemples de formalisation de cette logique structurée dans plusieurs travaux³, à rebours de la tradition logiciste de Frege limitée au discours mathématique. Granger reproche à chacune de ces négations « particulières » de dépendre d'un type de structure particulier : le modèle ou domaine dans lequel la négation s'applique, qu'il soit défini par une structure algébrique ou une structure d'ordre. On ne peut que rappeler ici l'influence du structuralisme mathématique de Bourbaki sur Granger, tout en insistant sur le fait que la notion de « structure » ne revêt pas chez le philosophe français le même sens dans ses trois différents contextes d'usage (linguistique, mathématique, et philosophique). Mais on doit insister tout à la fois sur l'opposition de Granger au pluralisme logique, bien que cette tendance à multiplier le nombre de systèmes logiques distincts trouve dans l'approche structuraliste un puissant allié théorique. Un exemple de structuration géométrique a été proposé à ce titre pour les négations multivalentes, basées sur des opérations de symétrie centrale (pour les négations booléennes et morganiennes) ou de rotation régulière (pour la négation cyclique)⁴. On peut mentionner le domaine non fini des nombres, avec la négation intuitionniste ; ou les sous-espaces linéaires de l'espace de Hilbert, avec la négation quantique. Granger (1988, p. 45) consi-

3. Voir notamment Englebrechtsen & Sommers (2017) et Schang (2013, 2014, 2020a).

4. Voir Varzi & Warglien (2003) sur la géométrie de la négation, ainsi que Moretti (2009) sur la géométrie des oppositions logiques.

dère la négation par excellence comme la négation *contradictoire*, celle qui ne repose ni sur la structure du langage (les propositions) ni sur la structure du monde (le modèle d'interprétation du langage):

On pourrait dire que, de même que les différentes théories de la modalité selon Kripke sont corrélatives de la structure des univers de « mondes possibles », et plus particulièrement de leur relation d'« accessibilité », de même les diverses théories propositionnelles dépendent de l'enrichissement en propriétés formelles de degré zéro de l'objet [...]

Dans le cas de la négation paraconsistante, Granger (1988) se montre plus critique quant à sa légitimité: si celle-ci prétend admettre la coexistence de propositions contradictoires au sein d'un même ensemble de formules, alors un problème se pose quant au caractère contradictoire de leur relation. Granger (1988) met en doute cette coexistence; il donne ci-dessous un exemple de syllogisme non contradictoire d'Aristote à partir duquel il va examiner des variantes supposées contradictoires:

L'homme est un animal.

Kallias est un homme.

Kallias est un animal.

Remplaçons les termes concrets ci-dessus par des lettres de variables: a pour « animal », b pour « homme », et c pour « Kallias ». On obtient alors un schéma logique consistant (α) duquel vont résulter deux types de schéma d'inconsistance (β_1) - (β_2) et dont Łukasiewicz attribue la paternité à Aristote:

(α)	(β_1)	(β_2)
b est a .	b est a (et n'est pas non- a à la fois).	b est a (et n'est pas non- a à la fois).
c est b .	c est b et n'est pas b .	c , qui n'est pas c , est b .
c est a .	c est a (et n'est pas non- a à la fois).	c est a (et n'est pas non- a à la fois).

Granger affirme qu'Aristote n'a jamais été un précurseur de la paraconsistance, dans la mesure où les cas d'inconsistance ci-dessus n'en sont pas réellement. Granger (1988, p. 43-44) cite Aristote⁵ et l'explique ainsi:

Il s'agit apparemment pour Aristote de faire observer que, dans un syllogisme, les termes ont d'autres prédicats que celui dont il est question, et qu'ils sont par conséquent, à la fois, ceci et autre chose relativement à quoi ils ne sont

5. L'argumentation d'Aristote sur la possibilité de syllogismes valides et inconsistants est la suivante: « Si l'on a admis un terme dont il est vrai d'affirmer homme, même s'il est vrai aussi d'en affirmer non-homme, pourvu seulement qu'on accorde que l'homme est animal et non pas non-animal il sera vrai de dire que Kallias est également animal et non pas non-animal, même s'il est aussi vrai de le dire de non-Kallias. La raison est en que le majeur est affirmé non seulement du moyen, mais encore d'autres choses, par le fait qu'il s'applique à bien d'autres: de sorte que si le moyen est à la fois lui-même et autre chose, cela ne change rien à la conclusion. »

évidemment pas *ceci*. Ce qui ne signifie nullement qu'on puisse admettre à la fois une proposition et sa propre négation contradictoire.

La « négation » ci-dessus n'est donc pas formatrice de contradiction, puisque le terme majeur « animal » serait sinon affirmé et nié à la fois du terme moyen « homme ». Notre position prolonge celle de Granger sur ce point, montrant qu'aucun cas de syllogisme dit « inconsistant » ne semble suffisant pour plaider en faveur de l'existence de « contradictions vraies ».

Dans un premier temps, Granger interprète la négation de la prémisse mineure soi-disant contradictoire de (β_1) comme une expression de simple différence. Cela revient à considérer « Kallias n'est pas un homme » comme signifiant « Kallias n'est pas *seulement* un homme ». Cette négation n'étant pas exclusive, elle forme donc une relation non pas contradictoire mais sub-contraire, c'est-à-dire une relation « partiellement inclusive » ou « partiellement disjointe » entre deux classes dans un modèle syllogistique. Mais si l'on admet cette interprétation affaiblie de la négation, la conclusion de (β_1) n'est plus valide telle qu'elle apparaît dans sa forme strictement affirmative ci-dessus (voir Figure 1). Supposons en effet que Kallias ne soit pas un homme, comme le veut la prémisse mineure ; alors Kallias pourrait être une pierre dans une interprétation exclusive de la négation et, si tel était le cas, la conclusion serait fausse puisque Kallias est aussi un non-animal s'il est une pierre.

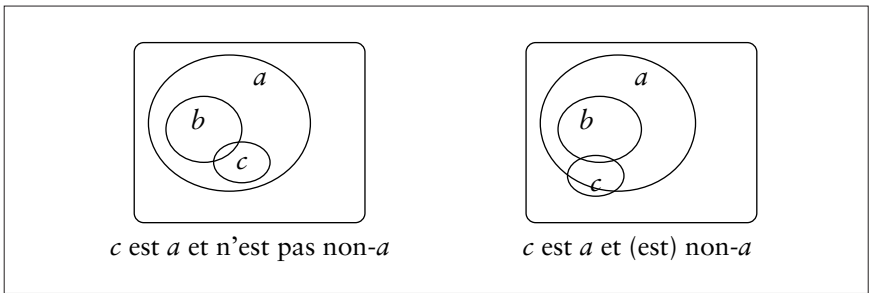


Figure 1 Deux modèles d'interprétation du syllogisme (β_1).

Dans un second temps, le second type de syllogisme (β_2) semble bel et bien valide quant à lui en raison de la nature du terme qui y est affirmé et nié à la fois : « Kallias, qui n'est pas Kallias » figure comme terme sujet dans la prémisse mineure et est entièrement inclus dans le terme prédicat « homme ». L'inclusion totale du terme « homme » dans la classe des animaux implique ainsi l'inclusion totale du terme « Kallias » également, mais ce résultat n'est dû en rien à la signification de la négation. C'est cette fois-ci la structure d'ensemble, c'est-à-dire la *forme logique* du syllogisme (β_2) entier qui explique ce résultat ainsi que la différence entre les deux types de syllogismes « inconsistants » (β_1) et (β_2).

Un troisième type de syllogisme illustre mieux encore le problème de savoir si la négation est contradictoire ou ne l'est pas, dans la mesure où les exemples ci-dessus contiennent un terme singulier et ne comportent pas de quantificateurs caractéristiques des propositions catégoriques d'Aristote. L'exemple qui suit⁶ est une version du mode *Bocardo* (de la troisième figure syllogistique) réduite à deux termes, en lieu et place des trois termes habituels :

Tout *b* n'est pas *a* (c'est-à-dire : Ce n'est pas le cas que tout *b* est *a*).

Tout *b* est *a*.

Tout *a* n'est pas *a* (c'est-à-dire : Ce n'est pas le cas que tout *a* est *a*).

L'explication précédente de Granger ne tient plus, ici : la négation paraît bel et bien contradictoire, dans la mesure où elle nie la prémisse majeure. Le critère de logicité de la consistance paraît contesté dans un tel cas de figure : deux prémisses contradictoires pourraient-elles être vraies ensemble ? Peu importe, en vérité, car la raison de la validité du syllogisme ci-dessus n'est pas d'ordre sémantique mais est purement syntaxique : c'est la *forme logique* qui permet d'en rendre compte dans le cas présent. Après avoir remplacé le terme majeur usuel *c* de la prémisse mineure par le terme majeur *a* de la prémisse majeure, la conclusion usuelle « Tout *c* n'est pas *a* » devient « Tout *a* n'est pas *a* » par simple application de la règle de substitution uniforme. La signification de la négation n'a donc rien à voir avec ce résultat contradictoire, de telle sorte que le critère de consistance n'est pas remis en cause en dépit des apparences : quiconque suppose la vérité de deux prémisses contradictoires en admettra la conclusion sans sourciller, aussi extravagante puisse-t-elle paraître ; mais quiconque connaît bien la syllogistique appliquera la règle des trois termes minimaux afin d'éviter ce cas de figure contradictoire.

Les exemples de syllogisme inconsistent chez Aristote n'en sont donc pas réellement, dans la mesure où l'occurrence de la négation n'y est pas essentielle et peut recevoir des interprétations variables : « tendancieuse » selon Granger, il est vrai que cette thèse d'une « contradiction vraie » a de quoi dérouter : qu'est-ce qu'un homme qui ne serait pas un homme à la fois, au sens *exclusif* de la négation, ou qu'est-ce qu'une classe qui s'exclurait elle-même ? La recherche de cette négation aurait été abandonnée par da Costa, selon Granger, faute d'interprétation possible au sein d'un modèle ; la hiérarchie des systèmes inconsistants⁷ du même da Costa n'y changerait rien, si elle se réduit à un simple jeu de valuations arbitraires. C'est pourtant bien cette piste sémantique que nous allons poursuivre plus loin, afin de

6. Voir Aristote, *Premiers Analytiques*, B15. La négation de l'expression universelle « Tout » est traduite d'ordinaire par « Quelque », mais nous l'évitons ici afin de ne pas tomber dans le piège de l'import existentiel.

7. Voir la hiérarchie C_n , $1 \leq n \leq \omega$, en particulier dans da Costa (1974).

trouver une interprétation possible de ce que (Granger 1988, p. 43) appelle la « logique hégélienne » et qui s'accordera avec notre prochaine définition en compréhension de la négation.

Revenons avant cela sur les relations d'opposition logique, exprimées par les énoncés catégoriques d'Aristote. Granger a raison de dire que la négation formatrice de contrariété (telle que la proposition qui en résulte ne peut pas être vraie si la première est vraie mais peut être fausse si la première est fausse) ne peut pas jouer le rôle d'une fonction de vérité appliquée à une proposition élémentaire dans un domaine bivalent : l'absence de structuration de la proposition élémentaire ne le permet pas, comparable à un point dans l'espace logique du *Tractatus*. C'est pour cette raison structurelle que, selon Granger, la négation fondamentale ne peut être autre que contradictoire (telle que la proposition qui en résulte ne peut pas être vraie si la première est vraie et ne peut pas être fausse si la première est fausse). En revanche, il devient possible d'admettre d'autres types de négation dès lors que la structure des propositions est complexifiée sur le modèle des fonctions. Et si la proposition était une entité complexe de type $f(p)$, au lieu d'être réduite au statut de simple argument atomique p ? Dans ce cas de figure, la structure des propositions s'apparente à une fonction de type $f(p)$ composée d'un quantificateur $f = \{\text{tout, quelque}\}$ et d'une proposition affirmative $p = \text{'S est P'}$. La distinction reconnue par Granger entre *contradiction* et *contrariété* repose sur la structure 'de degré un' des propositions catégoriques, que l'on retrouve dans la logique de premier ordre et qui en dit plus sur le contenu des propositions que la simple logique propositionnelle « de degré zéro ». L'analogie structurelle qui suit entre propositions catégoriques et propositions affirmatives consiste à ajouter un opérateur d'affirmation au contenu propositionnel élémentaire. Cette morphologie plus complexe s'inscrit dans le carré de (Gottschalk 1953) et consiste à opposer deux types de fonctions unaires propositionnelles (voir Figure 2) : la négation d'une proposition p , « Ce n'est pas le cas que p » ou « La proposition p est fausse », d'une part ; l'affirmation d'une proposition p , « C'est le cas que p » ou « La proposition p est vraie », d'autre part.

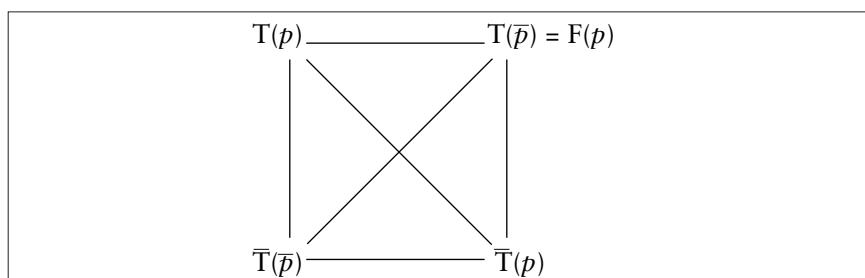


Figure 2 Le carré de Gottschalk appliqué aux opérateurs de vérité T et de fausseté F de von Wright (1987).

En appliquant le carré de Gottschalk au moyen de ces deux fonctions opposées, on obtient une logique des opérateurs de vérité T et de fausseté F , consacrée plus tard par von Wright (1987). Dans le diagramme consécutif, l'opérateur de vérité T se distingue de la valeur de vérité « Vrai » en ceci qu'il est une fonction, et non un objet. Comme l'a fait remarquer à juste titre un autre philosophe français, Robert Blanché, et corrigeant Piaget sur ce point dans Blanché (1966), le carré de Gottschalk n'est pas un carré aristotélicien, et ce pour au moins deux raisons. D'une part, la même fonction dite « contradictoire » peut donner aussi bien une relation contraire (entre des formules qui ne peuvent pas être vraies ensemble) que subcontraire (entre des formules qui ne peuvent pas être fausses ensemble) : cela dépend de la structure de la proposition complexe à laquelle la négation s'applique. D'autre part, en quoi ce carré peut-il nous éclairer sur la valeur logique d'une formule quelconque ? Si p signifie « Il fait jour », alors quel est le type de relation logique entre les propositions « C'est le cas qu'il fait jour » et « C'est le cas qu'il ne fait pas jour » : contraire, si l'on admet leur vérité conjointe, ou subcontraire, si l'on considère cette compossibilité comme impossible ? N'en déplaise au premier Wittgenstein, une structure ne montre rien elle-même qui soit définitif et indépendant d'une explication préalable de ses règles de fonctionnement.

Dans la section à venir, nous allons clarifier certains points techniques présumés dans l'étude ci-dessus de la négation et proposer une définition pluraliste basée sur la question du *sens* de la négation : une négation peut être formatrice de contradiction ou pas tout en respectant un seul et même schéma opératoire ; le nombre des formes de négations distinctes dépend de la complexité de la structure de l'objet logique à laquelle cet opérateur unaire s'applique, et notre position consistera à dire que cet objet fondamental n'est pas la proposition mais son « référent » frégéen : la valeur de vérité.

3. Fonction et objet

Qui dit « structure » dit « forme », et cette seconde notion tient une grande importance chez Granger. Plusieurs de ses travaux sont susceptibles d'intéresser le logicien et d'apporter de l'eau à notre moulin, que ce soit sous forme d'articles ou d'ouvrages plus aboutis. Nous ne citerons ici qu'une partie de ceux susceptibles de contribuer de près à la discussion qui va suivre : « Formes, opérations, objets » (1994) ; « L'irrationnel » (1998), « Science et réalité » (2001), ainsi que l'article « Contradiction » (1988). Ces textes sont assez récents et suivent d'autres réflexions plus générales sur la raison, le langage, ou la philosophie de Wittgenstein. Mais leur continuité est patente si l'on considère la question de la *forme logique*, essentielle du premier Wittgenstein jusqu'au thème de l'irrationnel en passant par la vérité scientifique.

L'importance de la notion de forme peut être formulée en termes très wittgensteiniens : si les limites de mon langage sont les limites de mon

monde, quelles sont les formes qui délimitent ce langage, d'où viennent-elles, et à qui s'imposent-elles ? Les commentateurs de l'histoire de la logique contemporaine ont pour habitude de tracer sur ce thème clivant une ligne de démarcation entre deux façons de penser la logique : comme un langage universel, pour les *universalistes* ; comme un calcul, pour les *algébristes*. Cette distinction, associée au nom du logicien français Jean van Heijenoort, fait de la forme un socle absolu du langage logique, pour les premiers ; le résultat d'un processus opératoire entre les termes de ce langage, pour les seconds. Ce n'est pas le caractère abstrait des calculs algébriques ou de l'activité logique elle-même qui est remis en doute, pour ces derniers ; c'est plutôt le caractère universel de la logique et, partant, l'unicité des règles constitutives de la pensée logique, c'est-à-dire des limites de la rationalité en tant que telle. Notre problème général peut être reformulé ainsi : dans quelle mesure la logique est-elle universelle ? Le cas de Granger semble paradoxal à cet égard, puisqu'il défend tout comme les universalistes l'unicité de la logique tout en adoptant l'approche opératoire des algébristes.

Loin d'affirmer la moindre conclusion définitive sur ce sujet, nous allons nous consacrer au cas singulier de Granger en débutant par une question de méthode préalable : de quoi au juste la « forme logique » est-elle censée être la forme ? Puis en abordant ce problème fondamental par un autre problème plus particulier : celui de la signification logique de la négation, afin de nous inspirer des difficultés posées par sa définition et d'en tirer quelques enseignements sur la « stylistique logique » selon Granger.

S'agissant de son inspiration analytique évoquée au début de l'article, il convient de donner une place d'importance à Frege et à Wittgenstein. L'espace logique du dernier sera évoqué plus loin. Quant au premier, on ne peut ignorer l'influence d'au moins trois de ses travaux dans l'exposé qui suit : « Fonction et concept » (1891), « Concept et objet » (1892), « Sens et dénotation » (1892). D'une part, la distinction entre fonction et objet (ou argument) a permis non seulement d'aligner le processus de signification linguistique sur le modèle rigoureux de l'arithmétique, mais aussi d'augmenter le pouvoir explicatif de la logique par-delà les seuls prédicats monadiques de la syllogistique aristotélicienne. D'autre part, Frege a établi une distinction absolue entre fonction et objet : dans la proposition « Pégase est un cheval », la fonction unaire « est un cheval » est vraie de l'objet Pégase et de tout ce qui peut satisfaire la propriété chevaline. On doit aussi à Frege la distinction générale entre le *sens* d'une expression et son *réfèrent* ; dans le cas des énoncés déclaratifs, ceux de la logique aristotélicienne, leur sens est une Proposition (au sens logique et non grammatical du terme) et leur réfèrent est une valeur de vérité. Dans ce qui suit, nous allons nous appuyer sur cet héritage de Frege chez Granger pour tenter de mieux comprendre la philosophie de la logique de ce dernier. Non pas dans le cadre d'un travail d'histoire de la philosophie, mais dans une perspective critique et afin d'en extraire une logique philosophique à part entière. En commençant par une

définition intensionnelle de l'opérateur de négation, puis en terminant par une explication unique de ses formes multiples.

Posons ainsi une thèse de départ, qui vaudra d'un bout à l'autre de l'exposé : la négation logique est une fonction (un foncteur, ou un opérateur) unaire qui s'applique à une valeur d'entrée x et qui consiste à *exclure* cette même valeur. Précisons que cette application ne correspond pas encore à l'opération d'*involution*, que Granger et l'usage commun associent à la négation « classique ». Si l'on prend l'exemple $x = V$ où la valeur d'entrée x est la vérité, alors non seulement la transformation de la vérité en non-vérité n'implique pas encore la transformation converse de la non-vérité en vérité ; mais de plus, rien n'indique non plus que la non-vérité signifie la fausseté. La propriété d'« exclusion » fait que cette définition de la négation est *intensionnelle*, et non *extensionnelle* : l'opération qui la caractérise, tout en étant applicable à n'importe quelle valeur x par-delà le vrai et le faux, ne s'applique pas à n'importe quelle valeur d'entrée. La nature de l'objet x reste donc à expliquer, afin de bien saisir le sens et la portée de la définition ci-dessus.

Une telle définition ne semble pas poser de problème, si l'on en juge par la table de vérité de la négation « classique » ou « bivalente » $[N_b]$ où $x = T$ et son complément $\bar{x} = F$:

φ	$[N_b]\varphi$
V	F
F	V

Mais un simple cas de figure de la logique multivalente suffit à produire un contre-exemple apparent. Soit $@ \in \{N, B\}$ une valeur tierce parmi deux possibles, telle que $N =$ « ni vrai ni faux » ou $B =$ « vrai et faux ». On constate alors les valuations suivantes dans la plupart des tables de vérité des négations trivalentes $[N_t]$ ⁸ :

φ	$[N_t]\varphi$
V	F
@	@
F	V

La table de vérité ci-dessus ne semble déjà plus respecter notre définition générale, puisque la négation de la valeur @ laisse celle-ci inchangée.

8. C'est le cas dans les systèmes de Bochvar (1981), Kleene (1938), Łukasiewicz (1967), et Priest (1979). La signification de @ varie entre ces auteurs, mais elle aboutit toujours à deux types de valeurs 'logiques' possibles. Nous allons expliquer cette notion en détail, dans la suite de l'article.

Pire encore: cet opérateur unaire laisse une proposition *vraie* inchangée lorsque $@ = B$, de sorte qu'une proposition et sa « négation » seront considérées comme vraies toutes les deux dans ce cas de figure. Cette situation d'inconsistance mentionnée dans la section précédente a conduit notamment à la fameuse critique de Slater (1995), dans un court article adressé en particulier à la logique paraconsistante « dialethéiste » de Priest (1979)⁹. Si la logique paraconsistante a survécu aux fourches caudines de Slater, son article a eu en tout cas le grand mérite de questionner la signification de la paraconsistance, et en particulier sa négation. Nous verrons plus loin la raison pour laquelle cette négation peut être qualifiée de « paraconsistante » (parce qu'elle enfreint le Principe d'explosion), et dans quelle mesure elle s'accorde avec notre définition de la négation (parce que l'opérateur de négation ne dépend pas du Principe de bivalence). Mais voyons d'abord si notre définition de la négation s'accorde avec l'histoire de cet opérateur logique.

4. Typologie des négations

Il existe un grand nombre de négations, si l'on en juge par la liste dressée dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Négation classique, polaire (de contrariété), métalinguistique; considérée comme une fonction de vérité, ou comme un opérateur modal. Associée à l'acte de rejet, ou à l'affirmation de fausseté. D'autres caractérisations existent, parmi les systèmes logiques homologués: négation intuitionniste, paraconsistante, linéaire, ontique, épistémique, quantique, booléenne, morganienne, externe, interne, cyclique, de terme, propositionnelle, logique, linguistique, etc. La liste ne saurait être exhaustive, faute de critère distinctif, et les membres de cette liste ne sont pas non plus exclusifs les uns des autres.

De façon générale, les diverses négations se distinguent les unes des autres par rapport à un ensemble de formules associées au système de référence de la *logique classique*. Bien que cette dernière soit assimilée au Principe de bivalence, un partisan de l'inférentialisme pourrait reprocher à cette assimilation de baser toute logique sur un critère sémantique du nombre de valeurs de vérité et d'admettre n'importe quel domaine de valuation sans restriction.

Nous allons défendre une position plus nuancée: la logique classique n'est pas basée sur le Principe de bivalence, tout en admettant un unique

9. L'idée centrale de Slater est qu'il n'existe pas de négation paraconsistante si, en vertu de celle-ci, on doit accepter l'existence de « contradictions vraies »; la table ci-dessus justifie techniquement un tel résultat. La résolution du conflit entre Slater et Priest repose sur trois points clés: la définition de la relation logique de *contradiction*; la distinction établie par Suszko (1977) entre valeurs *logiques* et valeurs *algébriques*; et la distinction entre vérité et valeur *désignée*. Bien que ce débat dépasse le cadre de notre discussion, ces notions réapparaîtront dans la suite de cet article consacrée aux logiques multivalentes.

domaine de valuation initial composé de deux éléments minimaux : le vrai, et le faux. Cela est dû à une distinction entre bivalence et bivaluation, mais il est encore trop tôt pour en parler ici. Pour le moment, considérons un système logique quelconque L composé d'un langage formel et d'une relation de conséquence. Ce langage contient un ensemble de formules, des constantes logiques appliquées à ces formules, un domaine de valuation V_x composé de x valeurs de vérité, et un sous-ensemble de formules qui sont des théorèmes ou des tautologies (des formules vraies pour toute interprétation de ses sous-formules). Considérés dans ces termes, nous dirons que deux systèmes logiques L_1 et L_2 sont identiques si, et seulement si, ils contiennent le même sous-ensemble de théorèmes ou de tautologies.

À partir d'une lecture déflationniste du langage formel, on peut interpréter les propriétés suivantes de la négation « classique » en termes d'affirmations et de négations de contenus propositionnels. Ainsi, les expressions ' φ ' et ' $\neg\varphi$ ' signifient '(la proposition φ) est vraie' et '(la proposition) φ est fausse', respectivement. Quant à la double négation ' $\neg\neg\varphi$ ', nous l'interpréterons comme '(la proposition) φ n'est pas fausse'. Il résulte de ce langage formel un ensemble de formules caractéristiques de la négation « classique » :

Principe de non-contradiction (PNC)

$$\models \neg(\varphi \wedge \neg\varphi)$$

Aucune proposition n'est vraie et fausse à la fois.

Principe du tiers exclu (PTE)

$$\models \varphi \vee \neg\varphi$$

Toute proposition est vraie ou fausse.

Lois de double négation (LDN)

$$(LDN_1) \models \varphi \rightarrow \neg\neg\varphi$$

Si une proposition est vraie, alors elle n'est pas fausse.

$$(LDN_2) \models \neg\neg\varphi \rightarrow \varphi$$

Si une proposition n'est pas fausse, alors elle est vraie.

Lois de De Morgan (LDM)

$$(LDM_1) \models \neg(\varphi \wedge \psi) \rightarrow (\neg\varphi \vee \neg\psi)$$

Si la conjonction de deux propositions est fausse, alors au moins une des deux est fausse.

$$(LDM_2) \models (\neg\varphi \vee \neg\psi) \rightarrow \neg(\varphi \wedge \psi)$$

Si au moins une parmi deux propositions est fausse, alors la conjonction des deux propositions est fausse.

$$(LDM_3) \models \neg(\varphi \vee \psi) \rightarrow (\neg\varphi \wedge \neg\psi)$$

Si la disjonction de deux propositions est fausse, alors les deux propositions sont fausses.

$$(LDM_4) \models (\neg\varphi \wedge \neg\psi) \rightarrow \neg(\varphi \vee \psi)$$

Si deux propositions sont fausses, alors la disjonction des deux propositions est fausse.

Loi de contraposition (LC)

$$\models (\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (\neg\psi \rightarrow \neg\varphi)$$

Si la vérité d'une proposition implique la vérité d'une autre, alors la fausseté de la seconde implique la fausseté de la première.

Loi d'explosion (LE)

$$\models (\varphi \wedge \neg\varphi) \rightarrow \psi$$

La vérité et la fausseté d'une proposition impliquent la vérité de toute autre proposition.

Syllogisme disjonctif (SD)

$$\models ((\varphi \vee \psi) \wedge \neg\varphi) \rightarrow \psi$$

Si une proposition d'une disjonction vraie est fausse, alors l'autre proposition est vraie.

Deux problèmes apparaissent ici. Le premier concerne le choix d'interprétation déflationniste de la négation propositionnelle en termes d'affirmation de fausseté: n'y a-t-il aucune différence logique entre l'affirmation d'une fausseté et la négation d'une vérité? Le second concerne le risque de définition circulaire de la négation: comment la définir correctement par le biais d'autres constantes telles que la conjonction, la disjonction et le conditionnel, sachant que celles-ci utilisent également la négation pour être expliquées?

Répondre à ces questions exige une étude plus approfondie de l'objet sur lequel porte la négation logique: la valeur de vérité.

5. L'objet logique

La position de Granger sur la nature de l'« objet logique » paraît ambiguë au premier abord. Dans un article dédié à ce concept, Granger (2005, p. 205) affirme d'abord et à la façon d'un Wittgenstein qu'« il n'y a pas d'objet logique », au sens où les seuls objets proprement dits sont les entités constitutives des états de choses du monde. Puis il semble dire le contraire en affirmant qu'il existe un objet logique et que cet objet est la *proposition*:

L'objet logique au sens le plus strict est la proposition, élément symbolique significatif ultime d'un langage.

Cet objet n'est donc pas l'objet exprimé par la proposition ou son référent, mais la proposition elle-même. On peut expliquer ce revirement apparent du Granger-commentateur de Wittgenstein par sa conception *opératoire* de la logique. En ce sens, Granger est bien plus proche d'un Piaget ou d'un Łukasiewicz que d'un Wittgenstein ou d'un Frege. Proche de Piaget (1949, p. 5), lorsque celui-ci dit d'une part que la logique est une « théorie des opérations sur l'objet en général », que cet objet soit une proposition ou tout autre élément constitutif d'un système d'opérations. Proche de Łukasiewicz, lorsque celui-ci décrit dans Łukasiewicz (1970, p. 90) la logique comme théorie des valeurs de vérité en termes bivalents:

Les objets dénotés par des propositions sont appelés des valeurs logiques. La vérité est la valeur logique positive, et la fausseté est la valeur logique négative. La logique est la science d'objets d'un type particulier, à savoir, une science des valeurs logiques.

Que l'on se rappelle le lien fondamental entre ces valeurs de vérité et leurs « porteurs » que sont les propositions, et l'on comprendra mieux la parenté entre Granger et Łukasiewicz. Mais la comparaison entre les deux philosophes de la logique a ses limites. Car Granger ne pense pas la logique en d'autres termes que bivalents, si l'on entend par là la restriction des valeurs de vérité au nombre de deux. La différence est grande, dans ce cas, entre Granger et le grand contributeur de la *multivalence* que fut Łukasiewicz. Comment expliquer ce différend, d'autant plus que la citation précédente du logicien polonais évoquait les termes binaires d'être et de non-être ? Granger (1994, p. 43) tient un propos similaire :

Le calcul propositionnel se développe en effet comme prolifération indéfinie, mais parfaitement maîtrisée par la pensée, des variations sur le thème nucléaire de la *partition* de l'univers entre le posé et le non-posé : p , ou non- p .

D'apparence très bivalente, une telle affirmation n'est en fait pas incompatible avec la multivalence de Łukasiewicz. Elle ne l'est pas, du moins, si l'on définit les valeurs de vérité « non classiques » comme une combinaison des deux valeurs fondamentales que sont le vrai et le faux, plutôt que comme des valeurs définies par d'autres éléments que le vrai et le faux. Si la position de Granger paraît si « classique » en la matière, c'est sans doute parce que la logique classique n'admet que deux valeurs de vérité et que chacune d'elles y est considérée comme le référent unique d'une proposition. Suszko (1977) a reproché à cet « axiome de Frege » de reposer sur une définition arbitraire du référent de la proposition : selon lui, ce référent devrait être un *fait* plutôt qu'une valeur de vérité. Il n'a pas contesté en revanche le second volet de cet axiome, en vertu duquel toute proposition ne pourrait avoir que deux référents parmi le Vrai et le Faux. Son rejet des logiques multivalentes repose sur une distinction entre deux types de valeurs : les valeurs *logiques*, qui sont les deux éléments fondamentaux de la vérité et de la fausseté ; les valeurs *algébriques*, qui sont des ensembles ordonnés incluant les deux éléments précédents (vrai, faux) ou leurs complémentaires (non-vrai, non-faux). Deux exemples de valeurs « algébriques » sont les valeurs dites « lacunaires » (ni vrai et ni faux) et « excédentaires » (vrai et faux). Notre position sera exactement contraire à celle de Suszko par rapport à l'axiome de Frege : oui, le référent d'une proposition est une valeur de vérité ; et non, ce référent n'est pas restreint aux deux valeurs du simplement vrai et du simplement faux. À la question : combien de valeurs de vérité peut-il y avoir au-delà du vrai et du faux, nous répondrons : un nombre indéfini, mais toujours sur la base d'une partition d'une seule et unique valeur fondamentale : le Vrai, dont le Faux est aussi un produit dérivé.

Voyons donc de plus près ce qu'est une valeur de vérité, l'objet auquel nous disons ici que la négation s'applique; et surtout, voyons dans quelle mesure la structure de cet objet particulier justifie la thèse de Granger sur le degré de complexité de l'objet logique en général.

Qu'est-ce qu'une valeur de vérité? Plusieurs tentatives de réponses, non exclusives les unes des autres, sont exposées dans l'article du *Stanford Encyclopedia of Philosophy* qui lui est consacré:

- (a) des objets abstraits primitifs dénotés par des énoncés au sein de langages naturels et formels;
- (b) des entités abstraites hypostasiées, à valeur de classes d'équivalence d'énoncés;
- (c) ce qui est visé dans un jugement;
- (d) des valeurs indiquant le degré de vérité d'énoncés;
- (e) des entités qui peuvent être utilisées pour expliquer le caractère vague de concepts;
- (f) des valeurs qui sont préservées dans des inférences valides;
- (g) des valeurs qui transmettent une information à propos d'une proposition donnée.

Notre plaidoyer pour des valeurs structurées consiste à admettre les propriétés (a), (b), (c), (f) et (g), à rejeter (d), et à laisser le cas de (e) en suspens¹⁰. La position de Granger sur la question semble de nouveau conforme à celle d'un Quine, fermement opposé à l'idée de valeurs autres que le vrai et le faux. Elle confirme aussi et surtout l'idée que, pour Granger (2001, p. 92), la valeur de vérité est un objet absolument simple et donc sans structure ou « amorphe », lorsque celui-ci parle de la logique comme d'une théorie comprenant deux objets « sans qualités », le vrai et le faux, et l'ensemble des opérations de déduction autorisées dans le système.

Le même point de vue semble apparaître chez Łukasiewicz (1970, p. 90), ce qui peut surprendre de la part de ce partisan de la multivalence:

Toutes les propositions vraies dénotent un seul et même objet, la vérité, et toutes les propositions fausses dénotent un seul et même objet, la fausseté. Je considère la vérité et la fausseté comme des objets singuliers, au même sens que le nombre 2 ou le nombre 4.

Pourquoi deux, et seulement deux valeurs? Les logiciens diront que cette partition est le tarif minimal pour donner sens à la relation de conséquence sémantique; car si toutes les propositions étaient vraies ou fausses à la fois, alors notre langage serait trivial puisque tout se vaudrait sans distinction. Des philosophes ajouteront qu'il n'y a rien en dehors de l'être et du

10. Notre doute porte sur la réductibilité des valuations du vague au sein de ces valeurs structurées. Une solution consisterait à exprimer ce vague en termes de chaînes de bits indéfinies (voir section 7); mais la preuve reste à effectuer dans le cadre d'un autre travail.

non-être, et que rien n'échappe à cette dualité. Pas même les valeurs de vérité, fussent-elles algébriques? La philosophie de la logique de Granger apparaît comme une combinaison de ces deux points de vue. Par opposition, notre position sera différente de celle exprimée par Łukasiewicz (1970, p. 90) en ceci qu'elle ne partage pas sa lecture « ontologique » des valeurs de vérité :

Ontologiquement, la vérité a son analogue dans l'être, et la fausseté dans le non-être.

Tout au contraire, il s'agit de montrer l'utilité explicative des valeurs algébriques par le biais de leurs structures. Une autre lecture des valeurs de vérité, de type *épistémologique*, ne considère pas les propositions comme des expressions de faits ou états de choses mais comme des informations ou situations. Elle repose sur le modèle des réseaux d'ordinateurs proposé par Belnap (1977), dans lequel les valeurs de vérité ne sont pas des valeurs intrinsèques aux propositions mais de simples marqueurs de jugements provisoires exprimés par des énoncés. Un énoncé n'est donc pas vrai ou faux au sens absolu du terme : il est « considéré comme » tel, jusqu'à preuve du contraire. Là est sa marque de fabrique épistémique. Si un énoncé est considéré comme vrai, cela veut dire qu'il existe une information susceptible de le confirmer et aucune pour l'infirmer. S'il existe une information susceptible de le confirmer et une autre susceptible de l'infirmer, il sera considéré comme vrai-et-faux. Et ainsi de suite, proportionnellement au nombre de combinaisons d'informations distinctes¹¹.

De même qu'il peut y avoir autant de paires de chaussettes distinctes que de couleurs distinctes et composées à partir des quatre couleurs primaires, il peut y avoir autant de valeurs de vérité que de valeurs distinctes et composées à partir d'une valeur fondamentale qui s'appelle le Vrai.

$$V_1 = \{T\} = \{1\}$$

(1 valeur : vrai)

$$V_2 = \{\{T\}, \{\bar{T}\}\} = \{T, F\} = \{1, 0\}$$

(2 valeurs : vrai, non-vrai = faux)

$$V_4 = \{\{\{T\}, \{\bar{T}\}\}, \{\{T\}, \{\bar{T}\}\}, \overline{\{\{T\}, \{\bar{T}\}\}}\} = \{B, T, F, N\} = \{11, 10, 01, 00\}$$

(4 valeurs : vrai et non-vrai = vrai-et-faux, vrai et non non-vrai = vrai et non-faux = vrai, non-vrai et faux = faux, non-vrai-et-non-faux)

...

Le domaine quadrivalent V_4 est déjà plus compréhensible lorsqu'il est expliqué en termes de données en réseaux, et le même processus peut être

11. Pour une présentation détaillée de cette sémantique multivalente, voir Schang & Costa-Leite (2016).

appliqué à des domaines toujours plus complexes tels que V_{16} . Si une ‘contradiction’ peut être admise dans V_4 , dans la mesure où un énoncé peut y être considéré comme vrai-et-faux, alors une *hyper-contradiction*¹² peut apparaître dans V_{16} dans la mesure où un énoncé peut y être considéré comme vrai-et-faux et non(vrai-et-faux) à la fois. La signification de cette valeur dépend de la structure du réseau d’informations, ainsi que des liens qui existent entre chaque source d’information. On peut comparer un tel modèle à un ensemble de mondes possibles sans relation d’accessibilité réciproque, toute proportion gardée sur l’analogie entre notre sémantique algébrique et la sémantique relationnelle de Kripke. Son processus de formation est quoiqu’il en soit le suivant : chaque domaine de valeur V_n inclut m éléments $x_p, x_p, \dots$, et le nombre $2^m = n$ des valeurs de vérité structurées d’un domaine correspond au nombre des parties ou sous-ensembles de ce domaine. Ainsi le premier domaine V_1 ne constitue-t-il pas un domaine de valeurs complet, au sens où il y manque l’ensemble vide comme partie de cet ensemble-singlet. Le domaine binaire V_2 est le domaine de valeurs primordial, ce domaine se composant du Vrai T et d’un ensemble vide : le Faux F , c’est-à-dire la valeur négative $\bar{T}$. L’accroissement successif des domaines implique que l’ensemble vide de chaque ensemble comprenant m éléments devient lui-même un sous-ensemble non vide dans le domaine suivant qui comprend 2^m éléments : ainsi, le Faux F n’existe pas plus dans V_1 que le Ni-Vrai-Ni-Faux N n’existe dans V_2 , que le Vrai-et-Faux-et-Vrai-et-non-Faux BT n’existe dans V_4 , etc.

En quoi cette théorie des valeurs de vérité structurées peut-elle éclairer notre problème initial des formes de la négation ? En ceci qu’elle permet de voir sous un autre éclairage un principe situé à mi-chemin entre la négation et les valeurs de vérité : le *Principe de bivalence* (PBV). Le sens commun et Granger associent ce principe à la logique classique, au sens où les conditions de vérité des constantes logiques classiques permettent de valider toutes les formules logiques citées précédemment et associées à la logique classique. (PBV) nous dit que toute proposition est soit vraie soit fausse, exclusivement et exhaustivement. Ce principe résulte de la combinaison des quatre conditions (PBV₁)-(PBV₄) qui suivent, où la précaution est prise de ne pas identifier l’absence d’un élément x_i quelconque avec la présence automatique d’un autre élément x_j .

(PBV₁) Si ϕ est vraie, alors ϕ n’est pas fausse.

(PBV₂) Si ϕ est fausse, alors ϕ n’est pas vraie.

(PBV₃) Si ϕ n’est pas vraie, alors ϕ est fausse.

(PBV₄) Si ϕ n’est pas fausse, alors ϕ est vraie.

12. La notion est apparue pour la première fois chez Priest (1979) ; elle sera développée ensuite dans la théorie des valeurs de vérité généralisées de Shramko & Wansing (2005).

Revenons à l'analogie structurelle (mentionnée dans la section 2) entre les propositions catégoriques d'Aristote et les propositions affirmatives et négatives de von Wright: de même qu'il existe des opérateurs de négation bien établis dans la tradition logique, (PBV) peut être considéré comme un *produit* d'opérateurs d'affirmation, les deux types d'opérateurs unaires affirmatifs et négatifs se comportant comme des opérateurs *partiels* de forme générale $[O_i]$ ¹³. Le comportement « partiel » de ces opérateurs est dû au fait qu'ils ne transforment que certaines valeurs d'entrée en d'autres valeurs de sortie. En vertu de cette définition des opérateurs unaires d'affirmation et de négation, l'argument x sur lequel ils portent est une valeur algébrique constitutive d'une valeur logique. Autrement dit, si x correspond à la valeur algébrique Vrai ou Faux alors sa négation $\bar{x}$ correspond à la valeur algébrique Non-Vrai ou Non-Faux. Il est important de comprendre que cette valeur négative $\bar{x}$ n'est pas le simple *complémentaire* de x mais constitue le résultat d'un opérateur formateur de valeur unique, *bien que structurellement complexe*. Cette valeur est donc « singulière », en accord avec le propos de Łukasiewicz; mais elle n'est pas simple, par opposition à la valeur de vérité de Frege.

En sus de la négation logique, l'*affirmation* logique est un opérateur unaire qui s'applique à une valeur x_i d'entrée quelconque et consiste à exclure une *autre* valeur x_j . Pour être plus précis, l'affirmation $[A]$ est un opérateur unaire appliqué à un objet x qui est la référence d'une formule ϕ et tel que, pour tout domaine V_x :

$$[A_i](x): x_i \mapsto x_j.$$

Les quatre opérateurs partiels d'affirmation $[A_i]$ qui caractérisent (PBV) peuvent être définis comme suit, parallèlement à chacune de ses propriétés (PB_1) – (PB_4) : pour toute formule ϕ ,

$$[A_1](x): T \mapsto \bar{F}.$$

$$[A_2](x): F \mapsto \bar{T}.$$

$$[A_3](x): \bar{T} \mapsto F.$$

$$[A_4](x): \bar{F} \mapsto T.$$

Les deux premiers opérateurs $[A_1]$ – $[A_2]$ imposent la condition d'exclusivité de (PBV) dans un domaine; les deux derniers, $[A_3]$ – $[A_4]$, la condition d'exhaustivité. La complexité du concept de bivalence et, plus loin, celle des différents types de négation logique, va être expliquée dans ce qui suit au moyen d'un opérateur algébrique de *produit*, $\otimes$ ¹⁴.

13. Un exemple d'opérateur partiel est la « semi-négation » de Béziau (1999), qui ne satisfait qu'une seule des deux conditions de vérité de la négation classique. Pour plus de détails sur ces opérateurs partiels et leur sémantique, voir Schang (2020b).

14. Le produit $\otimes$ se distingue de l'opérateur de la conjonction logique $\wedge$: le premier consiste à combiner les propriétés de plusieurs opérateurs partiels $[O_i]$, tandis que le second consiste à sélectionner la valeur minimale entre deux valeurs de vérité. $\otimes$ est un opérateur binaire appliqué à des opérateurs unaires quelconques: $([O_i] \otimes [O_j])(x) \rightarrow [O_k](x)$. Ce produit

Dire que (PBV) constitue un produit de ces fonctions, c'est dire que ce principe résulte de la combinaison des quatre opérateurs d'affirmation $[A_1]$ - $[A_4]$:

$$(PBV) = [A_1] \otimes [A_2] \otimes [A_3] \otimes [A_4]$$

Le même processus d'application partielle vaut pour la négation $[N]$, sur la base de la définition fondamentale que nous en avons donnée au début de cet article :

$$[N_i](x) : x_i \mapsto \bar{x}_i.$$

Alors qu'il est redondant dans une sémantique « classique » à deux valeurs de vérité, l'opérateur d'affirmation $[A_i]$ devient significatif dans un domaine enrichi et permet même d'expliquer les divergences d'interprétation entre plusieurs types de système logique. Mieux encore, la distinction entre affirmation et négation permet de voir, au sens formel du terme, que ces divergences ne reposent pas sur la négation mais sur l'affirmation, telle que nous l'avons définie ci-dessus et qui détermine les conditions dans lesquelles une proposition peut être considérée comme vraie, fausse, les deux, ou ni l'une ni l'autre.

Revenons à la négation. Par-delà la typologie pléthorique des négations de Granger (1988), qui ne nous aide en rien à y voir plus clair sur le critère de la négation logique, notre définition constructive ci-dessus donne lieu à un total de $2^4 - 1 = 15$ opérateurs sur la base de l'ensemble des $m = 4$ valeurs élémentaires $\{T, F, \bar{T}, \bar{F}\}$ et dont la complexité varie en fonction du nombre de produits effectués entre ces opérateurs :

$$\begin{array}{llll} [N_1](x) : T \mapsto \bar{T} & [N_2](x) : F \mapsto \bar{F} & [[N_3](x) : \bar{T} \mapsto T & [[N_4](x) : \bar{F} \mapsto F \\ [N_5](x) : T \mapsto \bar{T} \otimes F \mapsto \bar{F} & [N_6](x) : T \mapsto \bar{T} \otimes \bar{T} \mapsto T & [N_7](x) : \bar{T} \mapsto T \otimes F \mapsto \bar{F} & \\ [N_8](x) : F \mapsto \bar{F} \otimes \bar{T} \mapsto T & [N_9](x) : F \mapsto \bar{F} \otimes \bar{F} \mapsto F & [N_{10}](x) : \bar{T} \mapsto T \otimes \bar{F} \mapsto F & \\ [N_{11}](x) : T \mapsto \bar{T} \otimes F \mapsto \bar{F} \otimes \bar{T} \mapsto T & [N_{12}](x) : T \mapsto \bar{T} \otimes F \mapsto \bar{F} \otimes F \mapsto \bar{F} & & \\ [N_{13}](x) : T \mapsto \bar{T} \otimes \bar{T} \mapsto T \otimes \bar{F} \mapsto F & [N_{14}](x) : F \mapsto \bar{F} \otimes \bar{T} \mapsto T \otimes \bar{F} \mapsto F & & \\ [N_{15}](x) : T \mapsto \bar{T} \otimes F \mapsto \bar{F} \otimes T \mapsto \bar{T} \otimes \bar{F} \mapsto F & & & \end{array}$$

Nous pouvons identifier un type de négation récurrent au sein de l'ensemble ci-dessus : la négation *booléenne* $[N_{15}]$; l'autre type de négation important dans la plupart des systèmes logiques, la négation *morganienne*, n'y figure pas. L'une et l'autre sont à la négation ce que la nécessité et la possibilité sont à la logique modale : la stricte possibilité exclut la nécessité, de même

est idempotent : $[O_i](x) \otimes [O_i](x) = [O_i](x)$; commutatif : $[O_i](x) \otimes [O_j](x) = [O_j](x) \otimes [O_i](x)$; associatif : $[O_i](x) \otimes ([O_j] \otimes [O_k])(x) = ([O_i] \otimes [O_j])(x) \otimes [O_k](x)$; distributif : $[O_i](x) \otimes ([O_j] \otimes [O_k])(x) = ([O_i] \otimes [O_j])(x) \otimes ([O_i] \otimes [O_k])(x)$.

que la négation strictement morganienne exclut la propriété booléenne d'involution (en vertu de laquelle la double négation équivaut à l'affirmation).

On peut construire ainsi la négation booléenne comme un produit maximal de négations partielles $[N_i]$:

$$[N_{15}](x): T \mapsto \bar{T} \otimes F \mapsto \bar{F} \otimes T \mapsto \bar{T} \otimes \bar{F} \mapsto F$$

Sa table de vérité caractéristique est telle que les symboles 1 et 0 sont ordonnés dans le domaine quadrivalent V_4 pour former les quatre valeurs algébriques $B = 11$, $T = 10$, $F = 01$, et $N = 00$.

φ	$[N_{15}]\varphi$
11	00
10	01
01	10
00	11

La négation morganienne est plus complexe, irréductible à un simple produit de négations partielles. Pour en expliquer le mode de construction, allons plus loin dans le processus calculatoire et distinguons deux types de fonctions unaires:

- (i) les opérateurs *simples*, qui comprennent l'affirmation simple $[A_i]$ et la négation simple $[N_i]$.
- (ii) la *fusion* de deux opérateurs simples identiques, comme c'est le cas dans la négation affirmée $[AN_i]$ et l'affirmation niée $[NA_i]$,

$$[NA_i]\varphi = [AN_i]\varphi: x_i \mapsto \bar{\bar{x}}_i = x_i \mapsto x_i;$$

ou de deux opérateurs distincts, comme dans l'affirmation affirmée $[AA_i]$ et la négation niée $[NN_i]$,

$$[NN_i]\varphi = [AA_i]\varphi: x_i \mapsto \bar{\bar{x}}_i = x_i \mapsto x_i.$$

$[NN]$ et $[AA]$ incarnent la propriété d'*involution* associée couramment à la négation «classique», dans la mesure où la double application du même opérateur partiel reproduit la valeur d'entrée. On peut montrer ce processus opératoire comme suit:

$$[NN_i](x): x_i \mapsto [N_i] \bar{x}_i = x_i \mapsto \bar{\bar{x}}_i = x_i \mapsto x_i.$$

$$[AA_i](x): x_i \mapsto [A_i] \bar{x}_i = x_i \mapsto \bar{\bar{x}}_i = x_i \mapsto x_i.$$

Il est important de préciser également que ces fusions d'opérateurs $[OO_i](x)$ sont différentes des *itérations* d'opérateurs: $[O_i][O_i](x)$, une simple preuve par induction sur des tables de vérité montrant que $[OO_i](x) \neq [O_i][O_i](x)$.

On peut construire dès lors la négation morganienne comme le produit maximal de négations affirmées (ou d'affirmations niées). Ainsi :

$$[AN_{15}](x) = [NA_{15}](x) : T \mapsto F \otimes F \mapsto T \otimes \bar{T} \mapsto \bar{F} \otimes \bar{F} \mapsto \bar{T}$$

φ	$[AN_{15}]\varphi$
II	II
IO	OI
OI	IO
OO	OO

Deux remarques générales, à propos des opérateurs partiels $[O_x]$. D'abord, les opérateurs fusionnés ne sont pas nécessairement involutifs : ce sont des négations mixtes qui, telle la négation morganienne, peuvent laisser une proposition vraie inchangée ; mais cette négation n'est pas uniquement formatrice de contradictions, comme le montrent la table de vérité ci-dessus et le cas précédent de la table de vérité trivalente (voir section 3, page 9). Ensuite, la diversité des opérateurs d'affirmation et de négation exige une amélioration de leur *forme logique*. Mais pour ce faire, encore faut-il rejeter l'interprétation déflationniste des formules et trouver une forme capable de faire la distinction entre l'affirmation d'une fausseté et la négation d'une vérité. Sans cette précaution d'usage, il est en effet impossible de traduire différents systèmes logiques au sein d'un seul et même langage formel.

Par analogie avec le cas précédent de la négation, on peut construire un total de $2^4 - 1 = 15$ types d'opérateurs d'affirmation quadrivalents $[A_1]$ - $[A_{15}]$. En voici la liste complète :

$$\begin{aligned} [A_1](x) : T \mapsto \bar{F} & \quad [A_2](x) : F \mapsto \bar{T} & \quad [[A_3](x) : \bar{T} \mapsto F & \quad [[A_4](x) : \bar{F} \mapsto T \\ [A_5](x) : T \mapsto \bar{F} \otimes F \mapsto \bar{T} & \quad [A_6](x) : T \mapsto \bar{F} \otimes \bar{T} \mapsto F & \quad [A_7](x) : \bar{T} \mapsto F \otimes \bar{F} \mapsto T \\ [A_8](x) : F \mapsto \bar{T} \otimes \bar{T} \mapsto F & \quad [A_9](x) : F \mapsto \bar{T} \otimes \bar{F} \mapsto T & \quad [A_{10}](x) : \bar{T} \mapsto F \otimes \bar{F} \mapsto T \\ [A_{11}](x) : T \mapsto \bar{F} \otimes F \mapsto \bar{T} \otimes \bar{T} \mapsto F & \quad [A_{12}](x) : T \mapsto \bar{F} \otimes F \mapsto \bar{T} \otimes \bar{F} \mapsto T \\ [A_{13}](x) : T \mapsto \bar{F} \otimes \bar{T} \mapsto F \otimes \bar{F} \mapsto T & \quad [A_{14}](x) : F \mapsto \bar{T} \otimes \bar{T} \mapsto F \otimes \bar{F} \mapsto T \\ [A_{15}](x) : T \mapsto \bar{F} \otimes F \mapsto \bar{T} \otimes \bar{T} \mapsto F \otimes \bar{T} \mapsto F \otimes \bar{F} \mapsto T \end{aligned}$$

Parmi cette liste exhaustive des opérateurs d'affirmation partiels $[A_x]$, trois méritent une attention particulière : $[A_5]$, $[A_8]$, et $[A_{10}]$. Nous pouvons voir dans ces opérateurs respectifs une traduction logique des « systèmes philosophiques » que sont l'intuitionnisme (ou scepticisme), le réalisme, et l'éclectisme. Leurs tables de vérité caractéristiques sont les suivantes :

φ	$[A_5]\varphi$	$[A_8]\varphi$	$[A_{10}]\varphi$
II	00	01	II
IO	IO	IO	IO
OI	OI	OI	OI
OO	OO	OI	II

Non seulement ces opérateurs d'affirmation permettent de valider tout ou partie des formules caractéristiques de la logique « classique » : $[A_5]$ restreint le domaine quadrivalent de départ V_4 à un domaine intuitionniste à trois valeurs (de type Kleene 1938) $V_{K_3} = \{10, 01, 00\}$; $[A_8]$ à un domaine classique à deux valeurs $V_2 = \{10, 01\}$; et $[A_{10}]$ à un domaine paraconsistant à trois valeurs (de type Priest 1979) $V_{P_3} = \{11, 10, 01\}$. Mais de plus, ils montrent que ces différents systèmes ne se distinguent pas par leurs négations. Ce sont les deux mêmes types de négation : la négation booléenne $[N_{15}]$ et la négation morganienne $[AN_{15}]$, qui apparaissent dans les trois cas de figure mais se combinent à des types d'opérateurs d'affirmation $[A_i]$ distincts.

Maintenant que l'objet logique et la structure de cet objet ont été mis à jour, il nous est permis d'exposer une version du pluralisme logique qui satisfasse les critères techniques de la logique selon Granger sans maintenir son présupposé philosophique de la bivalence.

6. Pluralisme et valeurs de vérité

Nous avons cité au début de l'article plusieurs penseurs essentiels dans le champ de la logique et de l'épistémologie française du xx^e siècle, parmi lesquels Martial Gueroult et Jules Vuillemin. Ce n'est pas un hasard si Granger a partagé avec eux le souci de bien définir le concept de vérité et, notamment, de répondre à la question de savoir s'il existe plusieurs sortes de vérité dans ce que Vuillemin appelait les « systèmes philosophiques ». (Feghally 2016, p. 205) insiste dans la conclusion de sa réflexion sur deux points : bien que Granger fût en désaccord avec Gueroult et Vuillemin quant à la possibilité d'axiomatiser ces « systèmes », tous trois s'accordaient sur le caractère irréductiblement pluriel de la définition du concept de vérité en leur sein :

La tradition veut que l'on associe systématiquement d'un côté, pluralisme et relativisme de l'autre. Vus sous cet angle, Gueroult, Vuillemin et Granger seraient les philosophes les moins traditionnels. Et la raison de cela n'est pas difficile à comprendre : en plus de leurs pensées systématiques, tous les trois posent le pluralisme comme une condition constitutive de la philosophie ; tous les trois refusent de voir dans le pluralisme l'équivalent du relatif ou de l'arbitraire ; enfin, tous les trois soutiennent que la systématisme n'implique pas la recherche d'un système absolu qui serait le vrai.

La contribution centrale que cet article veut apporter à la philosophie de Granger est la suivante : trouver un langage formel dans lequel la plura-

lité des formes logiques révélerait la pluralité de ces « systèmes philosophiques ». Or si cette tâche exige une analyse plus profonde de la façon dont des agents peuvent être en désaccord mutuel sur les conditions de vérité d'un même énoncé, alors elle exige notamment (mais pas seulement) une analyse plus profonde du concept de négation.

Pour dresser une analyse comparative de ces différentes formes de négation, nous avons besoin d'un langage formel commun dans lequel la traduction des divers types de négation logique conduit à des formulations univoques distinctes. Tous les locuteurs de ce langage commun partagent un seul et même usage des actes d'affirmation et de négation. Ainsi, l'acte d'affirmation consiste à exprimer ce que le locuteur est en droit de considérer comme une vérité, conformément à ses propres critères de justification. La traduction commune de l'acte de négation est plus délicate puisque, comme nous l'avons expliqué plus haut, il s'agit de faire la part des choses entre la négation comme attitude catégorique d'affirmation de fausseté ou *réfutation*, d'une part, et la négation comme attitude plus modérée de simple récusation ou *rejet*, d'autre part. Il résulte de ce travail d'analyse logique des formes opératoires plus complexes qu'à l'accoutumée, dans lesquelles la signification du contenu propositionnel dépend des critères épistémiques du locuteur et figure donc toujours dans la portée d'un opérateur d'affirmation préalable :

Affirmation

Pour tout ϕ , l'affirmation de ϕ est de forme $[A_i]\phi$.

L'acte de négation entendu comme réfutation ne s'applique pas directement au contenu propositionnel, mais à l'affirmation préalable de celui-ci : dire d'un énoncé qu'il est faux, c'est *affirmer* qu'il n'est pas vrai en vertu des critères de justification du locuteur. Cet acte correspond à la négation morganienne et nous la qualifierons également de négation *forte*, aussi bien en raison de sa parenté avec la négation de Nelson (1949) que de sa signification linguistique.

Négation forte

Pour tout ϕ , la réfutation de ϕ est de forme $[NA_{15}][A_i]\phi$.

Les cas de la double négation et de l'itération en règle générale trouvent une explication précise au sein de ce langage formel commun : la négation appliquée à l'affirmation est une négation morganienne ou « forte », tandis que la négation appliquée à cette négation forte est une négation booléenne que l'on peut qualifier de « faible » par opposition à son homologue morganienne.

Négation faible

Pour tout ϕ , le rejet de ϕ est de forme $[N_{15}][A_i]\phi$.

Le pluralisme logique provient dès lors des différentes façons d'affirmer ou de nier un contenu propositionnel en fonction du traitement de ses valeurs de vérité. En simplifiant le symbolisme logique des deux types de négation, tel que $[AN_{15}] = \neg$ et $[N_{15}] = \sim$, on obtient la nouvelle traduction suivante des propriétés principales de la négation dite « classique ».

Principe de non-contradiction (PNC)

$$\models \sim([A_i]\phi \wedge \neg[A_i]\phi)$$

Aucune proposition n'est vraie et fausse à la fois.

Principe du tiers exclu (PTE)

$$\models [A_i]\phi \vee \neg[A_i]\phi$$

Toute proposition est vraie ou fausse.

Lois de double négation (LDN)

$$(LDN_1) \models [A_i]\phi \rightarrow \sim\neg[A_i]\phi$$

Si une proposition est vraie, alors elle n'est pas fausse.

$$(LDN_2) \models \sim\neg[A_i]\phi \rightarrow [A_i]\phi$$

Si une proposition n'est pas fausse, alors elle est vraie.

Lois de De Morgan (LDM)

$$(LDM_1) \models \sim([A_i]\phi \wedge [A_i]\psi) \rightarrow (\neg[A_i]\phi \vee \neg[A_i]\psi)$$

Si la conjonction de deux propositions n'est pas vraie, alors au moins une des deux est fausse.

$$(LDM_2) \models (\neg[A_i]\phi \vee \neg[A_i]\psi) \rightarrow \sim([A_i]\phi \otimes [A_i]\psi)$$

Si au moins une parmi deux propositions est fausse, alors la conjonction des deux propositions n'est pas vraie.

$$(LDM_3) \models \sim([A_i]\phi \vee [A_i]\psi) \rightarrow (\neg[A_i]\phi \wedge \neg[A_i]\psi)$$

Si la disjonction de deux propositions n'est pas vraie, alors les deux propositions sont fausses.

$$(LDM_4) \models (\neg[A_i]\phi \wedge \neg[A_i]\psi) \rightarrow \sim([A_i]\phi \vee [A_i]\psi)$$

Si deux propositions sont fausses, alors la disjonction des deux propositions n'est pas vraie.

Loi de contraposition (LC)

$$\models ([A_i]\phi \rightarrow [A_i]\psi) \rightarrow (\neg[A_i]\psi \rightarrow \neg[A_i]\phi)$$

Si la vérité d'une proposition implique la vérité d'une autre, alors la fausseté de la seconde implique la fausseté de la première.

Loi d'explosion (LE)

$$\models ([A_i]\phi \wedge \neg[A_i]\phi) \rightarrow [A_i]\psi$$

La vérité et la fausseté d'une proposition impliquent la vérité de toute autre proposition.

Syllogisme disjonctif (SD)

$$\models (([A_i]\phi \vee [A_i]\psi) \wedge \neg[A_i]\phi) \rightarrow [A_i]\psi$$

Si une proposition d'une disjonction vraie est fausse, alors l'autre proposition est vraie.

La pluralité des points de vue sur les conditions de vérité des énoncés ne réside pas ici dans un désaccord relatif à la signification des autres constantes logiques que sont la disjonction $\vee$, la conjonction $\wedge$ et le conditionnel $\rightarrow$, puisque toutes sont définies de la même façon pour tous les types de locuteurs. Ainsi :

Conjonction

$(\phi \wedge \psi)$ est vrai si et seulement si ϕ est vrai et ψ est vrai.

Disjonction

$(\phi \vee \psi)$ est vrai si et seulement si ϕ est vrai ou ψ est vrai.

Conditionnel

$(\phi \rightarrow \psi)$ est vrai si et seulement si ϕ n'est pas vrai ou ψ est vrai.

Considérant la relation de conséquence logique comme préservation du vrai des prémisses aux conséquences, le tableau qui suit montre que la validité des propriétés de la négation «classique» dépend essentiellement du comportement de $[A_i]$.

	$[A_5]\phi$	$[A_8]\phi$	$[A_{10}]\phi$
(PNC)	✓	✓	×
(PTE)	×	✓	✓
(LDN ₁)	✓	✓	×
(LDN ₂)	×	✓	✓
(LDM ₁)	×	✓	✓
(LDM ₂)	✓	✓	✓
(LDM ₃)	×	✓	✓
(LDM ₄)	✓	✓	✓
(LC)	✓	✓	×
(LE)	✓	✓	×
(SD)	✓	✓	×

Notre langage formel commun a l'avantage de prolonger la position pluraliste de Granger, relevée dans Feghaly (2016, p. 205-206):

La condition plurielle de la connaissance philosophique, ce n'est pas, comme le dit Granger, l'indice d'un relativisme, d'un scepticisme ou d'un éclectisme.

Dans ce langage formel, le pluralisme est une propriété métalogique caractérisée par la diversité des opérateurs partiels $[A_i]$, tandis que le scepticisme et l'éclectisme sont des opérateurs particuliers du langage-objet. C'est

le cas également pour le relativisme, même s'il n'est pas exprimé dans le tableau ci-dessus¹⁵.

Pour conclure cette section, nous noterons que l'opérateur d'affirmation paraconsistante $[A_{10}]$ permet de répondre à un problème posé précédemment (voir note 8) et relatif à la structure du carré des oppositions affirmatives (voir Figure 3) : s'il est effectivement possible d'affirmer à la fois « C'est le cas qu'il fait jour » et « C'est le cas qu'il ne fait pas jour », c'est parce que le sens de son opérateur de vérité T est affaibli lorsqu'il est interprété au sens de l'affirmation paraconsistante $[A_{10}]$, tandis que la vérité « classique » doit être interprétée au sens de $[A_8]$. Dans le premier cas de figure, $T\phi$ et $T\neg\phi$ ne sont pas contraires mais subcontraires à nouveau ; un logicien paraconsistant tel que Priest affirmerait tout aussi bien « C'est le cas qu'il fait jour et qu'il ne fait pas jour »,

$$T(\phi \wedge \neg\phi),$$

lorsque $T = [A_{10}]$. On voit que T se comporte dans ce cas comme l'opérateur modal de possibilité¹⁶, toute proportion gardée sur les rapports de traduction entre les modalités logiques et nos opérateurs partiels. Priest affirmerait-il tout aussi bien « C'est le cas qu'il fait jour et ce n'est pas le cas qu'il fait jour »,

$$T\phi \wedge \sim T\phi?$$

Son sens de la vérité ne le permettrait pas et, pour cette raison, sa défense des « contradictions vraies » repose sur une confusion entre les concepts de contradiction et de négation.

7. Conclusion : Un style logico-philosophique

Nous avons voulu montrer dans cet article que la négation logique de Granger repose sur deux critères essentiels : le degré de complexité de la structure de l'objet auquel cette fonction unaire s'applique ; le travail prépondérant du logicien-philosophe dans la constitution de cette structure.

Notre plaidoyer en faveur d'une valeur de vérité structurée conduit à un jugement nuancé sur deux aspects frégeens de la pensée logique de Granger : sur la simplicité de l'objet logique, d'une part ; sur la distinction absolue entre fonction et objet, d'autre part.

15. Une interprétation du relativisme en termes d'opérateur doxastique est proposée dans Schang & Costa-Leite (2016).

16. Si $T(\phi \wedge \neg\phi) \leftrightarrow (T\phi \wedge T\neg\phi)$ est valide lorsque $T = [A_{10}]$, alors cela signifie que T se comporte comme l'opérateur modal de possibilité $\Diamond$ qui est clos sous conjonction : $\Diamond(\phi \wedge \neg\phi) \leftrightarrow (\Diamond\phi \wedge \Diamond\neg\phi)$.

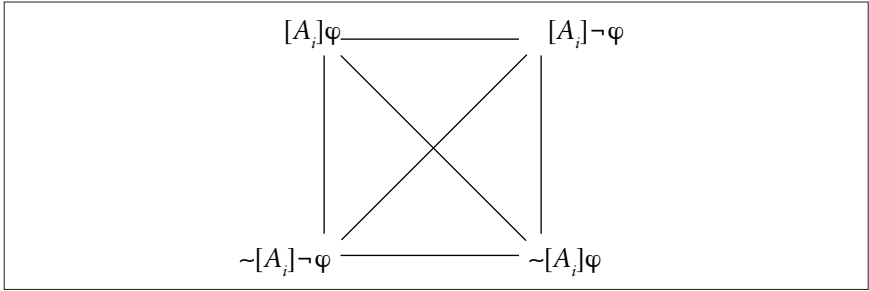


Figure 3 Le carré de Gottschalk appliqué aux opérateurs d'affirmation $[A_i]$.

Sur la simplicité des valeurs de vérité, notre avis ne peut être que négatif. Pourquoi Granger n'a-t-il pas admis une définition plus générale et pourquoi a-t-il maintenu, notamment, une différence de *nature* (au lieu d'une simple différence de *degré*, de complexité) entre négation logique et négation linguistique? La raison tient au type de structure auquel Granger faisait allusion, dans son analyse de la négation: ce ne peut être à ses yeux que celle de la *proposition*, au sein d'un langage constitué de relations entre elles et d'opérations sur elles. La philosophie de la logique de Granger semble être frégréenne et ne pas l'être à la fois. Elle l'est, dans la mesure où elle souscrit comme Frege à la distinction absolue entre fonction et objet et à la simplicité de l'objet logique qu'est la valeur de vérité. Elle ne l'est pas, dans la mesure où elle insiste davantage sur le caractère opératoire de la logique et ne suppose pas d'emblée l'unicité de la relation sémantique entre le langage et le monde. C'est sans doute le postulat de simplicité de la valeur de vérité qui, chez lui, implique l'unicité de cette relation sémantique et fait du processus de partition de la pensée un garant de la bivalence. On peut distinguer quatre attitudes vis-à-vis de l'axiome de Frege, selon lequel le référent d'une proposition est une valeur de vérité qui est soit le Vrai soit le Faux: admettre ses deux volets, comme le fit Granger; admettre le second volet mais pas le premier, comme le fit Suszko; admettre le premier volet mais pas le second, ce qui fut notre cas ici; n'admettre aucun des deux, ce qui est plus rare voire inédit.

Sur la distinction absolue entre fonction et objet, notre avis est positif mais réclame davantage qu'une simple distinction de principe. Certes, une fonction de vérité n'a pas le même statut ontologique qu'une valeur d'individu dans un langage formel, et nous serons même enclins à admettre qu'elle n'en a aucun. Mais si la négation n'est pas un objet, pourquoi doit-on en dire autant des autres types de fonctions tels que les prédicats unaires: «cheval», par exemple? La raison est qu'un prédicat unaire est une propriété, et que la relation de *subsumption* d'un sujet «tombant» sous un prédicat est du même type que la relation d'appartenance d'un élément à un ensemble. Or un ensemble peut lui-même être un élément d'un ensemble

d'ordre supérieur: nous l'avons vu avec le cas des valeurs de vérité structurées. Pourquoi donc ne pas contester la distinction absolue de Frege, et admettre que la fonction d'une prédication d'ordre m puisse apparaître comme un objet à part entière dans une prédication d'ordre m_{+1} ? Rien ne nous en empêche, sinon un préjugé ontologique quant à la nature des individus réels et à condition de bien distinguer les niveaux de prédication du discours (nous nous y sommes employés dans le cas des valeurs de vérité structurées, toujours relatives à un domaine de valeurs V_n).

Allons plus loin encore: pourquoi ne pas inverser la relation extensionnelle de subsomption entre sujet et prédicat (monadique), et affirmer que c'est aux individus de s'expliquer en termes de propriétés, et non l'inverse? Cette définition descriptiviste des individus consisterait à caractériser chacun d'eux comme une *chaîne de bits* unique dans laquelle les valeurs booléennes 1 et 0 indiqueraient si l'individu satisfait une propriété ou non. Laissons cette suggestion de côté, et insistons seulement sur le potentiel des valeurs logiques dans le processus de structuration de la pensée.

Concluons par une question d'ouverture: quelle différence y a-t-il entre les valeurs de vérité et les nombres naturels? Une très grande si, conformément au Principe de bivalence, leur tâche se limite à celle de distinguer deux catégories de proposition: les vraies, et les fausses. Aucune si, conformément au critère de définition (b) vu plus haut, les valeurs de vérité ont le statut de « classes d'équivalence d'énoncés ». En somme, les valeurs de vérité jouent en logique le rôle de *noms propres* frégeens, d'un ordre très général en logique bivalente et moins général en logique multivalente. En poussant ce stratagème à l'extrême, on pourrait aller jusqu'à concevoir une sémantique dans laquelle chaque proposition aurait sa propre valeur de vérité distincte: un nom propre unique, au sens d'un *désignateur rigide* à la Kripke. Quelle qu'en soit l'utilité sérieuse pour un logicien, cette procédure aurait tout au moins deux avantages dans le cadre de notre réflexion présente sur la négation. D'une part, elle ferait de la négation cyclique un cas particulier de notre opérateur $[N_i]$: celui dans lequel la négation s'appliquerait à une valeur donnée pour produire son successeur, au sein d'un domaine de valeurs ordonnées. La logique linéaire y trouverait peut-être sa propre application, ici encore; mais cela reste à montrer. D'autre part, une sémantique radicale de ce genre est susceptible de donner sens à la « thèse hégélienne » évoquée plus tôt par Granger (1988): la négation « hégélienne » (ou *Aufhebung*) ne serait pas un opérateur « appliqué à » des valeurs au sein d'un domaine clos V_x , mais un opérateur « constructeur de » valeurs dans le domaine ouvert des entiers naturels $\mathbb{N}$ et comparable à l'opérateur de succession S_n de l'arithmétique de Peano. Tout cela dépasse de loin les propos de Granger sur la négation, tout en résumant assez bien sa *philosophie du style*: celle d'une structuration d'ordre multiple de la pensée, ordonnée par des règles strictes mais émancipée des normes du sens commun.

Posons-nous deux questions finales, relatives à la raison et à la simplicité.

Le statut de la *raison* chez Granger reste problématique, partagé entre un aspect pur de la syntaxe et un aspect pratique du style philosophique. À quel point le philosophe peut-il élaborer son propre système de connaissance, et à quel point le logicien est-il libre de concevoir son propre système structuré sans passer nécessairement ?

La notion de simplicité reste elle aussi à justifier, qui repose chez Granger sur une opposition entre les catégories philosophiques de « présence » et d'« absence » d'un objet quelconque (voir la page 6). La bivalence sous-entendue derrière cette dualité philosophique de l'être et du non-être (voir les pages 18 et 19) ici ne suppose-t-elle pas déjà une certaine structure d'ordre préthéorique, réfutant dans le même temps la thèse de simplicité de l'objet logique défendue par Granger ? Un tel problème ne sera pas résolu ici, qui renvoie à la nature des schèmes opératoires et exigerait une discussion bien plus profonde sur l'opposition entre l'épistémologie pure de Kant et l'épistémologie génétique de Piaget. C'est sans doute aux logiciens-philosophes que revient la tâche de répondre à cette difficulté, par la pratique même de leur activité.

Bibliographie

- Belnap, N. "A Useful Four-Valued Logic". In J. M. Dunn & G. Epstein (eds.), *Modern Uses of Multiple-Valued Logic*, Dordrecht Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1977, 8-37.
- Béziau, J. Y. "Classical Negation Can Be Expressed By One of its Halves". *Logic Journal of the Interest Group in Pure and Applied Logics*, Vol. 7, 1999, 145-151.
- Blanché, R. *Structurelles intellectuelles*, Vrin, Paris, 1966.
- Bochvar, D. A. "On a Three-Valued Logical Calculus and Its Application to the Analysis of the Classical Extended Functional Calculus". *History and Philosophy of Logic*, Vol. 2 (1981), 87-112.
- da Costa, N. C. A. "On the Theory of Inconsistent Formal Systems". *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 15, 1974, 497-510.
- Englebretsen, G. & Sommers, F. *An Invitation to Formal Reasoning*, Routledge, 2017.
- Feghaly, N. *Science et philosophie : études sur la pensée de Granger*. Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, 2016, 228p.
- Gonseth, F. *Qu'est-ce que la logique ?* Hermann et Cie, 1937.
- Gottschalk, W. H. "The Theory of Quaternality". *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 18, 1953, 193-196.
- Granger, G.-G. « La contradiction ». *Travaux du Centre de recherches sémiologiques*, vol. 57 (1988), 39-53.
- . *Formes, opérations, objets*, Vrin, Paris, 1994.
- . *Science et réalité*, Odile Jacob, Paris, 2001.
- . « Logique, mathématique, métamathématique ». In P. Pellegrin & R. Rashed (dir.), *Philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance : L'œuvre de Jules Vuillemin*, Paris, Albert Blanchard, 2005, 205-213.
- Jaspers, D. "Logic and Colour". *Logica Universalis*, Vol. 6 (2012), 227-248.

- Kleene, S. K. "On a Notation for Ordinal Numbers". *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 3 (1938), 150-155.
- Łukasiewicz, J. "On Three-Valued Logic". In S. McCall (ed.), *Polish Logic 1920-1939*, Oxford: Clarendon, 1967, 16-18.
- . *Selected Works*. In L. Borkowski (ed.), Amsterdam: North-Holland, and Warsaw: PWN, 1970.
- Moretti, A. *The Geometry of Logical Opposition*. Thèse de doctorat de philosophie, Université de Neuchâtel, 2009.
- Mulligan, K. "Introduction: On the History of Continental Philosophy". *Topoi*, Vol. 10 (1991), 115-120.
- Nelson, D. "Constructible Falsity". *Journal of Symbolic Logic*, Vol. 14 (1949), 16-26.
- Piaget, J. *Traité de logique (Essai de logistique opératoire)*, A. Colin, 1949 (2^e éd., 1972).
- Priest, G. "The Logic of Paradox". *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 8 (1979), 219-241.
- . "Hypercontradiction". *Logique et analyse*, Vol. 27 (1984), 237-43.
- Schang, F. « L'opposition : analyse logique d'une notion flottante », *Syntaxe et sémantique*, vol. 13, 2013, 65-85.
- . "On Negating", in *Ontology of Negativity*, Dragalina-Chernaya (ed.), Moscow, Kanon, 2014, 329-376.
- . "No, No, and No", à paraître dans *Logic in Question*, Springer, 2020a.
- . "A General Semantics for Logics of Affirmation and Negation", à paraître dans *Journal of Applied Logics*, Springer, 2020b.
- Schang, F. & Costa-Leite, A. « Une sémantique générale des croyances justifiées », *CLE e-prints*, vol. 16, 2016, 1-24.
- Shramko, Y. & Wansing H. "Some Useful 16-valued Logics: How a Computer Network Should Think". *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 34 (2005), 121-153.
- Slater, H. "Paraconsistent logics? ". *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 24 (1995), 451-454.
- Suszko, R. "The Fregean Axiom and Polish Mathematical Logic in the 1920's". *Studia Logica*, Vol. 36 (1977), 373-380.
- Varzi, A. & Warglien, M. "The Geometry of Negation". *Journal of Applied Non-Classical Logics*, Vol. 13 (2003), 9-19
- von Wright, G. H. "Truth-Logics". *Logique et analyse*, Vol. 303 (1987), 311-334.

L'authenticité : une esquisse de définition

Claude Romano

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070249ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070249ar>

[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

Romano, C. (2020). L'authenticité : une esquisse de définition. *Philosophiques*, 47 (1), 35–55. <https://doi.org/10.7202/1070249ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est de cerner la nature de l'idéal d'authenticité, si répandu dans notre culture et nos sociétés contemporaines. Tout d'abord, l'authenticité ne joue-t-elle pas un rôle analogue, par son ampleur et sa vocation à s'appliquer à la totalité de la vie, de ce qu'a été l'idéal de sagesse pour l'Antiquité ? D'autre part, l'authenticité peut-elle se définir simplement comme une sincérité intégrale ? N'est-elle pas plus proche de la vertu d'intégrité ? Nous nous efforçons de montrer l'insuffisance des deux principales voies pour approcher cette notion, celle des théories expressivistes de l'authenticité, d'inspiration romantique, et celle des théories volontaristes qui se sont développées dans le sillage de l'existentialisme : aucune de ces deux approches ne permet de répondre à ce que nous avons appelé le « problème difficile » de l'authenticité.

L'authenticité: une esquisse de définition

CLAUDE ROMANO

Université Paris-Sorbonne

RÉSUMÉ — L'objectif de cet article est de cerner la nature de l'idéal d'authenticité, si répandu dans notre culture et nos sociétés contemporaines. Tout d'abord, l'authenticité ne joue-t-elle pas un rôle analogue, par son ampleur et sa vocation à s'appliquer à la totalité de la vie, de ce qu'a été l'idéal de sagesse pour l'Antiquité? D'autre part, l'authenticité peut-elle se définir simplement comme une sincérité intégrale? N'est-elle pas plus proche de la vertu d'intégrité? Nous nous efforçons de montrer l'insuffisance des deux principales voies pour approcher cette notion, celle des théories expressivistes de l'authenticité, d'inspiration romantique, et celle des théories volontaristes qui se sont développées dans le sillage de l'existentialisme: aucune de ces deux approches ne permet de répondre à ce que nous avons appelé le «problème difficile» de l'authenticité.

ABSTRACT — The aim of this paper is to circumscribe the nature of the ideal of authenticity, so widespread in our culture and our contemporary societies. First of all, does not authenticity play a similar role, by its amplitude and its tendency to be applied to life as a whole, of the ideal of wisdom for Antiquity? On the other hand, is it possible to define authenticity only as a complete sincerity? Is it not closer to the virtue of integrity? This article attempts to show the insufficiency of the two major approaches to that notion: the expressivist conceptions of authenticity, issued from Romanticism, and the voluntarist conceptions that take shape in the wake of Existentialism: neither of these approaches is really able to answer to what we called «the hard problem» of authenticity.

L'idéal d'authenticité personnelle, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, est devenu l'un des piliers de nos sociétés libérales et démocratiques contemporaines, occidentales et non occidentales, comme en témoignent de nombreux phénomènes: le développement des «identités numériques» (Facebook, Twitter), le succès du «développement personnel» et du coaching sous toutes ses formes, l'importation en Occident de spiritualités orientales souvent mal comprises, car subordonnées à l'épanouissement individuel et au culte de la performance¹, la libération sexuelle, l'affirmation du droit à la différence, l'éclatement des structures traditionnelles du couple et de la famille, et peut-être même, plus près de nous, l'étiollement des structures politiques de l'État-nation — phénomènes très divers, assurément, mais qui ont en commun de placer au centre l'épanouissement de l'individu et la

1. Sur les usages occidentaux du bouddhisme, voir Marion Dapsance, *Qu'ont-ils fait du bouddhisme? Une analyse sans concessions du bouddhisme à l'occidentale*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 2019.

« réalisation de soi ». J'ai essayé de montrer dans *Être soi-même*² que ce qu'on peut appeler « les pensées de l'authenticité » (de Rousseau à Larmore en passant par Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Taylor) ne représentent, sur le plan historique, que la partie émergée de l'iceberg des pensées de la vérité envers soi-même et d'une vérité qu'il s'agit de faire non en paroles mais « dans sa vie elle-même », comme l'écrit Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*³. Cette dernière question remonte en fait aux origines de la philosophie. C'est donc dans la longue durée que je me suis efforcé de réinscrire ces questions en retraçant les prémices de cet idéal typiquement moderne et les différentes formes qu'il a pu prendre, depuis la magnanimité antique, les théories rhétoriques et stylistiques du naturel, jusqu'à l'époque de l'authenticité qui s'ouvre avec Rousseau et le romantisme, et à laquelle nous appartenons encore.

Mon intention n'est pas de revenir sur ces analyses historiques ni sur tous les débats qui entourent cet idéal. Je voudrais plutôt m'interroger dans les réflexions qui suivent sur la spécificité et la cohérence de cette aspiration si répandue à notre époque et chercher à en délimiter les contours. Quel rôle joue l'authenticité dans notre culture, et comment la définir ?

L'authenticité — substitut de la sagesse ?

La première hypothèse que je voudrais avancer est la suivante. Il me semble que l'idéal d'authenticité est devenu pour notre époque ce que l'idéal de sagesse a été pour l'époque antique. L'authenticité représente en fait le substitut de la sagesse à une époque qui a cessé de croire en celle-ci. Toute la question est alors de savoir ce qui se joue au juste dans une telle substitution.

L'un des premiers à faire ce diagnostic est un auteur qui a beaucoup réfléchi à ces questions — et qui s'en est aussi beaucoup amusé : Oscar Wilde. En effet, Wilde ne s'est pas contenté de brocarder l'idéal d'authenticité par quelques formules saisissantes — « Soyez vous-même, tous les autres sont déjà pris ! » — il a aussi remarqué ce que Foucault et Hadot ont redit beaucoup plus tard, à savoir que l'attrait exercé par l'idéal d'authenticité est d'autant plus puissant dans nos sociétés que cet idéal prend la place laissée vacante par la sagesse. Wilde écrit dans *The Soul of Man under Socialism* : « “Know thyself” was written over the portal of the antique world. Over the portal of the new world “Be thyself” shall be written⁴. »

Qu'est-ce qui se joue dans le passage de « Connais-toi toi-même » à « Sois toi-même » ? Dans le monde antique, l'idéal de sagesse était un idéal

2. Cl. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2018.

3. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 13, 1127 a 23-26.

4. O. Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, in *Complete Works of Oscar Wilde*, Glasgow, Harper-Collins, 1994, p. 1179. Une traduction française de ce texte a été publiée sous le titre *L'âme humaine*, trad. de N. Vallée, Paris, Arléa, 2006.

d'universalité. Cela signifie d'abord qu'il s'adressait en principe à tout homme — avec naturellement toutes les restrictions nécessaires : en sont exclus les esclaves, les barbares, les enfants et même, dans une large mesure, les femmes, cette universalité pleine et entière ne devenant réellement la règle qu'avec le stoïcisme et son mot d'ordre attribué à Ariston de Chios et traduit en latin par Sénèque sous la forme : *sapientia omnis tenet*, « la sagesse n'excepte personne »⁵. Mais l'universalité de la sagesse doit s'entendre aussi en un second sens, au sens où la sagesse, en dépit des différences que revêt cette notion d'une école à l'autre, consiste à nous élever au-dessus de notre particularité contingente et à atteindre une forme d'universalité : il s'agit de renoncer à nos passions et à nos penchants individuels pour transformer notre vie à l'image du *logos* impersonnel. Nous devenons pleinement nous-mêmes lorsque nous existons sous la conduite de notre *noûs*, affirme Aristote⁶, ou de notre *logos*, renchérisse les stoïciens, le façonnement de soi qui aboutit à la sagesse consistant à nous rendre semblable à ce qui nous dépasse — le *noûs* immortel, le *logos* divin, l'ordre cosmique, dans le stoïcisme —, en faisant taire en nous nos peurs, nos appétits déréglés, nos penchants invétérés, en d'autres termes, en nous débarrassant de notre singularité accidentelle et insignifiante. Pierre Hadot a insisté à juste titre sur cette universalité du sage antique : la sagesse est à la fois modèle universel offert à l'imitation de tout homme et modèle d'universalisation de soi⁷.

C'est pourquoi l'expression « souci de soi » peut facilement prêter à malentendu. Dans l'*epimeleia seautou*, le souci porte sur soi, si l'on veut, puisque c'est soi-même qu'il s'agit d'élever à la sagesse ; mais ce souci ne prend nullement ce « soi » pour fin, si l'on veut dire par là que l'horizon de la préoccupation serait soi-même, sa propre individualité. C'est exactement le contraire qui est vrai : il s'agit de se détourner de soi, de se défaire de soi, de *transcender* sa propre particularité contingente. La sagesse est le produit d'un « dépassement de soi », comme le rappelle à juste titre Hadot, et non d'un souci de soi entendu comme « un rapport de soi à soi »⁸. Plotin invite par exemple son lecteur à « sculpter sa propre statue⁹ », mais cette image veut dire chez lui le contraire de ce qu'elle semble vouloir dire pour nos

5. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94, 16.

6. C'est en ce sens qu'il faut entendre la formule : « N'est-ce pas avouer que l'intellect (*noûs*), c'est nous-mêmes ? » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8, 1169 a 1).

7. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

8. *Ibid.*, p. 326.

9. Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9 : « Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle : il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit lisse, il nettoie tel autre jusqu'à ce qu'il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu » (trad. P. Hadot). Voir le commentaire d'Hadot dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 58-59.

oreilles contemporaines : il ne s'agit pas de sculpter une statue à sa propre image, mais de faire apparaître dans le matériau dont chaque homme est constitué, par un travail de soustraction, l'effigie de la divinité. Lorsque Foucault interprète le souci de soi comme un souci *du* soi, et ajoute que le soi est à la fois « sujet du souci, objet du souci¹⁰ » ; quand il fait de ce « soi » « la fin du souci de soi¹¹ », en sorte que cultiver ce souci reviendrait, pour les philosophes hellénistiques, à se prendre soi-même comme fin, à se cultiver soi-même, à s'améliorer soi-même ; ou encore, lorsqu'il parle d'une « auto-finalisation du rapport à soi¹² » en vertu de laquelle « le but de la pratique de soi, c'est le soi¹³ », Foucault n'est pas loin d'un contresens pur et simple, car il fait coïncider les deux formules de Wilde, appartenant à deux constellations philosophiques différentes. Dans le souci de soi antique, « le soi » est, si l'on veut, le point de départ, le matériau, il n'est en aucun cas la fin : nulle autotélie, ici, nulle « auto-finalisation du rapport à soi ».

Le *gnôti seauton* de l'Apollon pythique signifie en réalité *l'opposé* d'une connaissance de soi en tant qu'individu particulier, de la connaissance de nous-même à laquelle nous invitent les manuels de « développement personnel ». Comme cela a été remarqué depuis longtemps, il doit s'interpréter en relation étroite avec le *mêden agan* (« Rien de trop ») et fait signe vers une prise de conscience de nos propres limites en tant qu'hommes *en général*, y compris les limites de notre possibilité de nous connaître. Se connaître en ce sens-là, comme le souligne Jean Defradas, « c'est surtout connaître sa nature d'homme et ne pas désirer ce qui n'appartient qu'à la divinité¹⁴ » ; c'est donc échapper à l'*hubris* et cesser de prétendre s'élever au-dessus de la condition humaine. Comme le souligne Pindare dans ses *Dialogues pythiques*, cette maxime est « pour les mortels, un rappel de leur nature et de leur faiblesse (*tôi thnêtôi tês peri auton phuseôs kai astheneias*)¹⁵ ». Il est par conséquent évident que la formule du monde moderne, « *Be thyself* », veut dire en un sens *exactement le contraire* de ce que signifiait la formule du monde antique, « *Know thyself* ». L'idéal d'authenticité *subvertit* l'idéal de sagesse puisqu'il place l'individu au centre de l'attention, et que le genre de vérité qu'il nous prescrit de reconnaître est une vérité située à *l'intérieur de nous*, et non au-dessus de nous. Elle n'est pas une vérité universelle, mais une vérité particulière. Comme l'écrit le poète anglais Robert Browning,

10. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2001, p. 552.

11. *Ibid.*, p. 81.

12. *Ibid.*, p. 122.

13. *Ibid.*

14. Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, p. 277.

15. Plutarque, « Sur l'E de Delphes », 394 b, in *Dialogues pythiques*, Robert Flacelière (dir.), *Œuvres morales*, tome VI, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

*Truth is within ourselves; it takes no rise
From outward things, what'er you may believe.*¹⁶

Sculpter sa propre statue à l'effigie de cette vérité-là signifie donc quelque chose d'entièrement différent de l'idéal antique de sagesse. Est-ce à dire qu'il n'y a aucun lien entre la formule gravée au frontispice du monde moderne et celle sculptée à l'entrée du monde antique ? En un sens, c'est exactement le contraire, puisque, dans les deux cas, il s'agit bel et bien de réaliser une vérité dans sa vie elle-même, ou de se rendre soi-même conforme à la vérité — d'exister en adéquation avec notre être, qu'il soit générique ou individuel. L'idéal d'authenticité représente l'infléchissement moderne, au sein de sociétés individualistes, de l'idéal antique. Foucault a raison, en ce sens, d'affirmer qu'il existe une proximité étroite entre ce qu'il appelle — dans des termes il est vrai anachroniques pour parler de la philosophie hellénistique —, une « esthétique de l'existence » propre à notre époque, c'est-à-dire une tentative pour façonner notre vie sur le modèle d'une œuvre d'art, et l'idéal antique de la culture de soi. Ce qui est plus étonnant est que Foucault ne semble pas toujours mesurer l'écart qui existe entre ces deux idéaux.

Cet écart, Hegel, en était tout à fait conscient. Le *gnôti seauton*, affirmait-il dans l'*Encyclopédie*, ne signifie pour les Anciens qu'« une *connaissance de soi* selon les aptitudes, le caractère, les inclinations et les faiblesses », c'est-à-dire un savoir de soi en troisième personne dans lequel l'individu n'occupe par rapport à lui-même aucune position privilégiée. C'est pourquoi, ajoutait-il, cette formule passe à côté de « la signification de la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme, ainsi que de ce qu'il y a de vrai en et pour soi — de l'essence elle-même en tant qu'esprit¹⁷ ». Tandis que la formule antique insiste sur des caractéristiques générales, sur les traits qui définissent l'individu en le rapportant à d'autres, la formule moderne met l'accent, de son côté, sur les traits qui définissent l'individu purement en lui-même (ce que Hegel appelle l'« esprit »).

Admettons que l'idéal de sagesse et l'idéal d'authenticité se situent à la fois dans la plus grande proximité l'un par rapport à l'autre et dans la plus grande distance. Qu'en résulte-t-il pour la compréhension de l'authenticité ? Une des conséquences qui me paraissent s'ensuivre est « l'ampleur » que possède cet idéal. Contrairement à ce qu'ont soutenu différents auteurs, en effet, par exemple Charles Larmore, il n'est probablement pas possible de concevoir l'authenticité comme une exigence morale *parmi d'autres*¹⁸, ni,

16. *The Complete Works of Robert Browning*, Boston et New York, Houghton, Muffin and co, 1899, p. 43.

17. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, *Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, §377.

18. Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p. 206 : « Mais justement, l'authenticité n'est pas tout, voilà l'erreur fondamentale. Elle n'est qu'une valeur parmi d'autres et il devrait être évident maintenant combien on se trompe en élevant l'authenticité au rang

comme l'a suggéré Lionel Trilling, de l'appréhender comme une simple transformation de la sincérité, laquelle, de vertu sociale, deviendrait une vertu individuelle. La sincérité représente bien une vertu morale *parmi d'autres*, et donc une vertu qui peut aisément entrer en conflit avec d'autres vertus — par exemple le tact, la délicatesse, la bienveillance, l'humanité. La sincérité a nécessairement des limites qui lui sont prescrites par la place qu'elle occupe dans l'édifice moral : une sincérité qui n'aurait aucune borne entrerait inévitablement en contradiction avec d'autres exigences éthiques et, par voie de conséquence, avec elle-même. Or ce qui vaut de la sincérité ne vaut pas nécessairement de l'authenticité — et c'est pourquoi celle-ci ne se réduit pas à une sincérité *envers soi-même*. L'un des traits qui caractérisent les conceptions modernes de l'authenticité, à partir de Rousseau et jusqu'à Heidegger et Sartre, est précisément que l'authenticité y joue le rôle d'idéal *suprême*, à l'instar de la sagesse dans l'Antiquité, qu'elle ne concerne pas l'existence seulement sous un rapport déterminé mais en tant que tout. L'authenticité concerne l'ensemble de nos conduites et de nos manières d'être, à la manière dont la sagesse antique est censée transformer la vie en totalité. Il serait certes absurde de soutenir que tous les actes d'un être exemplifiant cette qualité sont authentiques — pas plus que tous les actes d'un être courageux ne sont courageux. Comme toute qualité morale, l'authenticité dépend de circonstances dans lesquelles elle peut s'exercer : je ne peux pas être authentique en faisant la queue pour acheter une place de cinéma. D'autre part, comme tout idéal moral, la possession de cette qualité admet des degrés. Il n'en reste pas moins que l'authenticité semble devoir s'étendre à l'ensemble de la vie. Elle ne s'applique pas *caeteris paribus*, en sorte que l'on pourrait être authentique dans certaines circonstances et inauthentique dans d'autres, comme il convient parfois de dire la vérité, et parfois de la taire. Et cela — telle est du moins mon hypothèse —, parce que l'authenticité se tient dans la plus grande proximité avec l'idéal de sagesse. Rousseau, l'un de ses principaux défenseurs, l'exprime par l'intermédiaire de M. de Wolmar dans la *Nouvelle Héloïse*, énonçant ainsi ce qui deviendra un leitmotiv des pensées de l'authenticité dans leur ensemble : « *Un seul précepte de morale peut tenir lieu de tous les autres, c'est celui-ci : ne fais ni ne dis jamais rien que tu ne veuilles que tout le monde voie et entende*¹⁹. »

Il semble par conséquent difficile de soutenir, à l'instar de Larmore, qu'en certaines circonstances il faudrait être authentique, et dans d'autres non. L'authenticité n'est pas la sincérité. Il semble parfaitement « authen-

d'une valeur suprême [...]. Il convient de dire tout bonnement : nous faisons souvent bien d'être comme un autre. » Et Larmore adopte alors un « pluralisme éthique » que la tradition philosophique a toujours eu du mal à accepter » (*ibid.*, p. 213), pluralisme selon lequel l'authenticité n'est qu'une valeur parmi d'autres. Il conclut que « l'idée d'une "éthique de l'authenticité" [...] repose sur un contresens » (*ibid.*).

19. J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV^e partie, lettre VI ; in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1961, p. 424 (nous soulignons).

tique », pour un médecin, de taire la maladie dont son patient est affecté ou même de lui mentir à ce sujet s'il pense que la révélation de son état entraînerait une aggravation de son mal ; il semble tout aussi « authentique » de ne pas faire observer à la personne en face de laquelle on est attablé qu'elle vient de se tacher avec son potage. Il ne semble pas contradictoire avec le fait d'être authentique d'avoir des secrets, une vie privée, de ne pas faire étalage de sa vie entière — à cet égard, l'image qu'emploie M. de Wolmar dans ce même passage de la *Nouvelle Héloïse*, celle d'une vie entièrement transparente, offerte au regard de tous, constitue plutôt une caricature de l'idéal d'authenticité qui a probablement ses sources dans le stoïcisme. Le passage cité se poursuit en effet ainsi : « [N]e fais ni ne dis jamais rien que tu ne veuilles que tout le monde voie et entende ; et, pour moi, j'ai toujours regardé comme le plus estimable des hommes ce Romain qui voulait que sa maison fût construite de manière qu'on vît tout ce qui s'y faisait ». Womar-Rousseau se fait ici l'interprète de Marc Aurèle (et l'on retrouve par là l'idéal de sagesse) : « Seras-tu donc jamais, ô mon âme, bonne, droite, une, nue (*agathê kai aplê kai mia kai gumnê*), plus manifeste (*phanerôteros*) que le corps qui t'enveloppe ?²⁰ »

On assiste davantage à une caricature de l'idéal d'authenticité qu'à une expression acceptable de ce qu'il pourrait être. L'authenticité n'est pas une sincérité intégrale, dépourvue de toute limite, et aboutissant à une transparence totale. Pourtant, l'authenticité — comme du reste certaines notions qui la préfigurent, telle la grâce à la Renaissance, lieu d'adéquation parfaite avec soi-même, ou le naturel qui prend forme avec Montaigne et les moralistes classiques — est bel et bien une qualité qui doit s'étendre à la totalité de la vie, devenir une disposition permanente. Y a-t-il ici contradiction entre ces deux affirmations ?

Définir l'authenticité ?

L'authenticité ne semble pas pouvoir être comprise comme une sincérité intégrale ou comme une sincérité qui devrait s'étendre à la moindre péripétie de la vie. Il y a des circonstances dans lesquelles il est légitime de taire la vérité, de la dissimuler et même, peut-être, de la travestir. Le juste qui ment pour sauver des enfants juifs n'est évidemment pas blâmable, sa conduite est courageuse et même admirable. Faire de la sincérité une vertu située au-dessus de toutes les autres, c'est faire de la vérité de nos énoncés un fétiche, comme si elle devrait l'emporter sur toute autre considération. Sauver la vie d'un innocent ne saurait être mis en balance avec proférer un mensonge. Il est difficile, à cet égard, de souscrire à la thèse de Trilling selon laquelle l'authenticité serait une sincérité absolutisée — même si l'on ne peut nier que Rousseau semble parfois embrasser une telle conception. Comme le

20. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, X, 1.

souligne Montaigne — pourtant un ardent défenseur d'une forme d'authenticité personnelle qu'il désigne du nom de « naturel » et qui est placée au cœur de la démarche littéraire des *Essais* —, il n'y a aucune contradiction entre faire l'apologie de l'authenticité et admettre que « la vérité mesme n'a pas ce privilege d'estre employée à toute heure et en toute sorte; son usage, tout noble qu'il est a ses circonscriptions et limites²¹ ».

Il faut même aller plus loin : le juste qui profère un mensonge dans une situation de violence morale exercée contre lui et contre ceux qu'il entend sauver satisfait à l'idéal d'authenticité au moment où il décide de mentir. On pourrait en effet définir l'authenticité personnelle comme le fait de se conduire et de se présenter soi-même dans sa vie d'une manière qui soit fidèle à la fois à ses principes, aux valeurs auxquelles on souscrit, aux idéaux auxquels on se soumet, et à ses sentiments, inclinations, désirs, préférences, croyances véritables. En la circonstance, le juste se comporte en conformité avec ce qu'il croit et avec les principes éthiques qui guident sa vie. Il estime qu'un mensonge proféré sous la menace est justifié quand il y va de la vie d'innocents, et il se conduit en conséquence. L'authenticité peut être considérée à cet égard comme un concept proche de celui d'intégrité. Est intègre, pourrait-on dire, celui qui règle sa vie et ses conduites sur ses principes éthiques. Pourtant, une différence importante sépare l'intégrité de l'authenticité : l'intégrité est un concept strictement *éthique*, dans la mesure où les principes sur lesquels s'aligne l'individu intègre touchent à la question du bien et du mal. L'authenticité a affaire à un domaine plus vaste que celui de l'éthique, puisqu'elle embrasse à la fois le faire de vivre selon ses principes et le fait de vivre conformément à ses goûts, à ses aspirations en général, le fait de développer ses propres dispositions et talents; en d'autres termes, il s'agit de « faire la vérité » dans sa vie ou de mener une vie de vérité par rapport à la totalité de ce que l'on est, et pas seulement par rapport à ses principes éthiques. Cela entraîne la conséquence à première vue paradoxale selon laquelle une vie pourrait être authentique même lorsqu'elle déroge aux principes qui régissent le bien-vivre en commun. Et en effet, il existe toute une tendance au sein des pensées de l'authenticité à mettre en exergue des figures d'authenticité rebelles et contestataires, qui s'étend du neveu de Rameau dans le dialogue éponyme de Diderot au *Saint Genet* de Sartre, en passant par le surhomme nietzschéen et le héraut de *La désobéissance civile* de Thoreau, une tendance qui tend à faire de la marginalité, de la contestation, quelquefois de l'asocialité et même du crime, des figures d'authenticité. L'authenticité, à la différence de l'intégrité, est éthiquement neutre; elle a même été considérée par certains comme compatible avec l'amoralité. J'y reviendrai plus loin.

On le voit, l'authenticité n'est ni la sincérité ni l'intégrité : elle *ressemble* à la sincérité en ce sens qu'elle a affaire à la vérité, et consiste à faire

21. M. de Montaigne, *Essais*, III, XIII, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, 1078 b.

la vérité sur soi, à la fois pour soi-même et pour les autres. Tandis que la sincérité consiste simplement à dire ce qu'on pense, et la fiabilité à faire ce qu'on dit, l'authenticité consiste à être ce qu'on est et à se présenter aux autres comme tel. C'est pourquoi une seconde différence importante entre la sincérité et l'authenticité est que celui qui est sincère peut parfaitement se duper lui-même ou être dans l'illusion sur soi — il dit ce qu'il pense ou ce qu'il éprouve, mais il se trompe à ce sujet. Être sincère n'implique aucunement que ce que l'on dit avec sincérité soit la vérité (il suffit que cela soit ce qu'on *croit* être la vérité). Au contraire, faire la vérité dans sa vie, exister en plein accord avec soi-même, c'est-à-dire avec ce que l'on croit, espère, désire, avec les idéaux auxquels on souscrit, implique nécessairement ne pas être dupe de soi-même, de posséder une certaine lucidité à l'égard de soi. D'autre part, l'authenticité *ressemble* à l'intégrité puisqu'elle consiste à mener une existence qui soit conforme à ses propres principes, mais elle s'étend au-delà de l'intégrité à des aspects de nous-mêmes qui n'ont pas de statut éthique, comme l'épanouissement de nos propres talents, le fait de suivre nos véritables préférences au lieu de se conformer aux goûts des autres, ou d'écouter nos sentiments véritables au lieu de les confondre avec ceux de notre entourage. L'intégrité consiste à se tenir fermement à ses principes éthiques et à se conduire en conséquence; l'authenticité consiste plutôt en deux attitudes étroitement imbriquées : 1) vivre en conformité avec ses principes mais aussi avec ses aspirations en général, ses goûts, ses préférences, ses talents, ses réactions affectives; 2) se présenter aux autres d'une manière qui soit fidèle à ces mêmes principes, aspirations ou réactions affectives, et ne pas chercher à les travestir. L'intégrité est une fidélité à des valeurs qui sont justes ou bonnes, mais pour ainsi dire « impersonnelles »; l'authenticité est une fidélité à ces mêmes principes, mais également à des valeurs plus « personnelles » — désirs, goûts, aspirations pour autant qu'ils sont *les nôtres*, qu'ils constituent notre propre identité.

Historiquement, si on le considère à partir de Rousseau, on pourrait dire que cet idéal a été conçu selon deux grands modèles que l'on peut baptiser respectivement « expressiviste » et « constructiviste ». Le premier, qui est celui du romantisme, met l'accent sur un noyau d'originalité absolue qui résiderait en chaque individu et s'exprimerait en premier lieu dans ses réactions affectives : être authentique, ce serait alors se mettre à l'écoute de la « voix de la nature » qui parle à l'intérieur de chaque homme, du sentiment intérieur qui ne trompe jamais (et ce sentiment intérieur, ou cet « instinct divin », comme l'appelle Rousseau, représente à maints égards une sécularisation du « témoignage intérieur de la conscience » de Calvin, c'est-à-dire de la certitude qui est gravée dans le cœur de l'élu de son élection, certitude qui, au milieu des doutes et des épreuves, ne chancelle pas). Selon ce premier modèle, par conséquent, la vie de vérité consiste à exprimer dans sa vie sa nature particulière, ce que les théoriciens de cette première lignée de penseurs n'hésitent pas à appeler souvent son « moi ». La vie tout entière doit

devenir alors expression intégrale de celui que l'on est, et l'épicentre de l'être de chacun réside avant tout dans ce qu'il ressent : « Ah, ce que je sais, tout le monde peut le savoir, s'exclame le Jeune Werther ; mais mon cœur n'est qu'à moi²². »

Le second modèle pour penser l'authenticité qui s'est imposé avec les « existentialismes » (en un sens très vaste du terme, qui inclut Heidegger) fait reposer au contraire la conformité de l'individu à son être propre dans la fidélité à ses engagements ou à ses choix, voire dans le fait, pour lui, de se « choisir lui-même » ; l'épicentre de l'être de chacun réside alors plutôt dans sa volonté. Ce modèle volontariste de l'authenticité a tendance à reposer sur l'idée selon laquelle être authentique équivaudrait à être pleinement résolu ou à exister en conformité avec ses résolutions déjà prises — à exister de manière fidèle à ses propres engagements. On trouve cette idée exprimée chez Kierkegaard à propos du stade éthique, et sous une forme plutôt ironique (puisque le stade éthique est loin de représenter pour le penseur danois, le fin mot d'une existence accomplie), lorsqu'il fait dire à l'assesseur Wilhelm dans *L'alternative* : « En se choisissant, la personnalité se choisit selon l'éthique, et elle exclut absolument l'esthétique, mais l'homme se choisit pourtant lui-même, sans revêtir par là une autre nature : il devient lui-même (*bliver sig selv*), et toute l'esthétique retourne à sa relativité²³. » On est tout proche, dans ce « choix du choix », comme l'assesseur l'appelle aussi, baptême de la volonté qui fait entrer celle-ci dans le stade éthique, de l'autoposition du moi fichtéen qui s'arrache au néant et se pose lui-même par sa seule puissance discrétionnaire. On retrouve cette même idée d'un « choisir le choix (*Wählen der Wahl*)²⁴ » qui équivaut à la résolution ou à l'être résolu (*Entschlossenheit*), dans *Sein und Zeit*, et cette résolution par laquelle le *Dasein* décide de sa propre existence et de lui-même en totalité est formellement identique à l'authenticité (*Eigentlichkeit*). « La reprise de soi hors du On, écrit Heidegger, autrement dit la modification existentielle du On-même en être-soi-même authentique doit nécessairement s'accomplir comme *re-saisie d'un choix*. Mais ressaisir un choix signifie *choisir ce choix*, se décider pour un pouvoir-être puisé dans le soi-même le plus propre. C'est dans le choix du choix que le *Dasein* se rend pour la première fois *possible* son pouvoir-être authentique²⁵. » C'est donc avec l'être résolu, et lui seul, qu'est atteinte « la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique*, du *Dasein*²⁶ ».

22. Goethe, *Les souffrances du jeune Werther*, trad. de B. Groethuysen, in *Romans*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1954, p. 71.

23. Søren Kierkegaard, *L'alternative*, in *Œuvres complètes*, tome IV, trad. de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1970, p. 162.

24. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 16^e éd. 1986, p. 268 ; trad. d'E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 195.

25. *Ibid.*, p. 268 ; trad. citée, p. 195.

26. *Ibid.*, p. 297 ; trad. citée, p. 212.

Autre déclinaison de ce motif de l'authenticité comme conformité à un choix fondamental, la théorie sartrienne de l'authenticité, seulement indiquée en creux dans une note de *L'être et le néant*²⁷, et davantage développée dans les *Cahiers pour une morale*, soutient que l'authenticité réside, pour le Pour-soi, dans l'assomption sans restriction de sa liberté, c'est-à-dire dans un « choix originel » de lui-même et toutes les implications qui découlent de ce choix. L'authenticité consiste alors à vouloir être soi-même et à se vouloir soi-même tel que l'on s'est choisi. À la différence de la « réflexion complice » dans laquelle le Pour-soi se change en En-soi, la « réflexion pure » et authentique est celle dans laquelle le Pour-soi ne s'identifie à rien de donné et se ressaisit à partir de sa pure autoposition (ou autocréation) dans et par son choix : « La réflexion pure et authentique est un vouloir de ce que je veux. C'est le refus de me définir par ce que je suis (Ego) mais par ce que je veux (c'est-à-dire par mon entreprise elle-même non pas en tant qu'elle apparaît à autrui — objectif — mais en tant qu'elle tourne vers moi sa face subjective) [...]. Ainsi la saisie de soi authentique n'est pas du type de l'être, c'est une volonté dirigée sur une volonté²⁸. »

La particularité de toutes ces conceptions est qu'elles refusent de penser l'authenticité comme conformité à quelque chose de donné, à un ensemble de tendances, de tropismes affectifs ou de dispositions enracinées dans quelque chose comme une « nature », un « caractère » ou un « moi ». Sartre va jusqu'à affirmer qu'il n'existe rien à quoi nous puissions être conformes, et que l'idée de conformité à soi ou à son être (ce qu'il appelle « sincérité » dans *L'être et le néant*) relève purement et simplement de la mauvaise foi. Mais Heidegger, lui aussi, cherche à formuler l'authenticité sans nul recours à une nature de l'individu. Ces conceptions rompent ainsi avec l'approche expressiviste et romantique de l'authenticité. C'est le cas également de Charles Larmore, héritier à plus d'un titre de Sartre, qui estime qu'il est possible de définir l'authenticité simplement en termes de fidélité à ses propres engagements (engagements extérieurs, telle une promesse, ou intérieurs, puisque les états mentaux, tout comme les croyances et les désirs, sont tenus par Larmore pour des engagements). Qu'est-ce alors que l'authenticité ? Elle consiste à coïncider avec le principe de notre être qui est d'être engagés à l'égard de nous-mêmes et de nos raisons comme nous seuls pouvons le faire ; nous décidons alors de celui que nous avons à être, nous nous façonnons ou nous créons nous-mêmes en tant que nous nous alignons sur nos propres raisons de pensée et d'action. « L'incertitude à laquelle nous mettons [alors] un terme est de nature pratique, non théorique, car il s'agit, dans ce cas, non de découvrir qui nous sommes, mais plutôt de nous

27. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, rééd. « Tel », 2013, p. 106.

28. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 496.

façonner²⁹. » Il s'agit alors, comme l'écrit Larmore en reprenant une formule toute sartrienne, non de coïncider avec un être donné, mais de coïncider « avec notre propre non-coïncidence constitutive³⁰ » — avec ce que Sartre appelait « liberté » et « choix originel », et que Larmore rebaptise plus modestement nos « engagements ».

Chacun de ces modèles, le modèle expressiviste et le modèle volontariste de l'authenticité, soulèvent de sérieuses difficultés.

Commençons par le modèle volontariste. À bien des égards, il constitue une réduction à l'absurde de l'idée même d'authenticité. En effet, s'il n'y a rien à quoi nous puissions nous conformer, et que nous puissions réaliser dans notre vie — aucun ensemble de tendances, de dispositions, de prédilections individuelles —, si notre être est entièrement « construit » par nous-mêmes, voire « choisi » en un choix originel, si nous ne sommes que nos choix (« notre être est choix », écrit Sartre) ou, à la rigueur, pour essayer de minimiser ce qu'a d'irréaliste une telle conception, si nous ne sommes qu'un ensemble d'« engagements » que nous prenons nous-mêmes devant nous-mêmes, il est difficile de voir comment l'idée de vérité peut encore conserver un sens, puisque la vérité suppose un état de choses *indépendant de nous*, de ce que nous souhaitons ou croyons. Cet hyper-constructivisme moral qui repose sur un rejet de l'idée même de nature individuelle — et par « nature », nous entendons ici simplement un ensemble de dispositions et de tendances soustraites à notre volonté et à nos choix, tendances qui peuvent se modifier au cours du temps et n'ont rien d'immuable — ne permet plus vraiment de comprendre, lorsque nous sommes fidèles à nous-mêmes, à *quoi* au juste nous sommes censés être fidèles. Car si « le moi », comme l'affirme Larmore, *se réduit* à ses engagements, et si ces engagements auraient toujours pu être autres qu'ils ne le sont, nous avons perdu toute idée d'engagements « justes », au sens d'appropriés à nous-mêmes, et d'engagements qui ne le sont pas. Si être authentique consiste à être fidèle à ses engagements *quels que soient ces engagements*, nous nous sommes ôté le moyen de rendre compte du fait indéniable qu'il est tout à fait possible de s'engager à quelque chose (pensée, action) sans que cela reflète le moins du monde ce que nous sommes — simplement parce que nous sommes les jouets de notre entourage ou d'une fausse idée de nous-mêmes. Or toute pensée de l'authenticité doit se donner les moyens de distinguer des engagements faussés, inadéquats, c'est-à-dire procédant d'une forme d'étrangeté à soi ou d'aliénation, et des engagements conformes à notre être — et cet être ne saurait se ramener à une somme d'engagements. On peut dire la même chose du « choix » dont parle Sartre : le fait de choisir en personne quelque chose n'entraîne pas nécessairement que ce que nous avons choisi reflète ce que nous croyons et désirons *vraiment* — peut-être nous sommes-nous trompés là-dessus. Le même genre de

29. Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, op. cit., p. 152.

30. *Ibid.*, p. 191.

perplexité vaut pour la résolution heideggerienne. Qu'est-ce qui me prouve, lorsque j'existe selon le mode de la résolution, que ce à quoi je me résous n'est pas l'effet d'une influence du « On » sur moi, et le fait de me vouloir moi-même ou de me choisir moi-même, le refuge du plus parfait conformisme ? En d'autres termes, les conceptions volontaristes de l'authenticité semblent s'ôter tout critère de distinction entre des engagements en vertu desquels nous existons *en adéquation à nous-mêmes*, et des engagements où ce n'est pas le cas, des choix *conformes à notre être* et des choix qui ne le sont pas, des « résolutions » qui nous arrachent à la voix du « On » et des résolutions qui en sont simplement l'expression. Elles aboutissent à vider d'une bonne partie de son sens l'idée même d'authenticité, c'est-à-dire de vérité ou de conformité *à notre être* — laquelle suppose que l'être auquel nous nous conformons soit au moins pour une part indépendant de ce que nous voulons ou choisissons.

Pour le dire autrement, de telles conceptions ont tendance à contourner ce qu'a de réellement *difficile* le problème de l'authenticité, en cherchant à se passer complètement de l'idée d'un *discernement* de nos véritables tendances, dispositions, désirs, etc., ou d'une *découverte* de ceux-ci. Or l'idée d'une vérité à l'égard de soi-même *présuppose* la possibilité d'une telle découverte. Être fidèle à ses engagements ou à ses choix ne suffit pas à être authentique, attendu que je peux parfaitement être dans la plus complète obscurité sur mes véritables désirs au moment où je prends une décision, être totalement aveuglé sur moi-même et étranger à mon être, et celui auquel je serai alors fidèle se réduira à une construction ou à une chimère. En d'autres termes, on pourrait soutenir — aussi paradoxal que cela paraisse — que ces pensées de l'authenticité qui, à maints égards, apparaissent comme les paradigmes de ce type de conception, esquivent purement et simplement ce qu'on pourrait appeler le « problème difficile » de l'authenticité, lequel réside dans le fait qu'il ne suffit pas de s'engager ou de se résoudre à quelque chose pour que ce à quoi on s'engage et se résout soit en adéquation avec notre être véritable : la possibilité de l'aveuglement complet sur soi reste toujours ouverte. Il faut donc un critère additionnel pour distinguer des engagements qui sont conformes à notre être d'autres dans lesquels nous nous aveuglons nous-mêmes sur ce que nous croyons ou voulons *vraiment* — et un tel critère fait défaut aux conceptions volontaristes.

Quant au paradigme expressiviste, il semble à première vue meilleur dans la mesure où il reconnaît, en deçà de nos choix et de nos engagements, l'existence d'un ensemble de tendances, de dispositions et de tropismes *que nous n'avons ni voulus ni choisis*, et qui sont constitutifs de notre être singulier. Toutefois, contrairement à ce à quoi on pourrait s'attendre, ce paradigme ne fait pas vraiment droit, lui non plus, au « problème difficile » de l'authenticité. L'idée d'« exprimer » ne fait sens, en effet, que si les sentiments, désirs, croyances que l'on exprime sont véritablement les nôtres. Dans le cas contraire, si nous n'éprouvons pas de peur par exemple, on ne

dira pas que nous *exprimons* de la peur, mais que nous *jouons* la peur ou que nous la *simulons*. En d'autres termes, il n'y a pas de place, dans le concept d'expression, pour l'idée d'une expression *insincère*, c'est-à-dire de l'expression d'un sentiment que l'on n'éprouve pas. Bien sûr, il existe un autre concept d'expression, proprement linguistique, selon lequel il est possible de parler de l'expression d'une croyance que l'on n'a pas ou d'un sentiment que l'on n'éprouve pas — mais ce concept n'est pas celui qui est ici en jeu puisque l'expression, au sens du paradigme expressiviste, doit inclure l'expression linguistique *et* non linguistique, volontaire *et* involontaire. Par conséquent, une conception qui soutiendrait qu'être authentique, c'est simplement exprimer dans sa vie ses propres dispositions, inclinations, opinions, demeurerait, elle aussi, en deçà du « problème difficile » de l'authenticité, qui porte sur le fait que nous pouvons tout à fait manifester des inclinations qui se révèlent à l'examen n'être pas réellement les nôtres ou être dans l'illusion sur ce que nous désirons vraiment. Tout le roman contemporain, depuis *La Princesse de Clèves*, ne parle pas d'autre chose que de ce genre de méprise. Le problème de l'authenticité, en d'autres termes, ne peut se réduire à une affaire d'*expression*, il doit mettre en jeu un discernement et une découverte. Et de cela, le paradigme expressiviste ne semble pas pouvoir davantage rendre compte que le paradigme volontariste.

En outre, il y a une critique qu'il faut adresser conjointement à ces deux paradigmes : ils demeurent prisonniers d'une conception foncièrement individualiste de l'authenticité. Le choix de soi-même, la résolution, l'engagement tel que le conçoit Larmore restent des actes « privés », accomplis en notre for intérieur ; quant à l'expression de notre « vrai moi », elle repose souvent, dans la pensée romantique et post-romantique, sur la supposition de l'existence d'un noyau d'originalité irréductible, situé en deçà de toute influence sociale, de toute convention, de toute culture. Un tel noyau d'originalité n'est rien d'autre qu'un mythe. En réalité, notre originalité personnelle naît et se développe toujours au point de jonction de nos tendances particulières et d'innombrables influences sociales. Mais le fait que cette supposition — telle qu'elle sous-tend, par exemple, les conceptions romantiques du génie — soit un mythe ne signifie absolument pas qu'il n'existe pas, pour chacun de nous, un ensemble de tendances et de dispositions relativement stables qui prennent forme peu à peu et sont situées en deçà de nos décisions — une idée que les « existentialismes » semblent avoir été beaucoup trop prompts à rejeter. Il n'y a rien de contradictoire dans une telle idée, ni rien qui contredise notre expérience — au contraire. Il suffit d'être attentif au développement d'un être humain pour constater que celui-ci manifeste très tôt une personnalité propre, distincte de celle des autres membres de sa famille. C'est plutôt l'idée d'un être entièrement auto-façonné, auto-posé et auto-institué par le seul exercice d'une volonté discrétionnaire, ou d'une liberté soustraite à tout ancrage dans des dispositions qui la précèdent, qui est une véritable absurdité.

Si nous voulons donc donner un sens à l'idée d'authenticité, il faut d'une part admettre une nature individuelle de chacun, située en deçà de tout choix et de toute volonté, et qu'il est possible d'apprendre à discerner pour trouver son orientation dans l'existence, et, d'autre part, admettre que cette « nature » (il n'y a aucune raison de refuser ce terme) se modifie au gré de l'histoire individuelle de chaque être et sous l'effet d'innombrables influences, ce qui ne la disqualifie aucunement pour sous-tendre l'exercice de notre authenticité. En réalité, l'authenticité ne consiste pas seulement en une présentation de soi aux autres qui soit fiable et véridique ; elle est ce qui contribue, en vertu de la manière dont nous nous présentons aux autres, à la *constitution* même de notre identité, au fait pour nous de jouir d'une identité stable que nous puissions endosser devant autrui. L'authenticité sert à « construire » notre identité *en tant qu'identité fondamentalement sociale*. Elle est le socle d'une dynamique sociale de constitution de soi en vertu de laquelle seul peut avoir une identité au sens ici pertinent celui qui est capable de l'assumer de manière fiable devant les autres — et de l'endosser de cette manière pour qu'elle *soit* précisément son identité. L'authenticité, au même titre que la sincérité (dire ce qu'on pense) ou la fiabilité (faire ce qu'on dit), a un rôle essentiel à jouer dans la *constitution* de nos identités, et pas seulement dans leur communication, en sorte que tout ce processus est un processus *essentiellement* social, et non pas social de manière simplement accidentelle.

Quelques critiques de l'authenticité et quelques réponses

Cette caractérisation de l'authenticité reste une simple esquisse, mais elle nous permet d'envisager un certain nombre de soupçons et d'objections, issus de différents horizons, qui ont pu être formulés à l'encontre de cet idéal. Je laisserai de côté l'objection issue du « nietzschéisme à la française », comme l'appelle Putnam, selon laquelle la distinction même entre vérité et fausseté serait une illusion (une « erreur » !). Elle est autoréfutante et a donné lieu déjà à une ample littérature. Je laisserai également de côté le reproche issu des cercles les plus conservateurs selon lequel l'idéal d'épanouissement individuel ne serait que l'expression d'une « culture du narcissisme » et d'une forme moderne d'égotisme ou d'égoïsme. En effet, si l'authenticité, comme je l'ai soutenu, consiste à se présenter soi-même et à se conduire dans sa vie d'une manière qui soit fidèle à la fois à ses principes, aux valeurs auxquelles on souscrit, aux idéaux que l'on embrasse, et à ses sentiments, inclinations, désirs, préférences ou croyances véritables, il n'y a strictement aucune raison de supposer que ces désirs, croyances, inclinations sont nécessairement égoïstes, ou ces principes et idéaux, hédonistes, voire nihilistes. Charles Taylor a amplement souligné ce point³¹. L'authenticité, si on la sépare de

31. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991 ; trad. de Ch. Melançon, *Le malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 2015.

certaines formulations malheureuses qui ont pu en être données, constitue un idéal *exigeant*, celui de ne pas transiger avec ses vrais désirs, convictions et principes, et elle peut même conduire à une vie de sacrifices.

Il reste trois objections plus sérieuses que je voudrais examiner.

- 1) Une critique issue plutôt des sciences humaines et sociales consistant à dénoncer l'élitisme implicite de cet idéal (Bourdieu) ou son incohérence (Foucault).
- 2) L'objection selon laquelle l'allégeance à l'idéal d'authenticité conduirait à une forme d'amoralisme.
- 3) Enfin, l'objection selon laquelle l'authenticité reposerait sur une transparence à soi totale, une connaissance de soi totale qui nous restent inaccessibles.

Du point de vue d'une critique issue des sciences sociales, l'authenticité serait un idéal sournoisement élitiste et bourgeois. Dans *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Bourdieu considère par exemple que l'*Eigentlichkeit* heideggérienne est « une retraduction particulière et particulièrement subtile de l'opposition commune entre “l'élite” et les “masses” [...]. Il faudrait recenser, tout au long de ces passages mille fois commentés, les lieux communs de l'aristocratie universitaire³² ». Cette critique englobe d'ailleurs l'inégalitarisme ontologique de Sartre et s'applique à la quête d'authenticité *en général* : « Égaux en liberté, les hommes sont inégaux dans la capacité à user authentiquement de leur liberté et seule une “élite” peut s'approprier les possibilités universellement offertes d'accéder à la liberté de “l'élite”. Ce volontarisme éthique — que Sartre poussera à la limite — convertit la dualité objective des destins sociaux en une dualité des rapports à l'existence [...] »³³.

Or, s'il est clair que l'idéal d'authenticité, depuis ses origines lointaines dans la magnanimité antique, est fortement teinté de connotations aristocratiques — il relève d'un « perfectionnisme moral » qui n'a pu être élaboré et mis en œuvre que par les couches les plus privilégiées de la société —, cela n'entraîne pas qu'il ne puisse être conçu comme *à la portée de tous* ; et c'est en un sens exactement ce qui s'est produit dans nos sociétés occidentales à partir des années soixante : l'authenticité s'est alors démocratisée, elle est devenue même un idéal de masse. On pourrait par conséquent répondre à Bourdieu en lui retournant sa question : le mépris affiché par l'intellectuel pour un idéal qui s'est largement diffusé dans nos sociétés démocratiques contemporaines n'enveloppe-t-il pas une posture largement aussi élitiste que celle qu'il dénonce ?

32. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, éd. de Minuit, 1988, p. 91.

33. *Ibid.*, p. 99-100.

Qu'en est-il de ceux qui, à l'instar de Foucault, ont vu dans cette aspiration collective une revendication totalement creuse et insignifiante ? On peut lire par exemple, dans *L'herméneutique du sujet*, le passage suivant :

En tout cas ce que je voudrais vous signaler, c'est tout de même que quand on voit aujourd'hui la signification, ou plutôt l'absence quasi totale de signification, qu'on donne à des expressions, pourtant très familières et qui ne cessent de parcourir notre discours, comme : revenir à soi, se libérer, être soi-même, être authentique, etc., quand on voit l'absence de signification et de pensée qu'il y a dans chacune de ces expressions aujourd'hui employées, je crois qu'il n'y a pas à être bien fier des efforts que l'on fait maintenant pour reconstituer une éthique du soi³⁴.

La posture condescendante adoptée ici par Foucault est d'autant plus surprenante que la conception qu'il défend par ailleurs d'une « esthétique de l'existence » (que pourrait résumer le mot d'ordre « faire de nous-mêmes une œuvre d'art »)³⁵ puise sa source, qu'il l'admette ou non, dans l'essor de ces mêmes théories de l'authenticité qu'il fustige. En réalité, Foucault soupçonne la recherche d'authenticité qui s'exprime à son époque d'être la forme contemporaine que revêtent les pratiques ascétiques qui ont vu le jour au sein du christianisme, les techniques de confession et d'aveu que Foucault décrit dans *Les aveux de la chair*. Foucault oppose à ces techniques aliénantes et assujettissantes visant à arracher aux fidèles ou aux hommes d'Église la vérité sur eux-mêmes aux « techniques de soi » de l'Antiquité, supposées être plus neutres. L'idéal d'authenticité serait un simple avatar des formes traditionnelles d'obéissance telles qu'elles se développent à travers les modalités de la confession chrétienne. Ainsi, de manière assez étrange, ce qui est vécu comme « libération » et « émancipation » par les acteurs eux-mêmes (mai 68) est tenu par Foucault pour un discours de sujétion et d'oppression. C'est le cas de la révolution sexuelle elle-même qui ne serait qu'un sous-produit des technologies de contrôle propres aux formes de pouvoir modernes.

Deux choses au moins semblent problématiques dans ce type de position. D'abord, le genre d'attitude qu'adopte Foucault semble réfuté par la pratique. Qui aujourd'hui pourrait élever ses enfants sans faire intervenir l'idéal d'épanouissement de soi ? Qui pourrait attendre d'eux qu'ils se bornent à occuper la place qui leur est assignée par la société ? Mais surtout, si l'on suivait à la lettre Foucault, il faudrait conclure que ce sont des techniques de pouvoir qui ont « créé » l'aspiration moderne à connaître ses propres désirs et aspirations et à les réaliser dans sa vie. Est-ce vraisemblable ? Comment les techniques de pouvoir pourraient-elles être à la fois répressives, c'est-à-dire empêcher l'épanouissement de nos propres désirs et

34. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241.

35. M. Foucault, *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1211.

aspirations, et être à l'origine de l'aspiration de second degré, propre à l'authenticité, à exprimer et à réaliser ces mêmes désirs et aspirations de premier degré dans notre vie? Une telle conception semble purement et simplement contradictoire.

La seconde objection porte sur la tendance à un relativisme moral, voire à un amoralisme, qui pourrait résulter du passage au premier plan de l'idéal d'authenticité au sein de nos sociétés et de notre culture. On l'a dit, le contraste sur lequel reposent la plupart des conceptions de cet idéal à partir de Rousseau est celui d'une société de fausseté et d'une vérité située à l'intérieur de l'individu. Il n'y a pas à s'étonner, dans ces conditions, que l'individu authentique puisse se revendiquer tel en s'élevant contre le « conformisme » ambiant, et en incluant parfois dans ce conformisme les règles de la morale elles-mêmes. C'est ce qui a favorisé l'émergence des figures de l'authenticité « contestataires » dont il était question plus haut. Pourquoi en effet ne pourrait-on pas fonder sa vie sur un rejet des règles de la morale et de la société, et demeurer malgré tout authentique? Songeons par exemple à la figure de Vautrin dans *La Comédie humaine*. Vautrin est un malfaiteur qui n'éprouve aucun scrupule à mentir, trahir ou tromper les autres. Mais Vautrin est aussi pourvu d'une grande lucidité sur lui-même et sur les motifs qui le guident. Qu'on relise par exemple le « sermon » qu'il adresse à Lucien de Rubempré à la fin des *Illusions perdues*, lorsqu'il recueille le jeune homme dans sa voiture au moment où celui-ci est sur le point de se jeter du haut d'un pont, et déguisé en prêtre, lui explique à quel point il a été naïf de croire qu'il pourrait triompher dans le monde au moyen de sa seule bonne foi. Ici, la diatribe du criminel, calquée à maints égards sur le cynisme d'un Gracián et l'immoralisme d'un Nietzsche, consiste à affirmer qu'il faut user de la vérité comme d'un subterfuge et à s'excepter soi-même de la « morale du troupeau ». Vautrin est parfaitement sincère avec lui-même, et, de surcroît, parfaitement honnête avec son interlocuteur. Il ne cherche pas à s'abuser lui-même ni, au moins en cette circonstance, à abuser quiconque. Il est, pourrait-on dire, à la fois authentique et parfaitement immoral, conformément à sa devise: « Tous les grands hommes sont des monstres³⁶. » Si l'idéal d'authenticité est compatible avec l'immoralité, cela ne le disqualifie-t-il pas en tant qu'idéal?

Il s'agit d'un problème difficile, mais il me semble qu'on peut lui apporter au moins une esquisse de solution. L'attitude de Vautrin est une possibilité-limite qui convient à un personnage de fiction mais est plus difficile à réaliser dans la vie: cette attitude consiste à dissocier *entièrement* vérité envers soi-même et fausseté envers les autres. Mais jusqu'à quel point une telle dissociation est-elle possible? Dans quelle mesure ce que l'on pourrait appeler une « hypocrisie pure » est-elle tenable? Examinons un second

36. Honoré de Balzac, *Les Illusions perdues*, in *La Comédie humaine*, tome V, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1977, p. 696.

personnage, Julien Sorel dans *Le Rouge et le Noir*. Julien, lui aussi, se déclare au début du roman un « hypocrite consommé³⁷ ». Son modèle, avec Napoléon, est Tartuffe. Mais son hypocrisie est plutôt une attitude réactive, un mécanisme de défense, le moyen d'échapper à un père brutal et dépourvu d'amour, à la vie étriquée de petit artisan de province qui l'attend. Ce que va manifester tout le roman, c'est que Julien n'est qu'un hypocrite *malgré lui*, et que ce à quoi il aspire en réalité, c'est au naturel, la grande qualité stendhalienne, dont Mme de Rênal lui offre le modèle, et Mathilde de la Mole le contre-modèle. À la fin du roman, lorsqu'il meurt sur l'échafaud, il a fini par reconnaître son amour pour la première et a compris que son attrait pour la seconde lui était dicté par l'amour-propre, n'était qu'un « amour de tête » et non un « amour de cœur », selon la terminologie de Stendhal. Il agit alors enfin en plein accord avec lui-même. À propos de son exécution, le narrateur affirme : « Tout se passa simplement, convenablement, et de sa part *sans aucune affectation*³⁸. »

Julien Sorel révèle mieux que Vautrin la véritable nature de l'hypocrisie — celle qui est répandue et commune et dont l'autre n'est qu'une idéalisation. On ne parvient à se revêtir d'un masque de manière convaincante (Julien, quant à lui, ne cesse de se trahir) qu'en adhérant à son propre personnage, c'est-à-dire en finissant par adopter les mêmes désirs et croyances que celui-ci. Le mensonge aux autres, pour pouvoir être soutenu à long terme, exige de la part de celui qui le pratique qu'il se moule sur l'être chimérique auquel il veut donner consistance. Et donc, en réalité, l'hypocrisie envers les autres *se double toujours d'un mensonge à soi* et d'une perte de repères quant à son identité véritable. Même le criminel le plus cynique est toujours vrai à certains moments au moins pour quelques-uns, et si ce n'était pas le cas, il cesserait de posséder la moindre physionomie morale. C'est ce qui tend à se produire dans des cas extrêmes, comme celui de Jean-Claude Romand tel que le décrit Emmanuel Carrère dans *L'adversaire* : ici, l'ampleur du mensonge et sa durée conduisent au bord de la dépersonnalisation³⁹.

L'authenticité, pour être psychologiquement et existentiellement possible, doit être toujours à la fois une vérité envers soi et envers les autres, car il ne s'agit au fond que des deux faces d'une même monnaie : nous construi-

37. Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, éd. d'Henri Martineau, in *Romans*, tome I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 383.

38. *Ibid.*, p. 804.

39. Emmanuel Carrère cite un rapport psychiatrique : « Il lui sera à tout jamais impossible d'être perçu comme authentique et lui-même a peur de ne jamais savoir s'il l'est. Avant, on croyait tout ce qu'il disait, maintenant on ne croit plus rien et lui-même ne sait que croire, car il n'a pas accès à sa propre vérité et la reconstitue à l'aide des interprétations que lui tendent les psychiatres, le juge, les médias » (*L'adversaire*, Paris, POL, 2000, rééd. Gallimard, « Folio », 2014, p. 184). Dans l'un de leurs derniers échanges épistolaires, Emmanuel Carrère relève « ce défaut d'accès à vous-même, ce blanc qui n'a cessé de grandir à la place de celui qui en vous doit dire "je" » (*ibid.*, p. 204).

sons notre identité de manière sociale, en prenant position de manière véridique devant autrui, et c'est en prenant ainsi position que nous découvrons qui nous sommes vraiment. Inversement, nous avons généralement besoin de nous tromper nous-mêmes pour pouvoir tromper les autres, et de tromper les autres pour parvenir à nous faire croire à nous-mêmes ce que nous voudrions croire. Il s'ensuit qu'une authenticité qui coexisterait avec une parfaite hypocrisie n'est qu'un cas d'école dépourvu de plausibilité existentielle. Du reste, même Vautrin éprouve le besoin de *se confier* à Lucien, ce qui manifeste que son hypocrisie n'est ni « pure » ni universelle; un criminel se cherche des *complices*, c'est-à-dire précisément des gens qui sont dans la confiance. La possibilité d'une authenticité « immorale » ou « amoral », fondée sur une parfaite hypocrisie, c'est-à-dire sur une duperie systématique des autres eu égard à sa propre identité, n'est pas autre chose qu'une chimère. L'authenticité, si on la pense jusqu'au bout, est difficilement conciliable avec un amoralisme, car on se demande bien comment quelqu'un qui n'aurait aucun principe pourrait assez respecter la vérité pour se la dire à lui-même. Le respect pour la vérité exige plus que sa simple utilité pratique.

Mais l'authenticité est-elle possible? Ne devrait-elle pas nécessairement reposer sur une connaissance de soi et une lucidité à l'égard de soi si parfaites qu'elles nous semblent refusées en ce monde? Cette dernière objection présuppose que, pour être authentique, il faudrait commencer par se connaître. Mais ne se repose-t-elle pas sur une conception trop « réfléchie » et intellectualiste de ce que signifie en réalité l'authenticité? Pour être authentique, je n'ai pas besoin de *vouloir* l'être, de viser cette qualité comme un but, ni de savoir que je le suis au moment où je le suis. Comme l'ont montré abondamment les conceptions du naturel, de Montaigne aux Moralistes classiques, la recherche délibérée du naturel et le soin mis à l'obtenir contreviennent à leur propre objectif. L'authenticité n'a nul besoin de devenir un but conscient et réfléchi, ni le but de nos efforts, pour être possible; à son niveau le plus simple, elle réside simplement dans une *absence* de dissimulation, de fraude, de tricherie, de même que la sincérité consiste uniquement dans une *abstention* de tout mensonge. Qui plus est, comme l'ont observé les penseurs du naturel, la recherche délibérée de l'authenticité conduit souvent à l'opposé de cette dernière. Que l'on songe à Rousseau: sa revendication incessante de sa propre sincérité finit par rendre celle-ci douteuse aux yeux du lecteur, dans la mesure où elle emploie en réalité le même genre de subterfuge que celui dont use le menteur: celui-ci, pour mentir avec succès, doit *faire croire* à autrui ce qu'il affirme; de même, l'authentique qui se veut tel et se revendique tel doit chercher à *faire croire* à autrui qu'il l'est, et ainsi, souvent, se le faire croire à lui-même; or il y a trop de recherche d'effets dans une telle attitude pour ne pas rendre douteux l'objet même de sa revendication.

Il y a des cas où l'excès de connaissance de soi et de réflexion détruit la possibilité même de l'authenticité. Supposons un homme qui vient de rencontrer une femme pour laquelle il commence à éprouver des sentiments;

elle l'invite à la rejoindre au bord de la mer, et il en ressent un vif désir ; mais en même temps, il a d'autres obligations : il aspire à une promotion importante et il sait que s'il laisse tout en plan pour la rejoindre, cette promotion lui sera refusée. Alors que fait-il ? Il se met à réfléchir, à se sonder, à s'introspecter, à se demander ce qui est le plus important pour lui entre rejoindre cette quasi-inconnue pour laquelle il éprouve ces sentiments naissants ou donner la priorité à sa carrière. Supposons qu'à l'issue de cette longue délibération, après avoir pesé le pour et le contre, il aboutisse à la conclusion qu'il ferait bien de rejoindre cette femme. Ici, sa réflexion, manifestement, est une réflexion de trop. Car même s'il décide d'accepter l'invitation, il rejoint cette femme pour des motifs fondamentalement égoïstes, et non par amour. Il a eu ce que Bernard Williams appelle joliment « une pensée de trop ». La conduite authentique, ici, aurait été celle dans laquelle il se serait abstenu de peser le pour et le contre et aurait simplement cédé à ses sentiments — quelles qu'en eussent été les conséquences du point de vue de sa carrière. Il y a des choses que l'on fait par amour, et y ajouter un motif additionnel, c'est y ajouter un motif qui contredit cette disposition. Ainsi, non seulement l'authenticité s'accommode parfois de l'absence de réflexion, mais la réflexion, dans certaines circonstances au moins, contredit la possibilité de l'authenticité⁴⁰. Il ne faut pas se faire une conception trop réflexive de cette qualité existentielle.

40. On pourra se reporter aux remarques de Simon Feldman et Allan Hazlett, « Authenticity and Self-Knowledge », *Dialectica*, vol. 67, n° 2, p. 157-181.

Archéologie du monde de la vie et phénoménologie de la corporéité chez Jan Patočka

Aurélien Zincq

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070250ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070250ar>

[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

Zincq, A. (2020). Archéologie du monde de la vie et phénoménologie de la corporéité chez Jan Patočka. *Philosophiques*, 47 (1), 57–77.
<https://doi.org/10.7202/1070250ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est de mettre en évidence la façon dont la phénoménologie de la corporéité, développée dans ses derniers textes par le philosophe tchèque Jan Patočka, peut être envisagée comme l'ultime étape de l'archéologie de la *Lebenswelt* telle qu'elle a été pensée par Edmund Husserl et réélaborée par Martin Heidegger. Suivant cette hypothèse exégétique et philosophique, une phénoménologie du corps vivant peut seule être considérée comme une tentative sérieuse pour résoudre le conflit entre les images « manifeste » et « scientifique » du monde. La particularité de la phénoménologie du corps propre de Patočka est d'accentuer la connexion entre la notion de sens, la dimension affective de l'expérience humaine et la nécessité de tenir compte du point de vue de la corporéité dans l'expérience.

Archéologie du monde de la vie et phénoménologie de la corporéité chez Jan Patočka

AURÉLIEN ZINCQ

Université de Liège

RÉSUMÉ. — L'objectif de cet article est de mettre en évidence la façon dont la phénoménologie de la corporéité, développée dans ses derniers textes par le philosophe tchèque Jan Patočka, peut être envisagée comme l'ultime étape de l'archéologie de la *Lebenswelt* telle qu'elle a été pensée par Edmund Husserl et réélaborée par Martin Heidegger. Suivant cette hypothèse exégétique et philosophique, une phénoménologie du corps vivant peut seule être considérée comme une tentative sérieuse pour résoudre le conflit entre les images « manifeste » et « scientifique » du monde. La particularité de la phénoménologie du corps propre de Patočka est d'accentuer la connexion entre la notion de sens, la dimension affective de l'expérience humaine et la nécessité de tenir compte du point de vue de la corporéité dans l'expérience.

ABSTRACT. — The purpose of this paper is to show how the phenomenology of the body developed in his late writings by the Czech philosopher Jan Patočka can be seen as the final stage of the archaeology of the *Lebenswelt* developed by Edmund Husserl and reshaped by Martin Heidegger. According to this exegetical and philosophical hypothesis, only a phenomenology of the body can be a serious attempt to resolve the conflict between the so-called "manifest" and "scientific" images of the world, in which the concept of *Lebenswelt* is rooted. The peculiarity of Jan Patočka's phenomenology of the body is to stress the strong connection between the notion of sense, the affective dimension of human experience and the necessity of taking into consideration a "bodily" point of view on the experience.

Mon objectif dans cet article est de tracer un fil rouge, au sein de l'œuvre du philosophe tchèque Jan Patočka, entre son projet d'une archéologie du monde de la vie, qu'il entreprend dès le début de son parcours philosophique, et la phénoménologie de la corporéité qu'il développe dans ses travaux de la maturité. Je souhaiterais montrer comment cette phénoménologie de la corporéité s'inscrit pleinement dans le cadre d'une interrogation sur les structures fondamentales de l'expérience humaine du monde. En effet, le concept de monde de la vie, tel qu'il est initialement théorisé par Husserl et tel qu'il sera réélaboré plus tard par Patočka, a pour ambition de saisir la strate la plus primitive de la relation entre l'homme et le monde, de façon à dépasser la crise des visions du monde qui ébranle la philosophie à la charnière du ^{xx}e siècle. Or — et c'est l'hypothèse que je défendrai dans cette étude — la phénoménologie du monde de la vie trouve son aboutissement dans une réflexion sur la corporéité. Seule une compréhension correcte du corps vivant — c'est-à-dire de ce que cela fait de vivre et d'éprouver un corps

qui est le mien — permet d'atteindre à la matrice fondamentale dont procède la production des objets théoriques et des objets auxquels l'homme a rapport au quotidien.

Je commencerai par mettre en évidence les enjeux théoriques de la crise des visions du monde qui apparaît au tournant du xx^e siècle. Je présenterai ensuite deux tentatives de réponse à cette crise, à savoir le monisme neutre et le bergsonisme, et montrerai, à la suite de Patočka, comment, ne prenant précisément pas en charge le problème de la corporéité, pas plus que celui du sens, ces deux tentatives sont incapables de résoudre cette crise. Cela me permettra de thématiser la notion de monde de la vie, telle qu'elle apparaît chez Husserl. Si la notion de *Lebenswelt* interroge la possibilité d'un rapport de l'homme au monde qui soit à même d'intégrer certaines de ses dimensions les plus originaires, Husserl reste toutefois prisonnier d'un modèle gnoséologique dans sa description de l'expérience humaine. Il faut attendre Heidegger pour que les dimensions du sens et de l'affect puissent être intégrées dans une description de l'être-au-monde qui ne soit plus tributaire du modèle judiciaire. Malgré cette avancée de Heidegger, il semble que seul Patočka réussisse à penser le rapport authentique de l'homme au monde en faisant fond sur la corporéité comme dimension la plus essentielle de l'expérience humaine. Il restera alors à comprendre de quelle façon Patočka, qui débouche d'une archéologie du monde naturel sur une phénoménologie de la corporéité, capture le sens et l'affectivité en tant que parties intégrantes de cette phénoménologie du corps vivant¹.

1. La crise des sciences naturelles : problèmes et tentatives de réponse

On pourrait brièvement qualifier l'histoire de la philosophie depuis la Modernité comme une succession de tentatives visant à réconcilier « l'image scientifique et l'image manifeste du monde² ». La fin du xix^e siècle apparaît comme un moment de crise majeur dans cette histoire : la lutte contre toute tentative d'explication des phénomènes au profit d'une approche descriptive et symbolique, qui permet de nombreuses avancées scientifiques et épistémologiques, a malheureusement pour corollaire l'augmentation du sentiment de déprise, de la part de l'homme commun, à l'égard des objets théoriques. La mécompréhension de l'articulation entre vision naïve et vision scientifique du monde s'accroît alors à un point tel qu'il semble

1. Une remarque terminologique s'impose avant de commencer cette étude : les expressions « monde de la vie » et « monde naturel » sont utilisées, par Patočka, de façon interchangeable. On peut s'opposer à cet usage, voir même y déceler une forme de mécompréhension des concepts en jeu (c'est le cas de Pierre Kerszberg, *La science dans le monde de la vie*, Grenoble, J. Millon, 2012, p. 284, qui cite expressément Patočka comme faisant la confusion), toutefois c'est là l'emploi qu'en propose le philosophe tchèque. Je suivrai donc l'usage spécifique — et donc équivalent — que fait Patočka de ces deux expressions.

2. Selon la célèbre partition opérée par Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality*, New York, The Humanities Press, 1963.

désormais y avoir un gouffre infranchissable entre le monde que décrivent les sciences, soumis au paradigme de la physique mathématique, et le monde humain tel qu'il est vécu au quotidien. L'homme moderne vit désormais, selon Patočka, « dans un monde double, à la fois dans son environnement naturellement donné et dans le monde que produisent pour lui les sciences modernes de la nature, fondées sur le principe d'une nature régie par des lois mathématiques³ ».

À la fin du XIX^e siècle, deux tentatives philosophiques vont simultanément voir le jour pour tenter de proposer une version unifiée du monde de l'expérience humaine et du monde de la science. D'un côté, le monisme neutre sous ses diverses variantes (chez Mach, James, Russell et Whitehead) défendra l'idée selon laquelle un seul type d'éléments est censé constituer la réalité dans sa totalité. La multiplicité des aspects de l'expérience est expliquée en adoptant un schéma que l'on pourrait qualifier de « perspectiviste » : les points de vue sur le monde sont considérés comme un changement en ce qui concerne les relations fonctionnelles entre éléments — qui, quant à eux, ne varient pas. D'un autre côté, le bergsonisme rejettera toute vision atomiste « en faveur d'une conception du monde et de l'expérience que nous en avons comme continuum qualitatif ». S'il y a une altération dans ce continuum, cette sélection ou ce changement répondent à un but pratique que l'être humain s'est lui-même donné, et peuvent tout à fait être réintégrés par un retour à l'intuition profonde, à « la durée interne » qui ne nous quitte jamais⁴.

Bien que ces deux tentatives de résolution du conflit des versions du monde essaient, chacune à leur façon, de laisser ses droits au monde naître sans le réduire à un « simple aspect dérivé de la réalité vraie⁵ », elles échouent cependant dans ce projet en ce que leur conception de l'expérience humaine n'accède pas à ses dimensions les plus fondamentales⁶. Le caractère subjectif de l'expérience semble en effet étranger au monde dont il est fait expérience. La subjectivité qu'elles décrivent est une subjectivité sans monde. Ainsi, selon Patočka, on ne trouve nulle part comment ces deux tentatives expliquent la possibilité, pour l'homme, de se comprendre et de se rapporter à lui-même dans le cours de son existence, de se référer à des événements passés, mais aussi de se projeter dans le futur. En somme, elles n'explicitent pas comment l'homme peut avoir accès à l'histoire et aux relations spirituelles « qui ne se déroulent pas dans le monde mathématiquement recons-

3. Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. É. Abrams, Paris, J. Vrin, 2016, p. 23.

4. Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. É. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 23.

5. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 87.

6. Sur la critique que Patočka adresse au monisme neutre en particulier, voir Pierre Rodrigo, « L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka », in Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Paris, Mimésis, 2012, p. 36-38.

truit des sciences de la nature » ni ne se réduisent à la pure intériorité. Deux éléments retiennent en particulier l'attention de Patočka dans la critique qu'il adresse au monisme neutre et au bergsonisme.

Premièrement, le monisme neutre et le bergsonisme sont incapables de prendre en charge la dimension du sens dans l'épreuve que l'homme fait du monde ambiant. Ces deux philosophies ignorent tout simplement la question du sens comprise autrement que comme ce qui relève des « activités conscientes et explicites de l'homme, dans le langage, la logique, la science⁷ ». Leur concept de sens n'est pas différent de celui de signification. Or, tandis que la signification est relative au *logos*, le sens relève de l'existence, du vécu ou de l'action : on parlera ainsi du sens de la souffrance humaine, du sens d'une décision politique, du sens de la recherche en physique, voire du sens de l'histoire. Dans ces exemples, ce qui est visé à travers le concept de sens constitue « le fondement [à partir duquel] quelque chose devient compréhensible », et non pas seulement ce que je peux comprendre grâce à la maîtrise d'une langue naturelle ou d'un langage formulaire. Plus exactement, le sens désigne l'horizon au sein duquel ce qui est questionné trouve une place légitime et non problématique⁸. On prendra à témoin de cette conception du sens l'expérience de sa perte qui, comme on le sait, ne se résume pas à l'incapacité de comprendre des significations, à conceptualiser ou encore à mettre des mots sur les choses. Si ces différents phénomènes peuvent bien sûr être liés à l'expérience de la perte de sens, c'est parce que ce qui y est vécu renvoie, plus profondément encore, à l'impossibilité de ressaisir un fait, une épreuve ou un événement dans un cadre plus global. Le sens ouvre à une dimension de l'expérience humaine, proprement « spirituelle », qui ne s'épuise ni dans un discours strictement phénoménaliste, ni par un retour à la durée interne.

Le deuxième aspect de la critique que Patočka adresse au monisme neutre et au bergsonisme est leur commun oubli de la corporéité dans la description de l'expérience humaine qu'ils proposent. Or, comme y insiste Patočka, l'épreuve que l'homme fait du monde ambiant n'est elle-même possible que sur fond de corporéité⁹. « La localisation dans le corps est un fait originel de l'expérience *propre*¹⁰ » et, par conséquent, ne peut être mise entre parenthèses quand il s'agit de rendre compte de l'épreuve que l'homme fait du monde. C'est d'abord et avant tout parce que l'homme *est* un corps vivant qu'une rencontre avec les étants devient possible¹¹. Je reviendrai sur ce point dans la dernière section de cette étude.

7. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 171.

8. Voir Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 99.

9. *Ibid.*, p. 24.

10. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 206.

11. Jan Patočka, « Leçons sur la corporéité », in *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 97.

À suivre Patočka, la cécité du monisme neutre et du bergsonisme à l'égard de ces deux dimensions fondatrices de l'expérience que sont le sens et la corporéité est l'indice d'une mécompréhension profonde de la nature de l'expérience naïve du monde¹². Or, d'après Patočka, seule la prise en considération radicale des structures fondamentales du rapport de l'homme au monde peut offrir l'espoir d'une sortie de la crise des versions du monde. Cela implique de ne pas considérer l'une des deux versions du monde comme une composante de l'autre mais, bien plutôt, de les envisager dans leur commune dépendance envers une « matrice » qui permet à la fois la production des objets scientifiques et des objets « mondains » avec lesquels l'homme a rapport au quotidien¹³. En d'autres termes, une réconciliation de l'image naïve et de l'image scientifique du monde devient possible dès lors qu'on les reconduit aux structures fondamentales du monde humain, c'est-à-dire à l'esprit *incarné* dans la corporéité et ouvert à un horizon de sens qui ne se résume pas à celui du *logos*.

2. Husserl : retour au monde de la vie — et en deçà

Le chemin qui mène à une sortie de la crise des versions du monde doit passer par une prise en considération radicale de la subjectivité. Cela n'est possible qu'en étant attentif aux couches les plus primitives de l'expérience humaine du monde. C'est dans ce but que le philosophe positiviste Richard Avenarius élabore le concept de « monde humain » dans son ouvrage de 1891, *Der menschliche Weltbegriff (Le concept de monde humain)*¹⁴. Bien qu'Avenarius soit proche de Mach et du monisme neutre parce qu'il considère comme étant tout à fait réalisable la tâche de réduire le monde des sciences de la nature et le monde environnant à une même réalité, composée d'éléments, de choses et de pensées¹⁵, il se distingue toutefois de ce mouvement en ceci que, selon lui, le « monde humain » doit être conçu comme un échange permanent entre le moi, son expérience du monde environnant et l'expérience des autres. Pour Avenarius, l'environnement immédiat est le produit d'une dynamique constante entre ces trois instances ou pôles d'une

12. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 169.

13. On peut citer, à ce propos, le commentaire que livre Patočka de la *Lebenswelt* chez Husserl : « Toutes les disciplines positives et objectives présupposent, antérieurement à elles-mêmes, un monde, dans un certain sens, déjà achevé et fonctionnant, qui ne perd à aucun moment sa validité pour nous tous, un monde préalable, qui n'est pas un résultat de l'activité théorique, mais au contraire, la précède » (Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, J. Millon, 2002, p. 212).

14. Sur les origines du concept de *Lebenswelt* dans la philosophie de Husserl, voir Laurent Joumier, « Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne », in Jean-François Lavigne et Dominique Pradelle, dir., *Monde, structures et objets de pensée : recherches de phénoménologie en hommage à Jacques English*, Paris, Hermann, 2016 ; Jean-François Lavigne « Husserl, lecteur d'Avenarius : une contribution à la genèse de la réduction phénoménologique ? », *Kairos*, n° 22, 2003, p. 61-82.

15. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 40.

structure fondamentale en deçà de laquelle il n'est pas possible de régresser¹⁶. Avenarius entrevoit ainsi l'idée d'un monde commun de l'expérience, en tant qu'entrelacs du sujet, du rapport au monde environnant et du rapport à autrui.

Malgré le remarquable effort d'Avenarius pour mettre en lumière les sources communes du monde humain et du monde de la science, il va aussitôt essayer de « naturaliser » le monde de l'expérience humaine en le concevant comme le « résultat (et, naturellement : résultat causal) de l'adaptation des organismes humains aux conditions naturelles au cours d'un processus d'accommodation qui s'étend sur des milliers d'années¹⁷ ». Dès lors, en dépit du pas énorme que constitue l'apparition du concept de monde humain, Avenarius ne réussit pas à saisir la dimension radicalement subjective de l'expérience. Il permet de commencer à penser le monde de la vie, quoique sans parvenir lui-même à le conceptualiser¹⁸. Il faudra attendre Husserl pour que l'ontologie du monde de la vie permette d'éclairer le fondement commun du monde naturel et du monde scientifique en les envisageant non dans un rapport d'opposition ou d'étrangeté, mais dans celui d'une participation complexe qui pourrait prendre la forme d'un étagement de l'un sur l'autre. En effet, le monde produit par la science est, d'après Husserl, le résultat d'un processus d'idéalisations successives au départ de ce qui est donné dans l'expérience commune :

Cet univers de déterminations en soi dans lequel la science exacte ressaisit l'univers de l'étant n'est rien d'autre qu'un vêtement d'idées jeté sur le monde de l'intuition et de l'expérience immédiates, sur le monde de la vie, de telle sorte que tous les résultats de la science ont un sens fondé dans cette expérience immédiate et dans le monde correspondant, et y renvoient¹⁹.

Si le monde tel qu'il est réélaboré par la science peut renvoyer et correspondre au monde vécu, c'est pour cette raison que le monde vécu est déjà lui-même un monde du sens, un monde d'idéalisations, un monde d'objets auquel l'homme se rapporte par le biais d'un processus cognitif. Le scientifique n'est pas étranger au monde ; il est avant tout un homme ouvert au monde de la vie, tel qu'il le reçoit dans la tradition, et qui se manifeste avec son évidence propre. C'est ce « monde dans lequel nous vivons toujours déjà, et qui constitue le sol de toute opération de connaissance et de toute détermination scientifique²⁰ », que Husserl appelle le monde de la vie (*Lebenswelt*). Celui-ci peut désigner le fondement sur lequel se déroule toute prestation d'ordre théorique parce qu'il existe, d'après Husserl, une affinité

16. *Ibid.*, p. 196.

17. *Ibid.*, p. 197.

18. *Ibid.*

19. Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 2011, p. 52.

20. *Ibid.*, p. 48.

profonde entre l'activité théorique et l'activité propre à l'homme qui évolue dans le monde de la vie²¹. Cette affinité peut être résumée dans la notion d'intérêt, qui désigne le processus par le biais duquel les objets mondains sont rendus explicites, « thématiques » :

Est thématique ce vers quoi l'on est orienté. La vie éveillée consiste toujours à être orienté vers ceci ou cela, à y être orienté comme à un but ou à un moyen, comme quelque chose de pertinent ou d'insignifiant, d'intéressant ou d'indifférent, de privé ou de public, d'habituel ou de nouveau²².

Si le sujet porte son intérêt vers un étant en particulier, il faut que cet étant ou cet état de choses lui soit déjà « donné ». La conscience ne peut viser un objet qu'à la condition que cet objet soit déjà présent et prêt à être saisi : « Tout acte de pensée présuppose des objets préalablement donnés²³ ». Il revient au monde de la vie de procurer à la pensée les objets sur lesquels elle va pouvoir porter son intérêt.

Il ne faudrait cependant pas croire à une forme de naturalité du sens objectif donné dans le monde de la vie. Si le retour à celui-ci doit permettre d'éclairer le processus d'idéalisation à l'œuvre dans l'activité logico-rationnelle, le monde de la vie est lui-même le résultat d'un processus de production. Cela signifie par conséquent que le monde de la vie ne constitue pas encore une zone de « *subjectivité entendue au sens le plus radical*²⁴ ». Pour atteindre à ce niveau, « il faut, soutient Husserl, démanteler tout ce qui pré-existe en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente, s'interroger, à partir de ces significations déposées, sur leurs sources subjectives, et par suite sur une subjectivité opérante²⁵ ». Dans un premier temps, on peut considérer que l'expérience perceptive fournisse de la façon la plus simple et la plus immédiate les objets qui vont servir de substrats à l'activité judicative. Mais ce serait se tromper sur la nature de l'expérience perceptive. Celle-ci possède en effet, d'après les descriptions husserliennes, une forme judicative ; elle est un acte de jugement au sens large : « La contemplation perceptive du substrat sensible pré-donné est déjà une activité, une opération de connaissance de niveau inférieur²⁶ ». Dans l'attitude naturelle, la conscience naïve ne prend pas garde à ce que la donation « de l'objet dans ses propriétés sensibles est déjà elle-même le fruit d'une opération de connaissance de niveau inférieur ». En effet, le percevoir, le simple contempler, n'est pas une attitude passive, un subir : dans le saisir et le contempler, on a affaire à un moment actif par lequel l'objet est appréhendé selon une

21. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 254.

22. *Ibid.*, p. 361.

23. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 21.

24. *Ibid.*, p. 56.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 71.

multiplicité d'horizons de sens et souvent en lien avec une visée pratique ou théorique. Ce n'est donc pas grâce à l'analyse de l'expérience perceptive que l'on parvient à la couche la plus primitive de la donation de l'objet. Il faut lui appliquer le même principe de régression employé précédemment, de façon à atteindre « un *concept de passivité plus radical* que celui de la conscience naïve » : la pré-donation purement affective, sur le mode de la simple croyance en l'être, sans aucune trace d'activité de connaissance²⁷.

Pour Husserl, la dimension la plus radicalement passive de l'expérience (le « champ de prédonation passive »), et qui n'est donc pas encore au sens propre un champ d'objets — car tout objet est le produit d'une opération du Je, une opération de type judiciaire —, possède une structure déterminée dont la forme générale lui est fournie par les opérations de synthèses de la conscience intime du temps²⁸. Quant à l'organisation interne du champ sensible, elle est régie par les principes d'association de la parenté (*Verwandtschaft*) et de l'étrangeté (*Fremdheit*)²⁹. Toutefois, la mise en lumière des structures passives de l'apparaître ne délivre pas encore la réponse à la question de savoir comment une entité objective peut se détacher du plan de la prédonation passive. C'est pour Husserl une affaire d'« affection » : « Nous disons par exemple de ce qui, du fait de sa non-analogie, s'enlève d'un arrière-fond homogène et s'en détache, qu'il nous "frappe" ; cela veut dire qu'il développe une *tendance affective* dirigée vers le Je³⁰ ». C'est par elle-même, par son intensité, sa singularité qu'une donnée sensible émerge de l'arrière-plan homogène. Ce principe de l'affection est également valable pour le non-sensible : parmi toutes les pensées qui nous agitent, une pensée plus violente peut se détacher des autres. Dans tous les cas, c'est du champ de l'expérience que provient ce qui pourra éveiller l'intérêt du Je. Ce n'est qu'à l'instant où il aura cédé à la stimulation, qu'il se sera abandonné à ce qui l'aura attiré et l'aura accueilli vers soi, que le Je fait de ce qui lui est prédonné un objet de perception, quelque chose dont il a authentiquement conscience. On arrive alors au degré inférieur de l'activité, celui de la réceptivité, que Husserl définit comme le moment où le Je consent à ce qui lui advient, répond à la saillance dans le champ hylétique et, par là, en « prend connaissance ». À cet instant seulement, ce qui s'était formé au sein du champ de prédonation passive prend de la valeur pour quelqu'un. Ce qui n'était encore qu'implicite dans la couche la plus passive de l'expérience devient en quelque sorte explicite.

Dans *La généalogie de la logique*, B. Bégout insiste sur le fait que l'affection doit être envisagée loin de toute résonnance émotionnelle : il ne s'agit pas d'un phénomène modifiant par exemple l'humeur ; l'affection est

27. *Ibid.*, p. 70-71.

28. *Ibid.*, p. 85.

29. *Ibid.*, p. 88-89.

30. *Ibid.*, p. 89.

plutôt quelque chose comme le fait « de ressentir un *effet* provoqué par quelque chose, sans savoir si cet effet est à ce titre d'ordre affectif ou cognitif ». Dans l'affection, poursuit Bégout, « il n'est nullement question [...] d'émotion ». L'affection est une force d'éveil, qui transforme « l'inactuel en actualité thématizable par le moi³¹ ». On peut cependant douter qu'il n'y ait vraiment aucun lien entre le phénomène en question et ce que l'on entend par émotion. Dans un moment de peur, par exemple, n'est-ce pas à cause de ce sentiment qui me traverse que je perçois certains objets comme effrayants ?

Cette idée que l'affection ne puisse être confondue avec l'affect est remise en cause par Husserl lui-même dans ses *Leçons de logique génétique* de 1920-1921³². Il y accepte d'intégrer au champ sensible les phénomènes affectifs, mais à la condition que « les sentiments [soient] originellement unis avec les data-sensibles ». La raison pour laquelle Husserl, dans les *Leçons*, ne prend en considération « que les fonctions de l'affectivité qui se fondent purement sur la sphère impressionnelle³³ » repose sur un principe méthodologique : il s'agit de faire *comme si* « le monde du moi était uniquement présent impressionnel et comme si rien des aperceptions transcendantes n'entrait en jeu à partir de lois subjectives plus extensives, rien des connaissances acquises dans la vie du monde, des intérêts pratiques et esthétiques, des évaluations, etc.³⁴ ». La nécessité d'une intégration des phénomènes affectifs au sein de l'expérience antéprédicative se fera plus évidente dans *Expérience et jugement*, où Husserl reprendra en partie les analyses réalisées dans les *Leçons sur la synthèse passive*. La raison de cette nécessité est que Husserl a déplacé le niveau de l'analyse entre ces deux moments de la réflexion ; il ne se limite plus à l'analyse des seules données sensibles : l'explicitation du phénomène de l'affection est désormais envisagée dans un cadre plus large que celui de la sphère impressionnelle. Comme le dit B. Bégout, « l'affection est ainsi d'emblée mondaine, ou plus exactement d'une donnée mondaine ». En d'autres termes, le domaine de prédonation n'est plus restreint à la sensibilité originelle, à la *hyle* subjective, et s'étend dorénavant au monde de la vie. Cette différence entre les deux approches est de taille. Si les mêmes « mécanismes » dont procède l'affection sont à l'œuvre, le champ sur lequel ils s'appliquent est quant à lui différent : ce qui ne peut plus être mis de côté, c'est le monde de la vie au sein duquel le phénomène

31. Bruce Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 168.

32. A. Montavont défend une interprétation de l'affection similaire à celle défendue ici : « L'affection n'engage pas seulement la sensibilité des sens, mais également les sentiments (*Gefühle*) et les impulsions (*Instinkte, Triebe*), c'est-à-dire les sphères affective et volitive » (Anne Montavont, « Le phénomène de l'affection dans les *Analysen zur passiven Synthesis* », *Alter*, n° 2, 1994, p. 121).

33. Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, J. Millon, 1998, p. 218.

34. *Ibid.*, p. 218.

de l'affection se déroule. Husserl peut donc continuer à faire comme si le sujet était un « pur » sujet, il n'en reste pas moins que, réinterprété dans le cadre du monde de la vie, il n'est plus permis de faire l'impasse sur le fait que ce qui affecte aura fait saillie depuis le champ de prédonation mondaine parce qu'il aura attiré à soi l'intérêt³⁵. Le détachement de l'objet de son environnement mondain n'est plus uniquement fonction du contraste sensible, de ce qui se passe de façon interne dans les synthèses associatives, mais aussi des intérêts propres au monde de la vie, des intérêts par lesquels le « sujet » est toujours déjà guidé. Or ce qui indéniablement caractérise bien souvent la façon dont les intérêts subjectifs peuvent se manifester, c'est leur qualité phénoménale proprement affective, voire émotionnelle.

L'émotion et l'affect entrent en jeu dans l'affection non pas à titre subsidiaire mais à titre insigne. Cet élargissement implique une réévaluation de la nature du champ de la prédonation passive : l'environnement dont l'affectant se détache ne lui est pas uniquement relatif ; il y a une connexion entre le champ de prédonation passive duquel se détache l'affectant et la sphère des intérêts subjectifs, la puissance du sujet d'être affecté. D'où se détache l'affectant ce n'est donc pas ce qui est extérieur et étranger à la sphère de la pure subjectivité ; il y a quelque chose comme un entrelacs entre l'un et l'autre qui permet à l'affectant de se détacher d'un entour. Le niveau le plus fondamental de l'homme au monde possède une part intrinsèquement émotionnelle et affective ; en d'autres termes, l'affectivité a aussi affaire avec l'affect. En insistant sur la présence de l'affect au sein du phénomène de l'affectivité, on met au jour un terrain de conciliation entre l'homme et le monde ; il y va d'un partage d'une dimension commune à partir de laquelle ce qui se manifeste peut prendre sens et attirer à lui l'attention.

3. Heidegger et la description des existentiels : sens et tonalité affective

La phénoménologie husserlienne conçoit le rapport authentique du sujet à l'objet sur le modèle du jugement. Même dans les strates antéprédicatives (notamment la réceptivité), l'expérience est toujours calquée sur la structure du jugement. C'est par conséquent l'attitude théorique qui est l'attitude la plus fondamentale dans le rapport de l'homme au monde. Ainsi, le phénomène de l'affection est toujours pensé comme la manifestation d'un objet pour un sujet qui le contemple, le saisit, l'accueille à soi. Husserl avance certes quelques éléments en faveur d'une réconciliation entre les champs objectif et subjectif, par exemple en donnant à penser que le champ de prédonation passive ne soit pas exclusivement objectif et qu'il réponde à des intérêts subjectifs, voire à des phénomènes de type affectifs, mais, dans l'ensemble, ce qui prédomine dans cette rencontre c'est une orientation gnoséo-

35. *Ibid.*, p. 176.

logique : l'affectant est saisi dans la possibilité de sa reprise comme objet de connaissance³⁶.

Comme le souligne Patočka dans *Le monde naturel*, Heidegger va battre en brèche le concept husserlien de sujet³⁷. En effet, pour ce dernier ce n'est pas le jugement prédicatif qui constitue le rapport originaire de l'homme au monde ; c'est ce rapport au monde lui-même qui est premier. La relation gnoséologique du sujet à l'objet est une relation dérivée, qui n'est elle-même possible que sur le fond d'une rencontre de l'homme et du monde qui se passe de ces catégories. Le monde est le terrain commun duquel peuvent se détacher les concepts de sujet et d'objet ; c'est parce que l'homme est toujours déjà « au monde » qu'il peut y avoir un rapport intentionnel entre sujet et objet, qu'un jugement peut être porté sur un objet qui se sera manifesté au sujet jugeant. Il ne faut pas poser cette prise de distance qui caractérise l'activité judicative au fondement de cette activité elle-même. Il y a un terrain de coïncidence entre le sujet et l'objet. Ce rapport primaire et fondamental de l'homme au monde est ce que Heidegger appelle *l'ouverture* (*Erschlossenheit, Offenheit*).

Si nous avons vu que, chez Husserl, l'intégration de l'affect dans le phénomène de l'affection ne semblait pas aller de soi, Heidegger va faire de l'affectivité (*Befindlichkeit*) une modalité fondamentale de l'existence humaine, à côté de la compréhension (*Verstehen*) et du discours (*Rede*). Bien que ces trois modalités de l'ouverture au monde soient inséparables les unes des autres, l'affectivité jouit toutefois d'une forme de primauté sur les autres composantes de l'ouverture : l'homme est d'emblée « disposé » envers le monde, au sens où l'expression « être disposé à » recouvre à la fois le fait d'être ouvert, mais aussi le fait d'être imprégné par un affect spécifique. L'homme, selon Heidegger, est toujours déjà ouvert au monde sur la base d'une tonalité affective particulière, qu'il appelle *Stimmung* (humeur). Toutefois, cette humeur ne désigne pas seulement le fait d'être ému ou de se trouver dans un quelconque état émotionnel ; c'est la raison pour laquelle Heidegger parle de *Befindlichkeit* pour déterminer ce mode premier de l'ouverture au monde : la tonalité affective qui transit l'homme doit être conçue, ainsi que les premiers traducteurs de *Sein und Zeit* l'avaient bien vu, comme un « sentiment de la situation », une expression à prendre dans les deux sens du génitif. Se trouver quelque part, comme le note F. Dastur en suivant *Sein und Zeit*, c'est toujours aussi « se sentir » quelque part :

La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers... L'être disposé ne se rapporte pas de prime abord à du psychique, il n'est pas lui-même un état

36. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 27. Sur ce point, voir également les analyses de Françoise Dastur, *Heidegger. La question du logos*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 106.

37. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 212.

intérieur qui s'extérioriserait ensuite mystérieusement pour colorer les choses et les personnes. [...]. [L'affection] est un mode existentiel fondamental de l'ouverture cooriginale du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est essentiellement être-au-monde³⁸.

Pour Heidegger, c'est seulement parce que l'homme est toujours déjà ouvert au monde selon une disposition affective déterminée et latente, que ce qui vient faire rencontre dans son expérience du monde peut tout simplement faire sens :

C'est seulement parce que les « sens » appartiennent ontologiquement à un étant qui a le mode d'être de l'être-au-monde affecté qu'ils peuvent être « touchés » et « avoir du sens pour... » de telle manière que ce qui touche se montre dans l'« affection ». Quelque chose comme de l'« affection sensible » ne pourrait se produire, même sous l'effet de la pression et de la résistance la plus forte, cette résistance demeurerait essentiellement recouverte si l'être-au-monde affecté ne s'était déjà assigné à une abordabilité — pré-dessinée par des tonalités — par l'étant intramondain³⁹.

Contrairement à ce qu'avance Husserl au § 17 d'*Expérience et jugement*, Heidegger considère que seule la primordialité de l'affect sur la rencontre avec l'étant permet que celui-ci puisse éveiller l'intérêt. La tonalité affective ouvre le *Dasein* au monde et, par là, rend possible qu'il puisse être « touché » par un aspect du monde en particulier : « L'affection inclut existentiellement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abondant peut faire rencontre⁴⁰ ». C'est parce qu'il est toujours déjà « affecté » que le *Dasein* peut consentir à ce qui lui advient et ainsi l'accueillir à soi. Dans cette perspective, on constate que le premier niveau de l'ouverture au monde n'est ni simplement objectif ni subjectif : ce n'est pas du seul pouvoir de l'objet, de sa capacité à se détacher de ses entours qui permet au sujet de s'en emparer, de même que, à l'inverse, ce n'est pas le sujet qui décide seul de ce vers quoi il peut se tourner. La tonalité affective coïncide avec une couche tout autant objective que subjective. Elle peut être dite « subjective » parce qu'elle correspond au sentiment propre qui traverse l'homme à un moment déterminé, que c'est bien à quelqu'un en particulier qu'elle ouvre à sa situation dans le monde ; mais la tonalité n'est pas non plus quelque chose de purement psychique, qui vient colorer un état mental : elle est « objective » en ceci qu'il y va d'un mouvement qui englobe le sujet et à partir duquel il peut y avoir expérience. On citera à ce propos ce que dit Heidegger dans son commentaire des *Hymnes* de Hölderlin : « Les *Stimmungen* ne sont placées ni dans le sujet ni dans l'objet, mais c'est nous qui sommes, en même

38. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. É. Martineau, s.l., Authentic, p. 122. Je suis la pagination de l'édition en ligne, disponible ici : <http://www.oocities.org/nythamar/etretemps.pdf>

39. *Ibid.*, p. 123.

40. *Ibid.*, p. 123.

temps que l'étant, transportés dans les *Stimmungen*⁴¹ ». La *Stimmung* est cette lame de fond qui accompagne le rapport de l'homme au monde ; elle n'est ni un état psychique, ni une propriété de l'objet ; elle est ce qui est éprouvé dans le contact avec l'étant, avant toute dimension affective objectivée et vécue.

La *Stimmung* désigne aussi pour Heidegger « le premier accès au sens » parce qu'elle est intrinsèquement nouée à la structure de la compréhension : pas d'affection sans compréhension et pas de compréhension qui ne soit déjà affective⁴².

Affection et compréhension caractérisent, en tant qu'existenciaux, l'ouverture originaire de l'être-au-monde. Selon la manière dont le *Dasein* est affecté, il « voit » des possibilités à partir desquelles il est. C'est dans la situation de l'ouverture à de telles possibilités qu'il est à chaque fois déjà affecté⁴³.

À nouveau, il faut se défier d'une lecture subjectiviste, voire psychologisante : la compréhension n'est pas un phénomène cognitif, ni une mise en forme discursive de l'expérience de l'étant — ces processus sont expliqués aux §§ 32 et 33 sur l'explicitation (*Auslegung*) et l'énoncé (*Rede*). La compréhension s'articule finement avec l'affection pour cette raison que, si la seconde permet à l'homme d'être affecté par le monde environnant, c'est parce que, grâce à la première, il *aura* saisi le sens des possibilités que l'étant, auquel il est ouvert, lui offre. En tant qu'ouverture, la compréhension concerne toujours la constitution fondamentale totale du rapport de l'homme au monde. Celle-ci possède la structure existentielle du *projet*⁴⁴. L'homme ouvert au monde l'est au départ d'un projet, et c'est depuis le point de vue du projet qui est le sien, c'est-à-dire de ses intérêts, que les possibilités de l'étant lui apparaissent en tant que telles : « Le *Dasein* se comprend toujours déjà et toujours encore, aussi longtemps qu'il est, à partir de possibilités⁴⁵ ». Ce n'est toutefois que dans un deuxième moment de réappropriation de l'expérience que l'homme en vient à thématiser, notamment à travers le discours, son expérience la plus fondamentale de l'étant, qui lie intimement le cognitif (le sens) et l'émotionnel (la *Stimmung*). Bien sûr, le sens délivré n'est pas celui de la signification, il s'agit bien plutôt d'une manière d'agir avec les choses, de saisir leurs potentialités ; et cette capacité à saisir la situation est elle-même tributaire d'un projet. Mais ce projet lui-même devient effectif parce que le *Dasein* vit le sentiment de la situation : il est ouvert au monde selon un type d'affect déterminé, qui vient comme

41. Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin* : La Germanie et Le Rhin, trad. fr. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 89.

42. Éliane Escoubas, *Questions heideggériennes. Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris, Hermann, 2010, p. 45.

43. Heidegger, *Être et temps*, p. 130.

44. *Ibid.*, p. 128.

45. *Ibid.*, p. 128.

former une sous-couche, non thématizable, de l'expérience et qui permet ainsi au sens de se manifester.

4. Le dépassement de la métaphysique par le retour à la corporéité

Dans une note raturée des *Leçons sur la corporéité*, Patočka écrit que « la doctrine de Heidegger <est incapable d'expliquer tant le corps propre que la socialité>⁴⁶ ». Plusieurs raisons peuvent sans doute expliquer pourquoi Patočka a barré à cet endroit le passage sur le corps propre et la socialité, mais certainement pas celle d'une quelconque défiance à l'égard de la thèse exprimée⁴⁷. C'est un *leitmotiv* courant dans l'œuvre de Patočka que ce reproche adressé à Heidegger d'une incapacité à penser le corps propre. Dans le supplément à la deuxième édition tchèque du *Monde naturel comme problème philosophique*, publié en 1970 et intitulé « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », Patočka indique explicitement que l'analytique existentielle rend l'ontologie de l'existence élaborée par Heidegger « trop formelle » :

Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la praxis originelle doit être principalement l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurrence du corps comme présent donné ici et maintenant. L'éclaircie [sc. l'ouverture] qui caractérise l'existence est éclaircie d'un étant corporel⁴⁸.

Cette remarque sur l'oubli de la corporéité dans l'analytique existentielle attaque frontalement celle-ci dans sa prétention à en finir avec la métaphysique traditionnelle. En dévoilant explicitement que Heidegger ne réussit pas à penser le corps vivant, Patočka ne fait pas que relever un défaut de la philosophie heideggérienne, qui pourrait par exemple être corrigé ultérieurement : c'est en réalité la prétention de celle-ci à accomplir le dépassement de la métaphysique qui est remise en cause. Un passage de la conférence « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », que Patočka prononce à Fribourg en 1968 sur l'invitation d'Eugen Fink, va dans ce sens d'une mise en cause du projet de l'analytique existentielle. Il y déclare expressément que « le phénomène du corps propre en tant que subjectif, ainsi que celui du

46. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 79. Sur cette note, voir le commentaire de Dragoș Duicu, *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014, p. 347-351. É. Tardivel a proposé une interprétation de la réélaboration par Patočka de l'analytique existentielle montrant comment la phénoménologie de la corporéité intègre pleinement la dimension corporelle et la dimension intersubjective de la vie humaine (Émilie Tardivel, *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, J. Vrin, 2011, p. 165-174).

47. D. Duicu précise que cette remarque, bien que raturée dans les notes préparatoires, sera néanmoins reprise dans le cours lui-même (Duicu, *Phénoménologie du mouvement*, p. 347). Cela confirme l'importance que l'on peut lui attribuer dans l'interprétation que livre Patočka du *Dasein* heideggérien.

48. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 215.

mouvement subjectif, remet en question les positions de la métaphysique traditionnelle qu'il faut dès lors ou renier ou réinterpréter⁴⁹. Oubliant elle aussi la question du corps propre, l'analytique existentielle prolonge — malgré elle — une tendance profondément enracinée dans la métaphysique traditionnelle⁵⁰.

Cet oubli de la corporéité que Patočka découvre chez Heidegger procède d'un mouvement de réinterprétation de l'analytique existentielle particulièrement puissant, qui vise en réalité à une refonte complète de celle-ci, plaçant le corps propre en son cœur même. Dans les *Leçons sur la corporéité*, qui sont contemporaines de la conférence de Fribourg, Patočka fait cette remarque qui ne peut manquer de concerner Heidegger :

La corporéité n'est pas un moment empirique qu'on pourrait adjoindre arbitrairement à cet « être en vue de l'être ». Loin de là, l'effectuation de l'être qui est en vue de son être, qui *effectue* sa vie et vit en avant de lui-même, est possible *uniquement* grâce à sa corporéité ; c'est uniquement dans les fonctions corporelles que réside la réalisation des possibilités avec lesquelles nous nous identifions à tel ou tel moment et à telle ou telle profondeur, dans la corporéité uniquement qu'est préparée (dans les champs sensoriels) la rencontre avec les étants qui sont d'un autre ordre que notre vie, ainsi qu'avec ceux qui, de même que et de concert avec nous, vivent en réalisant leur être⁵¹.

On aura d'emblée remarqué la référence directe, sous forme de citation tronquée, à la formule de Heidegger sur l'existence ; Patočka ne s'en cache d'ailleurs pas, indiquant que l'être auquel le *Dasein* se rapporte dans son être, c'est son corps vivant. En définitive, il n'y a pas de rapport à soi ni de rapport au monde qui n'implique, d'une façon ou d'une autre, le corps subjectif « pour la simple raison que sa fonction première est d'indiquer *que*

49. Jan Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », in *Papiers phénoménologiques*, p. 20.

50. La prise en considération, non pas marginale mais centrale, du problème de la corporéité constitue ainsi l'indice, au sein d'un développement philosophique, du fait de sa rupture ou de sa continuité avec la pensée métaphysique. Seule la phénoménologie, entendue au sens plus strictement husserlien, en prenant comme thème celui du corps propre, se distingue des formes antérieures de philosopher : « La phénoménologie, en mettant en évidence dans leur originalité des phénomènes tels que la corporéité subjective et le mouvement propre, a battu en brèche les positions tenacement fixées et figées de la métaphysique moderne et les a fait apparaître comme abstraites, bornées, ne correspondant pas à l'état des choses » (Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », p. 13). L'analytique existentielle, souhaitant dépasser la métaphysique mais oubliant la corporéité, ne peut mener à bien sa tentative de dépassement et, au contraire, semble revenir à d'anciennes formes de penser. Sur ce thème de l'abandon de la métaphysique traditionnelle grâce au problème de la corporéité, voir Duicu, *Phénoménologie du mouvement*, p. 327-329. D. Duicu, aux pages 330-360 de son ouvrage, élabore une généalogie des « thématisations manquées du corps propre » de Descartes à Husserl, faisant ressortir d'autant mieux l'apport original de Patočka à cette question.

51. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 97.

nous sommes *quelque part* et où nous sommes⁵² ». À moins de soutenir une pure spiritualité de ce que je suis, pour autant que je suis, « il me faut être *quelque part*. Or, je ne peux être quelque part en tant que moi purement spirituel⁵³ ». D'ailleurs, Patočka interprète l'*ego* du célèbre *ego cogito cogitatum* comme un terme exprimant de manière globale, bien qu'implicite, l'être corporel⁵⁴. Le sujet de la pensée n'est pas, pour Patočka, un sujet abstrait : celui-ci est d'emblée un sujet incarné, un sujet qui résiste à la pesanteur, qui se tient debout, assis, couché, etc., il est une « unité dynamique qui a indubitablement un caractère corporel⁵⁵ ». La vie du sujet est toujours quelque chose de corporel. C'est par le corps que l'homme réalise l'existence qui lui a été donnée : « échoir », c'est avant tout se trouver être un corps. L'existence est d'abord incarnée avant qu'elle ne soit au monde : « Notre existence est essentiellement corporelle, incarnée, et notre corps propre en tant que corps vivant, corps capable de se mouvoir, corps sur lequel nous avons pouvoir, est le fondement de toute vie d'expérience⁵⁶ ». Si l'homme est au monde pour réaliser des possibilités qui lui échoient précisément parce qu'il est au monde, « cela n'est possible que corporellement⁵⁷ ». Avec la prise en considération de la corporéité, Patočka atteint une strate de l'expérience bien plus fondamentale que celle mise au jour par Heidegger dans sa description des structures existentielles du *Dasein* : il n'y a pas même lieu de parler de *Dasein*, à suivre Patočka, tant que l'on n'a pas parlé de sa dimension corporelle. Cela signifie aussi que le corps n'est pas un objet que l'on trouve dans l'espace objectif : le corps propre n'a rien d'un étant « sous-la-main », qui relève du registre de la *Vorhandenheit* ; il n'est pas un outil, un objet physique, quelque chose que je peux manipuler, etc.

Le corps personnel n'est pas une chose dans l'espace objectif. Il est une vie qui, par elle-même *est spatialement*, qui *produit* sa propre localisation, qui se rend elle-même spatiale. Le corps personnel n'est pas étant à la manière d'une chose, mais en tant que rapport, ou plutôt se-rapporter à soi qui n'est le rapport subjectif qu'il est qu'en faisant le détour à travers un étant étranger. Or, pour cette raison même, il est nécessairement corps vivant, il n'a pas à se localiser lui-même parmi les choses comme l'une d'elles⁵⁸.

52. *Ibid.*, p. 60.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 62. Voir également Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », p. 16-17.

55. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 91.

56. *Ibid.*, p. 107. Sur ce point, voir les remarques de Karel Novotný, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, J. Vrin, 2012, p. 60 sq.

57. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 97.

58. *Ibid.*, p. 59. D. Duicu remarque avec raison que le thème de la main, que Heidegger évoque fréquemment dans *Sein und Zeit*, n'est jamais envisagé en tant que marque spécifique de la corporéité, même de façon purement métonymique. Au contraire, l'insistance avec laquelle ce thème revient dans les analyses heideggériennes peut être envisagée « comme un

C'est parce que je suis toujours déjà un corps vivant qu'il m'est permis de disposer d'un étant, d'avoir rapport à des étants sous-la-main. Le marteau n'est un outil pour autant que je puisse le « manipuler », c'est-à-dire le tenir en main. Certes, mon corps aussi peut m'être donné comme un outil, et il peut aussi, littéralement, se casser ; mais, dans ce cas, ce n'est pas le monde qui se soustrait à mon projet : il y va bien plutôt d'une redistribution des possibilités qui me sont accessibles. Quand mon corps se soustrait à moi-même, c'est la vie elle-même, comme réalisation des possibilités, qui se trouve comme métamorphosée : le projet de mon existence, en tant qu'existence toujours déjà incarnée, se trouve altéré. C'est tout un nouveau rapport au monde qui s'ouvre depuis la perspective d'un corps vivant en quelque sorte « modifié ». Mon bras cassé ne me permet plus d'atteindre certains objets, d'écrire, d'enfiler correctement mes vêtements. Il y va également d'un changement dans le rapport à autrui : on s'inquiète de moi, il m'est nécessaire de demander de l'aide pour effectuer certains actes qui, en d'autres temps, me sont habituels (peut-être cela me confronte-t-il à des personnes inconnues ou cela modifie-t-il des relations amicales ou affectives). C'est tout mon pouvoir-être qui se trouve modifié à cause d'un changement corporel.

5. Corps propre, affectivité et sens

On a vu au début de cette étude que, pour Patočka, le monisme neutre et le bergonisme ne permettent pas d'expliquer le rapport de l'homme à sa propre existence, à son histoire passée comme à ses projets futurs. Or « le fait de savoir où l'on est » — ce qui constitue pour l'homme le point de départ et le fondement de toute sa vie —, cela n'est rendu possible que parce que le Moi est foncièrement corporel : non pas que le corps « appartienne » au Moi comme ce dont il pourrait se dispenser ou l'accompagner à son gré, mais au sens où c'est parce qu'il y a d'abord un corps qu'un Moi peut être quelque part, c'est-à-dire peut être ouvert à un monde, à un « espace » où les choses lui sont données⁵⁹. Le Moi est toujours « subjectivement corporel » et c'est parce qu'il est tel qu'il peut non seulement être au milieu des choses, mais également aller vers les choses. C'est depuis le « d'où » de notre vie propre, corporelle, que des possibilités peuvent nous être données, que nous pouvons aller « vers où », que le monde peut nous apparaître comme ce qui attend de nous un accomplissement de nos possibilités⁶⁰. La focalisation sur

oubli symptomatique de ce qui rend la main effective, à savoir l'incarnation du *Dasein* » (Duicu, *Phénoménologie du mouvement*, p. 376).

59. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 60-61.

60. *Ibid.*, p. 93. Dans son étude sur la phénoménologie de la possibilité, C. Serban a bien montré comment l'une des difficultés de la philosophie de Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*, est précisément son oubli de la possibilité corporelle : « Le “je peux” heideggérien est un *posum* qui se décline en *moribundus sum* avant de s'approprier les possibilités élémentaires de la corporéité, dont en premier lieu le “je peux me mouvoir” (le mouvement n'est en effet pré-

le corps propre n'est donc pas, chez Patočka, une réduction aux entours, à ce qui est donné par l'intermédiaire des champs sensoriels. Au contraire, l'insistance sur la corporéité, voire l'organique⁶¹, vise à mettre en lumière l'enchâssement et la diversité des régions du monde auquel, depuis notre situation de sujet corporel, il nous est permis d'avoir accès. C'est depuis la position que l'homme occupe corporellement

qu'il peut et doit à tout moment se rapporter et intégrer sa vie à des domaines autres que l'actuellement réel : au passé et à l'avenir avec leur quasi-présent singulier et autres quasi-dimensions qu'ils englobent, aux mondes imaginaires, au monde de la lecture, aux connexions de la pensée, aux tâches entreprises qui nous localisent dans un entre-deux à la charnière de ce qui est et de ce qui n'est pas encore, mondes d'où il faut sans cesse faire retour à la réalité unique, pour *nous trouver activement* là où en réalité nous sommes⁶².

On voit ici comment la corporéité possède incontestablement un rapport au sens. Le corps n'est pas retour à l'ordre de l'animalité au sens où Heidegger, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, la caractérisait par l'hébétude⁶³. Au contraire, le « contact affectif avec le monde », partagé par l'homme et l'animal, désigne la dimension intime d'appartenance au monde à partir de laquelle il devient possible de se tourner vers les choses⁶⁴. Dans l'affectivité, les choses sont rendues présentes⁶⁵. C'est alors que, depuis le corps vivant et la façon dont il s'intègre singulièrement dans le monde, une ouverture à la dimension du sens devient possible. Patočka prend l'exemple du jeune Mark Twain qui, au fur et à mesure qu'il s'assimile « la perspective, l'horizon d'un pilote [sc. de bateau à vapeur] », perd la poésie du Mississippi : le fleuve se voit privé du sens poétique qu'il possédait auparavant⁶⁶. Le sens que prend le Mississippi pour Samuel Langhorne Clemens — c'est-à-dire la compréhension qu'il en a — est fonction dont il vit sa propre corporéité. Le Mississippi tel qu'il est rêvé par le jeune Samuel qui ambitionne de devenir pilote, et celui tel qu'il est vécu par le « même »

sent chez Heidegger que comme mobilité existentielle, et jamais comme motricité corporelle) » (Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016, p. 178-179). On retrouve dans ce jugement l'un des points forts de la critique adressée par Patočka à l'analytique existentielle. C. Serban mentionne le philosophe tchèque, sans toutefois exposer les enjeux précis de sa critique. Or on a vu comment la prise en considération de la corporéité par Patočka est étroitement liée à une phénoménologie de la possibilité.

61. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 93.

62. *Ibid.*, p. 61.

63. Sur la caractérisation heideggérienne de l'animalité et ses conséquences, voir Dastur, *Heidegger*, p. 119.

64. À propos de l'affectivité comme dimension commune à l'homme et à l'animal, voir les éclaircissements de Frédéric Jacquet, « Vie et existence : vers une cosmologie phénoménologique », *Les Études philosophiques*, n° 3, 2011, p. 412.

65. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 102.

66. *Ibid.*, p. 63.

Samuel qui devient effectivement pilote, n'est plus un objet identique. C'est un autre Mississippi qui est compris et explicité par Samuel — jusqu'à lui faire prendre le pseudonyme de Mark Twain. Entre les deux horizons d'explicitation du Mississippi, il y a le long et douloureux apprentissage que Samuel fait du métier de pilote; il apprend alors à « lire le fleuve ». L'existence corporelle du pilote n'est pas la même que celle du jeune garçon qui rêve de le devenir.

Quand j'ai commenté le paragraphe 29 de *Sein und Zeit*, j'ai insisté sur le fait que les traducteurs — W. Biemel et A. de Waelhens — avaient choisi de rendre le terme *Befindlichkeit* par « sentiment de la situation », l'expression ayant le mérite de pouvoir être lue dans les deux sens du génitif : à la fois comme le sentiment qui résulte d'une situation et à la fois comme manière d'être qui nous dit « où l'on en est⁶⁷ ». Cette traduction correspond parfaitement à la façon dont Patočka entend la *Befindlichkeit*. Elle est pour lui « la disposition [qui] nous dit toujours déjà [...] la manière la plus générale dont nous sommes au monde et où en lui nous sommes⁶⁸ ». Se trouver quelque part (*sich befinden*), donc être « corporellement » quelque part, cela ne va pas sans une certaine façon d'être affecté, sans une tonalité affective. C'est cette disposition affective qui nous « ouvre à certaines choses et nous ferme ou nous rend réfractaires à d'autres ». La tonalité affective vient en quelque sorte préciser et affiner le sens que les choses prennent pour moi. L'affect n'est donc pas purement subjectif, il modifie tout mon être-au-monde : dans l'« émotion », il y va d'un *ajustement au monde*⁶⁹. C'est par le phénomène de la tonalité affective que le sens apparaît et prend du relief. Alors que le corps me situe dans le monde et, depuis la perspective dont il s'y insère, façonne un horizon de sens où les choses vont pouvoir s'insérer, il revient à la tonalité affective d'insister sur telle ou telle dimension du sens ainsi découvert :

La douleur physique, notamment la douleur intense, qui « épuise », peut dans la pratique rétrécir le cercle de notre vie, restreindre notre monde actuel à notre corps seul, voire à telle de ses parties. La jouissance peut exercer une fascination qui nous ensorcelle et nous rend captifs de son domaine, comme d'un jardin d'Armide; l'érotisme est comme un « monde annexe » qui envahit le monde de la lucidité et de la praxis courante et le refoule à l'arrière-plan. Le monde de l'art, les mondes de la lecture, du jeu et du divertissement présupposent et comportent eux aussi une tonalité affective spécifique⁷⁰.

67. *Ibid.*, p. 69.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 69. Sur l'affectivité comme dimension fondatrice du « plan où les possibilités de l'action corporelle s'offrent à partir du monde », voir le beau commentaire de Novotný, *La genèse d'une hérésie*, p. 71.

70. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 69.

Dans toutes ces situations, on voit que c'est grâce à la disposition dont nous sommes animés que le monde peut nous dire quelque chose, qu'il peut développer un sens. Alors que l'explicitation de l'existential de la *Befindlichkeit*, chez Heidegger, semblait plutôt difficile à cerner, n'étant ni un état d'esprit, une humeur, un état psychique, un état d'âme, etc., Patočka clarifie le concept de tonalité affective et indique comment il doit être saisi : en lien avec la corporéité. Ce n'est qu'à cette condition que l'existential fondamental peut être appréhendé dans sa singularité et en pleine clarté, là où Heidegger semblait avoir capturé un élément fondamental de l'expérience humaine sans avoir réussi à l'explicitement correctement. Patočka atteste du lien indéfectible entre tonalité affective et corporéité en prenant pour preuve certains usages métaphoriques :

Que la tonalité se rattache étroitement à la corporéité, c'est ce que montrent les termes mêmes grâce auxquels nous nous efforçons de la saisir : le fait qu'on parle de dépression, d'exaltation, de sautes d'humeur qui nous abattent ou nous remontent, etc., mais davantage encore le fait que nous *ressentons corporellement* cette tonalité comme quelque chose qui nous freine ou nous stimule dynamiquement, quelque chose qui nous oriente, nous tourne de tel ou tel côté, nous pousse dans telle ou telle direction⁷¹.

Pour saisir l'entrelacement de la corporéité et de l'affectivité, Patočka emploie d'ailleurs lui-même une métaphore : si le corps nous dit « où nous en sommes », c'est la tonalité affective qui sait « comment nous allons⁷² ». La tonalité affective est par conséquent bel et bien une *disposition* au sens où elle dit comment nous sommes investis dans le monde et de quels possibles nous travaillons à la réalisation. On comprend mieux, peut-être, pourquoi Heidegger refusait de réduire la tonalité affective à un phénomène venant colorer un état mental : la tonalité affective n'est pas centrée sur le sujet, elle n'est rien au sens de subjectif, mais elle désigne plus exactement un « état global, indifférencié, non objectif », qui bien souvent nous surprend, et qui vient comme dessiner plus finement la situation où nous sommes et les possibles vers lesquels, étant donné la situation en question, nous nous acheminons. Quand bien même le corps nous situe concrètement, il revient à la tonalité affective de nous mettre en situation au sens où, par-là, on entend une prise directe avec le monde, avec nous-mêmes et ce qui importe pour nous⁷³.

71. *Ibid.*, p. 91.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 91. C'est pourquoi, avec R. Barbaras, on peut tout à fait comprendre le traitement du thème de la corporéité chez Patočka comme une synthèse entre « l'exigence d'incarnation du sujet », défendue par Merleau-Ponty, et l'analytique du *Dasein* développée par Heidegger (voir Renaud Barbaras, « Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître », *Philosophie*, n° 118, 2013, p. 26). Toutefois, cette synthèse n'équivaut pas à une simple conciliation. Il y va plutôt d'un dépassement. On a vu ce que cela signifiait à propos de Heidegger.

Conclusion

La problématique ouverte par le problème du monde naturel touche aux dimensions les plus fondamentales de l'expérience humaine : la corporéité, le sens et l'affectivité. C'est du fait de l'incapacité à tenir compte correctement de ces trois dimensions de l'expérience humaine que la crise des versions du monde n'a pu trouver un aboutissement dans le monisme neutre et le bergsonisme. Mais la mise en lumière de ces dimensions ne va pas non plus de soi : l'archéologie du monde naturel procède d'un mouvement lent, patient, qui ne dévoile pas d'emblée ce vers quoi elle est orientée. On a vu qu'une première étape était franchie grâce à Avenarius, mais c'est proprement Husserl qui va réussir à donner au concept ses lettres de noblesse. Cependant, Husserl n'arrive pas à se déprendre d'une conception « logique » du rapport de l'homme au monde : il ne conçoit celui-ci que sur le modèle du jugement, et donc d'une façon essentiellement gnoséologique. Or, pour parvenir à la source de production des versions du monde, il faut se départir d'une telle conception du rapport du sujet à l'objet. La phénoménologie matérielle peut offrir un tel chemin d'accès en mettant en lumière la part affective du phénomène de l'affectivité. Toutefois, il revient à Heidegger d'avoir pu offrir une conception de l'être-au-monde qui fasse droit à la reconnaissance d'une dimension de l'expérience qui échappe à une telle conception gnoséologique. Heidegger atteint proprement à une strate de l'expérience humaine qui ne soit ni subjective ni objective. Or, comme le remarque Patočka, Heidegger est encore prisonnier des rets de la métaphysique traditionnelle : s'il prend bel et bien en charge la question du sens et de l'affection, la problématique de la corporéité reste la tache aveugle de l'analytique existentielle. C'est pourquoi, d'après le philosophe tchèque, seule une philosophie qui prend conscience de l'importance majeure du corps vivant peut atteindre à une compréhension satisfaisante de l'expérience humaine. Patočka revient à l'évidence selon laquelle l'archéologie du monde de vie trouve sa fin dans une phénoménologie de la corporéité⁷⁴. Le monde de la vie ne peut être compris sans prendre en considération le corps qui le vit.

En ce qui concerne le rapport de Patočka à Merleau-Ponty, on peut tout à fait souscrire au jugement de R. Barbaras : alors que, chez ce dernier, la phénoménologie du corps propre nomme un problème plutôt qu'elle ne le résout, elle devient, pour Patočka, le véritable point de départ de la réflexion (Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Paris, La Transparence, 2007, p. 86-88).

74. Pour répondre à la question, d'inspiration patočkienne, qui conclut la phénoménologie archéo-logique de J.-F. Courtine, l'ultime balancement entre idéalisme transcendantal et phénoménologie matérielle, comprise aussi en tant que phénoménologie du corps propre, penche au final du côté de celle-ci (voir Jean-François Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*. Paris, PUF, 2013, p. 244). Sur la connexion possible entre la phénoménologie de la corporéité, telle que Patočka l'appelle de ses vœux, et une anthropologie philosophique, voir les remarques finales de Roberto Terzi « Ouverture au monde et mouvements de l'existence : notes pour une anthropologie chez Patočka », *Alter*, n° 23, 2015, p. 164-166.

Philosophiques

philosophiques

La fonction formatrice de l'université pour une société apprenante

Le legs de la philosophie fichtéenne de la *Bildung*

Quentin Landenne

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070251ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070251ar>

[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

Landenne, Q. (2020). La fonction formatrice de l'université pour une société apprenante : le legs de la philosophie fichtéenne de la *Bildung*. *Philosophiques*, 47 (1), 79–98. <https://doi.org/10.7202/1070251ar>

Résumé de l'article

Alors que les universités contemporaines sont vouées à repenser leur autonomie et leurs missions sociales dans le contexte de la société de la connaissance, cet article revient sur les riches débats philosophiques qui ont entouré la fondation de l'Université de Berlin, au début du dix-neuvième siècle, dans l'idéalisme allemand. Prenant pour fil conducteur les écrits de Fichte sur la philosophie de l'université, il propose de les reconstruire à partir de cinq grands modèles. Le modèle bien connu de la communauté organique isolée, plutôt dominant dans le *Plan déductif* de 1807, est ainsi complété et complexifié par quatre autres modèles. Pris ensemble, ces modèles permettent de penser à la fois l'autonomie interne et la fonction formatrice de l'université, en l'inscrivant dans le contexte plus large d'une société de l'apprentissage de la liberté.

La fonction formatrice de l'université pour une société apprenante

Le legs de la philosophie fichtéenne de la *Bildung*

QUENTIN LANDENNE

Université Saint-Louis
Bruxelles / FRS-FNRS

RÉSUMÉ. — Alors que les universités contemporaines sont vouées à repenser leur autonomie et leurs missions sociales dans le contexte de la société de la connaissance, cet article revient sur les riches débats philosophiques qui ont entouré la fondation de l'Université de Berlin, au début du dix-neuvième siècle, dans l'idéalisme allemand. Prenant pour fil conducteur les écrits de Fichte sur la philosophie de l'université, il propose de les reconstruire à partir de cinq grands modèles. Le modèle bien connu de la communauté organique isolée, plutôt dominant dans le *Plan déductif* de 1807, est ainsi complété et complexifié par quatre autres modèles. Pris ensemble, ces modèles permettent de penser à la fois l'autonomie interne et la fonction formatrice de l'université, en l'inscrivant dans le contexte plus large d'une société de l'apprentissage de la liberté.

ABSTRACT. — This article revisits the rich philosophical debates emerging around the foundation of the University of Berlin in the early nineteenth century. Focusing on the particular case of Fichte's philosophy of University, it proposes to review his writings on this topic by reconstructing five original models. The well-known model of the *Plan of 1807* — University as an isolated organic community — is thus completed by four other models. Combined with each other, the five models offer an interesting conception of both the internal autonomy and the formative function of University, which has to be embedded in the larger project of an emancipating Learning Society.

Introduction : l'université dans une société apprenante

Comme la plupart des institutions sociales, l'université est exposée depuis des décennies aux multiples exigences d'adaptation aux évolutions liées à ce qu'on appelle l'économie et la société de la connaissance (*Knowledge Society, Knowledge Economy*), où la production, la valorisation et la diffusion des informations, des idées et des compétences prennent une importance sans cesse croissante¹. Dans ce contexte, l'université est appelée à jouer un rôle central, en particulier dans la construction d'une nouvelle « société apprenante » (*Learning Society*), en réformant ses offres classiques de formations et en promouvant les politiques d'apprentissage tout au long de la vie (*Lifelong Learning*), censées pouvoir permettre aux individus, aux

1. Cf. p. ex. Carita Lilian Snellman, « University in Knowledge Society: Role and Challenges », in *Journal of System and Management Sciences*, vol. 5, n° 4, 2015, p. 84-113.

groupes et aux institutions de s'adapter continuellement aux innovations technoscientifiques et aux mutations rapides du marché de l'emploi².

Face à cette nouvelle donne et aux nombreuses réformes qu'elle génère, de nombreuses voix se sont élevées pour s'interroger et s'inquiéter de ce qu'il pourrait rester de l'Idée de l'université telle qu'elle nous aurait été léguée par les Lumières et la philosophie des dix-huitième et dix-neuvième siècles. Ces interrogations incitent en effet plus d'un universitaire à rappeler le moment historique de réflexion philosophique intense sur l'université qui eut lieu en Allemagne, de Kant à Humboldt, jusqu'à la fondation de l'Université de Berlin, présentée parfois comme ayant consacré les idéaux de l'unité de la recherche et de l'enseignement et de la culture par la science (*Bildung durch Wissenschaft*)³. Si d'aucuns en appellent à une forme de retour à Humboldt et à son « humanisme libéral⁴ », certains se demandent au contraire s'il ne faut pas aujourd'hui « oublier Berlin » et son esprit de système devant les nouveaux enjeux de l'université de masse⁵. D'autres encore soulignent avec dépit l'écart manifeste entre l'université de la *Bildung* et celle qui émerge du processus de Bologne en Europe, lequel mènerait notamment à une dissolution du lien essentiel entre recherche et enseignement et à une sorte de « déformation » (*Unbildung*), au détriment du projet moderne de la culture de soi par la science, bref: au « cauchemar de Humboldt⁶ ».

Quelle que soit la validité de tels diagnostics sur l'université contemporaine, une étude attentive des réflexions et débats qui ont entouré la fondation de l'université de Berlin au début des années 1800 peut encore s'avérer d'un grand intérêt au moment où la philosophie contemporaine de l'université est confrontée à l'urgence de repenser son horizon conceptuel et normatif. Parmi les philosophes de premier plan qui furent activement impliqués dans ces discussions, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) se distingue particulièrement et est pour nous un témoin privilégié de la philosophie de l'université de cette époque, en ceci que, plus encore que les autres représentants de l'idéalisme allemand, sa réflexion sur l'université et son rôle culturel et politique fut constante, intense et centrale dans ses écrits et ses engagements. Son intérêt pour nous est même double, puisque ses réflexions sur l'institution universitaire s'accompagnent de ce qui peut nous apparaître

2. Tessa Blackstone, « Why Learn? Higher Education in a Learning Society », in *Higher Education Quarterly*, Vol. 55, n° 2, 2001, p. 175-183.

3. Sur l'histoire et la construction de la tradition humboldtienne de l'université allemande, cf. notamment Östling, Johan, *Humboldt and the Modern German University*, trad. Olsson, Lena, Lund, Lund University Press, 2018.

4. Noam Chomsky, *Réflexions sur l'université*, Ivry-sur-Seine, Raison d'agir, 2010, p. 39.

5. Alain Renaut, *Les révolutions de l'Université*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 138-141; Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, trad. Raulot, Gérard, Paris, Payot, p. 369-384.

6. Konrad Paul Liessmann, *Theorie der Unbildung*, Vienne, Paul Zsolnay, 2006, p. 119. Cf. aussi Schultheis, Franz et al. (dir.), *Le cauchemar de Humboldt*, Paris, Raison d'agir, 2008.

comme une première élaboration d'un modèle de société de l'apprentissage — bien différent sans doute, historiquement, philosophiquement et politiquement de celui qui est promu aujourd'hui sous le nom de *Learning Society*. C'est donc malgré — ou précisément à cause de — la distance qui sépare Berlin de Bologne, ou plus généralement, l'idéal de la *Bildung* du paradigme de la *Learning*, qu'il peut s'avérer très instructif d'examiner de près la philosophie de l'université de Fichte, pour sa réflexion remarquable sur les conditions d'une véritable autonomie de l'institution universitaire, sur son organisation interne et sur sa mission sociopolitique, notamment en lien avec le projet d'une société apprenante entièrement finalisée et structurée par l'autoformation à la liberté.

1. Le rôle clef de l'université dans l'idéalisme allemand

S'il est difficile d'identifier le texte qui aurait à lui seul lancé le débat philosophique autour de l'université dans l'idéalisme allemand, on peut considérer que Kant en a posé les termes principaux dans le *Conflit des facultés*. Comme on le sait, l'un des enjeux essentiels de cet écrit de 1798 est de garantir l'indépendance de la faculté inférieure de philosophie vis-à-vis des autorités étatiques et religieuses, ainsi que, au sein de l'université, vis-à-vis des facultés supérieures de théologie, de droit et de médecine, qui se distinguent de la première en ce qu'elles répondent directement aux besoins de ces autorités⁷. Mais non contente de se voir garantir cette liberté négative, la faculté de philosophie doit aussi pouvoir veiller à contrôler la valeur scientifique des normes d'action particulières des facultés supérieures et entrer durablement en conflit avec elles en vue, d'abord, d'*inverser le rapport de subordination* qui lie la recherche de la vérité à l'utilité sociale (telle qu'elle est définie par les autorités politiques) et, ensuite, de contribuer à la formation de *l'usage public de la raison*⁸. Ce qui est en point de mire, c'est donc la fonction à la fois *culturelle, formatrice et éducatrice* de l'université, conformément aux différents sens du concept de *Bildung*, comme idéal d'autoformation individuelle et collective. Le problème kantien de l'autonomie de l'université se résume ainsi en trois questions : 1) comment garantir, *négativement*, la liberté académique contre la censure ou la surveillance politique et religieuse ? 2) comment l'organisation interne de l'université et des rapports entre disciplines peut-elle répondre, *réflexivement*, à la refondation critique du savoir ? 3) comment l'université peut-elle assumer, *positivement*, sa fonction éducatrice, réformatrice et formatrice pour l'espace public naissant ?

Les héritiers directs de Kant ont cherché à répondre à ces trois questions en maintenant la tension philosophique essentielle qui apparaît pour eux entre, d'une part, la revendication d'une indépendance institutionnelle

7. Immanuel Kant, *Le conflit des facultés*, trad. Alain Renaut, in *Oeuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 816, 817 (Ak VII, p. 19, 20).

8. Kant, *Le conflit des facultés*, p. 829, 833, 832-837 (Ak VII, p. 30, 33, 32-36).

de l'université et, d'autre part, la vocation politique du savant et la tentation pour le philosophe idéaliste de prendre en charge l'autorité politico-morale d'une éducation des citoyens. La génération postkantienne de l'idéalisme allemand trouvera dès la première décennie du dix-neuvième siècle l'occasion historique de mettre en pratique sa réflexion sur la dimension politique de l'université et de se confronter empiriquement à cette tension inhérente à la médiation éducative de la philosophie politique. Avec la fondation de la nouvelle université de Berlin, de 1807 à 1810, ce sont des figures philosophiques centrales, comme Fichte, Humboldt ou Schleiermacher, qui sont au premier plan des questions organisationnelles les plus pratiques et concrètes.

Le contexte dans lequel ils inscrivent leurs interventions est caractérisé par trois types d'enjeux. Dans la foulée des débâcles militaires de 1806, la Prusse a perdu le duché de Magdeburg et, avec lui, l'Université de Halle. D'un point de vue historico-politique, l'idée de fonder à Berlin un établissement d'enseignement supérieur, promue par le ministre Beyme⁹, répond donc à une nécessité de régénération du peuple allemand par l'éducation et de riposte culturelle à l'envahisseur napoléonien¹⁰. Les débats sur l'organisation de cette nouvelle université impliquent ensuite un enjeu philosophico-systématique : pour les idéalistes, « l'université devrait *institutionnaliser* l'exigence systématique de la philosophie, *réaliser* le philosophique comme tel¹¹ » en établissant l'université comme système à la place du chaos régnant ; en ce sens, les positions de ces auteurs sur l'université se fondent sur leurs orientations systématiques et sur le rapport entre théorie et pratique, entre philosophie et vie. L'enjeu est enfin clairement polémique au sein du monde académique : avec ses *Pensées de circonstances sur les universités de conception allemande*, Schleiermacher répliquait virulemment au *Plan déductif* que Fichte rédigea à la demande de Beyme en 1807, lequel plan était déjà une sorte de réponse aux *Leçons sur la méthode des études académiques* écrites par Schelling en 1802 ; l'arbitrage institutionnel reviendra à Humboldt, entre avril 1809 (moment où il entend Fichte et Schleiermacher) et avril 1810 (quand il achève sa mission organisatrice) ; il choisira le modèle du second et rejettera le plan fichtéen pour l'organisation de l'Université de Berlin¹².

Alors que, historiquement, le modèle libéral de Humboldt a gagné la bataille académique, non seulement à Berlin, mais sans doute en Europe où son esprit se fait partiellement ressentir jusqu'à nos jours — dans les dis-

9. Karl Friedrich vom Beyme (1765-1838) fut ministre et conseiller de l'État de Prusse. Il joua un rôle important dans une série de réformes, notamment dans les domaines judiciaires et éducatifs.

10. Xavier Léon, *Fichte et son temps*, t. II, deuxième partie, Paris, Armand Colin, 1959, p. 134-136. Alain Renaut, Luc Ferry, et Jean-Pierre Pesron, « Présentation » in *Philosophies de l'Université*, Paris, Payot, 1979, p. 10.

11. Renaut et al., « Présentation », p. 15.

12. Xavier Léon, *Fichte et son temps*, p. 135-160. Renaut et al., « Présentation », p. 10, 11.

cours plus que dans les pratiques, et au prix d'ailleurs d'une forme de reconstruction mythique¹³ —, le clivage qui l'opposait aux positions de Fichte a également durablement influencé la lecture autoritariste de celui-ci. L'école francophone d'interprétation initiée par Alexis Philonenko et continuée par Alain Renaut et Luc Ferry a cherché à mettre systématiquement en lumière les fondements philosophiques de l'autoritarisme chez Fichte. L'explication de cette tendance autoritariste serait à trouver dans le tournant spéculatif de la *Wissenschaftslehre* opéré dans les années 1800, ainsi que dans une révision de sa conception de l'histoire qui n'est plus pensée « comme l'expression des actes libres de l'homme, mais comme le déploiement d'une évolution fixée dans un plan universel¹⁴ ». Cette philosophie de l'histoire jetterait les bases d'un autoritarisme philosophico-politique qui serait le résultat d'un « mélange explosif » dû à « l'adjonction, à une théorie du *Weltplan* (histoire nécessaire), d'un activisme qui doit la diriger (théorie pratique de l'histoire)¹⁵ ». En Belgique, Pierre-Philippe Druet va même jusqu'à voir dans l'État fichtéen un « système de la dictature éducative, du philosophe-roi », « un État hyperstructuré dans lequel chaque domaine de la vie sociale est régi par une institution », par une « gigantesque bureaucratie » « élitiste, autoritaire et dirigiste »¹⁶. Ainsi, dans son *Plan déductif*, tout se passerait comme si Fichte retournait la liberté académique en son contraire, faisait de l'université un petit État totalitaire et substituait à l'autoritarisme gouvernemental en vigueur un dirigisme philosophique qui s'appuie sur une « dictature éducative » ou, selon les mots beaucoup plus nuancés de Claude Piché, une « aristocratie du savoir », qui permette au savant de cumuler « les fonctions d'éducation et l'exercice du pouvoir de contrainte »¹⁷. Cette ligne d'interprétation avait déjà été portée en Allemagne par Bernard Willms, dans son ouvrage *Die totale Freiheit*, où la fonction pédagogique du despote (*Zwingherr*), censée justifier la contrainte par un système d'éducation, est comprise comme une éducation par la force ou contrainte à l'éducation. « L'éducateur despote » (*Zwangserzieher*) qu'est le savant sur la conscience morale duquel toute la justice de l'État repose serait en cela au centre d'un

13. Sur le « mythe Humboldt » en lien avec la fondation de l'Université de Berlin, cf. p. ex. Mitchell Ash (dir.), *Mythos Humboldt: Vergangenheit und Zukunft der deutschen Universität*, Vienne, Böhlau, 1999.

14. Alexis Philonenko, « Fichte », *Histoire de la philosophie*, t. II, vol. 2, Paris, Gallimard, 1973, p. 939.

15. Alain Renaut et Luc Ferry, « Présentation » de leur trad. de Fichte, Johann Gottlieb, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Paris, Payot, 1981, p. 32.

16. Pierre-Philippe Druet, « Le problème du régime politique chez Fichte : Métaphysique et empirie », in Klaus Hammacher (dir.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981, p. 199, 200.

17. Claude Piché, « La doctrine de l'État de Fichte et la question de l'éducation », in Jean-Christophe Goddard, et Marc Maesschalck (dir.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003, p. 170.

système qui, au moyen de la théorie de l'éducation, mène en fait la théorie de la dictature à sa « dernière perfection¹⁸ ».

Sans vouloir revenir ici sur les fondements spéculatifs présumés de cette lecture autoritariste, nous voulons restituer dans cet article une image beaucoup plus complète et complexe de la philosophie fichtéenne de l'université, en proposant une interprétation qui ne se limite pas au *Plan déductif* rédigé à Berlin en 1807 et qui a focalisé l'attention de beaucoup de commentateurs, mais qui inscrive ce plan dans une réflexion transversale et diachronique. S'il est sans doute incontestable que la « défaite de Fichte¹⁹ », face au modèle libéral, est en partie due aux aspects dirigistes, monistes et trop radicaux de certaines de ses propositions aux yeux de Humboldt²⁰, on ne peut faire l'impasse sur la richesse et la complexité de sa philosophie de l'université, dont certains aspects s'avèrent d'une actualité surprenante, quant à l'urgence de repenser une institution qui ne soit pas une simple reproduction des savoirs disponibles et qui puisse réinventer son autonomie tout en assumant ses missions sociales.

Dans les analyses qui suivent, nous allons donc commencer par exposer l'esprit qui préside à l'écrit de Fichte le plus conséquent sur l'université, le *Plan* de 1807, pour tâcher d'en expliquer le modèle dominant — celui d'une communauté organique isolée — à travers quelques-uns de ses traits et dispositifs les plus remarquables, avant de remettre en perspective ce modèle de l'université dans la pensée fichtéenne.

2. Le *Plan* de Fichte pour l'Université de Berlin : une communauté organique isolée

Après avoir fui les invasions napoléoniennes et trouvé refuge successivement à Königsberg et à Copenhague, Fichte se trouvait à Berlin à la fin de l'été 1807, au moment où les rumeurs se précisaient de la création d'une nouvelle université dans la capitale du royaume de Prusse. C'est alors qu'il reçut une lettre signée du cabinet du ministre Beyme l'invitant à établir un plan pour la création d'une institution berlinoise d'enseignement supérieur en lien avec l'Académie des sciences fondée par Leibniz. Sa mission, encore secrète mais déjà urgente, à la suite de la fermeture forcée de l'Université de Halle, était de concevoir d'un esprit « libre de toute contrainte » un plan pensé comme un « tout achevé »²¹. Fichte qui, étant donné le contexte politico-militaire défavorable, avait dû remiser le plan qu'il avait conçu un an plus tôt pour

18. Bernard Willms, *Die totale Freiheit*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1967, p. 161.

19. Renaut, *Les révolutions de l'Université*, p. 128.

20. Renaut et al., *Philosophies de l'Université*, p. 18-20.

21. Lettre de Karl Friedrich Beyme à Fichte, le 5 septembre 1807, *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Reinhard Lauth (dir.), Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1962 (cité GA), III/6, p. 173.

l'Université d'Erlangen²², y vit une occasion unique pour reprendre ce « tout organique » qu'il avait déjà par devers lui et pour le développer dans toutes ses articulations conceptuelles²³.

Le philosophe se met alors sans tarder à l'ouvrage et envoie à Beyme dès la fin du mois de septembre une première partie de son plan, priant son lecteur de bien vouloir excuser par les impératifs d'urgence et de confidentialité sa forme de « brouillon » manuscrit²⁴. Mais quoique le texte complet de Fichte, publié seulement après sa mort, ait pu garder un peu de ce caractère de notes de travail, il constitue certainement, parmi les nombreux écrits qu'il aura consacrés à l'université et à l'enseignement supérieur, le plus développé, le plus long et le plus complexe, y compris dans ses détails organisationnels. Structuré en trois grandes sections, il présente d'abord le concept général de la nouvelle université dont l'époque a besoin, pour déterminer ensuite les conditions sociohistoriques de la réalisation de ce concept et spécifier enfin les moyens par lesquels la nouvelle université pourrait « conquérir une influence sur l'univers scientifique ».

Dès les premières lignes, Fichte livre son interprétation du caractère d'urgence évoqué dans la lettre de mission. Certes, le contexte politico-militaire est tout à fait déterminant et bien présent en toile de fond — comme c'est explicitement le cas dans les *Discours à la nation allemande*, rédigés à la même époque — mais l'urgence vitale est avant tout fonctionnelle pour l'institution universitaire : alors qu'avant le développement de l'imprimerie l'université pouvait jouer une fonction de propagation orale des savoirs, la multiplication exponentielle des livres à l'époque moderne ferait d'elle une institution redondante et vouée à disparaître, si elle continuait à se borner à *répéter* oralement ce que chaque étudiant peut déjà par lui-même trouver imprimé²⁵. Plutôt que de se réduire à une entreprise de répétition morte des contenus livresques, l'université qui veut prétendre au droit de continuer à exister doit elle-même « *être et produire* quelque chose », en exigeant sans cesse de ses professeurs comme de ses étudiants « une activité personnelle », l'exercice bien réglé de cette « libre activité de comprendre » qu'est l'entendement. Elle doit viser non pas d'abord la transmission et l'apprentissage de

22. Cf. *infra*.

23. Michael Gerten, « Fichtes Erlanger und Berliner Ideen für eine Universitätsreform und ihre aktuelle Bedeutung », in *Fichte in Erlangen 1805. Beiträge zu den Fichte-Tagung in Rammenau, Fichte-Studien*, Bd. 34, Michael Gerten (dir.), Amsterdam, 2009, p. 431-460, p. 438.

24. Lettre de Fichte à Karl Friedrich Beyme, le 29 septembre 1807, GA III/6, p. 178. Fichte explique qu'il n'a pas voulu établir de copie de son manuscrit, n'ayant trouvé aucune personne de confiance pour le faire, soucieux qu'il était d'en préserver le caractère secret, auquel il tenait peut-être plus encore que le ministre lui-même.

25. Johann Gottlieb Fichte, *Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin*, trad. Alain Renaut, in Alain Renaut, Luc Ferry, et Jean-Pierre Pesron (dir.), *Philosophies de l'Université*, Paris, Payot, 1979, p. 167 (GA II/11, p. 83, 84).

connaissances, « mais la formation de la faculté d'apprendre » (*Bildung des Vermögens zum Lernen*), par laquelle on ne risque pas d'oublier ce dont on *sait comment* on l'a appris, de sorte qu'en elle puisse naître des « artistes de l'apprentissage » (*Künstler im Lernen*). Bref, dans son concept, l'université doit redevenir une académie « au sens ancien du terme », c'est-à-dire une « école de l'art de l'usage scientifique de l'entendement²⁶ ».

Les accents platoniciens qu'on peut nettement apercevoir dans ces lignes sont explicitement confirmés et assumés quand Fichte définit sa nouvelle académie comme une « école socratique », fondée sur le passage de la forme du « discours continu » — sur le modèle du livre — à la « forme dialoguée » :

Non seulement le professeur, mais aussi l'élève, doit continuellement s'exprimer et communiquer ses pensées, de sorte que la relation pédagogique réciproque constitue un entretien ininterrompu dans lequel chaque parole du professeur soit une réponse à une question posée par l'étudiant à travers ce qu'il disait juste avant, et l'exposé d'une nouvelle question du professeur à l'étudiant, question à laquelle celui-ci répondrait en continuant de s'exprimer²⁷.

À travers ce dialogue continu, chaque individu est d'abord amené à exposer le savoir depuis le point de vue particulier et la manière, plus ou moins lente ou rapide, aiguë ou large, dont il le comprend, tous apprenant ainsi de chacun. Les deux pôles de la relation pédagogique se dévoilent alors réciproquement « jusqu'à la complète transparence », au point que professeurs et élèves en viennent finalement à se fondre en « une unité spirituelle » et en « un corps organique d'apprenants » (*organischer Lehrlingskörper*)²⁸.

Un tel dialogue entre enseignants et apprenants est si central dans le plan berlinois qu'il détermine non seulement les modalités d'épreuve et d'évaluation, mais organise aussi les relations entre universités et lycées²⁹, et se fait voir jusque dans la structure générale de l'écrit, telle qu'elle est résumée dans une table analytique que Fichte rédige à son propre usage, et selon laquelle l'économie des paragraphes serait répartie en passages consacrés respectivement à la « formation du sujet enseignant » (*Entstehung des lehrenden Subjekts*, § 14 à 29) et à la « construction du sujet apprenant » (*Errichtung des lernenden Subjekts*, § 29 à 38)³⁰. Or le modèle dialogique fichtéen, loin d'évoquer une conversation pluraliste, est un dialogue dirigé et fondé sur une conception transcendantale du savoir, en vertu de laquelle chaque partie prenante au processus de la réflexivité se fonde dans l'unité organique du savoir, dans le « nous » de l'auto-construction de la doctrine de

26. Fichte, *Plan déductif*, p. 168-171 (GA II/II, p. 85-87) (trad. légèrement modifiée).

27. *Ibid.*, p. 172 (GA II/II, p. 88).

28. *Ibid.*, p. 173 (GA II/II, p. 89) (trad. légèrement modifiée).

29. *Ibid.*, p. 174, 175 (GA II/II, p. 90-92).

30. GA II/II, p. 404.

la science. C'est ce qui fait dire à Emilio Brito que « le *concept* fichtéen de dialogue "socratique" rend impossible tout dialogue *réel* », un « dialogue véritable n'[étant] jamais une création tout à fait nouvelle³¹ ». Mais pour Fichte, le dialogue entre enseignant et apprenant a bien pour unique but l'appropriation personnelle et la production originaire du savoir³².

Ce que ce paradigme dialogique exprime aussi plus fondamentalement, c'est une conception de la liberté de l'entendement comme libre formation de concepts et non comme liberté négative et individuelle. La liberté académique n'est pas réductible chez Fichte au libre arbitre ou à la liberté de penser dont disposerait naturellement tout individu et qu'il conviendrait seulement de préserver dans son intégrité, contre les immixtions des tiers ; elle est une autonomie beaucoup plus radicale. Pour Fichte, la liberté de l'individu, loin d'être d'emblée pleinement réalisée, doit être tout d'abord *formée* (*gebildet*), au besoin par des dispositifs pédagogiques dirigistes et par une clôture protectrice provisoire, nécessairement appelée à être dépassée, car l'université ne doit pas « constituer un monde à part, clos sur lui-même », si elle veut « intervenir dans le monde réel existant³³ ». La communication socratique-fichtéenne construit ainsi une communion d'esprits attentifs, animée par l'amour de l'art formateur, dont le foyer est le professeur de philosophie, maître dans l'art d'apprendre, et où tous les individus sont appelés à se fondre dans une commune existence organique et spirituelle³⁴.

Se dessine ici le modèle de l'université comme une *communauté organique* consacrée au savoir, comme une *communion spirituelle protégée* des soucis matériels et des effets de contamination instrumentale de la société civile bourgeoise. L'étudiant qui entre à l'université doit se laisser absorber tout entier dans son but formateur et accepter un « parfait isolement », en sortant de l'orbite familiale pour cesser d'être, dans l'enceinte académique, le prolongement des intérêts et préoccupations de son milieu d'extraction sociale. Car, pour le savant, le savoir n'est pas un moyen en vue d'un autre but, c'est le but lui-même³⁵. C'est parce qu'il ressent très fortement le risque « d'embourgeoisement » de l'université — soit l'asservissement insidieux de l'académie aux forces du monde extérieur, lequel signerait la ruine de la science et de la formation de l'homme (*Menschenbildung*) — que Fichte cherche à protéger la communauté académique de toute instrumentalisation, politique, religieuse ou commerciale (y compris celle du marché du livre et de l'édition), et qu'il entend fonder une académie qui « éduque » en

31. Emilio Brito, « Théologie et Université selon Fichte », in *Revue de théologie de Louvain*, n° 35, 2004, p. 3-21, p. 5.

32. Fichte, *Plan déductif*, p. 177 (GA II/II, p. 94).

33. *Ibid.*, p. 185 (GA II/II, p. 101).

34. *Ibid.*, p. 180 (GA II/II, p. 97).

35. *Ibid.*, p. 178 (GA II/II, p. 94).

même temps qu'elle forme, plutôt que se réduire à une institution de reproduction culturelle des classes bourgeoises³⁶. Si l'usage scientifique de l'entendement doit être un *art réfléchi*, c'est non seulement par opposition à une reproduction mécanique de contenus, mais aussi pour préserver l'institution universitaire d'être exposée au « hasard aveugle » et aux vicissitudes de la vie sociale, contre lesquels l'organisation traditionnelle de l'université ne la protège plus.

Analysant ce modèle de la communauté organique spirituelle et protégée des influences néfastes de la société, certains commentateurs ont pu relever les nombreux signes d'une imprégnation du plan fichtéen par le paradigme ecclésial : Fichte parle en effet de « séminaire de professeurs », distingue parmi les étudiants les « novices », les « réguliers » et les « associés », évoque l'utilité d'un certain « catéchisme philosophique » et semble même suggérer l'esprit des croisades pour caractériser « le combat de l'esprit contre l'ignorance³⁷ ». Toutes ces formules font dire à Alain Renaut que, si l'université pour Fichte n'est plus chose d'Église, n'étant effectivement plus soumise aux institutions religieuses ni à l'autorité de la théologie, c'est parce qu'elle est « elle-même Église »³⁸. En découleraient les trois traits fondamentaux du plan de 1807 qui auraient été principalement responsables de son rejet par Humboldt : premièrement, l'auto-fermeture protectrice d'une université pensée comme une « totalité familiale » isolée des influences externes, deuxièmement, l'autoritarisme de son gouvernement interne, très hiérarchisé et réglementé par de nombreuses mesures de surveillance et de discipline, et troisièmement, le monisme uniformisant de sa conception de la science, au sein de chaque discipline scientifique (principalement au sein de la philosophie, qui ne devrait pas susciter une diversité de systèmes), dans les rapports entre disciplines (puisque pour Fichte toutes les disciplines doivent être saisies dans l'unité organique de l'encyclopédie philosophiquement fondée), ainsi qu'au niveau politique (chaque unité politique étant censée n'avoir qu'une seule université, si celle-ci doit atteindre son but formateur universel et annihiler tout esprit provincialiste³⁹). Ces trois marques trouveraient ainsi

36. *Ibid.*, p. 182, 183 (GA II/11, p. 99, 100). Comme le note Alain Renaut (*Les révolutions de l'Université*, p. 128), Fichte oppose ici « *Erziehungsanstalten* » et « *Bildungsanstalten* », affirmant que l'académie qu'il appelle de ses vœux doit être une institution éducative et pas seulement culturelle, au sens quasi esthétique du terme. Il ne faudrait cependant pas y voir une opposition générale ou figée entre les termes *Erziehung* et *Bildung*, ce dernier étant le plus récurrent, dans cet écrit comme dans d'autres du même domaine, pour désigner la destination du savant et les missions de l'université, dans leurs dimensions à la fois formatrice, éducative et culturelle — comme en atteste par exemple le concept générique de *Menschenbildung*, présent dans le même extrait.

37. Fichte, *Plan déductif*, p. 181, 188, 227 (GA II/11, p. 98, 105, 145).

38. Renaut, *Les révolutions de l'Université*, p. 134.

39. Fichte, *Plan déductif*, p. 209, 188, 226 (GA II/11, p. 127, 105, 143).

leur expression la plus emblématique dans l'uniforme imposé aux étudiants réguliers et aux professeurs⁴⁰.

Sans chercher à minorer ou à euphémiser les effets potentiels de telles dispositions organisationnelles bel et bien présentes dans le plan que Fichte proposa au ministre Beyme à l'automne 1807, nous voulons maintenant en comprendre le sens philosophique et la portée, en la resituant dans la série de textes que Fichte consacre à l'université de 1794 à 1813 et en éclairant le modèle de la « communauté organique isolée » par les modèles complémentaires de l'université qui y sont successivement développés, sous l'influence positive ou négative de figures marquantes de la philosophie allemande de la *Bildung*, comme Schiller, Schelling ou Schleiermacher. Cette reconstruction diachronique devrait nous permettre de mieux comprendre l'imprégnation religieuse du plan berlinois, d'en relativiser quelque peu les traits protectionnistes, autoritaires et uniformisants, mais surtout de réinscrire l'université dans la dynamique d'apprentissage sociopolitique générale dont elle n'est qu'un moment particulier.

3. Les modèles fichtéens de l'université dans une société de la *Bildung* (1794-1813)

a) *L'université comme société parallèle d'influence*

Les premières réflexions importantes de Fichte sur les questions académiques peuvent être trouvées dans les fameuses leçons sur *La destination du savant*, prononcées à l'Université d'Iéna en 1794, alors que Fichte venait d'y être nommé. Ces leçons, qui par leur retentissement immédiat lancèrent la carrière de Fichte comme professeur et comme orateur, attestent de l'attention précoce qu'il accordera sans cesse à de telles questions. Toutefois, ce n'est pas tant l'institution universitaire que la personne du savant et le problème de sa vocation qui constituent l'objet principal de ces leçons. Il faudra attendre la doctrine de l'éthique de 1798 pour que l'université en elle-même se voie accorder un développement systématique, aboutissant à une relation dialectique avec l'État et l'Église. Avec cette dialectique, Fichte reprend en partie un schéma proposé par Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, elles-mêmes très influencées par les leçons sur la *Destination du savant*.

Schiller y défend en effet l'idée que la formation de l'humanité ne peut se faire qu'en équilibrant les pulsions morales et naturelles de l'homme par la *pulsion esthétique*, concluant ses lettres par une théorie des trois États : juridique, esthétique et moral. L'État esthétique (*ästhetischer Staat*) n'est pas le simple marchepied qui fait passer de l'État politique des droits à l'État moral des devoirs. Il est l'unité harmonieuse des deux, en ce qu'il dépasse l'opposition entre la contrainte physique de la loi positive et la contrainte

40. *Ibid.*, p. 209, 188, 226 (GA II/11, p. 127, 105, 143).

morale du devoir, par des relations humaines basées sur le libre-jeu de la beauté. À ce titre, seul l'État esthétique préserve l'intégrité de l'homme et réalise une société libre, « parce qu'il accomplit la volonté de tous par le moyen de la nature des individus⁴¹ ». Aussi les ambitions émancipatrices de l'État esthétique semblent-elles à première vue limitées à un cercle d'initiés, à une République de lettrés, une société parallèle⁴² composée d'individus au sens esthétique cultivé qui, en se protégeant des contraintes unilatérales du politique et de la morale, s'ennoblissent et réalisent l'unité politique ou « deviennent l'État » dans leur propre individualité⁴³.

Pour Fichte, la voie d'une telle esthétisation du politique ne peut être suivie pour répondre à la tâche d'une éducation du genre humain. L'idée d'une société parallèle préservée des contraintes politiques et éthico-religieuses va certes trouver un écho en lui; mais alors que « l'État esthétique » de Schiller veille surtout à garantir l'intégrité de l'individu-artiste contre toute immixtion de l'État juridique et de l'État moral, Fichte va chercher à compléter cette stratégie culturelle défensive par une stratégie formatrice offensive ou positive, fondée sur l'influence et l'apprentissage réciproques, non seulement entre individus, mais entre les communautés politiques, éthiques et éducatives.

Dans le *Système de l'éthique* de 1798, la déduction de l'élément matériel de la loi morale rencontre le problème des limites de l'influence réciproque dans la communication de la conviction. Puisque la fin morale du moi — l'autonomie — ne peut être atteinte pour moi tant que les autres hors de moi exercent leur liberté de manière immorale, je dois tenter d'influencer les autres, sans contraindre leur liberté, « en vue d'acquérir des convictions pratiques communes, [ce qui] n'est possible que dans la mesure où tous partent de principes communs⁴⁴ ». « Il est [donc] contraire à la conscience de renverser l'État si je ne suis pas convaincu que la communauté veut ce renversement »; je ne peux agir dans ce cas suivant *ma seule* conviction privée, mais d'après une conviction commune présumée, telle qu'exprimée dans la Constitution et les lois de cet État déterminé. Or cette conviction commune peut très bien être tout à fait contraire à ma conviction intime, et je me trouve alors dans une contradiction entre le devoir absolu d'agir selon ma conviction la plus parfaite et le devoir d'agir selon la volonté générale présumée de la communauté que je tente d'influencer.

On retrouve la même contradiction au sein de la communauté éthico-religieuse, que Fichte nomme l'Église. Dans la mesure où l'action réciproque

41. Friedrich Schiller, *L'éducation esthétique de l'homme*, trad. Leroux, Robert, Paris, Aubier, 1992, p. 367.

42. Emiliano Acosta, *Fichte versus Schiller*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2011, p. 286.

43. Schiller, *L'éducation esthétique de l'homme*, p. 103.

44. Fichte, *Le système de l'éthique*, trad. Naulin, Paul, Paris, PUF, 1986, p. 225 (GA I/5, p. 213).

de cette communauté est orientée vers la formation de convictions pratiques communes, elle requiert nécessairement de partir de quelque chose sur quoi tous s'accordent, soit le « symbole » de cette Église. Ce symbole représente le « suprasensible » d'une manière qui peut tout à fait être contraire à ma conviction intime. Pourtant je ne peux contester et heurter frontalement ce symbole commun, puisqu'il constitue la condition de mon action influente en vue de la formation de convictions communes; comme je dois agir sur les membres de la communauté, c'est pour moi un devoir (et pas une simple maxime de prudence) de partir de ce sur quoi ils sont d'accord et non de ce qui est sujet à contestation⁴⁵.

Ainsi se présente donc la contradiction: je *dois* communiquer mes convictions privées, quelles qu'elles soient, pour les former de manière collective et autonome; pourtant, dans mon action réciproque dans l'État et dans l'Église, je *dois* partir des convictions communes telles qu'elles sont déposées dans la Constitution et le symbole et non de ma conviction privée, même s'ils sont opposés. Comment satisfaire à ces deux exigences? Le terme synthétique doit être cherché dans une société limitée et déterminée où l'on n'agit pas directement sur *tous* — comme dans l'Église et l'État — mais sur un nombre limité de personnes qui ont décidé de tout examiner librement sans être restreintes par les symboles et les convictions communes, mais en rejetant plutôt la croyance en l'autorité de ceux-ci, et qui se soumettent à la seule règle de l'argument le meilleur ou « de la loi du plus fort selon l'esprit⁴⁶ ». Cette société déterminée est le « public savant ». Le principe de sa constitution est « l'autonomie absolue dans l'ordre de la pensée ». Tout homme qui « s'élève jusqu'à la non-croyance absolue en l'autorité de la conviction de son époque » a le devoir de se joindre à ce public pour y communiquer sa conviction privée. Cette « république des savants est une démocratie absolue » sur laquelle ni l'État ni l'Église ne peut avoir de prise. Fichte reprend ici la distinction statutaire que Kant présente notamment dans *Qu'est-ce que les Lumières?*⁴⁷: si un même individu est à la fois fonctionnaire et savant, autant il lui est moralement interdit, *en tant que* fonctionnaire, d'appliquer directement ses convictions intimes qui seraient contraires au symbole commun, autant il est exigé de lui, *en tant que savant*, qu'il forme sa conviction et la communique dans les lieux propres au public savant, au premier rang desquels les universités, définies comme des « écoles de savants⁴⁸ ».

L'université est donc pensée ici sous le modèle de la *société parallèle*, dont Schiller avait donné une version esthétique. Mais loin de se limiter à

45. Fichte, *Le système de l'éthique*, p. 228-241 (GA I/5, p. 216-227).

46. *Ibid.*, p. 239 (GA I/5, p. 225).

47. Immanuel Kant, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? », trad. Wismann, Heinz, in *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, p. 501 (Ak VIII, 38).

48. Fichte, *Le système de l'éthique*, p. 238; 233-241 (GA I/5, p. 224; 220-227).

une stratégie défensive de protection de son indépendance, l'université de Fichte est appelée à *influencer* positivement son environnement social et à transformer, par un effet formateur indirect, l'État et l'Église. Le public savant constitue ainsi non seulement une communauté limitée de communication illimitée, une société parallèle protégée des contraintes des institutions politiques et religieuses, mais elle fonctionne en même temps comme une méta-communauté d'apprentissage social, agissant médiatement sur l'État et l'Église en travaillant à perfectionner la Constitution et le symbole religieux. L'université est ici fondée dans sa fonction morale: agir moralement dans des conditions sociales restrictives de formation des convictions pratiques communes, c'est viser à transformer ces conditions dans le sens de ses convictions, tout en s'abstenant, d'une part, de contester frontalement les symboles partagés qui constituent le fonds commun indispensable à une action réciproque en vue de cette formation collective, et en soumettant, d'autre part, la validité de ses convictions privées au test de vérité d'une communication illimitée au sein du public savant, dont l'université est « l'école » ou le lieu d'auto-formation.

b) *L'université comme séminaire matriciel*

Fichte va s'employer alors à préciser et renforcer les modalités d'intervention sociale du savant dans les textes ultérieurs consacrés à cette question, comme dans les leçons *Sur l'essence du savant* prononcées à Erlangen en 1805. Ce qui frappe à la lecture de ce texte, par rapport ceux de la période d'Iéna, c'est son imprégnation religieuse très forte et pleinement assumée. Certes les leçons de 1794 avaient déjà caractérisé le savant comme un « prêtre de la vérité⁴⁹ », mais le ton y était plutôt celui de l'engagement pratico-moral: « Agir! Agir! », s'exclamait le jeune professeur, « c'est pour ça que nous sommes là ». C'est précisément ce pathos activiste qui sera vertement attaqué par Schelling dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques* de 1802: « Agir, agir! raille ce dernier, tel est le cri qui résonne de tous côtés, mais la voix la plus forte est celle de ceux chez qui le savoir n'avance guère⁵⁰. » Pour Schelling l'insistance de Fichte pour l'action vient de son incapacité à saisir l'unité entre savoir et agir et, plus fondamentalement, à s'élever au point de vue de l'absolu divin.

C'est notamment pour réagir à cette saillie et s'opposer frontalement à la conception exaltée de la religion de ce divinisateur de la nature qu'est devenu Schelling à ses yeux, que Fichte, encore très marqué par la querelle de l'athéisme, investit résolument la rhétorique et la conceptualité religieuses

49. Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, trad. Viellard-Baron, Jean-Louis, Paris, Vrin, 2016, p. 91 (GA I/3, p. 58).

50. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, trad. Jean-François Courtine et Jacques Rivelaygue, in *Philosophies de l'Université*, p. 50 (SW V, p. 218).

pour définir l'essence du savant en 1805. Si le savant y est désigné comme « prêtre de la science⁵¹ », ce n'est plus une simple métaphore parmi d'autres, c'est l'expression rigoureuse d'une vie *consacrée* à ce que Fichte appelle « l'idée divine du monde », soit le fondement spirituel du monde phénoménal — selon un sens plus platonicien que kantien de l'idée. Incarnation personnelle de l'idée divine, le savant réalise sa destination en lui sacrifiant son individualité : « sa vie entière est accompagnée de la conscience inébranlable qu'elle ne fait qu'un avec la vie divine, que l'œuvre de Dieu s'accomplit en lui et dans lui, et que sa volonté sera faite⁵² ». Que ta volonté soit faite : toute la devise du savant tient en cette prière. L'action du savant n'est plus alors que l'instrument de la vie divine en lui — et c'est dans cette religiosité que réside le sens supérieur de l'action morale.

Mais la manière d'agir et d'intervenir de ces missionnaires du savoir n'est pas exclusivement confinée au domaine académique. Fichte élargit ici notablement son concept de savant et en distingue deux espèces fondamentales : ceux qui *produisent* et *conservent la connaissance* de l'idée divine et ceux qui *guident l'humanité* et *interviennent* dans le monde. La première espèce regroupe les scientifiques au sens strict, écrivains et enseignants. Ce sont eux qui, à l'université, forment la deuxième espèce, soit les gouvernants, les législateurs, les ingénieurs et tous ceux qui interviennent directement dans le monde pour y réaliser les idées constitutives de leur domaine d'action respectif. Or ces derniers aussi sont qualifiés de « savants », savants « pragmatiques », certes, mais pas moins savants pour autant. Ces savants pragmatiques sont appelés en général les « régents ». Les régents sont « ceux qui, se posant comme principe libre, fondamental et ultime, dirigent et ordonnent les relations des hommes — en partie entre eux, c'est-à-dire dans l'état juridique, en partie dans leur relation avec la nature inerte, c'est-à-dire dans la domination de la raison sur ce qui est dénué de raison⁵³ ».

Que ces régents — qui regroupent, on le perçoit, un très grand nombre de professions possibles — soient aussi qualifiés de *savants* est ici de première importance pour la mission sociopolitique de l'université chez Fichte. D'abord, parce qu'ils sont directement formés par le groupe des savants au sens strict ou au sens théorique du terme, et issus de ce groupe. Ensuite, parce qu'eux aussi ont une fonction essentiellement formatrice, eux aussi sont porteurs de la culture savante (*gelehrte Bildung*), et eux aussi sont censés être partie intégrante du public savant. La culture savante universitaire est bien posée comme le lieu d'impulsion première de la formation de la société et plus largement de la formation de l'humanité. L'université ne

51. Fichte, *Sur l'essence du savant et ses manifestations dans le domaine de la liberté*, trad. Patrick Cerutti et Quentin Landenne, Paris, Vrin 2020 (à paraître), p. 108 (GA I/8, p. 131).

52. Fichte, *Sur l'essence du savant*, p. 93 (GA I/8, p. 116).

53. *Ibid.*, p. 94 (GA I/8, p. 118).

suit plus seulement le modèle prudent d'une société parallèle d'influence; elle est le *séminaire* dont sortent ces « prêtres de la vérité » et qui constitue la véritable *matrice spirituelle et pédagogique* de la société tout entière, laquelle se forme continument, par leur action, à l'idée divine. Ce principe d'une religiosité nouvelle et créatrice, comme ressort fondamental de l'activité du savant, ne sera jamais démenti par Fichte. Dans un discours de 1811, il ira d'ailleurs jusqu'à consacrer l'université comme « la plus importante des institutions et ce que le genre humain possède de plus saint », qui garantit la « formation continue » (*Fortbildung*) de l'entendement et constitue la « manifestation visible de l'immortalité de notre espèce⁵⁴ ».

c) *L'université comme vecteur d'un cosmopolitisme académique*

Or cette action missionnaire, si elle est décisive pour la formation de la nation et les réformes des institutions de l'État, a vocation à en dépasser largement les limites. Dans son plan de 1806 pour l'organisation de l'Université d'Erlangen — qui préfigure par bien des points celui de Berlin, un an plus tard — Fichte esquisse le rôle de l'université comme vecteur d'un *cosmopolitisme académique européen*. Loin de préconiser l'isolement des institutions d'éducation supérieures les unes par rapport aux autres, il promeut l'émulation (*Wetteifer*) et même une certaine compétition (*Wettkampf*) entre les universités au sein de toute l'Europe littéraire (*ganze litterarische Europa*)⁵⁵. On retrouve à ce niveau l'idée de « loi du plus fort selon l'esprit » ou de « démocratie au sens absolu », qui caractérise l'échange académique. Il convient alors de lever les interdictions faites aux citoyens de fréquenter des universités étrangères, pour rendre possible une « concurrence tout à fait libre » (*völlig freie Konkurrenz*), non seulement entre institutions de langue allemande, afin de lutter contre l'unilatéralité de l'esprit provincial et d'ouvrir la voie à un « État académique en Allemagne », mais même entre États européens, où les échanges d'étudiants et de professeurs doivent être encouragés⁵⁶. C'est ainsi qu'on pourra construire ce qu'il appellera plus tard une « grande alliance européenne des savants » (*großer europäischer Gelehrten-Bund*), une alliance certes fermée (*geschlossener Bund*) et préservée des interférences sociales et politiques, mais qui vise l'ennoblissement de l'humanité par la diffusion de la science en Europe⁵⁷.

Cette idée d'échanges pédagogiques et scientifiques entre universités allemandes et européennes sera d'ailleurs reprise dans le plan berlinois⁵⁸, alors qu'on en souligne le plus souvent le caractère fermé et isolationniste.

54. Cf. Fichte, *Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*, GA I/10, 358.

55. Fichte, GA II/9, 363, 364.

56. Fichte, GA II/9, 365-368.

57. Fichte, Discours du 16 février 1811, GA II/12, p. 306.

58. Fichte, *Plan déductif*, p. 249, 250 (GA II/11, p. 167, 168).

Le schème du cosmopolitisme est en effet discrètement mobilisé à la fin du plan : les universités doivent certes d'abord être des « républiques isolées » de leur environnement social, mais elles sont appelées à former une « union des républiques » (*Verein von Republiken*)⁵⁹, anticipant l'union politique des États. Ce cosmopolitisme académique est plus explicite encore dans le texte d'Erlangen, où Fichte assure que le caractère national allemand, loin d'être affaibli par une telle ouverture, se trouvera d'autant plus renforcé par la naissance d'un « nouveau caractère européen », à condition qu'on puisse cultiver un patriotisme non pas « spartiate » et fermé sur lui-même, mais « attique » ou athénien, c'est-à-dire capable de réunir le sens national allemand avec le sens cosmopolitique⁶⁰ — car, comme Fichte le dit encore dans un autre texte de la même période, le véritable patriotisme est cosmopolitique, et inversement⁶¹.

d) L'université comme avant-garde créatrice

Après avoir échoué à imposer ses plans de 1806 et 1807 à Erlangen puis à Berlin, Fichte n'abandonne pas sa réflexion originale sur l'université — d'autant moins qu'il sera bientôt appelé à jouer les premiers rôles à la nouvelle Université de Berlin, d'abord comme doyen de la Faculté de philosophie, puis comme recteur. C'est dans ce cadre qu'il reprend, pour un troisième cycle, sa série de conférences sur la *Destination du savant*, en 1811. Sans renier les fondements de sa philosophie de l'université ni les développements qu'elle a pris en une quinzaine d'années, Fichte semble y tenir compte des objections qui ont pu lui être faites, notamment par Schleiermacher, de régenter à l'excès l'organisation interne de l'université et la discipline des étudiants, là où, pour ce dernier « la moindre trace de contrainte, la plus légère pression d'une autorité extérieure est préjudiciable⁶² ». Reprenant tout une série d'éléments du plan berlinois — la définition de l'université comme « école d'art » ou la distinction entre deux grandes classes de savants (enseignants et fonctionnaires)⁶³ — le doyen Fichte se montre pourtant plus souple quand il s'agit d'indiquer comment préserver l'étudiant des influences néfastes du monde extérieur, comment réguler ses comportements ou comment induire la religiosité de sa forme de vie : « L'université ne peut, ni ne doit, isoler l'élève du contact avec la corruption du monde, ainsi que le doit

59. *Ibid.*, p. 251 (GA II/11, p. 169, 170).

60. Fichte, GA II/9, 366.

61. Fichte, *Der Patriotismus, und sein Gegentheil*, GA II/9, 400.

62. Friedrich Schleiermacher, *Pensées de circonstance sur les universités de conception allemande*, trad. André Laks, in Renaut et al., *Philosophies de l'Université*, p. 305.

63. Fichte, *Cinq conférences sur la destination du savant (1811)*, trad. Jean-Christophe Merle, in *Opuscules de politique et de morale*, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 1989, p. 100, 101 (GA II/12, p. 347, 348).

l'école inférieure⁶⁴. » L'étudiant doit « devenir son propre éducateur », et c'est « par lui-même » qu'il aura à s'isoler de cette corruption, se préparant ainsi à agir dans le monde « tel qu'il est ». Il lui revient aussi de choisir la formation scientifique qui lui conviendra le mieux, l'institution ne pouvant la connaître mieux que lui-même. Et s'il cultive son entendement par l'idée supérieure de la science, non seulement il repoussera de lui-même la débauche et le désordre, si tentants pour les étudiants vulgaires, mais il développera spontanément les dispositions éthiques et religieuses requises pour sa vocation et, puisqu'aucun éducateur ne peut plus vivre à sa place, il pourra enfin « jouir de la vie » au sens véritable, non pas en s'abandonnant à ses dimensions les plus basses et illusoires, mais en s'adonnant à ce qu'elle a de plus haut et vrai, de plus intime et de plus vigoureux⁶⁵. C'est parce que l'étudiant est entièrement possédé par « la science et la culture de l'esprit » que naîtront en lui la formation de l'homme intérieur et toutes les autres vertus que les lois sont incapables de générer — puisque la contrainte, comme la tromperie, n'a qu'une sphère très étroite d'application⁶⁶.

La mission formatrice de l'université n'en est pas pour autant minorée. Si l'homme a pour destination non seulement d'être cultivé mais aussi de cultiver les autres, il revient à la communauté des savants de continuellement s'éduquer et d'éduquer le peuple, soit par la culture intérieure de l'entendement, soit par la culture extérieure des affaires humaines⁶⁷. Fichte y insiste: c'est *en tant que communauté*, non en tant qu'individus, que les savants pourront constituer le « trait d'union » entre le monde sensible et le monde suprasensible, entre l'époque actuelle et les générations futures, entre culture populaire et culture savante. C'est ici le modèle de *l'avant-garde formatrice* qui est mis en avant pour penser la fonction de l'université, une avant-garde véritablement *créatrice* dans son activité de formation, puisqu'elle est tout entière animée par la vision spirituelle de la vie divine qui agit en elle, qui la mène à l'action et qui la place à la tête d'une « création continuée du monde⁶⁸ ».

C'est cette mission d'avant-garde créatrice qui se trouve finalement consacrée dans la philosophie de l'histoire des leçons sur la *Doctrine de l'État* de 1813, où la communauté des savants émerge de la dialectique entre l'État et l'Église, pour subvertir la loi de l'obéissance aveugle à l'autorité au profit de la seule loi de l'entendement. La communauté des savants ou le corps enseignant travaille ainsi en sous-main à substituer à la différence traditionnelle entre propriétaires et non-propriétaires, la différence entre

64. Fichte, *Cinq conférences sur la destination du savant* (1811), p. 112 (GA II/12, p. 358).

65. *Ibid.*, p. 109, 113 (GA II/12, p. 355-358).

66. *Ibid.*, p. 83 (GA II/12, p. 331).

67. *Ibid.*, p. 86, 89 (GA II/12, p. 334, 335, 337).

68. *Ibid.*, p. 86 (GA II/12, p. 334).

savants et non-savants ou entre enseignants et apprenants⁶⁹, avant de mener cette différence éducative elle-même à la dissolution⁷⁰, par la réalisation pleine et entière de l'art de la formation de l'homme. Ainsi, si la contrainte s'institue d'abord comme une condition provisoire de l'éducation, l'art éducatif, loin de reposer sur l'autorité et la contrainte, a bien pour effet d'annihiler aussi bien l'une que l'autre, et seul l'art éducatif élargi aux dimensions d'une société de l'apprentissage collectif de la liberté peut supprimer la contrainte par la compréhension⁷¹. Bref, non seulement l'université n'a pas pour vocation ni pour condition de se soumettre à l'appareil étatique, mais la communauté des savants, dont l'université est l'école, se pose comme le vecteur le plus efficace de l'autosuppression progressive de la contrainte politique au profit d'une société autorégulée par ses rapports d'apprentissage et par son travail d'autoformation.

Conclusion

Les quatre modèles de l'université que nous venons de reconstruire au fil des écrits de Fichte — présentant successivement l'institution universitaire comme société parallèle d'influence, séminaire matriciel, vecteur d'un cosmopolitisme académique et avant-garde créatrice — nous ont ainsi permis de compléter et de complexifier le modèle plus connu de la communauté organique isolée, plutôt dominant dans le plan de 1807, mais aussi de mieux comprendre le sens de la religiosité qui le caractérise, de relativiser ses aspects isolationnistes et de nuancer ses traits passablement dirigistes — sans les nier pour autant. Plus encore, c'est le concept d'autoritarisme, définissant si fréquemment la philosophie fichtéenne de l'université, qui apparaît à cette lumière comme inadéquat, puisque pour Fichte, l'autorité est un mode de gouvernement qui « suppose la foi aveugle », alors que par l'éducation, la claire compréhension de chacun vient supplanter cette foi, de sorte que, « hormis celle de la conscience morale de chacun, toute autorité sur la volonté humaine doit disparaître⁷² ».

Mais surtout, ces différents modèles nous permettent de penser la fonction formatrice de l'université en l'inscrivant dans le contexte plus large d'une société de l'apprentissage de la liberté. Ne s'en tenant ni à une description empirique de la situation factuelle de l'institution universitaire, ni à la présentation théorique de l'idéal de ce qu'elle devrait être, Fichte expose à travers eux les différents moments de la genèse transcendantale d'une société

69. Fichte, *La doctrine de l'État* (1813), trad. Jean-Christophe Goddard, et Grégoire Lacaze, Paris, Vrin, 2006, p. 133 (SW IV, p. 453).

70. Fichte, *La doctrine de l'État* (1813), p. 241 (SW IV, p. 590).

71. *Ibid.*, p. 120, 122 (SW IV, p. 437, 438, 440). Cf. Marc Maesschalck, « Introduction. Situation et enjeu de la *Doctrine de l'État* dans la dernière philosophie de Fichte » in Fichte, *La doctrine de l'État* (1813), p. 48, 49.

72. *Ibid.*, p. 236 (SW IV, p. 583). cf. Claude Piché, « La *Doctrine de l'État* de Fichte et la question de l'éducation », p. 165.

apprenante impulsée par l'auto-formation de l'institution universitaire à l'idée de la *Bildung*, c'est-à-dire par l'auto-construction d'un « public apprenant » (*ein lernendes Publikum*)⁷³. L'alternance de moments d'ouverture et de fermeture sur le reste de la société et sur les institutions politiques et religieuses indique les deux pôles de la réflexivité par laquelle la communauté des savants cherche à se garantir d'une part une autonomie académique qui la protège des contraintes externes faisant du savoir un simple instrument aveugle à sa propre finalité, tout en préparant d'autre part son influence transformatrice, qui réalise la destination du savant comme véhicule de la force originellement formatrice du libre savoir.

Il est certes aisé de relever les nombreux éléments historiques et socio-politiques qui marquent le changement diamétral de contexte qui intervient entre l'université du début du dix-neuvième, et celle que nous connaissons aujourd'hui, quant à la massification, la globalisation ou la marchandisation progressive des études supérieures, pour ne citer que les aspects les plus évidents. De même, on pointera rapidement les indices d'un écart conceptuel et normatif entre, d'une part, le projet d'une société de la *Bildung*, où l'apprentissage est téléologiquement orienté vers une culture de la liberté, l'autoformation individuelle et collective et l'éducation morale de l'humanité, et, d'autre part, le paradigme de la *Learning Society*, porteur certes d'une utopie promettant l'émancipation individuelle par la formation tout au long de la vie, mais fondamentalement motivé, en même temps, par les impératifs d'employabilité et d'adaptation constante aux mutations sociales et économiques. Mais si l'institution universitaire n'a plus tant, aujourd'hui, à préserver son autonomie et ses missions contre la surveillance de l'État et de l'Église que contre les diverses colonisations du marché, la question et la préoccupation de Fichte restent tout à fait actuelles : comment l'université doit-elle se transformer, s'organiser et se développer si elle ne veut pas devenir obsolète — que ce soit en se fondant dans son environnement ou en lui devenant complètement étranger —, et continuer à donner du sens à l'idée de sa tâche propre, celle de « libérer l'esprit humain et de le former dans toutes les directions et par tous les moyens qui pourraient [lui] être connus⁷⁴ ».

73. Fichte, GA II/9, p. 360.

74. Fichte, GA II/12, p. 305.

Nussbaum et la théorie stoïcienne des passions

Mathieu Burelle

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070252ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070252ar>

[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

Burelle, M. (2020). Nussbaum et la théorie stoïcienne des passions. *Philosophiques*, 47 (1), 99–116. <https://doi.org/10.7202/1070252ar>

Résumé de l'article

Martha Nussbaum a proposé une interprétation influente de la théorie stoïcienne des passions, que le présent article remet en question. Nussbaum soutient que les passions, pour les stoïciens, sont des jugements plutôt que des états intentionnels causés par des jugements préalables. Il sera montré que Nussbaum n'établit pas une distinction entre la passion, qui est en fait une impulsion de l'*hegemonikon*, et le jugement qui la cause. Cette distinction permet pourtant aux stoïciens de soutenir qu'une passion est un mouvement intentionnel ayant des dimensions évaluative, kinétique et affective, tout en affirmant qu'elle est causée par des jugements préalables. Il sera également montré que Nussbaum néglige l'existence d'un premier mouvement proche de l'impulsion, annonçant la passion, dont l'existence est pourtant prise en considération par Chrysippe, Cicéron et Sénèque dans leur thérapie des passions.

Nussbaum et la théorie stoïcienne des passions

MATHIEU BURELLE

Professeur de philosophie
Collège Montmorency

RÉSUMÉ. — Martha Nussbaum a proposé une interprétation influente de la théorie stoïcienne des passions, que le présent article remet en question. Nussbaum soutient que les passions, pour les stoïciens, sont des jugements plutôt que des états intentionnels causés par des jugements préalables. Il sera montré que Nussbaum n'établit pas une distinction entre la passion, qui est en fait une impulsion de l'*hegemonikon*, et le jugement qui la cause. Cette distinction permet pourtant aux stoïciens de soutenir qu'une passion est un mouvement intentionnel ayant des dimensions évaluative, kinétique et affective, tout en affirmant qu'elle est causée par des jugements préalables. Il sera également montré que Nussbaum néglige l'existence d'un premier mouvement proche de l'impulsion, annonçant la passion, dont l'existence est pourtant prise en considération par Chrysippe, Cicéron et Sénèque dans leur thérapie des passions.

ABSTRACT. — Martha Nussbaum has proposed an influential interpretation of the stoic theory of the passions, which will be challenged in this article. According to Nussbaum, the Stoics view the passions as judgments, rather than as intentional states caused by previous judgments. It will be argued that Nussbaum does not distinguish the passion, which is in fact an impulse of the *hegemonikon*, and the judgment that causes it. Such a distinction, however, is crucial to the Stoics, as it allows them to present the passion as an intentional movement having evaluative, kinetic and affective properties, while at the same time analysing the judgment that causes it. It will also be argued that Nussbaum fails to mention the existence of a first quasi-impulse, prior to the passion, which Chrysippus, Cicero and Seneca took into account in their therapy of the passions.

Dans divers articles et ouvrages, dont *The Therapy of Desire*, Martha Nussbaum a soutenu une interprétation audacieuse et contestable de la théorie stoïcienne des passions, en lien avec les débats contemporains sur les émotions. À l'en croire, les stoïciens sont non seulement des prédécesseurs des théories cognitives des émotions, qui font de ces dernières des états intentionnels, mais ils sont en outre les défenseurs d'un type de cognitivisme réfractaire à une analyse causale du déclenchement des passions (ou des émotions, pour celles des passions antiques auxquelles on appliquerait aujourd'hui ce terme). D'après Nussbaum, les stoïciens soutiennent qu'une passion *est* un jugement de valeur et n'est que cela, ce jugement étant une composante nécessaire et *suffisante* de l'émotion. Il y a identité entre la passion et le jugement¹. Dans une telle perspective, expliquer la naissance de ce jugement revient à expliquer le déclenchement de la passion. Il n'est donc

1. Nussbaum, 1994, p. 371.

pas nécessaire, de ce point de vue, de postuler l'existence d'un jugement causal antérieur à la passion. Nussbaum reprend à son compte les idées qu'elle croit avoir trouvées chez les stoïciens pour élaborer sa propre théorie des émotions, dans *Upheavals of Thought*. Elle y rejette très clairement les analyses causales « classiques » du déclenchement des émotions pour adopter une théorie cognitive et *non* causale des émotions, dite « néo-stoïcienne », selon laquelle une émotion est un jugement de valeur². Dans les pages qui suivent, je tâcherai de réfuter l'interprétation que fait Nussbaum de la théorie stoïcienne des passions — plus précisément l'idée qu'il s'agit d'une théorie cognitive non causale. Je commencerai par présenter cette interprétation pour ensuite lui en opposer une qui me paraît plus complète et plus fidèle au stoïcisme.

I. La théorie stoïcienne des passions selon Nussbaum

Lorsque Nussbaum affirme que les stoïciens défendent une théorie cognitive des passions, elle fait bien sûr appel à une terminologie qui était inconnue des philosophes du Portique et qui renvoie plutôt aux débats contemporains sur la nature des émotions. Contrairement à certaines théories qui conçoivent uniquement les émotions comme des pulsions aveugles, des syndromes de modifications physiologiques et comportementales ou de purs affects (des « *feelings* »), les « théories cognitives » les présentent comme des états intentionnels. Dire des émotions qu'elles sont des états intentionnels, c'est dire qu'elles sont éprouvées à propos de quelque chose, qu'elles consistent en partie en une visée intentionnelle d'un objet, lequel est perçu, saisi ou compris sous un angle de vue subjectif. Les auteurs qui soulignent le caractère intentionnel des émotions ajoutent généralement que les objets intentionnels des émotions sont saisis sous un angle *évaluatif*, en tant que « bon » ou « mauvais », « mesquin » ou « généreux », « choquant » ou « admirable », et ainsi de suite. Vivre une émotion, c'est percevoir et comprendre une situation comme étant dotée d'une certaine valeur et se sentir affecté par elle précisément parce qu'elle se présente ainsi. On a donc affaire à des conceptions intentionnelles-évaluatives des émotions. De telles conceptions ont trouvé de nombreux défenseurs dans le monde philosophique francophone et anglophone³.

Selon Nussbaum et de nombreux autres hellénistes, les stoïciens ont clairement défendu une conception cognitive des passions, même si la notion d'intentionnalité leur était inconnue. Cette interprétation s'appuie essentiellement sur un passage chez Diogène Laërce dans lequel il est affirmé que Chrysippe aurait présenté les passions comme des « jugements » (*krisis*)

2. Nussbaum, 2003, p. 34.

3. Sartre, 1939; Ricoeur, 1950; Kenny, 1963; Pitcher, 1965; Neu, 1979; Solomon, 1980; de Sousa, 1980 et 1990; Tappolet, 2000 et 2016; Nussbaum, 2003.

de l'*hegemonikon*⁴. On trouve une idée similaire chez Cicéron qui, rapportant le point de vue des stoïciens, présente plus précisément les passions comme des « opinions et des jugements irréféchis⁵ ». D'après Nussbaum, les stoïciens ont donc clairement vu que la passion n'est pas un simple phénomène physiologique, un pur affect ou une pulsion aveugle, mais qu'elle est éprouvée à propos de quelque chose, à titre de jugement portant sur un objet. Ils ont également compris, selon elle, que les passions sont des jugements évaluatifs, plus précisément des jugements de valeur de type propositionnel à propos de choses qui sont importantes pour nous, qui nous paraissent objectivement bonnes ou mauvaises, et à l'égard desquelles nous reconnaissons notre dépendance, car nous n'avons pas sur elles un plein contrôle⁶. Selon Nussbaum, si les passions sont intrinsèquement déraisonnables (*alogai*) aux yeux philosophes du Portique, c'est précisément parce qu'à titre de jugements, elles présentent leurs objets comme des biens ou des maux objectifs alors que ce sont en réalité des « indifférents », c'est-à-dire des choses à l'égard desquelles nous devrions être détachés, précisément parce qu'elles ne dépendent pas de nous.

Évidemment, on peut se demander comment des jugements de la raison peuvent avoir un aspect kinétique et conatif, comme le veut la définition traditionnelle de Zénon, que Chrysippe et ses successeurs n'ont jamais rejetée. En effet, Zénon n'avait-il pas défini la passion comme « un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature, ou bien une impulsion débridée⁷ » ? De nombreux spécialistes du stoïcisme se sont demandé comment réconcilier cette définition de Zénon avec celle de Chrysippe. L'une range les passions du côté des mouvements conatifs, l'autre du côté des états cognitifs. On peut également se demander comment ces jugements peuvent présenter, en outre, une dimension affective qui fait que nous les éprouvons comme des émois ou des « bouleversements » intérieurs agréables ou pénibles, comme en attestent les descriptions colorées des passions que l'on trouve sous la plume de Cicéron ou de Sénèque.

Selon Nussbaum, Chrysippe et les stoïciens qui l'ont suivi peuvent parfaitement répondre à ces questions, car loin de réfuter Zénon, ils ont simplement (à leurs yeux du moins) complété sa théorie. En effet, ils conçoivent la raison comme un souffle (*pneuma*) en provenance du cœur qui se meut, s'élance, se rétracte, se distend et se contracte, si bien qu'il a d'entrée de jeu un caractère kinétique que nous ressentons. La passion est certes une impulsion, mais l'impulsion, en tant que mouvement de la raison, est un état intentionnel et plus précisément un jugement qui nous porte vers les choses,

4. Diogène Laërce, VII, 111, p. 50.

5. Cicéron, *Des biens et des maux*, III, 35, p. 274.

6. Nussbaum, 1993, p. 105 ; Nussbaum, 1994, p. 376-378 ; Nussbaum, 2003, p. 19.

7. Diogène Laërce, VII, 110, p. 50.

nous en éloigne et ainsi de suite⁸. Le jugement a donc un caractère kinétique qui fait de lui une impulsion. On peut même aller jusqu'à dire que les « *feelings* » éprouvés sont les diverses « textures » de nos jugements, la manière dont nous les ressentons⁹. Plus encore, les passions, selon les stoïciens, sont des impulsions déraisonnables (*hormai alogai*) précisément parce qu'elles sont des jugements déraisonnables sur les biens ou les maux qui sont leurs objets. L'intentionnalité de l'impulsion — et sa dimension évaluative — permet d'expliquer son irrationalité.

Si les passions sont bel et bien des jugements aux yeux des stoïciens, comment ces derniers en expliquent-ils la naissance? D'après Nussbaum, dès lors que Chrysippe et ses successeurs font de la passion un jugement, ils n'ont plus à supposer l'existence d'un jugement causal qui précède et déclenche la passion. Il leur suffit d'expliquer comment se forme le « jugement-passion » dans l'esprit de la personne. Selon Nussbaum, les stoïciens soutiennent que ce jugement se joue en deux étapes : une certaine impression ou interprétation de la situation se présente à l'esprit de la personne, et celle-ci y donne son assentiment de façon plus ou moins spontanée et réfléchie, selon les circonstances¹⁰. Dès lors que l'assentiment est donné et que le jugement est adopté, nous éprouvons une passion. Selon Nussbaum, il est donc erroné de concevoir les jugements comme les causes externes nécessaires des passions, parce que tout indique qu'elles sont au contraire inhérentes aux passions. Comme elle l'a écrit à propos de sa propre théorie néo-stoïcienne dans *Upheavals of Thought*:

We have gone far enough, I think, to rule out the external-cause form of necessity or sufficiency: for I have argued that the cognitive elements are an essential part of the emotion's identity, and of what differentiates one emotion from other emotions¹¹.

Nussbaum en veut pour preuve que les stoïciens et la plupart des grands philosophes occidentaux ont senti le besoin de définir les passions en incluant dans leur définition des jugements évaluatifs. C'est à cette condition seulement qu'ils peuvent adéquatement distinguer les passions les unes des autres¹². Chez Nussbaum, tout se passe donc comme si nous devons choisir entre le jugement inhérent à la passion et le jugement causal externe, entre l'intentionnalité des *pathè* et une explication causale classique. Jamais elle ne semble envisager la possibilité que nous puissions conserver les deux au sein d'une même théorie. Comme je tâcherai de le montrer, les stoïciens ont pourtant défendu une telle approche.

8. Nussbaum, 1994, p. 379.

9. Nussbaum, 1994, p. 387.

10. Nussbaum, 1994, p. 374-376; Nussbaum, 2003, p. 37-38.

11. Nussbaum, 2003, p. 34.

12. Nussbaum, 2003, p. 34.

En somme, Nussbaum semble croire qu'une théorie causale des passions serait condamnée à ne pas reconnaître l'intentionnalité de ces dernières. Cette impression se confirme lorsqu'on examine les autres arguments à l'aide desquels Nussbaum tente de contrer une interprétation de la théorie stoïcienne en termes causaux. Selon elle, nous aurions tort de penser qu'une personne commence par juger froidement une situation, pour ensuite éprouver une émotion. Les stoïciens l'auraient bien vu, en refusant d'employer un vocabulaire qui présente la passion comme un émoi ou un « *feeling* » consécutif à un jugement. Au contraire, le mouvement de pensée par lequel je juge et reconnais qu'un mal ou un bien advient *coïncide* avec l'émoi, si bien que nous avons toutes les raisons de croire que ce jugement et cet émoi *sont une seule et même chose*¹³. Nussbaum a d'ailleurs réintégré cette idée dans sa propre théorie des émotions, comme le montre ce passage sur le deuil :

It seems, moreover, that the adversary is wrong to think of the judgment as an event that temporally precedes the grieving — as at least some of the causal language suggests. When I grieve, I do not first of all coolly embrace the proposition, « My wonderful mother is dead », and then set about grieving. No, the real, full recognition of that terrible event [...] is the upheaval. It is as I described it: like putting a nail into your stomach¹⁴.

Cet argument fait clairement voir que pour Nussbaum, la causalité et l'intentionnalité semblent s'opposer l'une l'autre, si bien qu'il nous faudrait choisir entre une théorie cognitive des passions, qui fait de celle-ci des jugements (ou, à tous le moins, des combinaisons d'un jugement et d'autres composantes), et une théorie non cognitive des passions, qui ferait de celles-ci des « *feeling* » ou des pulsions aveugles ayant pour cause un jugement préalable ou pire encore, des mécanismes causaux non cognitifs (position qu'elle attribue d'ailleurs à Posidonius)¹⁵.

Au total, l'interprétation que propose Nussbaum de la théorie stoïcienne des passions me paraît erronée sur plusieurs points fondamentaux. Je soutiendrai dans les sections qui suivent une interprétation rivale de la théorie stoïcienne, qui mettra en relief les thèses suivantes.

- 1) Premièrement, Nussbaum n'établit pas une distinction suffisamment claire entre la passion, qui est une impulsion de l'*hegemonikon*, et le jugement qui la cause. Cette distinction permet pourtant aux stoïciens de soutenir que les passions sont des mouvements intentionnels ayant des dimensions évaluative, kinétique et affective, tout en affirmant qu'elles sont causées par des jugements préalables.

13. Nussbaum, 1994, p. 380.

14. Nussbaum, 2003, p. 45.

15. Pour connaître l'interprétation que fait Nussbaum de la position de Posidonius, voir : *Poetry and the Passions: Two Stoic Views* (Nussbaum, 1993).

- 2) Deuxièmement, la description que nous offre Nussbaum du processus de déclenchement des passions chez les stoïciens est trop rudimentaire. Nussbaum ne voit pas qu'il faut intercaler, entre l'impression initiale et l'assentiment, un premier type de mouvement affectif qui présente diverses caractéristiques de la passion sans pour autant en être une. Il s'agit de ce qu'on appelait en grec la *propatheia*. Faute de tenir compte de cette particularité du stoïcisme, Nussbaum néglige certaines dimensions de la passion et du jugement qui y conduit.
- 3) Troisièmement, parce qu'elle ne prend pas en considération ce premier mouvement affectif, Nussbaum ne peut rendre compte d'une distinction rapportée par Cicéron entre deux modes de thérapie proposés par Chrysippe pour extirper les passions de l'âme.

II. Un aperçu de la psychologie stoïcienne

Les stoïciens défendent très clairement ce qu'on appellerait aujourd'hui une « théorie cognitive des émotions ». Mais il semble qu'elle corresponde moins au modèle privilégié par Nussbaum qu'à celui d'une théorie cognitive de type causal où l'on reconnaît le caractère dynamique de l'émotion. Pour le comprendre, le mieux est d'examiner la conception d'ensemble que se font les stoïciens de la psychologie humaine, pour ensuite examiner la place qu'y occupent les passions.

Pour les stoïciens, l'âme comporte huit parties, soit : la faculté reproductrice (1), les cinq sens (2-6), la faculté de parole (7) et la partie dirigeante de l'âme (8), appelée *hegemonikon*¹⁶. L'*hegemonikon* comporte lui même quatre facultés distinctes (*dunamai*) : la représentation (*phantasia*), l'impulsion (*hormè*), l'assentiment (*sunkatathesis*) et la raison (*logos*). L'être humain partage les deux premières avec les animaux, mais il est le seul à être capable d'assentiment et de raison.

Tous les mouvements de l'âme qui causent l'action sont pour les stoïciens des impulsions (*hormai*). Stobée définit les impulsions comme des mouvements de la pensée qui se portent vers quelque chose ou s'en éloignent¹⁷. Ces mouvements ne nous portent pas vers une chose ou ne nous en éloignent pas simplement en pensée, mais également en action, car les impulsions sont des mouvements de l'âme qui dirigent les mouvements du corps et causent directement l'action¹⁸. Comme l'explique Jean-Baptiste Gourinat, ces mouvements sont de quatre types : d'une part, il s'agit de mouvements de décontraction (*eparsis*) ou de contraction (*sustolè*) de l'âme devant la représentation d'un objet présent ; d'autre part, il s'agit de mouvement d'inclination (*orexis*) ou de recul (*ekklisis*) devant un objet anticipé¹⁹.

16. Diogène Laërce, VII, 110, p. 51 ; Inwood, 1985, p. 29.

17. Gourinat, 1996, p. 80.

18. Cooper, 1999, p. 453 ; Gourinat, 1996, p. 81.

19. Gourinat, 1996, p. 87.

Les mouvements de décontraction et d'inclination nous amènent à conserver la présence d'un objet et d'aller au-devant s'il est anticipé; les mouvements de contraction et de recul nous amènent à nous crisper en sa présence et à le fuir s'il est anticipé. Les stoïciens considèrent que chez l'être humain, ces quatre types d'impulsions sont d'emblée rationnels (*logikai*), au sens où ils sont le fruit de la raison, mais qu'ils peuvent être raisonnables (*eulogai*) ou déraisonnables (*alogai*), les passions étant les impulsions déraisonnables.

La *phantasia*, quant à elle, permet à l'être humain de percevoir les choses, d'en avoir des « représentations » (*phantasmata*). Les représentations sensorielles des êtres humains sont rationnelles (*logikai*) parce que leur contenu et ce que nous pouvons en dire trouvent à s'exprimer dans un discours. La représentation sensorielle s'y accompagne donc d'un « exprimable », c'est-à-dire d'un *lekton*, qui consiste en l'ensemble de ce qui est pensé au sujet de la représentation. Ce *lekton* prend normalement la forme d'une proposition (*axiōma*), comme par exemple « Cet acte est une offense », laquelle est composée tout à la fois d'un sujet (*ptōsis*), comme par exemple « Cet acte », et d'un prédicat (*kategōrema*), comme « est une offense ». Lorsqu'elles impliquent une forme d'évaluation ou d'appréciation pratique (« Cet acte est une offense », « Il y a là quelque chose à manger », « ceci est injuste », etc.), les représentations rationnelles peuvent déclencher des impulsions et sont présentées comme des *phantasiai hormetikai*, des « représentations motivantes ». L'assentiment est l'acte par lequel on donne son approbation et son adhésion à une représentation ou une impulsion, alors que la raison est, en gros, un système de notions élaborées par raisonnement au fil de l'expérience, à l'aune duquel une personne peut juger les représentations et les impulsions qui se présentent à son esprit de manière à leur accorder ou leur refuser son assentiment²⁰.

Ce bref portrait de la psychologie stoïcienne montre que les philosophes du Portique ne reconnaissent pas l'existence d'une partie non rationnelle de l'âme, de laquelle proviendraient certaines représentations et impulsions. Il n'y a que l'*hegemonikon* et les représentations et impulsions qui en relèvent. Par ailleurs, les stoïciens défendent une conception « moniste » de l'âme, selon laquelle les quatre facultés de l'*hegemonikon*, travaillent toujours en collaboration les unes avec les autres; elles ne peuvent agir indépendamment les unes des autres²¹. Contrairement à ce qu'on observe dans la psychologie aristotélienne, la *phantasia* et l'*hormè* ne peuvent donc à elles seules déclencher l'action; il est nécessaire que l'*hegemonikon* donne son assentiment à la représentation et à l'impulsion qu'elle suscite pour que celle-ci puisse se rendre du cœur vers les membres et déclencher le mouvement. Cette caractéristique contribue d'ailleurs à différencier les impulsions humaines des impulsions ani-

20. Sur les facultés de l'*hegemonikon*, on consultera les ouvrages suivants dans la bibliographie: Gourinat, 1996; Inwood, 1985; Voelke, 1993.

21. Inwood, 1985, p. 33-34.

males : non seulement ces dernières naissent de représentations rudimentaires et n'impliquent pas de représentations rationnelles, mais de plus, elles engendrent automatiquement le mouvement sans que soit requis une quelconque forme d'assentiment²².

III. Une théorie cognitive et causale des passions

C'est dans cette perspective que les stoïciens réfléchissent à l'origine et à la nature des passions qui sont, comme on l'a vu, des impulsions rationnelles mais déraisonnables. Pour eux, comme pour Platon et Aristote, les *pathè* sont des impulsions *achevées* qui *causent directement l'action*; il ne s'agit pas simplement de penchants ou de dispositions à faire quelque chose, mais de mouvements de l'âme qui causent et dirigent les mouvements du corps²³. Leur naissance requiert donc, en vertu de la conception « moniste » de l'âme adoptée par les stoïciens, l'intervention de l'assentiment. Pour que naisse une passion, il faut nécessairement que cette naissance ait reçu l'assentiment de l'*hegemonikon*. Toute la question est alors de savoir à quoi l'*hegemonikon* donne ainsi son assentiment. La position de Zénon, fondateur de l'école, nous est moins bien connue. Mais celle de Chrysippe et de ses successeurs, en particulier Posidonius et Sénèque, nous est mieux parvenue. Il semble bien qu'ils aient apporté une même réponse à cette question. À leur avis, le processus de déclenchement de la passion se présente comme suit. Une « représentation motivante » (*phantasia hormetikè*) donne d'abord naissance à une impulsion *inachevée*, qui ne peut encore déclencher l'action. C'est la *propatheia*. L'assentiment donné à cette impulsion inachevée et à la représentation qui la cause va transformer cette impulsion en passion, laquelle se déploie ou se déchaîne alors dans toute sa force. Examinons tour à tour ces étapes.

La représentation motivante à l'origine du processus est généralement fort élaborée, comme l'attestent les nombreux exemples auxquels recourent les stoïciens dans leurs exhortations éthiques. Cette représentation motivante est une représentation rationnelle (*phantasia logikè*) et constitue à ce titre une pensée (*noësis*)²⁴. Elle comporte l'idée, vraisemblablement exprimée dans des propositions (*axiômata*), d'un objet présent ou futur qu'elle présente comme un bien ou un mal. Ce bien ou ce mal peut cependant prendre différents visages, selon la nature de l'objet auquel on a affaire. Le mal en question peut-être une offense, si par exemple un inférieur refuse de nous rendre un hommage que nous estimons nous être dû, comme cela arriva à Alexandre le Grand lorsque Callisthène refusa de l'honorer à la manière d'un monarque persan. Il peut aussi s'agir de la perte d'êtres chers, comme celle que subit Hécube lorsqu'elle perd son plus jeune fils aux mains de

22. Gourinat, 1996, p. 86.

23. Cooper, 1999, p. 453.

24. Diogène Laërce, VII, 51, p. 33; Gourinat, 1996, p. 50.

Polymnestor, après avoir vu périr presque toute sa famille dans Troie et dans l'exil qui suivit la défaite. Plus prosaïquement, le simple fait de s'arracher à sa famille pour aller étudier au loin, comme le faisaient des élèves d'Épictète, représente à leurs yeux une forme de perte et de mal, puisqu'ils sont privés de la présence de ceux qu'ils aiment²⁵. Dans tous ces cas, la personne conçoit un objet (« Callisthène refuse de se plier à mes ordres et de me vénérer comme je le mérite », par exemple) et se le représente comme un bien ou un mal (« Quel affront ! »)²⁶. Ces représentations constituent aux yeux des stoïciens des idées fausses (*doxai*), plus précisément des croyances faibles (*hupo-lēpseis asthenai*), c'est-à-dire des idées fausses qui ne reposent pas sur une erreur de raisonnement ou sur une illusion sensorielle, mais sur un mauvais usage des prénotions et notions acquises au fil de l'expérience²⁷. En effet, les passions et les actions qui résultent de celles-ci naissent, on s'en souvient, de croyances erronées sur ce qui est bien et mal²⁸.

L'impulsion inachevée à laquelle elle donne naissance consiste vraisemblablement en un des quatre types de mouvements présentés précédemment : un mouvement de décontraction (*eparsis*), de contraction (*sustolē*), d'inclination (*orexis*) ou de recul (*ekklisis*). Cette impulsion est également un état intentionnel. Elle est en effet éprouvée à propos de quelque chose et vise de plus une action lorsqu'il s'agit d'inclinations (*orexis*) ou de mouvements de recul (*ekklisis*). L'idée de la séparation conduit par exemple un élève romain d'Épictète en séjour à Nicopolis à ressentir une contraction de l'âme à la pensée des siens et de leur absence. L'idée d'une offense fait naître chez Alexandre une inclination à se venger à l'endroit de Callisthène, en le punissant de son outrage par mise à mort. Selon Jean-Baptiste Gourinat, ces impulsions inachevées ont pour objet intentionnel non pas des propositions, mais les sujets (*ptōsis*) ou les prédicats d'action (*katēgorēmata*) qui entrent dans leur composition²⁹. On éprouve un mouvement de contraction à l'idée de « notre exil loin des nôtres » ou de « la mort de mes enfants » et l'on éprouve une inclination à « condamner Callisthène à mort », « prendre le premier bateau pour Rome » ou « me venger de Polymnestor ». Celles de ces impulsions qui sont des inclinations ou des mouvements de recul portent

25. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III, xxiv, 4-6 et 22-23, p. 1020-1022.

26. Dans l'exemple que je viens de donner, l'énoncé « Callisthène refuse de se plier à mes ordres » constitue pour les stoïciens un « exprimable complet » (*lekton aūtotelēs*), c'est-à-dire un énoncé, et plus précisément une proposition (*axiōma*). L'énoncé « Quel affront ! » constitue lui aussi un « exprimable » complet, mais non propositionnel. Il entre dans une vaste catégorie où les stoïciens rangent les exclamations, les questions, les impératifs, les serments, les salutations, les souhaits et d'autres types d'énoncés encore (Mates, 1953).

27. Fillion-Lahille, 1984, p. 74.

28. Cicéron, *Des biens et des maux*, III, 35, p. 274 ; Arrien, *Entretiens d'Épictète*, I, xi, 27-39 et xxviii, 10-32, p. 837 et 871-873.

29. Gourinat, 1996, p. 84.

généralement sur des prédicats d'action (ou groupes verbaux), mais ce n'est pas toujours le cas³⁰.

L'impulsion inachevée ainsi mise en branle par la *phantasia hormetikè* est présentée par Chrysippe comme une *propatheia*, un « pré-affect », pour reprendre la traduction de Paul Veyne³¹. Posidonius parlera plutôt de *pathè-tikai kinèseis* ou de *pathètikai hormai*, c'est-à-dire d'« impulsions passionnelles »³². Ces impulsions passionnelles constituent en quelque sorte les prémisses ou l'amorce des passions. Sénèque les décrit comme « le prélude des passions » ou une « sorte de préparation et de menace de la passion »³³. Elles naissent de façon autonome et spontanée lorsque se forme une représentation motivante, en raison de notre constitution corporelle, de nos expériences passées et de notre éducation, et assaillent en quelque sorte l'*hegemonikon*, si bien que « l'esprit les subit plutôt qu'il ne les crée », comme l'écrit Sénèque³⁴. Elles ressemblent en cela aux *pathè* chez Platon et Aristote. Qui plus est, elles s'accompagnent fréquemment des phénomènes physiologiques qui accompagnent les passions : pâleur, rougeur, tremblement, hausse du rythme cardiaque et ainsi de suite. Pourtant, elles ne sont pas des passions, car elles n'ont pas encore emporté l'assentiment de l'*hegemonikon* et ne gouvernent pas encore la pensée et l'action de la personne qui les éprouve. Ce sont des *incommoda extrinsecus*, affirme Sénèque, des « inconvénients provenant de l'extérieur » que même le sage peut ressentir lorsqu'il est au cœur de la tourmente³⁵. Il n'y a véritablement passion qu'à partir du moment où la personne s'abandonne à ces impulsions passionnelles en accréditant la croyance faible qui les cause, d'une part, et en jugeant que l'impulsion passionnelle elle-même est appropriée à la situation, d'autre part, notamment en raison de l'action qu'elle suggère de poser³⁶. Sénèque est on ne peut plus clair à ce sujet dans le texte qu'il consacre à la colère.

Aucune des impulsions qui frappent l'esprit par hasard ne doit être appelée une passion : celles-là, pour ainsi dire, l'esprit les subit plutôt qu'il ne les crée.

30. Gourinat souligne que Cicéron distingue le désir (*libido* ; c.-à-d. *orexis*) de l'avidité (*indigentia*) en affirmant que le premier porte sur des *katègorèmata*, c'est-à-dire des actions ou des manières d'être (« avoir des richesses » et « obtenir des honneurs » sont les exemples de Cicéron), alors que la seconde porte sur « les choses elles-mêmes, comme les honneurs et l'argent » (Cicéron, *Tusculanes*, IV, 21, p. 336 ; Gourinat, 1996, p. 84 note 1). Il convient de signaler que tous les exégètes ne sont pas d'accord avec Gourinat sur cette question. André-Jean Voelke et Brad Inwood pensent quant à eux que les impulsions passionnelles ont pour objets des énoncés (Voelke pense qu'il s'agit de propositions ; Inwood va jusqu'à dire qu'elles impliquent aussi un énoncé impératif) auxquels l'*hegemonikon* donne son assentiment (Voelke, 1993 ; Inwood, 1995, p. 47).

31. Veyne, 1993, p. cvi et 104.

32. Fillion-Lahille, 1984, p. 133 ; Cooper, 1999, p. 467.

33. Sénèque, *La colère*, II, II, 5, p. 128.

34. Sénèque, *La colère*, II, III, 1, p. 129.

35. Veyne, 1993, p. civ.

36. Gourinat, 1996, p. 98 ; Cooper, 1999, p. 454-455 ; Voelke, 1993, p. 74.

Donc la passion ne consiste pas à être ému par la représentation des choses, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit. En effet, si on pense que la pâleur, les larmes, l'excitation génitale, un profond soupir, l'éclat soudain des yeux ou tout autre phénomène analogue est le signe d'une passion ou la manifestation de notre état d'esprit, on se trompe et on ne comprend pas qu'il s'agit de simples pulsions corporelles [...] La colère ne doit pas seulement se mettre en branle, elle doit se donner libre cours, car c'est une impulsion; or il n'y a pas d'impulsion sans assentiment de l'âme [...] Donc cette première agitation de l'âme que suscite la représentation de l'offense n'est pas plus la colère que la représentation de l'offense elle-même; la colère est l'impulsion qui s'ensuit, qui a non seulement perçu la représentation de l'offense, mais qui lui a donné son assentiment; c'est une excitation volontaire de l'âme qui se dirige volontairement et délibérément vers la vengeance³⁷.

On ne saurait trouver réfutation plus claire de l'idée qu'une passion est un jugement. Une passion, pour un stoïcien, n'est pas davantage une impulsion que l'on éprouve mais à laquelle on peut tenter de résister: il s'agit là d'une *propatheia*. Une passion est une impulsion à laquelle on a consenti, à laquelle on se livre volontairement et que l'on juge même, selon les stoïciens, appropriée. Donner son assentiment à une impulsion passionnelle, c'est en effet admettre qu'il s'agit là de l'état à éprouver dans les circonstances, que l'action suggérée par l'impulsion passionnelle est appropriée au contexte³⁸. Comme l'écrit Janine Fillion-Lahille, « nous ne parlons pas ici d'erreurs ou d'inadvertances qui seraient commises par la raison, mais bien plutôt d'un comportement auquel on souscrit³⁹ ». Cette idée mise de l'avant par Chrysippe est exprimée dans les propos de Cicéron sur le chagrin: ce dernier découle premièrement de l'opinion qu'un grand mal nous afflige, « mais quand à cette opinion d'un grand mal s'ajoute encore l'opinion qu'il est nécessaire, qu'il est juste et qu'il est de notre devoir de supporter avec peine le mal qui survient, le résultat en est finalement ce trouble grave du chagrin⁴⁰ ». Faute de tenir compte de l'existence des *propatheiai*, Nussbaum ne voit pas que l'assentiment n'est pas seulement donné à une impression, mais aussi à un premier mouvement affectif parfaitement involontaire. Nous verrons les conséquences de cet oubli dans la prochaine section.

Ce que nous avons dit jusqu'à présent suffit à faire voir que les stoïciens sont très clairement des cognitivistes défendant une théorie de type causal, en ce qu'ils font reposer le déclenchement des impulsions passionnelles sur des représentations évaluatives parfois fort complexes, dont l'élaboration requiert des processus cognitifs raffinés, qui vont de la sensation à la formation d'une *phantasia hormetikè* en passant par l'acquisition préalable, dans bien des cas, d'une simple représentation sensorielle (*phantasia*

37. Sénèque, *La colère*, II, III, 1-5, p. 129.

38. Cooper, 1999, p. 454-455.

39. Fillion-Lahille, 1984, p. 76.

40. Cicéron, *Tusculanes*, III, 62, p. 318.

aisthètikè). Une passion est le produit d'une activité mentale intense et complexe, et non le fruit d'un mécanisme instinctif rudimentaire. À cet égard, la position stoïcienne est très proche de celle d'Aristote, à cette différence près que les philosophes du Portique discutent jusqu'à présent des *propatheiai* là où Aristote aurait parlé de *pathè*. Car en fait, les stoïciens vont au-delà d'Aristote dans l'élaboration d'une théorie cognitive, dans la mesure où ils font reposer le déclenchement des passions, en fin de compte, sur l'assentiment conscient et volontaire accordé par l'agent rationnel à l'impulsion passionnelle et à la représentation motivante qui l'a causée.

Cet assentiment contribue d'ailleurs à enrichir les représentations mentales que sont la *phantasia hormetikè* et l'impulsion passionnelle. En effet, une personne qui donne son assentiment à une *propatheia* et à la représentation motivante qui l'a causée, donne son accord à deux croyances faibles (*hupolèpseis asthenai*) : comme nous l'avons vu, la première est formulée dans la *phantasia hormetikè* et consiste à dire que tel objet présent ou futur est un bien ou un mal ; la seconde résulte en fait de l'assentiment et consiste à dire qu'il faut éprouver l'impulsion passionnelle et faire ce qu'elle suggère de faire, s'il s'agit d'une inclination ou d'un mouvement de recul portant sur un *katègorèma*⁴¹. Lorsqu'Alexandre entre en colère à l'endroit de Callisthène, il a donc donné son assentiment à deux croyances : l'une selon laquelle le comportement de Callisthène est un affront et la vengeance un bien anticipé ; l'autre selon laquelle cet affront doit être lavé par la mise à mort de son auteur. Alexandre croit qu'il a été offensé et qu'il doit se venger. Ces croyances faibles sont les causes les plus immédiates de sa colère. C'est donc au terme d'un processus mental complexe, bien que rapide peut-être, qu'Alexandre éprouve véritablement le *désir* (*epithumia*) de se venger, à savoir la colère. Alors seulement s'ouvrent les digues du courroux, qui emporte son esprit. Si ce processus apparaît involontaire et inconscient au profane, il se révèle ne pas l'être pour qui est fin psychologue... c'est-à-dire stoïcien⁴².

41. Voelke, 1993, p. 73-74.

42. Dans un passage du traité *La colère*, Sénèque distingue en fait trois mouvements dans un épisode de colère, qui semblent être : l'impulsion passionnelle, la passion et l'emportement de la passion, déjà déraisonnable, au-delà de toute limite. « Il y a un premier mouvement involontaire, sorte de préparation et de menace de la passion ; un second accompagné d'un désir qu'on peut dompter : c'est l'idée qu'il faut que je me venge puisque j'ai été lésé, et qu'un tel doit être puni, puisqu'il a commis un crime. Le troisième est déjà désordonné : il veut se venger non pas s'il le faut, mais de toute façon, il triomphe de la raison » (Sénèque, *La colère*, II, IV, 1, p. 129). Ce troisième mouvement, qui ne peut plus être dompté par la raison, contrairement au second (II, IV, 2, p. 129), semble correspondre dans l'esprit de Sénèque au type de furie qu'atteint Médée, lorsqu'elle cherche à se venger de Jason en tuant ses propres enfants, lors même qu'il n'est plus certain à ses yeux qu'il le faille, parce qu'elle sait que cela est mal et qu'elle en souffrira elle-même. Le désir de vengeance est simplement trop fort. Chrysippe et Épictète ont eux aussi décrit ce type d'*akrasia*, en recourant explicitement au célèbre exemple de Médée, « grand esprit » et « âme vigoureuse » dominée par son courroux alors même qu'elle

Dans cette perspective, on doit réconcilier autrement que le fait Nussbaum les définitions zénonienne et chrysipéenne des passions. Plutôt que d'attribuer au jugement une dimension kinétique, il faut plutôt attribuer à l'impulsion une dimension intentionnelle et, plus précisément, un contenu conceptuel qui découle des causes mêmes de l'impulsion. Certes, Chrysippe et Cicéron présentent les passions comme des « opinions et des jugements irréféchis ». Cela ne signifie pas, cependant, que la passion soit un jugement de valeur qui n'a pas pour cause un jugement préalable, comme le laisse entendre Nussbaum. La passion est plutôt une impulsion déraisonnable suscitée par un jugement faux, ou, comme l'affirment Zénon et tous les stoïciens à sa suite : « un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature, ou bien une impulsion débridée⁴³ ». Il s'agit simplement d'impulsions impliquant des croyances : vraisemblablement, celles-là mêmes qui ont suscité ces impulsions. Il s'agit des croyances faibles (*hupolèpseis asthenai*) auxquelles l'*hegemonikon* a donné son assentiment. Comme on l'a vu, la première porte sur les objets à propos desquels les passions sont éprouvées ; elle est identique, pour l'essentiel, à la *phantasia hormetikè* à l'origine de la passion. La seconde porte sur ce qu'il convient de ressentir et de faire, le cas échéant. Elle est le fruit de l'assentiment.

IV. Une analyse causale des dispositions émotives malades (*aphronèmai*)

La distinction qui vient d'être établie entre les deux croyances faibles inhérentes à une passion nous permet de pousser plus loin que ne le fait Nussbaum l'analyse des thérapies de l'âme proposées par les stoïciens. Les stoïciens ont poussé si loin leur perspective cognitive et causale sur le déclenchement des *pathè* qu'ils en sont venus à étudier la manière dont la croyance faible à l'origine d'une passion peut se « cristalliser » dans l'esprit d'une personne, de façon à devenir un « jugement » (*kriseis*) permanent et à engendrer une disposition (*hexis*) à former constamment certaines représentations motivantes, à leur donner son assentiment et à éprouver des passions en conséquence. Comme il a été expliqué, ces croyances faibles converties en jugements stables portent sur ce qui est bon et mauvais, de même que sur ce qui est un objet approprié de plaisir (*hedonè*), de peine (*lupè*), de désir (*epithumia*) ou de peur (*phobos*). On les appelle *nosèmatai*⁴⁴. Lorsque l'assentiment à une croyance faible (responsable d'une passion) se cristallise dans l'esprit d'une personne, cette dernière est considérée par les stoïciens comme un être malade qui doit être impérativement soigné, si elle veut un jour accéder au bonheur. Comme l'écrit Fillion-Lahille :

en perçoit les conséquences néfastes et l'horreur intrinsèque (Arrien, *Entretiens d'Épictète*, II, xvii, 20, p. 926 ; Gourinat, 1996, p. 101-102).

43. Diogène Laërce, VII, 110, p. 50.

44. Nussbaum, 1994, p. 388 ; Inwood, 1985, chap. V.

[L]orsque cet acquiescement prend les proportions d'un jugement (κρισις) qui souscrit à tout un comportement aberrant et le légitime, comme dans le cas d'une personne s'abandonnant au chagrin, le degré le plus grave de la passion se trouve atteint; la maladie de l'âme qu'était déjà la *δοξα*, la fausse conviction de la présence d'un mal, s'est transformée en véritable infirmité, *αφρωνημα*⁴⁵.

C'est ce qui arrive à une personne en deuil qui s'abandonne au chagrin. Au moment où la nouvelle du décès la frappe, elle juge que la mort d'un être cher est un mal et qu'il convient de la pleurer, ainsi que nous le rappelle Cicéron dans un passage cité précédemment⁴⁶. Lorsque ce jugement se stabilise, lorsque la personne acquiert la conviction permanente qu'il convient de pleurer un défunt et de le regretter, elle s'enfonce dans un état maladif où elle juge de son devoir, en quelque sorte, de regretter constamment le disparu, jour après jour, durant des mois ou des années. Ce jugement prend lui-même appui sur un ensemble de jugements stables (*nosēmatai*) plus généraux à propos de la condition humaine, de ce qui est bien et mal, de ce qui est vertueux et de ce qui ne l'est pas. Nous verrons à l'instant quel parti les stoïciens ont tiré de cette idée dans leur analyse du chagrin et dans leurs exhortations à éviter cette « passion funeste ».

Il m'apparaît intéressant d'examiner brièvement, à titre d'exemple, l'analyse que fait Sénèque du chagrin dans sa *Consolation à Marcia*, un texte destiné à une patricienne qui avait perdu son fils Drusus trois ans plus tôt et s'abandonnait depuis à un long et pénible deuil, à en croire notre philosophe⁴⁷. On peut lire ce texte de Sénèque à la lumière des écrits de Cicéron sur l'office du consolateur dans le stoïcisme (au livre III des *Tusculanes*). Sénèque identifie, comme beaucoup de stoïciens, deux croyances faibles à l'origine du chagrin : celle selon laquelle la perte d'un être cher est un mal et celle selon laquelle il convient de souffrir de cette perte et de la pleurer. Le chagrin est, comme le dit Cicéron, « l'opinion d'un mal présent, accompagnée de l'idée qu'on est obligé d'accueillir le chagrin⁴⁸ ». Comme tous les stoïciens, Sénèque entrevoit au moins deux grandes façons de consoler une personne chagrinée, c'est-à-dire de l'aider à extirper d'elle-même le sentiment de douleur qui l'habite. Il peut, d'une part, combattre la première de ces croyances et démontrer que la perte d'un être cher, en l'occurrence Drusus, n'est pas un mal, mais un « indifférent ». Il ne s'agit certes pas, parmi les indifférents, d'un préférable (*proëgmena*), mais plutôt d'un non-préféré (*apoproëgmena*), c'est-à-dire d'une chose qui doit être évitée dans la mesure du possible. Mais ce n'est pas pour autant un véritable mal. Seul le vice, c'est-à-dire le mauvais usage des facultés de l'*hegemonikon*, en est

45. Fillion-Lahille, 1984, p. 74.

46. Cicéron, *Tusculanes*, III, 62, p. 318.

47. Veyne, 1993, p. 5.

48. Cicéron, *Tusculanes*, III, 74, p. 324.

un. En conséquence, la perte d'un être cher, bien qu'il faille tâcher de l'éviter dans la mesure du possible, ne doit pas être perçue comme un mal lorsqu'elle survient et ne doit pas, en conséquence, être éprouvée trop fortement ; idéalement, le véritable sage ne devrait même pas ressentir de douleur : il accepte tout ce que la Fortune lui réserve avec sérénité. À en croire Cicéron, Cléanthe et d'autres stoïciens favorisaient cette approche et croyaient « que l'office unique du consolateur, c'est de supprimer complètement le mal », c'est-à-dire de combattre l'idée que l'événement nous chagrinant est un mal⁴⁹.

Sénèque peut, d'autre part, combattre la seconde croyance faible, ainsi que Chrysippe le recommandait, selon Cicéron : « Chrysippe pense, écrit-il, que le principal dans une consolation, c'est d'écarter ce préjugé que, en s'affligeant, on s'acquitte d'un devoir juste et obligatoire⁵⁰. » En effet, comme le souligne Voelke, Chrysippe voulait aussi soigner des gens qui ne sont ni des sages ni à proprement parler des « progressants », mais des gens qui en sont encore au stade où ils prennent pour des biens et des maux les indifférents⁵¹. Pour ce faire, un stoïcien doit montrer, à l'aide d'arguments, que le mal est moindre que ce que l'on croit et qu'il n'implique, en conséquence, aucune obligation de s'affliger au-delà de ce que commande un mal modéré, l'idée qu'il s'agit d'un mal modéré étant une croyance moins déraisonnable que celle selon laquelle il s'agit d'un grand mal. Le philosophe doit montrer que la *propatheia* éprouvée involontairement est normale, humaine, mais qu'il convient de ne pas y consentir et de ne pas s'y abandonner, faute de quoi on sombre dans la passion puis, éventuellement, dans une maladie de l'âme plus durable. Sénèque paraît avoir opté pour cette approche dans sa *Consolation à Marcia*. Son argumentaire ne vise donc pas à montrer, en prenant appui sur les doctrines éthique et physique des stoïciens, que la mort de Drusus n'est pas un mal, mais plutôt qu'elle n'est pas un mal d'une gravité telle qu'elle justifie le chagrin obsessif de Marcia, ni surtout l'idée qu'il est du devoir de cette mère de pleurer son fils pour des années à venir. Cette intention transparaît déjà dans le diagnostic qu'il pose au début de son exhortation. Le mal qu'il pointe du doigt et auquel il compte s'attaquer est l'obstination de Marcia à pleurer son fils et sa conviction qu'il est de son devoir de le faire. S'adressant à Marcia, il lui écrit en effet : « Trois années ont déjà passé, et ta douleur n'a rien perdu de sa première vivacité : elle se réveille et se ranime chaque jour ; elle se fait un droit de sa durée ; au point où elle en est venue, elle croirait déshonorant de cesser⁵². » C'est précisément cette idée que Sénèque entend défaire. Ce faisant, il arrachera Marcia à un état de douleur où elle s'abîme volontairement, où elle se complait même⁵³.

49. Cicéron, *Tusculanes*, III, 76, p. 324.

50. *Ibid.*

51. Voelke, 1993, p. 75-76.

52. Sénèque, *Consolation à Marcia*, I, 7, p. 10-11.

53. Sénèque, *Consolation à Marcia*, I, 1, p. 9.

Son chagrin est en effet « de ces sentiments sombres et déprimants, qui se tourmentent sans cesse eux-mêmes; ils finissent par se repaître de leur propre amertume et la souffrance devient, pour l'âme malheureuse, une sorte de plaisir pervers⁵⁴ ».

Cela ne veut pas dire que la perte d'un fils ne soit pas cruelle et qu'elle ne doive pas susciter chez le commun des mortels une contraction de l'âme, c'est-à-dire une *propatheia* douloureuse; cela signifie simplement qu'il faut se garder d'accepter l'idée, formulée sous le coup de la douleur, selon laquelle cette perte est un mal si grave qu'il appelle une réaction de chagrin. C'est ce qu'explique Sénèque dans ce dialogue imaginaire avec Marcia :

Il est cependant conforme à la nature de regretter les siens. — Qui le conteste, tant que ces regrets sont modérés? Le simple départ de ceux qui nous sont chers nous cause, aussi bien que leur mort, une irrésistible émotion, qui serre les cœurs les plus fermes. Mais le préjugé y contribue davantage que ne l'impose la nature. [...] Aucun animal ne regrette longtemps sa progéniture, sauf l'homme, qui se fait le complice de sa douleur et ne s'afflige pas en proportion de ce qu'il ressent, mais dans la mesure où il se l'est fixé⁵⁵.

C'est à cette complicité volontaire de Marcia avec sa douleur, fruit de l'assentiment à sa *propatheia*, que s'attaque Sénèque, plutôt qu'à l'idée même que la mort est un mal — ce qui aurait pour effet d'annihiler le pré-affect lui-même, ce que Chrysippe croyait possible, mais que certains stoïciens des époques ultérieures, comme Cicéron et Sénèque, semblent avoir cru impossible, même pour le sage. Cette distinction entre deux modes et deux degrés de guérison n'est possible que si l'on comprend bien le rôle des *propatheiai* et de l'assentiment qu'on y donne dans le déclenchement des passions. Faute de distinguer correctement jugement et impulsion, *pathos* et *propatheia*, Nussbaum ne peut expliquer pleinement cet aspect des thérapies stoïciennes.

Conclusion : les stoïciens et les théories contemporaines des émotions

En somme, l'examen des textes anciens dont se réclame Nussbaum paraît confirmer des choix interprétatifs différents de ceux qu'elle a faits dans *The Therapy of Desire*. Ce sont ces choix qu'elle a reconduits dans *Upheaval of Thoughts*, où elle affirme défendre une théorie néo-stoïcienne des émotions.

54. *Ibid.*, I, 7, p. 11.

55. Sénèque, *Consolation à Marcia*, VII, 1-2, p. 16. On trouve un passage analogue chez Cicéron, où il explique quels résultats on peut attendre d'une consolation comme celle de Sénèque, qui s'attaque au jugement sur le caractère indispensable du chagrin : « En supprimant ce qu'il y a là d'entièrement volontaire, on supprime l'affliction; il restera pourtant la morsure de l'âme et le serrement de cœur; qu'on dise que ce sont là des faits naturels pourvu qu'on ne les désigne pas de ce nom de chagrin, avec tout ce qu'il y a en lui de pesant, d'affreux, de funeste » (*Tusculanes*, III, xxxiv, 83, p. 327). Autrement dit, évitons de confondre la douleur spontanée qu'est la *propatheia* avec le chagrin lui-même, qui est volontaire, amplifié et démesuré.

Au total, la théorie des stoïciens rappelle le genre de théorie cognitive où l'émotion apparaît comme un état intentionnel incluant sous une forme parfois modifiée la représentation évaluative qui l'a causé. Ce genre de théories a été défendu par Nico Frijda et Richard Lazarus en psychologie⁵⁶. J'ai moi-même défendu une théorie de ce genre à une certaine époque. La grande différence entre les théories de ce genre et celle des stoïciens, c'est que cette dernière présente les passions comme des impulsions qui intègrent partiellement le jugement qui les cause, alors que les théories cognitives contemporaines mentionnées conçoivent les émotions comme des modes complexes d'entrée en relation, qui impliquent partiellement les représentations évaluatives qui les causent, de même que d'autres composantes, à commencer par des tendances conatives (désirs, souhaits, impulsions). S'il faut vraiment rattacher les stoïciens à une école de pensée contemporaine, il semble bien que ce soit à celle-là.

Bibliographie

- Arrien. *Entretiens d'Épictète*, in Pierre-Maxime Schuhl, *Les Stoïciens*, II, traduction et notes de E. Bréhier, Paris, Gallimard, 1962.
- Cicéron. *Tusculanes*, livre III et IV, in Pierre-Maxime Schuhl, *Les Stoïciens*, I, traduction et notes de E. Bréhier, Paris, Gallimard, 1962, p. 291-361.
- . *Des biens et des maux*, livre III, in Pierre-Maxime Schuhl, *Les Stoïciens*, I, traduction et notes de E. Bréhier, Paris, Gallimard, 1962.
- Cooper, John M. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- de Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotions*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1990.
- Diogène Laërce. *Vies et opinions des philosophes, Livre VII*, in Pierre-Maxime Schuhl, *Les Stoïciens*, I, traduction et notes de E. Bréhier, Paris, Gallimard, 1962, p. 11-83.
- Fillion-Lahille, Janine. *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.
- Frijda, Nico H. *The Emotions*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press/La Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- . «The Place of Appraisal in Emotion», *Cognition and Emotion*, 1993, vol. 7, n° 3/4, 1993, p. 357-387.
- Gourinat, Jean-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.
- Inwood, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Lazarus, Richard S. *Emotion and adaptation*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Neu, Jerome. *Emotion, Thought & Therapy*, Berkeley, University of California Press, 1977.
- Nussbaum, Martha C. «Poetry and the Passions: Two Stoic Views», in Jacques Brunschwig et Martha C. Nussbaum (dir.), *Passions & Perceptions. Studies in*

56. Frijda, 1986 et 1993; Lazarus, 1991.

- Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 97-149.
- . *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- . (1996), « Aristotle on Emotions and Rational Persuasion », in Amélie O. Rorty (dir.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 303-323.
- . *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Pitcher, George. « Emotions », *Mind*, 74, 1965, p. 326-346.
- Ricoeur, Paul. 1950. « La spontanéité corporelle », in *Philosophie de la volonté — I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988.
- Sartre, Jean-Paul. 1939. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965.
- Sénèque. *La colère*, traduction de A. Bourgery, in *Entretiens & Lettres à Lucilius*, coll. « Bouquins », P. Veyne (dir.), Paris, Robert Laffont/Belles-Lettres, 1993, p. 109-182.
- . *Consolation à Marcia*, traduction de R. Waltz, in *Entretiens & Lettres à Lucilius*, coll. « Bouquins », P. Veyne (dir.), Paris, Robert Laffont/Belles-Lettres, 1993, p. 9-41.
- Solomon, Robert C. *The Passions*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1993.
- Tappolet, Christine. *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.
- . *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Veyne, Paul. « Préface, introductions des textes et notes », in Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, coll. « Bouquins », Paris, Robert Laffont/Belles-Lettres, 1993.
- Voelke, André-Jean. « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe », in *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires de Fribourg/Cerf, 1993, p. 73-90.

Quatre approches de l'entreprise responsable

Thierry Ngosso

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070253ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070253ar>

[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

Ngosso, T. (2020). Quatre approches de l'entreprise responsable. *Philosophiques*, 47 (1), 117–137. <https://doi.org/10.7202/1070253ar>

Résumé de l'article

Cet article compare quatre manières de penser l'entreprise responsable. Lorsque la fonction de l'entreprise fonde ses obligations morales, celles-ci se limitent aux obligations que lui impose sa fonction soit sans considérer sa capacité (fonctionnalisme strict), soit pour autant qu'elle soit compatible avec sa capacité effective (fonctionnalisme compatibiliste). Lorsque la capacité de l'entreprise fonde ses obligations morales, celles-ci se limitent aux obligations que lui impose son pouvoir, soit sans tenir compte de sa fonction (capacitarisme strict), soit pour autant qu'elle soit compatible avec sa fonction (capacitarisme compatibiliste). En raison de l'impossibilité d'aligner parfaitement les tâches morales sur les tâches sociales et de réduire toutes les obligations générales à des obligations spécifiques, le capacitarisme est préférable au fonctionnalisme. En prenant au sérieux la division du travail (moral), le capacitarisme compatibiliste se montre plus robuste que le capacitarisme strict.

Quatre approches de l'entreprise responsable

THIERRY NGOSSO*

Edmond J. Safra Center for Ethics, Harvard University

RÉSUMÉ. — Cet article compare quatre manières de penser l'entreprise responsable. Lorsque la fonction de l'entreprise fonde ses obligations morales, celles-ci se limitent aux obligations que lui impose sa fonction soit sans considérer sa capacité (fonctionnalisme strict), soit pour autant qu'elle soit compatible avec sa capacité effective (fonctionnalisme compatibiliste). Lorsque la capacité de l'entreprise fonde ses obligations morales, celles-ci se limitent aux obligations que lui impose son pouvoir, soit sans tenir compte de sa fonction (capacitarisme strict), soit pour autant qu'elle soit compatible avec sa fonction (capacitarisme compatibiliste). En raison de l'impossibilité d'aligner parfaitement les tâches morales sur les tâches sociales et de réduire toutes les obligations générales à des obligations spécifiques, le capacitarisme est préférable au fonctionnalisme. En prenant au sérieux la division du travail (moral), le capacitarisme compatibiliste se montre plus robuste que le capacitarisme strict.

ABSTRACT. — This article compares four ways of thinking corporate responsibility. When corporate responsibility is defined by its function, firm's moral obligations are limited to obligations imposed on it by its function, whatever its capacity (strict functionalism), or as far as it is compatible with its effective capacity (compatibilist functionalism). When corporate responsibility is defined by its capacity, firms' moral obligations are limited to obligations which its power imposes on it, whatever its function (strict capacitarism), or insofar as it is compatible with the respect of its specific function (compatibilist capacitarism). Due to the impossibility of perfectly aligning moral tasks with social tasks and of reducing all general obligations to specific obligations, capacitarism seems more convincing than functionalism. Because of the indispensability of a division of (moral) labor, compatibilist capacitarism seems more robust than strict capacitarism.

1. Introduction

Lorsqu'on affirme qu'« à l'impossible nul n'est tenu » ou que « devoir implique pouvoir », l'on ne suggère pas seulement que les agents moraux devraient être contraints exclusivement par des obligations qu'ils sont capables de remplir¹, qu'il serait cruel voire absurde de contraindre des agents moraux de remplir des obligations qu'ils sont physiquement ou moralement incapables de réaliser², ou encore que l'existence d'une obliga-

* L'auteur souhaiterait remercier Laurent de Briey, Axel Gosseries, Ernest Mbonda et 2 évaluateurs anonymes pour leurs remarques et suggestions à divers stades de l'écriture de cet article ayant permis de préciser et clarifier certaines des thèses qui y sont défendues, même s'il en assume tout seul la responsabilité.

1. Emmanuel Kant [1785], *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 2004.

2. Ruwen Ogien, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Paris, Grasset, 2011, p. 276-278.

tion morale présuppose inéluctablement celle d'un agent moral en capacité de la remplir³. Ces deux expressions suggèrent surtout que les agents moraux ont des obligations morales *limitées* même lorsqu'elles sont générales ou universelles. En supposant qu'elle soit titulaire d'obligations morales, qu'impliquerait une telle interprétation pour l'entreprise en tant qu'institution sociale et organisation commerciale qui produit des biens et services marchands permettant aux individus de combler leurs besoins fondamentaux?

L'enjeu d'une réflexion sur la délimitation du périmètre de responsabilité de l'entreprise est particulièrement pertinent aujourd'hui, compte tenu des mutations que l'entreprise a connues ces dernières décennies⁴. L'entreprise apparaît en effet comme l'une des institutions sociales les plus puissantes de notre temps⁵ à un moment où l'on assiste aussi à un relatif affaiblissement conjoncturel voire structurel de la puissance des États⁶, pourtant garants de la détermination et de la préservation du bien commun et de la justice sociale. À travers le monopole qu'elle détient sur la production des biens et des services marchands, dans un contexte où l'économie de marché a triomphé de ses rivales, l'entreprise a une emprise déterminante et un impact significatif non seulement sur la distribution des richesses et des biens marchands, mais aussi sur la distribution des biens premiers et l'égalité des chances entre les individus. Elle représente non seulement le canal par lequel les individus ont accès à la plupart des biens et des services marchands leur permettant de combler leurs besoins fondamentaux et de vivre selon leur conception du bien, mais aussi le moyen par lequel ces individus ont accès à un certain pouvoir d'achat et par conséquent à l'estime de soi et à la dignité que procure un emploi. Certains suggèrent même qu'une catégorie spécifique d'entreprises — les multinationales — a acquis des pouvoirs quasi gouvernementaux au point de rivaliser avec certains États⁷ du fait de leur influence sur la réalisation d'une société juste. L'on s'attendrait donc à ce que dans ce contexte « pouvoir implique devoir », et par conséquent que la responsabilité de l'entreprise soit indexée à l'étendue de ses capacités générales et que ce soit cette capacité de l'entreprise qui fixe le périmètre de délimitation de celles-ci.

3. Onora O'Neill, « Agents of Justice », *Metaphilosophy*, vol. 32, n° 1/2, 2001, p. 180-195.

4. Florian Wettstein, *Multinational Corporations and Global Justice: Human Rights Obligations of a Quasi-Governmental Institution*, Stanford University Press, 2009. Stephen J. Kobrin, « Private Political Authority and Public Responsibility: Transnational Politics, Transnational Firms and Human Rights », *Business Ethics Quarterly*, n° 19, 2009, p. 349-374. Andreas G. Scherer, Guido Palazzo & Dorothee Baumann, « Global Rules and Private Actors: Toward a New Role of the Transnational Corporation in Global Governance », *Business Ethics Quarterly*, n° 16, 2006, p. 505-532. Onora O'Neill, « Agents of Justice », p. 180-195.

5. David Rodin, « The Ownership Model of Business Ethics », *Metaphilosophy*, vol. 36, n° 1/2, 2005, p. 163.

6. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation du politique*, Paris, Fayard, 2001.

7. Onora O'Neill, « Agents of Justice », p. 180-195.

Pourtant, même si elle semble plus puissante et influente qu'auparavant, l'entreprise remplit une fonction spécifique au milieu d'une constellation d'autres institutions sociales. La réalisation d'une société juste exige de ne pas confondre son rôle avec celui d'autres institutions sociales. Une telle confusion brouillerait la nécessaire distinction entre fonctions, renforcerait l'imprécision des tâches morales qui y sont associées, et surtout conduirait certains agents moraux à se défaire de leurs responsabilités du fait même de cette confusion de rôle. Ce dernier point, qui découle des deux précédents, renvoie précisément à ce que Buchanan et DeCamp dénoncent à travers leur notion de « Duty-Dumping »⁸. Un cas typique de « Duty-Dumping », suggèrent-ils, est le fait de considérer que les entreprises pharmaceutiques qui produisent des antirétroviraux ont l'obligation morale (et pas seulement philanthropique) de les rendre accessibles aux malades pauvres à un prix abordable. Pour eux, une telle obligation va au-delà de ce qui est du ressort de la fonction et donc des obligations spécifiques de l'entreprise, et équivaldrait à exiger l'impossible de l'entreprise. Au regard de cela, l'on serait plutôt tenté de privilégier la fonction de l'entreprise comme le critère devant délimiter le périmètre de sa responsabilité.

La littérature consacrée à la responsabilité (sociale) de l'entreprise semble refléter le tiraillement entre ces deux critères ou manières de délimiter l'entreprise responsable. On peut grosso modo y extraire quatre manières d'articuler les critères de fonction et de capacité : a) soit la fonction est *l'unique* critère de délimitation de l'entreprise responsable (fonctionnalisme strict) ; b) soit la fonction est le *principal* critère associé au critère de capacité (fonctionnalisme compatibiliste) ; c) soit la capacité est *l'unique* critère de délimitation de l'entreprise responsable (capacitarisme strict) ; d) soit la capacité est le *principal* critère associé au critère de la fonction (capacitarisme compatibiliste).

En procédant à une comparaison anatomique puis analytique des approches fonctionnalistes et capacitaristes de l'entreprise responsable, le but de cet article est d'examiner la manière dont une philosophie politique générale appréhenderait les obligations d'institutions particulières, en l'occurrence ici l'entreprise en tant qu'institution sociale, en prenant au sérieux aussi bien la division du travail (moral) que la nécessité d'une différenciation fonctionnelle, et en y associant des préoccupations de philosophie morale sur l'articulation des obligations générales et spéciales. Dans un contexte d'inflation exponentielle des obligations des entreprises, penser l'entreprise responsable sous le prisme de critères de délimitation du périmètre de ses obligations morales aurait l'avantage non seulement de clarifier les présupposés normatifs à l'œuvre dans la foisonnante littérature consacrée à

8. Allen Buchanan & Matthew DeCamp, « Responsibility for Global Health », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 27, n° 1, 2006, p. 97.

l'éthique des affaires aujourd'hui, mais surtout de distinguer des obligations légitimes de celles qui le sont moins.

À cet effet, cet article défend deux positions principales. La première soutient qu'il existe un chevauchement entre les critères de fonction et de capacité qui permet de formuler une hypothèse de convergence sur les limites raisonnables de la responsabilité de l'entreprise que proposent ces quatre approches. Ainsi, *dans bon nombre de cas*, et lorsqu'on s'accorde sur un même contenu de la fonction de l'entreprise, il n'y aura pas de différence béante sur les limites raisonnables de l'entreprise responsable. La seconde soutient que la justification du capacitarisme semble plus robuste que celle du fonctionnalisme en raison de l'impossibilité d'aligner parfaitement la totalité des tâches morales sur les tâches sociales des agents moraux institutionnels, et que celle du capacitarisme compatibiliste semble plus vigoureuse que celle du capacitarisme strict en raison de la nécessité de la division du travail (moral).

L'article est divisé en trois parties. La première partie procède à une description et une comparaison anatomique du fonctionnalisme et du capacitarisme, en s'aidant de la distinction entre généralisme et spécialisme et en postulant le profit comme contenu de la fonction de l'entreprise⁹. La seconde partie examine les possibles chevauchements entre les critères de fonction et de capacité et la manière dont ceux-ci reflètent les éventuels recoupements entre ces quatre approches qui reflètent elles-mêmes des recoupements entre les critères de fonction et de capacité. La troisième mène une évaluation analytique des justifications des quatre approches en comparant d'une part le capacitarisme au fonctionnalisme, puis le capacitarisme strict ou capacitarisme compatibiliste. Pour mener cette analyse, nous nous appuyons principalement¹⁰ sur ce qu'une entreprise qui adopte le profit comme fonction doit ou ne doit pas à un séropositif nécessairement incapable d'acheter ses médicaments. Plusieurs raisons motivent le choix de cet exemple. D'abord, l'accès aux soins médicaux semble un besoin essentiel. Il figure ainsi dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Si le bien-fondé des autres droits-créances est en général très disputé, celui de l'accès aux soins l'est moins. Ensuite, le marché des médicaments est un marché particulier, dans la mesure où il dépend fortement de la régulation des droits de propriété intellectuelle. Ces droits créent des monopoles temporaires pour les entreprises pharmaceutiques. Enfin, même si d'autres entreprises se retrouvent dans des types de marché qui sont plus nuancés que celui proposé ici, la

9. Le choix du profit comme contenu de la fonction de l'entreprise en tant qu'institution sociale est simplement une présupposition pour les besoins de l'analyse menée ici au sujet des critères de fonction et de capacité. Même si la plupart des théoriciens de l'éthique des affaires adoptent le profit comme au moins une des fonctions essentielles de l'entreprise, cette position n'est pas la nôtre.

10. D'autres exemples seront convoqués en temps opportun.

simplification du cadre d'analyse ici permet simplement de mieux explorer les variantes, ramifications et implications des approches fonctionnalistes et capacitaristes.

2. Fonctionnalismes et capacitarismes : comparaison anatomique

La vaste littérature consacrée à l'entreprise responsable¹¹ peut être examinée et classée à partir de deux critères de délimitation des obligations morales que sont la capacité et la fonction de l'entreprise. Ces deux critères débouchent sur deux approches principales, le capacitarisme qui considère que c'est la capacité de l'entreprise qui fonde ses obligations morales et donc que les obligations des entreprises sont des obligations générales (thèse généraliste), et le fonctionnalisme qui considère que c'est la fonction de l'entreprise qui fonde ses obligations morales et donc que les obligations des entreprises sont des obligations spéciales (thèse spécialiste).

Ces deux approches sont susceptibles chacune d'une double interprétation. D'une part, l'interprétation du capacitarisme peut être *stricte* pour soutenir que la capacité est *l'unique* critère de délimitation de l'entreprise responsable, ou *compatibiliste* pour soutenir que la capacité est le *principal* critère de délimitation de l'entreprise responsable. D'autre part, l'interprétation du fonctionnalisme peut être *stricte* pour soutenir que la fonction est *l'unique* critère de délimitation de l'entreprise responsable ou *compatibiliste* pour soutenir que la fonction est le *principal* critère de délimitation de l'entreprise responsable.

a) Le fonctionnalisme

Pour le fonctionnalisme, le périmètre des obligations morales de l'entreprise doit être déterminé par sa fonction. L'entreprise a l'obligation de ne remplir que les obligations *nécessaires* à la réalisation de sa fonction en raison de la nécessité d'une différenciation fonctionnelle. Toute obligation qui serait en contradiction avec les tâches sociales de l'entreprise serait excessive, illégitime et irrecevable. Pour un fonctionnaliste, ce que doit une entreprise pharmaceutique à un séropositif, ce n'est pas de fixer des prix qui rendent accessibles des médicaments aux pauvres, mais de fixer des prix qui maximisent le profit des actionnaires, permettent à l'entreprise d'être rentable et de payer à l'État l'impôt dont il a besoin pour mettre en œuvre des mécanismes facilitant l'accès de ces médicaments aux malades les plus indigents.

Le fonctionnalisme renferme ainsi deux idées essentielles. La première est que les obligations des entreprises sont des obligations *spéciales* en ceci qu'elles découlent d'une tâche sociale spécifique que remplit l'entreprise. C'est donc une thèse essentiellement *anti-généraliste*. L'entreprise doit rem-

11. Ce terme recoupe ici toutes les manières d'évaluer et de formuler les attentes morales de l'entreprise que ce soit la « responsabilité sociale de l'entreprise », l'« entreprise citoyenne », l'« éthique des affaires », etc.

plir toutes les obligations morales, sauf celles qui ne sont pas nécessaires à la réalisation de sa fonction de profit.

La seconde consiste à dire que les obligations spéciales de l'entreprise renferment une conception *normative* et non positive de sa fonction. Par conception normative de la fonction de l'entreprise, il faut entendre : a) que, comme institution sociale, l'entreprise est créée avec une fonction spécifique; b) que cette fonction, même si elle peut se recouper avec d'autres, dispose d'un socle qui demeure clairement distinct de celui des fonctions d'autres institutions qu'elle complète en vue de la réalisation de l'obligation commune de justice sociale; c) que le contenu du socle de cette fonction n'est pas supposé changer au gré des désidératas des individus et/ou s'ajuster au regard de circonstances particulières comme ce serait le cas pour la conception positive; d) que cette fonction se confond avec les obligations morales qui en découlent, contrairement à la conception positive où la fonction est indépendante des obligations morales et occupe le même statut que des faits naturels qui n'entraînent aucune obligation moralement contraignante pour l'agent moral censé la remplir¹²; e) que du fait de cette conception normative de la fonction de l'entreprise, toute obligation heurtant la réalisation de celle-ci ou contraire à elle équivaudrait à un appel à un suicide « moral » pour l'entreprise.

Si tel est le socle commun au fonctionnalisme, son interprétation peut être stricte ou compatibiliste. Lorsqu'elle est stricte, seule la fonction de l'entreprise délimite ses obligations, c'est-à-dire *peu importe ses capacités*. Cette position est celle de Friedman pour qui, dans une économie libre, « *le business n'a qu'une responsabilité sociale, et une seule : utiliser ses ressources et s'engager dans des activités destinées à accroître ses profits, et cela aussi longtemps qu'il pratique une concurrence ouverte et libre, sans tromperie ni fraude* ». Quant au fonctionnalisme compatibiliste, il considère que le périmètre des obligations de l'entreprise doit être ajusté en fonction de la capacité effective de chaque entreprise, ce qui restreindra davantage encore les obligations d'une échoppe pharmaceutique par rapport à celles d'une multinationale pharmaceutique, même si elles partagent la même fonction de maximisation du profit. Que dire du capacitarisme ?

12. Michael Stocker, « Moral Duties, Institutions, And Natural Facts », *The Monist*, vol. 54, n° 1, 1970, p. 602-624. Stocker soutient que les obligations spéciales, en tant qu'obligations découlant d'une fonction précise ou rattachées à elle, ne sont pas des obligations morales au sens rigoureux du terme. Les fonctions qu'occupent les individus doivent être considérées simplement comme des faits naturels qui n'ont aucune signification normative par elles-mêmes. Les obligations morales sont indépendantes des fonctions dont la signification est toujours positive (au sens des faits) et jamais normative.

b) Le capacitarisme

Contrairement au fonctionnalisme, le capacitarisme soutient que le périmètre de délimitation de l'entreprise responsable doit être déterminé par sa capacité (générale). Le capacitarisme est une thèse *généraliste* qui considère que les obligations des entreprises sont les obligations générales qui s'imposent à tous les agents moraux. Si elle est en capacité de rendre accessibles au malade indigent des médicaments à un prix abordable, l'entreprise doit user de tous les moyens à sa disposition pour le faire en raison de la règle selon laquelle, lorsque certaines conditions sont réunies, pouvoir implique devoir¹³. Cette règle suppose, pour ne pas violer l'interdit humien, que l'on adopte une conception positive de la liberté des agents moraux, y compris les entreprises, qui considère que l'exercice du libre arbitre des agents moraux se fait sous contrainte du respect d'un principe de responsabilité, voire de solidarité, de contribuer du mieux qu'ils peuvent à la réalisation d'une société juste.

Comme pour le fonctionnalisme, il existe deux manières d'ajuster ce périmètre de délimitation. Lorsqu'il est strict, le capacitarisme considère la capacité générale de chaque entreprise comme l'unique critère de délimitation de l'entreprise responsable. Le capacitarisme strict soutient que les obligations de l'entreprise sont des obligations générales des individus, c'est-à-dire des obligations qui se limitent à ce que l'entreprise est capable de satisfaire aujourd'hui *peu importe sa fonction*, pour contribuer au bien commun ou à la justice sociale. Si l'on suit le capacitarisme strict, alors l'entreprise pharmaceutique, à travers ses membres, devrait mettre tout en œuvre, proportionnellement à ses capacités, pour rendre accessibles au séropositif nécessiteux les médicaments qui sont indispensables à sa survie, indépendamment de ce qu'est sa fonction sociale. Le capacitarisme strict est donc une thèse *généraliste* qui limite les obligations des entreprises à des obligations générales et *anti-spécialistes* puisqu'elle adopte une interprétation *positive* et non normative de la fonction de l'entreprise.

Cette manière de penser le capacitarisme strict est soutenue par Hsieh¹⁴, Lane¹⁵ ou Dunfee¹⁶ qui suggèrent que l'obligation générale de contribuer au bien commun ou à la justice sociale consiste pour les entre-

13. Voir Peter Singer, «Famine, Affluence and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 2009, p. 15; Thomas Scanlon, *What Do We Owe to Each Other*, Cambridge, Belknap Press, 1998, p. 224, ou encore David Miller «Distributing Responsibilities», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 9, n° 4, 2001, p. 460.

14. Nien-he Hsieh, «Does Global Business Have a Responsibility to Promote Just Institutions?» In *Business Ethics Quarterly* 19, 2009, p. 251-273.

15. Melissa Lane, 2005, «The Moral Dimension of Corporate responsibility». In *Global Responsibilities*, A. Kuper (ed.), New York, Routledge, p. 238.

16. Thomas Dunfee, «Do Firm With Unique Competencies for Rescuing Victims of Human Catastrophes Have Special Obligations? Corporate Responsibility and AIDS Catastrophe in Sub-Saharan Africa». In *Business Ethics Quarterly*, n° 16, 2005.

prises, entre autres à ne pas causer un préjudice ou un dommage injuste, à ne pas violer les droits fondamentaux d'autrui, ou encore à porter secours à des personnes en détresse. Dunfee par exemple soutient que les entreprises disposant de compétences uniques pour porter secours aux victimes de catastrophes humaines ont l'obligation morale de le faire¹⁷ et en l'occurrence les entreprises pharmaceutiques doivent, parce qu'elles en sont capables, rendre accessibles voire donner gratuitement des antirétroviraux à des malades séropositifs qui seraient incapables de les acheter en Afrique. Rodin partage cette conclusion en raison du monopole qu'exercent les entreprises sur les brevets pharmaceutiques et qui leur donne une position privilégiée et stratégique qui serait hors de portée d'individus même aussi riches que Bill Gates¹⁸. Wettstein¹⁹ et O'Neill²⁰ soutiennent que, lorsqu'elles ne peuvent pas rendre accessibles directement les produits sur lesquelles elles exercent un relatif ou total monopole, et qui sont indispensables pour que les droits fondamentaux de certains individus soient respectés, les entreprises, surtout les multinationales, disposent d'une liberté d'action importante et donc de capacités supérieures comme leur influence sur la scène publique pour remédier, même de manière indirecte, à des situations d'injustice lorsqu'elles existent.

Le capacitarisme compatibiliste se distingue du capacitarisme strict sur son interprétation *normative* et non positive de la fonction de l'entreprise. Lorsqu'il est compatibiliste, le capacitarisme limite l'entreprise responsable aux obligations que chaque entreprise est capable de satisfaire aujourd'hui *sous condition de leur compatibilité avec sa fonction en tant qu'institution sociale*. C'est une thèse *généraliste*, mais qui est aussi *spécialiste*. Le capacitarisme compatibiliste est sensible à la nécessité de la division du travail (moral), c'est-à-dire l'idée que l'efficacité morale invite à une coordination entre les agents moraux qui les conduisent à se spécialiser dans certaines fonctions sur le plan social et donc à l'importance d'en tenir compte sur le plan moral. Elle considère donc la fonction de l'entreprise comme une condition limitative dans la détermination de l'entreprise responsable. Une entreprise responsable fera tout ce qui est possible pour rendre accessibles au séropositif des médicaments indispensables à sa survie dans les limites de la propre survie sur le marché de l'entreprise elle-même.

Si on considère la question de la discrimination à l'embauche dans les entreprises, alors le capacitarisme compatibiliste serait incarné par la position que défend Geert Demuijnck. Selon lui, la discrimination est un problème social considérable et les arguments normatifs pour le combattre sont

17. Thomas Dunfee, *ibid.*

18. David Rodin, « The Ownership Model of Business Ethics », p. 176.

19. Florian Wettstein, *Multinational Corporations and Global Justice: Human Rights Obligations of a Quasi-Governmental Institution*, p. 146-147.

20. Onora O'Neill, « Agents of Justice », 2001, p. 194.

incontestables. Or les faits montrent que la législation pour le combattre demeure insuffisante du fait même de son caractère implicite. Les entreprises devraient donc la combattre, surtout si cela ne leur coûte rien et ne les pénalise pas sur le marché. Cette obligation est d'autant plus forte pour de grands employeurs dont l'impact social est encore plus important. L'obligation morale pour les entreprises de lutter contre les discriminations à l'embauche est le type d'obligation qui répond aux critères du capacitarisme compatibiliste : a) ce n'est pas une obligation spéciale en tant qu'elle ne découle pas de la fonction de profit de l'entreprise ; b) elle repose sur des capacités générales qui sont distinctes de la fonction de l'entreprise ; et c) elle ne heurte pas de manière significative la fonction de profit que doit réaliser l'entreprise. Toutefois, lorsqu'il y a incompatibilité entre la fonction de profit de l'entreprise et des obligations générales ou non spéciales, c'est-à-dire lorsque le conflit entre la recherche légitime du profit et de potentielles autres obligations morales de l'entreprise est *radical*, l'incompatibilité pourrait quelquefois profiter aux obligations spéciales et donc à la recherche du profit au nom du caractère normatif de la fonction de l'entreprise²¹.

Il ressort de ce qui précède que la littérature consacrée à l'éthique des affaires propose quatre manières distinctes de penser l'entreprise responsable, des thèses spécialistes articulées aux fonctions de l'entreprise (fonctionnalisme) et des thèses généralistes articulées aux capacités de l'entreprise (capacitarisme). L'une et l'autre thèse sont susceptibles d'une interprétation étroite ou stricte, ou d'une interprétation non stricte ou compatibiliste. Une fois que ces manières de penser l'entreprise responsable nous apparaissent comme pouvant être bien distinctes les unes des autres, se pose la question d'éventuels chevauchements permettant de peaufiner leur comparaison anatomique.

3. Fonctionnalismes et capacitarismes : des chevauchements possibles ?

Lorsqu'on observe les thèses capacitaristes et fonctionnalistes ainsi que leurs interprétations respectives, des liens, recoupements ou chevauchements semblent apparaître du fait même des chevauchements qui existent entre les critères de fonction et de capacité au moins, et qui pourraient aller au moins dans deux sens.

D'une part, la nature de la fonction d'un agent moral affecte nécessairement ses capacités effectives. Pensons à un chirurgien qui, en raison de sa fonction, serait davantage capable qu'un chauffeur de taxi d'opérer un individu souffrant d'une hernie ombilicale. De même, on peut penser qu'une entreprise pharmaceutique sera mieux positionnée qu'une entreprise forestière, par exemple, pour aider à rendre accessibles les médicaments nécessaires à la survie d'un séropositif nécessiteux. Ce que l'entreprise pharmaceutique

21. Geert Demuijnck, « From an Implicit Christian Corporate Culture to a Structured Conception of Corporate Ethical Responsibility in a Retail Company : A Case-Study in Hermeneutic Ethics », *Journal of Business Ethics*, vol. 84, 2009, p. 399.

est capable de faire (produire des médicaments) est différent de ce que l'entreprise forestière est capable de faire (produire des bois débités pour des constructions ou des meubles). Dans la mesure où la nature de la fonction (produire des médicaments ou produire des bois débités) et non le contenu de la fonction (profit) est différent, cela affectera aussi ce que l'une ou l'autre entreprise est effectivement en capacité de réaliser, et par conséquent ce qu'elle est obligée de faire en raison de la règle « pouvoir implique devoir ». Cela ne veut pas dire que l'entreprise forestière n'a pas d'obligation morale vis-à-vis du séropositif nécessaire en l'absence d'une institution dont ce serait l'obligation spécifique. Cela veut au moins dire que la manière de répondre à l'obligation vis-à-vis du séropositif nécessaire pourrait être différente en raison des capacités effectives respectives de ces entreprises. Il est donc clair que le type de fonction qu'exerce un agent moral affecte dans une certaine mesure ce qu'il est effectivement en capacité de réaliser.

D'autre part, la capacité effective d'un agent moral ne peut être définie sans tenir compte de sa fonction. Un chauffeur de taxi, du fait de sa fonction, est incapable d'opérer un individu souffrant d'une hernie ombilicale. Cette tâche revient à des médecins chirurgiens. Les fonctions respectives de chauffeur et de médecin chirurgien ne peuvent être ignorées lorsqu'on délimite leurs obligations morales respectives. C'est sans doute la raison pour laquelle le médecin chirurgien est tenu au serment d'Hippocrate du fait de sa fonction, ce qui n'est pas le cas du chauffeur de taxi. Cela vaut par conséquent aussi pour toute entreprise dont la délimitation des obligations ne peut s'affranchir des contraintes que lui impose sa fonction. S'en affranchir équivaldrait à exiger d'elle l'impossible. Il existe donc aussi un lien important entre la capacité des agents moraux et les fonctions qu'ils vont exercer.

La comparaison anatomique des thèses (généralistes) capacitaristes et des thèses (spécialistes) fonctionnalistes reflète bien les recoupements entre fonction et capacité, et invite à explorer la présence ou l'absence de liens entre certaines de ces thèses.

D'abord, il existe un lien évident entre le fonctionnalisme strict et le fonctionnalisme compatibiliste. Les deux thèses sont des thèses *spécialistes et anti-généralistes* qui font de la fonction de l'entreprise non seulement le fondement de ses obligations morales en tant qu'institution sociale, mais aussi le critère de délimitation le plus pertinent des obligations particulières de chaque entreprise. L'unique différence ici est que la capacité effective de chaque entreprise jouera le rôle de condition limitative dans le cadre du fonctionnalisme compatibiliste. Dans les deux cas, ce que l'entreprise doit au séropositif nécessaire, c'est de maximiser ses profits du mieux qu'elle peut et de respecter les lois, en payant entre autres ses impôts qui en retour contribueront à ce que l'État finance des programmes permettant au séropositif nécessaire de ne pas voir son droit à la santé violé.

Ensuite, il existe un lien entre le fonctionnalisme et le capacitarisme compatibiliste. Rappelons que le fonctionnalisme s'appuie sur la nécessaire

différenciation fonctionnelle sur le plan social pour soutenir que la fonction de l'entreprise devrait fonder et délimiter l'entreprise responsable. L'entreprise n'a ainsi que les obligations « nécessaires » à la réalisation de sa fonction. Quant au capacitarisme compatibiliste qui s'appuie sur le principe selon lequel pouvoir implique devoir, il tient néanmoins compte de la fonction, non pas dans le sens de la différenciation fonctionnelle qui est au cœur du fonctionnalisme, mais dans le sens de la division du travail moral, c'est-à-dire du fait que l'efficacité morale invite à une coordination entre les agents qui les conduisent à se spécialiser dans certaines fonctions. Ces approches ont donc d'abord en commun une forme de *spécialisme*. Du fait de l'adoption d'une interprétation normative et non positive de la fonction de l'entreprise, chacune de ces approches consacre une sorte de primat et/ou de préséance des obligations spéciales sur les autres obligations morales d'une entreprise. Toutefois, si le fonctionnalisme est *catégorique* et soutient que les obligations spéciales doivent toujours l'emporter lorsqu'il y a conflit avec des obligations non spéciales, le capacitarisme compatibiliste est *hypothétique* et renonce à une telle automaticité dans sa manière de donner préséance aux obligations spéciales sur les autres obligations.

On voit le chevauchement ou la convergence entre les approches fonctionnaliste et capacitariste compatibiliste à l'œuvre chez certains théoriciens contemporains de l'éthique des affaires qui ont défendu des positions dont l'interprétation pointerait aussi bien du côté du fonctionnalisme que du côté du capacitarisme compatibiliste. Pensons à Nien-hê Hsieh. L'on pourrait le considérer comme soutenant le capacitarisme compatibiliste lorsqu'il suggère que les entreprises ont l'obligation de promouvoir des institutions justes dans des sociétés entravées, pour utiliser un jargon rawlsien. Cette obligation s'appuie en partie sur le fait que les entreprises ont la capacité générale de ne pas tirer avantage des défaillances du marché qui sont évidentes dans des États où l'infrastructure institutionnelle est complètement défaillante. La recherche légitime du profit oblige donc les entreprises à utiliser leur pouvoir ou leur influence pour promouvoir des institutions justes, là où elles n'existent pas²². Cette position est en cohérence avec une autre qui relèverait davantage du fonctionnalisme, et qu'il défend dans un autre article²³. Même si sa position reste identique, à savoir que les entreprises ont la responsabilité de s'attaquer à des situations d'injustice, pas simplement de manière négative en s'abstenant d'être acteurs d'injustice elles-mêmes, mais aussi de manière proactive en contribuant à rendre des institutions justes, cette défense s'appuie sur une argumentation plutôt fonctionnaliste, bien que le contenu de la fonction de l'entreprise, pour justifier une

22. Nien-he Hsieh, « Does Global Business Have a Responsibility to Promote Just Institutions? » In *Business Ethics Quarterly* 19, 2009, p. 251-273.

23. Nien-he Hsieh, « Multinational Corporations, Global Justice and Corporate Responsibility: A Question of Purpose ». In *Notizie di POLITEIA* 28 (106), 2013, p. 129-147.

telle position, soit à chercher plutôt selon lui dans la manière dont l'entreprise permet aux membres d'une société de combler leurs besoins fondamentaux, en coordonnant le capital et le travail dans la production des biens et services marchands.

Pensons aussi à Joseph Heath. Certaines de ses positions prêtent à une interprétation fonctionnaliste. Sa position, basée sur les défaillances du marché, s'aligne en partie sur l'argument de Friedman selon lequel la responsabilité principale de l'entreprise est de rechercher le profit. Toutefois, contrairement à Friedman, Heath assimile le profit non pas à l'intérêt personnel, mais plutôt au salaire de l'actionnaire. Il écrit en effet :

The problem is that the association between profit-maximization and self-interest so often taken for granted is based on a naïve and inadequate theory of the firm. Profit-maximization and self-interest are not the same thing, and the failure to distinguish between the two can be a source of enormous confusion. [...] Profit-maximization, understood as an obligation, rather than as an expression of self-interest, provides a perfectly legitimate platform for the development of a robust moral code²⁴.

Pourtant, l'argument de la défaillance des marchés pourrait aussi souscrire à une interprétation qui relève du capacitarisme compatibiliste. En effet, tout en défendant une approche normative de la fonction de profit de l'entreprise, Heath fait reposer sur les entreprises une obligation de contribuer au caractère concurrentiel du marché qui est fondé sur leur capacité à profiter ou non des imperfections du marché. C'est donc parce qu'elles sont en capacité de tirer avantage de ces défaillances ou d'y renoncer pour conserver la légitimité de leur quête de maximisation du profit que leurs obligations devraient être fondées sur cette capacité qui leur est spécifique.

Par ailleurs, le chevauchement et les liens étroits entre le fonctionnalisme et le capacitarisme compatibiliste n'apparaissent pas simplement comme un continuum entre les positions normatives d'un même auteur. La fluidité entre ces différentes approches est encore plus frappante entre des auteurs défendant des thèses différentes, et le lien entre fonctionnalisme et capacitarisme compatibiliste peut devenir particulièrement plus étroit et plus fort si l'on adopte une conception *extensive* plutôt que restrictive des obligations « nécessaires » à la réalisation de la fonction de l'entreprise qui est au cœur du fonctionnalisme. En effet, ce qui est nécessaire à la réalisation de la fonction de profit renverrait donc, en plus de l'obligation de faire du profit, à des obligations négatives comme l'obligation de respecter la lettre de la loi, ou à des obligations positives comme l'obligation de respecter l'esprit de la loi, tant que le respect des obligations associées à l'esprit de la loi ne se fait pas au détriment de la fonction de profit.

24. Joseph Heath, « A Market Failures Approach to Business Ethics ». In *Studies in Economic Ethics and Philosophy*, B. Hodgson (ed), 2014, p. 69-70.

Lorsqu'on l'envisage sous cet angle, il existerait des passerelles entre la conception fonctionnaliste « extensive » de l'entreprise responsable de Norman ou de Heath, et l'approche capacitariste compatibiliste de Bilchitz ou d'Ulrich. Si Heath et Norman souscrivent à l'idée que l'entreprise doit maximiser le profit, ils distinguent néanmoins entre les entreprises qui maximisent le profit en utilisant des stratégies socialement préférables, comme par exemple la production des biens de qualité à des prix accessibles, alors que d'autres entreprises utilisent des stratégies socialement non préférables qui consisteraient par exemple à externaliser certains de leurs coûts, comme ceux relatifs à la pollution, ou à fabriquer des produits dont les effets pervers seraient cachés. Ainsi, certaines entreprises vont respecter à la fois la lettre et l'esprit de la loi, et d'autres vont enfreindre l'esprit de la loi en externalisant la plupart de leurs coûts (pollution, non-respect de la sécurité des travailleurs ou des consommateurs) voire même enfreindre la lettre de la loi à travers la fraude (fiscale, etc.) Il y a donc une obligation à ne pas profiter des défaillances du marché comme obligation nécessaire à la réalisation de la fonction de profit de l'entreprise. Norman partage dans une certaine mesure avec Heath l'interprétation extensive de « nécessaire ». Toutefois, là où Heath suggère que les entreprises ne doivent pas, comme obligations nécessaires à la réalisation de leur fonction, exploiter toutes les défaillances du marché, Norman suggère que les entreprises ne doivent pas tirer profit des défaillances du marché qui ne sont pas susceptibles d'être régulées — ce qui n'est pas le cas de toutes les défaillances du marché. Dans ce contexte, ce que requiert l'esprit de la loi, c'est une forme d'auto-régulation. Le respect de l'esprit de la loi requiert une autorégulation qui implique pour les entreprises de s'accorder sur des règles communes, peut-être par secteurs d'activités, afin de ne pas tirer profit des défaillances du marché dont l'effet est vraiment pernicieux pour la société²⁵.

Heath et Norman proposent donc une conception extensive de « nécessaire » qui aboutirait à une palette d'obligations similaires à celles du fonctionnalisme compatibiliste de Bilchitz ou d'Ulrich. Pour Bilchitz,

An entity that has, amongst its key purpose, the possession and accumulation of wealth must thus have duties to ameliorate the harms caused by the very system of property rights that enables it to achieve this purpose. The very economic purpose of corporations and their success in accumulating wealth thus highlights their crucial role in the property system and provides the basis for recognizing an obligation upon them to make a contribution to alleviating

25. Wayne Norman, « Business Ethics as Self-Regulation: Why Principles that Ground Regulations Should be Used to Ground Beyond-Compliance Norms as Well ». In *Journal of Business Ethics* 102 (1), 2012, p. 43-57.

*at least the worst effects of such a system: the exclusion of individuals from having the resource necessary to realize their fundamental rights*²⁶.

Le fonctionnalisme compatibiliste de Bilchitz soutient donc que l'entreprise a le devoir de rechercher le profit dans les limites du respect de la loi, mais aussi de remplir toutes les autres obligations qui ne remettent pas en cause sa viabilité économique. Dans la même veine, Ulrich soutient que les obligations morales de l'entreprise doivent être étendues au-delà de la contribution qu'elle apporte à la société comme pourvoyeur de biens et de services marchands. Pour Ulrich, l'on ne saurait réduire l'entreprise à un simple pourvoyeur de biens sur le marché²⁷. L'activité que mène l'entreprise n'a de pertinence que si elle contribue à améliorer la qualité de la vie des gens dans la société²⁸. Elle peut le faire par la production de biens qui leur sont utiles, mais aussi en aidant par exemple des États pauvres à améliorer leurs institutions politiques. L'entreprise pharmaceutique ne se contentera donc pas de produire les médicaments nécessaires à la santé des individus. Elle se préoccupera aussi de leur accessibilité aux plus pauvres. Pour Ulrich, les obligations morales de l'entreprise ne sont donc pas seulement des obligations spéciales qui consistent à produire des biens et des services utiles pour les individus dans le strict respect de la loi, mais elles s'étendent à des obligations générales qui participent à l'amélioration des conditions de vie des personnes en particulier dans des États pauvres.

Enfin, on peut dire qu'il n'y a ni lien ni chevauchement entre le fonctionnalisme strict, qui est une thèse exclusivement spécialiste, et le capacitarisme strict, qui est une thèse exclusivement généraliste. L'une considère la fonction de l'entreprise comme une contrainte normative, ce qui n'est pas le cas de l'autre.

Comme le montre le tableau ci-dessous, la description « anatomique » des différentes approches permet de les classer en thèses spécialiste strict, spécialiste non strict et non spécialiste, avec une version de la thèse spécialiste strict qui pourrait aboutir aux mêmes conclusions que les thèses spécialistes non strict.

	Spécialisme strict	Spécialisme non strict	Non-spécialisme
Fonctionnalisme	1	2	
Capacitarisme		3	4

1. Fonctionnalisme strict; 2. fonctionnalisme compatibiliste; 3. Capacitarisme compatibiliste; 4. Capacitarisme strict

26. David Bilchitz, «Do Corporations Have Positive Fundamental Rights Obligations?» In *Theoria* 57(125), 2010, p. 15-16.

27. Peter Ulrich, *Integrative Economic Ethics: Foundations of a Civilized Market Economy*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, p. 410.

28. Peter Ulrich, *ibid.*, p. 410-411.

Dès lors que ces manières de penser l'entreprise responsable nous apparaissent claires et distinctes les unes des autres, ainsi que leurs chevauchements éventuels, qu'en est-il de leur comparaison analytique ?

4. Le fonctionnalisme est-il convaincant ?

Reprenons nos différentes thèses et examinons leurs justifications respectives. En effet, le fonctionnalisme soutient que c'est la fonction de l'entreprise qui délimite l'entreprise responsable en raison de la nécessité d'une différenciation fonctionnelle sur le plan social. D'après cet argument : a) la différenciation fonctionnelle est nécessaire sur le plan social, et la seule manière de la préserver est d'aligner les obligations morales des agents moraux sur leurs fonctions ; b) or l'entreprise est une institution qui remplit une fonction spécifique sur le plan social ; c) par conséquent, les obligations de l'entreprise sur le plan moral doivent être en cohérence avec sa fonction sur le plan social. D'où l'adoption d'une interprétation normative et non positive de la fonction.

En effet, pour réaliser des objectifs généraux de justice sociale, toute société a besoin d'une différenciation fonctionnelle sur le plan social. La différenciation fonctionnelle signifie que chaque institution remplit une fonction qui est clairement définie, spécifique, différente, mais complémentaire des autres en vue de la réalisation des objectifs communs que se fixe toute société. C'est grâce à cette complémentarité des différentes fonctions qu'il est possible de réaliser les objectifs communs de justice sociale. Dans ce sens, chaque institution doit donner une priorité à l'accomplissement de sa fonction puisque c'est elle qu'elle connaît le mieux et qu'elle est en position de la remplir le plus efficacement possible. C'est en réalisant du mieux possible sa fonction qu'elle contribue à la réalisation des objectifs communs de la société. La différenciation fonctionnelle est alors nécessaire non seulement parce que la fonction d'une seule institution serait insuffisante pour remplir l'ensemble des tâches indispensables à la réalisation d'un objectif commun donné²⁹, mais aussi parce qu'elle permet de mieux atteindre les objectifs communs que se fixe une société donnée³⁰.

Si l'on ne tenait pas compte de la différenciation fonctionnelle, cela reviendrait à exiger de chaque institution qu'elle prenne en charge l'ensemble des fonctions nécessaires à la réalisation d'un objectif social donné. Ce qui n'est ni possible ni souhaitable. Il est impossible de ne pas tenir compte de la différenciation fonctionnelle, car certaines fonctions sont tout simplement incompatibles entre elles, comme celle de juge et d'avocat. Par ailleurs, il n'est pas souhaitable de ne pas tenir compte de la différenciation fonctionnelle puisqu'elle est généralement la condition même de la réalisa-

29. C'est ce qui ressort aussi de l'image de la catastrophe naturelle proposée par McKinsey. Michael McKinsey « Obligations to the Starving », *Nous*, vol. 15, n° 3, 1981, p. 309-323.

30. Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles*, 1714.

tion d'un objectif commun donné comme dans le cadre de la réalisation d'un procès équitable. S'il n'est ni possible ni souhaitable d'ignorer la différenciation fonctionnelle, alors celle-ci est nécessaire sur le plan social. Or si elle est nécessaire sur le plan social, la seule manière de la préserver sur le plan social est d'en tenir compte sur le plan moral en alignant les obligations des agents moraux sur leurs fonctions respectives.

Si l'on peut être sensible à l'argument de la nécessité d'une différenciation fonctionnelle sur le plan social, on peut néanmoins prendre ses distances quant à son implication sur le plan moral. Le fonctionnalisme s'expose en effet à au moins deux objections majeures. L'une est l'objection des fonctions/obligations mal définies, et l'autre est l'objection des fonctions/obligations bien définies mais orphelines d'agents moraux pour les remplir.

En effet, le fonctionnalisme est problématique parce qu'il prétend que les fonctions et par conséquent les obligations qui y sont rattachées sont clairement définies, alors que l'on a de bonnes raisons d'en douter. L'on peut d'abord contester l'idée que les fonctions soient clairement définies au regard de leur mutation constante dans des sociétés de plus en plus complexes. Pensons à la fonction de l'école: doit-elle se consacrer uniquement à la transmission des savoirs fondamentaux ou alors aiguïser chez les apprenants une conscience politique? Pensons surtout aux entreprises. Leur fonction est-elle de rechercher le profit, de maximiser le profit des actionnaires, ou alors de produire des biens et services marchands pour leurs consommateurs? Le fait que l'on puisse diverger sur la nature réelle des fonctions de ces institutions montre qu'elles ne sont pas toujours clairement définies.

Par ailleurs, le fonctionnalisme se heurte aussi à l'éventualité des conflits moraux. D'une part, ceux-ci émergent entre différentes obligations spéciales au sein d'une entreprise du fait de l'enchevêtrement entre différentes fonctions³¹, à l'instar des obligations spéciales vis-à-vis des actionnaires qui seraient en conflit avec celles dues aux travailleurs si l'on se situe dans le cadre de la théorie des parties prenantes³². D'autre part, des conflits moraux émergent aussi entre une obligation spéciale et une obligation générale à l'instar de l'obligation générale de porter secours à une personne en danger de mort (séropositif nécessiteux) qui se heurterait fortement à l'obligation spéciale de l'entreprise pharmaceutique de maximiser le profit en fixant des prix qui sont hors d'atteinte du pouvoir d'achat du séropositif nécessiteux.

L'absence de clarté dans la détermination des fonctions et la présence de conflits moraux fragilisent certaines bases argumentatives du fonctionnalisme. Mais un fonctionnaliste rejeterait de telles objections non seulement parce qu'elles sont externes à la logique même du fonctionnalisme qui souhaite justement éviter de tels conflits moraux en assignant des tâches et

31. Voir David Luban, *Lawyers and Justice: An Ethical Study*, p. 108.

32. Edward R. Freeman & al., « Stakeholder Theory and The Corporate Objective Revisited », *Organization Science*, vol. 15, n° 3, 2004, p. 364-369.

morales parfaitement claires, mais encore parce que l'autre solution — c'est-à-dire ne pas tenir compte des fonctions — nous condamnerait à des conflits moraux beaucoup plus insolubles. Si l'on concède une telle contre-objection en imaginant que les fonctions soient clairement définies et que tout dilemme moral soit évacué, le fonctionnalisme reste vulnérable à deux objections beaucoup plus sérieuses qui portent sur l'impossibilité d'aligner parfaitement les tâches morales sur les tâches sociales et de réduire toutes les obligations générales à des obligations spéciales.

D'une part, l'on ne peut diviser toutes les obligations générales en des obligations spéciales. L'alignement des obligations morales sur les fonctions sociales est nécessairement imparfait puisque les sphères sociale et morale sont intrinsèquement distinctes l'une de l'autre. Pour le comprendre, il faut partir de l'idée que l'on peut avoir deux types d'obligations générales. Certaines obligations générales sont des obligations *universelles* qui s'imposent à tous les agents moraux à l'instar de l'obligation de ne pas ôter injustement la vie d'autrui. Ces obligations générales universelles sont déjà incorporées dans les obligations spéciales de chaque agent moral et ne posent généralement aucun problème. D'autres obligations générales sont des obligations *communes* qui nécessitent plusieurs acteurs pour être réalisées, comme l'obligation d'accorder à chaque individu le droit à un procès équitable. Ces obligations morales ne peuvent être incorporées aux obligations spéciales de chaque agent moral puisqu'elles affirment implicitement l'existence de fonctions/obligations distinctes les unes des autres. L'existence d'obligations générales communes introduit une difficulté singulière qui rend impossible l'alignement parfait des tâches morales sur les tâches sociales.

D'autre part, l'on ne peut aligner parfaitement les tâches morales sur les tâches sociales parce que certaines fonctions/obligations sont orphelines d'agents moraux pour les remplir : on sait clairement ce qui doit être fait, mais on ne sait pas qui doit le faire. En effet, les obligations morales peuvent être orphelines d'agents moraux pour les remplir de deux manières : soit le responsable causal ou moral n'est pas clairement identifié, soit il est clairement identifié, mais il ne peut/veut pas/plus les remplir. Dans le premier cas, il s'agit soit d'injustices structurelles dues à une accumulation de non-délits de manière séparée de la part des agents moraux, soit de nouveaux défis moraux non prévus par la répartition antérieure des tâches sociales/morales. Dans le second cas, il s'agit d'agents moraux à qui ont été assignées des fonctions spécifiques et des obligations spéciales dans la répartition antérieure des tâches morales et qui, pour une raison ou pour une autre, ne les remplissent pas/plus.

Si l'on considère les cas où une obligation est orpheline parce que le responsable causal ou moral est indéterminé, alors cette objection peut prendre la forme des injustices structurelles à l'instar de la pollution et des changements climatiques. Les changements climatiques sont à l'instar de beaucoup d'injustices structurelles la conséquence d'actes conjointement,

mais pas individuellement immoraux. En outre, les injustices structurelles se manifestent aussi lorsque de nouveaux défis moraux surgissent alors qu'ils n'ont pas fait l'objet d'une réparation initiale en ce qui concerne les fonctions/obligations. Pensons aux défis démographiques, sanitaires, sécuritaires ou intergénérationnels qui peuvent soudainement émerger et poser d'énormes problèmes de justice sociale. Si chacun s'en tient à sa fonction normative, le risque est grand que ces nouvelles situations d'injustice ne soient jamais résolues. Dans cette configuration, le fonctionnalisme est problématique parce qu'il n'y aurait pas d'agent moral clairement identifié pour les remplir. On pourrait en dire autant dans des situations où celui qui a causé une injustice n'est plus en mesure de la rectifier. Les agents moraux dont ce n'est pas la tâche morale initiale ne sauraient se dédouaner de l'obligation d'intervenir au seul motif que cela ne relève pas de leur fonction normative.

Face à ces objections, le fonctionnalisme n'est pas sans ressource argumentative. Un fonctionnaliste affirmerait qu'aucune fonction/obligation n'est en réalité orpheline d'agent moral pour la remplir. Lorsqu'un agent moral ne peut pas/plus remplir son office ou lorsqu'apparaissent de nouveaux défis moraux, c'est à l'État comme communauté politique de remplir cette fonction, soit en se substituant provisoirement à l'institution défaillante, soit en créant une nouvelle institution dont la fonction serait de prendre en charge ce nouveau défi moral. La présence de l'État déchargerait alors l'entreprise des obligations qui ne découlent pas de sa fonction. Dans une configuration où l'État remplit sa fonction normative, il serait inutile (puisque l'État va le faire) voire injuste (puisque cela imposera une charge indue à d'autres agents moraux comme l'entreprise) et même contre-productif (car cela risque de faire voler en éclats les aspects positifs de la différenciation fonctionnelle sur le plan social) d'exiger de l'entreprise qu'elle prenne en charge des obligations qui ne découlent pas de sa fonction.

Le fonctionnalisme pourrait sur ce point être recevable. Par exemple, on n'exigera pas de l'entreprise de trouver un travail à chaque citoyen, et l'on trouverait légitime pour les entreprises de licencier des employés même si cela est dommageable pour ces derniers. Ces employés ne subiraient pas un dommage injuste pour autant car l'État, par des mécanismes sociaux par exemple, les accompagnera pendant leur période de chômage. Ce serait donc à l'État et non à l'entreprise de mettre sur pied des mécanismes institutionnels pour que les employés licenciés par des entreprises voient leur droit à un emploi décent respecté, ou pour que le séropositif ait accès aux antirétroviraux même s'il est pauvre.

Pourtant, en essayant de surmonter ainsi ses potentielles faiblesses, le fonctionnalisme s'expose aussi à une difficulté inattendue : la possibilité que l'État lui-même soit défaillant. Si l'hypothèse de la défaillance de l'État est plausible comme le montre l'existence des États injustes et très pauvres³³,

33. Onora O'Neill, « Agents of Justice », p. 182.

alors elle fait sérieusement voler en éclats l'assise normative sur laquelle repose le fonctionnalisme. Par conséquent, l'on ne peut aligner que de manière imparfaite les tâches morales sur les tâches sociales. Le caractère normatif de la fonction de l'entreprise doit être hypothétique, mais pas catégorique.

5. Faut-il adopter le capacitarisme pour autant ?

Si le fonctionnalisme échoue à proposer une théorie adéquate des limites des obligations morales des entreprises, la solution capacitariste est-elle plausible ? Pour le capacitarisme strict, face à des situations où les droits fondamentaux sont susceptibles d'être violés, ceux qui sont en capacité d'y remédier devraient le faire. Chacun jugera immorale l'action d'un agent moral qui refuserait de porter secours à un enfant qui se noie alors qu'il en a les moyens. Toutefois, on est en droit de résister aussi à l'interprétation restrictive que propose le capacitarisme strict. Lorsqu'il est interprété de manière restrictive, le capacitarisme suscite au moins deux réserves.

La première repose sur le caractère imprécis de la notion de capacité. Elle tient au fait que la notion de capacité renferme deux sens qui peuvent entrer en collision : l'effectivité de la capacité des agents moraux à remplir leurs obligations morales et les coûts qu'ils doivent endurer pour remplir leurs obligations morales³⁴. La simple possession d'une compétence ne se traduit pas nécessairement en capacité effective. On peut par exemple savoir nager (compétence), mais manquer du courage nécessaire (coûts) pour sauver une personne qui se noie. On peut étendre ce raisonnement à l'entreprise et douter du fait que la simple possession d'un antirétroviral par une entreprise pharmaceutique soit une condition suffisante pour admettre qu'elle a la capacité effective de « porter secours » au séropositif nécessiteux. Les circonstances exactes du marché (monopole, duopole, etc.) vont être cruciales pour déterminer l'articulation entre les compétences effectives et les coûts (moraux).

La seconde réserve, et de loin la plus déterminante, porte sur la négligence totale du caractère même partiellement normatif des fonctions des agents moraux, et donc de la nécessité d'une différenciation fonctionnelle sur le plan social, qui n'est pas sans incidence sur le plan moral. Qu'on ne prenne pas en considération la différenciation fonctionnelle rend le capacitarisme strict vulnérable non seulement à l'objection des responsabilités illégitimes — certaines tâches sociales et donc morales reviennent à certains agents moraux et non à d'autres, mais aussi à celle de l'évasion des responsabilités primordiales de certains agents moraux. Si pouvoir implique nécessairement devoir, quelles que soient les circonstances, alors tous les agents moraux ont des obligations morales illimitées dès lors qu'ils en ont les moyens. Cela est inconsistant avec nos intuitions morales les plus basiques

34. David Miller, « Distributing Responsibilities », p. 461.

qui considèrent que les agents moraux ont des obligations limitées, même si des désaccords subsistent sur la nature exacte de ces limites.

Si l'on peut donc suivre le capacitarisme sur l'idée que c'est la capacité de l'entreprise qui doit fonder ses obligations morales, on est en droit de reconnaître aussi que son interprétation stricte n'est pas convaincante. Il est tout simplement impossible de penser les obligations morales des entreprises sans tenir compte de la fonction de l'entreprise. À cet effet, la force normative du capacitarisme compatibiliste par rapport au capacitarisme strict vient du fait qu'elle considère la fonction de l'entreprise comme une contrainte morale dont il faut tenir compte lorsqu'on délimite ses obligations, même si elle reconnaît la capacité générale comme ce qui devrait fonder les obligations des entreprises.

Toutefois, la manière dont le capacitarisme compatibiliste tient compte de la contrainte morale qu'impose la fonction de l'entreprise est différente de la manière dont le fonctionnalisme en tient compte, même s'il existe des recoupements entre leurs justifications respectives. Alors que le fonctionnalisme repose sur l'argument de la différenciation fonctionnelle qui débouche sur une interprétation catégorique de la fonction normative de l'entreprise considérée comme une donnée ontologique, le capacitarisme compatibiliste repose sur l'argument de la division du travail (moral) qui débouche sur une interprétation hypothétique de la fonction normative de l'entreprise qui est alors issue d'un contrat social plutôt que d'une donnée ontologique. Pour prendre au sérieux les fonctions sociales, il ne s'agit pas d'aligner les tâches morales de manière stricte sur les tâches sociales, mais plutôt de prendre au sérieux la nécessaire division du travail moral qui considère que l'efficacité morale conduisant à la réalisation d'une société juste invite à une coordination entre les agents moraux les obligeant à se spécialiser dans certaines fonctions sur le plan social, avec par conséquent une incidence certaine sur le plan moral.

La robustesse du capacitarisme compatibiliste par rapport aux autres thèses repose à la fois sur le fait que les obligations morales des agents moraux transcendent nécessairement leurs fonctions sociales et sur le fait que, comme le suggère David Luban, le discours sur la moralité ne peut faire l'économie des fonctions ou des rôles sociaux³⁵. Ainsi, d'une part, même si la seule manière de préserver une différenciation fonctionnelle sur le plan social est d'en instaurer une sur le plan moral, il n'en ressort pas que la différenciation fonctionnelle sur le plan moral soit parfaitement alignée sur la différenciation fonctionnelle sur le plan social. D'autre part, même si les obligations des entreprises devraient être fondées et indexées à leurs capacités générales respectives, il n'en ressort pas que le simple fait de disposer de capacités générales ou stratégiques implique nécessairement des obligations morales. C'est parce qu'elle surmonte ces deux écueils que le

35. David Luban, *Lawyers and Justice: An Ethical Study*, p. 115.

capacitarisme compatibiliste semble normativement plus robuste que les autres thèses.

Toutefois, le capacitarisme compatibiliste n'est pas lui-même à l'abri de toute difficulté. Le caractère hypothétique de la fonction normative de l'entreprise suppose qu'il existe des circonstances où les obligations spéciales de l'entreprise pourraient l'emporter sur des obligations non spéciales, et cette thèse ne suggère pas un critère indépendant qui permettrait alors de déterminer quand ce serait le cas ou pas, ce qui prêterait le flanc à de nombreuses spéculations. On pourrait néanmoins tenter de surmonter cette difficulté en associant la capacité générale des entreprises, dans certaines circonstances, à leur capacité financière. Même si elle ne résout pas tout, l'artifice de la capacité financière permettrait de réduire les incompatibilités ou tensions qui pourraient surgir entre les critères de capacité et de fonction que le capacitarisme compatibiliste semble conjointement prendre très au sérieux.

Erreur de diagnostic : préférences adaptatives et impérialisme

Marie-Pier Lemay

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070254ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070254ar>

[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

Lemay, M.-P. (2020). Erreur de diagnostic : préférences adaptatives et impérialisme. *Philosophiques*, 47 (1), 139–164. <https://doi.org/10.7202/1070254ar>

Résumé de l'article

Cet article porte sur le concept de préférence adaptative tel qu'il est apparu en philosophie féministe politique et anglophone depuis les années 2000. Ce concept désigne les préférences formées conformément à un milieu oppressif et qui vont à l'encontre du bien-être. Dans un premier temps, il sera question des deux théorisations les plus influentes à l'heure actuelle : celles développées par les philosophes Martha Nussbaum et Serene Khader. Ensuite, j'évaluerai ces positions à l'aune des récents travaux des anthropologues féministes Saba Mahmood et Lila Abu-Lughod, dans lesquels elles remettent en question le projet politique de la philosophie féministe sous-jacent aux préférences adaptatives.

Erreur de diagnostic: préférences adaptatives et impérialisme

MARIE-PIER LEMAY

University of Guelph

RÉSUMÉ. — Cet article porte sur le concept de préférence adaptative tel qu'il est apparu en philosophie féministe politique et anglophone depuis les années 2000. Ce concept désigne les préférences formées conformément à un milieu oppressif et qui vont à l'encontre du bien-être. Dans un premier temps, il sera question des deux théorisations les plus influentes à l'heure actuelle: celles développées par les philosophes Martha Nussbaum et Serene Khader. Ensuite, j'évaluerai ces positions à l'aune des récents travaux des anthropologues féministes Saba Mahmood et Lila Abu-Lughod, dans lesquels elles remettent en question le projet politique de la philosophie féministe sous-jacent aux préférences adaptatives.

ABSTRACT. — This article examines the concept of adaptive preference as it has appeared in feminist political philosophy since the 2000's. This concept refers to preferences shaped in compliance with an oppressive environment and that jeopardizes one's well-being. In the first part, the two most influential conceptions of adaptive preference will be discussed: the ones provided by the philosophers Martha Nussbaum and Serene Khader. Afterwards, I will assess these conceptions in the light of recent work by feminist anthropologists Saba Mahmood and Lila Abu-Lughod, in which they reevaluate the political project of feminist philosophy underlying adaptive preferences.

L'un des principaux dénominateurs communs de la philosophie féministe contemporaine est l'idée que le patriarcat se maintient, entre autres, grâce à la coopération ou à la résignation des femmes envers les normes sexistes¹. La résignation et l'inertie qui en découlent sont de ce fait complices de ces normes. À partir de ce constat, nous pouvons déduire qu'une absence de protestation envers ces normes ne signifie pas qu'elles sont nécessairement justes ni qu'elles sont dignes d'être perpétuées. De ce fait, nos préférences, croyances et aspirations s'adaptent invariablement aux possibilités qui nous sont offertes. Ce texte porte ainsi sur le phénomène des préférences adaptatives, dites inappropriées, que je définirai provisoirement en tant que préférences, désirs ou croyances formés conformément à un milieu oppressif allant à l'encontre d'une idée objective du bien-être. D'emblée, je précise que je m'intéresse aux préférences adaptatives dites inappropriées ou encore problématiques. Le terme même de préférence adaptative, tel qu'il fut théorisé par Jon Elster², fait généralement référence aux situations où nos désirs

1. Mary Barbara Walsh, «Feminism, Adaptive Preferences, and Social Contract Theory», *Hyapatia*, vol. 30, n° 4, 2015, p. 829-845.

2. Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Ses travaux n'ont cependant pas été repris par les théoriciennes

s'adaptent aux possibilités qui nous sont offertes. À titre d'exemple: après avoir manqué de peu notre correspondance entre deux moyens de transport, il est commun que l'on se convainque que passer quatre heures de plus à la gare nous permettra de nous détendre et qu'il était peut-être dans notre intérêt de rater cette correspondance qui nous semblait si cruciale quelques instants plus tôt. Les préférences adaptatives nous permettent ainsi d'éviter une perpétuelle insatisfaction.

Comme je le souligne, ce texte porte sur les cas de préférences adaptatives formées à l'aune des théories de l'oppression et de la précarité. Je situe ainsi ma réflexion sur l'oppression dans la continuité des théories développées par Marilyn Frye et Iris Marion Young³, l'oppression étant comprise comme un type d'injustice où des torts sont causés structurellement à l'égard d'un groupe. Dans le cadre de cette discussion sur les préférences adaptatives, l'oppression influence les désirs et croyances en vertu de l'appartenance des individus à un groupe dit opprimé⁴.

Afin d'illustrer le concept de préférences adaptatives, j'offre deux exemples récurrents dans cette littérature. D'une part, une femme occidentale optant pour une chirurgie esthétique qui a potentiellement des conséquences néfastes pour sa santé pourrait suivre une préférence adaptative si elle est motivée par un désir de se conformer aux idéaux occidentaux de

féministes discutées qui argumentent que l'agentivité des personnes n'est pas suffisamment reconnue, puisque Elster conçoit ce processus comme étant irrationnel, inconscient et opérant « derrière notre dos », *ibid.*, p. 16. D'autres ont également critiqué le fait que Elster ne met pas suffisamment l'accent sur les conditions sociales nées de l'oppression affectant l'individu à long terme: Ann E. Cudd, « Adaptation to Oppression: Preference, Autonomy, and Resistance », in Marina Oshana (dir.), *Personal Autonomy and Social Oppression: Philosophical Perspectives*, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015, p. 144. Par ailleurs, bien que les travaux d'Elster soient influents, je note que la littérature tend à utiliser majoritairement le terme « préférence adaptative » dans le contexte des adaptations inappropriées; voir également: Jessica Begon, « What are Adaptive Preferences? Exclusion and Disability in the Capability Approach », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 32, n° 3, août 2015, p. 241-257; Polly Mitchell, « Adaptive Preferences, Adapted Preferences », *Mind*, vol. 127, n° 508, octobre 2018, p. 1003-1025.

3. Marilyn Frye, « Oppression », in *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, NY, Crossing Press, 1983; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

4. Je conçois toutefois qu'une intégration plus explicite des théories de la domination peut mettre en lumière certains angles morts de cette réflexion. Suivant les travaux d'Iris Young, la domination est comprise comme étant l'exercice d'un pouvoir arbitraire sur un agent, qui l'empêche de participer à la vie collective tandis que l'oppression capture davantage les cas où une personne est brimée dans sa capacité à s'épanouir et à se développer adéquatement, cf: Ryoa Chung, « Domination », in Deen K. Chatterjee (dir.), *Encyclopedia of Global Justice*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2011, p. 265-267; Young, *Justice and the Politics of Difference*. Il demeure également possible de comprendre la domination comme englobant l'oppression; voir Christopher McCammon, « Domination », in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018; Philip Pettit, *Republicanism*, Oxford University Press, 1999.

beauté forgés par le patriarcat⁵. D'autre part, en Asie du Sud Est, une femme pourrait se priver de nourriture puisqu'elle considère qu'elle mérite moins de nourriture que son mari⁶.

Dès lors, l'oppression ne revêt pas toujours un aspect coercitif, pouvant se traduire par l'influence sur les croyances, aspirations, désirs ou préférences. Les constructions et les normes sociales nous amènent à aspirer à des fins dommageables pour le bien-être que nous n'aurions peut-être pas recherchées dans d'autres circonstances. De même, l'adoption de certaines normes jugées sexistes peut assurer la sécurité économique ou la reconnaissance sociale des femmes, puisqu'une complaisance envers ces normes est encouragée ou encore récompensée socialement. Reconnaître que les oppressions ne sont pas toujours manifestes pose à la fois un problème d'ordre épistémologique et un problème d'ordre normatif pour la théorie féministe. D'abord, suggérer qu'une personne a une perception de la réalité tronquée par son oppression risque de nous mettre dans une position où nous croyons voir de l'oppression là où il n'y en a pas et, corollairement, de créer un rapport asymétrique de pouvoir. Dès lors, les capacités épistémiques de cette personne se retrouveraient dévaluées. Ensuite, à partir du moment où nous reconnaissons la présence de l'oppression, est-ce qu'une responsabilité d'agir nous incombe ? Ou est-ce que tout acte interventionniste en ce sens peut s'avérer problématique ? Inversement, est-ce qu'un engagement envers le féminisme nous engage à porter une réflexion critique sur ces préférences forgées par le patriarcat ?

De ce fait, réfléchir adéquatement aux cas d'internalisation de l'oppression nécessite de reconnaître l'agentivité (*agency*) des personnes et d'éviter de faire preuve de paternalisme. L'agentivité est communément comprise comme étant la capacité à mener une réflexion à propos de ses valeurs ou de ses liens, et à agir en ce sens⁷. La question se pose ainsi de savoir si recourir à la notion de préférence adaptative afin de décrire des conditions d'oppression serait équivalent à dénier le sens de l'agentivité d'une personne. Cela explique pourquoi plusieurs critiques du concept de préférences adaptatives tournent autour de la notion implicite de respect. La question se pose de savoir s'il y aurait atteinte au respect des capacités épistémiques, c'est-à-dire des capacités à porter des jugements adéquats malgré

5. Clare Chambers, *Sex, Culture, and Justice: the Limits of Choice*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, 2008, p. 159-202.

6. Amartya Sen, « Gender and Cooperative Conflicts. », in Irene Tickner (dir.), *Persistent Inequalities: Women and World Development*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 123-149. Cet exemple fut cependant remis en question par la théoricienne du développement international Bina Agarwal dans ce texte marquant : « « Bargaining » and Gender Relations: Within and Beyond the Household », *Feminist Economics*, vol. 3, n° 1, janvier 1997, p. 1-51.

7. Comme je le soulignerai plus tard dans ce texte, cette définition est rejetée par les travaux de Saba Mahmood, discutés dans la dernière section.

les normes et constructions sociales, des personnes dont nous soupçonnons qu'elles sont sujettes à des préférences adaptatives.

Dans l'ensemble, les critiques ne visent pas tant le concept même de préférences adaptatives, puisque celui-ci demeure incontournable dans l'appareillage conceptuel des théories de l'oppression, elles concernent plutôt les critères qui nous permettent d'établir le diagnostic de préférences adaptatives. Plus précisément, puisque les réflexions sur les préférences adaptatives émergent dans le contexte où des femmes issues d'universités occidentales en position de privilège réfléchissent sur les préférences des femmes du Sud global⁸, cela pose un enjeu éminemment méthodologique. En ce sens, Uma Narayan dénonce plus généralement le contexte colonial qui teinte les analyses des préférences adaptatives où les féministes occidentales « *overemphasize constraints and underemphasize choice in Other cultural contexts, while underestimating constraints and overemphasizing choice in Western contexts* »⁹. Ces préférences jugées problématiques pourraient représenter des réponses rationnelles à des situations limitées ou difficiles, desquelles ces femmes tentent de tirer le meilleur par un difficile compromis¹⁰ (*raw deal*). Il se pourrait également que ces femmes se situent dans un « processus de négociation avec le patriarcat » (*bargaining with patriarchy*)¹¹.

Bien que les enjeux et conséquences des processus d'internalisation de l'oppression figurent au sein des différents courants du féminisme, la particularité du concept de préférence adaptative est que celui-ci s'est cristallisé autour des enjeux éthiques du développement international¹². Les études de cas issues de cette littérature tendent ainsi à cibler les femmes du Sud dans le contexte très particulier des interventions des agences de coopération internationale ou des organisations non gouvernementales (ONG) qui cherchent à améliorer les conditions de vie des communautés. En s'attaquant aux

8. Cet article suit l'influence des travaux d'inspiration postcoloniale en adoptant la nomenclature « femmes occidentales » ou « femmes non occidentales » (et parfois « femmes du Sud » et « femmes du Nord »), visant à entendre ces catégories comme étant sociohistoriquement construites. Ces catégories ne sont pas comprises comme étant immuables, mais bien fondamentalement limitées. À titre d'exemple, il existe des nuances incroyablement importantes entre les communautés rurales et les communautés urbaines ou encore entre la diaspora et la communauté résidente. Toutefois, je conserve ces schématisations imparfaites, puisqu'elles permettent de mettre en lumière les rapports de domination entre les pourvoyeurs épistémiques occidentaux et les femmes jugées parfois comme étant victimes des traditions et des cultures.

9. « Mind of Their Own: Choices, Autonomy, Cultural Practices and Other Women », in Louise M. Antony et Charlotte Witt (dir.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colorado, Westview Press, 2001, p. 424 (Feminist Theory and Politics), (l'italique est de l'auteure).

10. Harriet Baber, « Adaptive Preference », *Social Theory and Practice*, vol. 33, n° 1, 2007, p. 114.

11. Narayan, « Mind of Their Own: Choices, Autonomy, Cultural Practices and Other Women », p. 421.

12. Cf. Serene J. Khader, « Adaptive Preferences », in Jay Drydyk et Lori Keleher (dir.), *Routledge Handbook of Development Ethics*, Taylor & Francis Group, 2018, p. 93-100.

conditions d'oppression et de précarité, ces organisations développent des interventions qui peuvent prendre la forme aussi bien de programmes de microcrédit visant à développer les capacités politiques et économiques des femmes que de programmes plus « interventionnistes » bannissant certaines pratiques jugées comme allant à l'encontre du bien-être de ces femmes.

L'approche des capacités et ses représentants les plus prédominants, Amartya Sen et Martha Nussbaum, ont eu une influence sur le développement de ce type de programme. Au sein de cette approche, l'observation des préférences adaptatives mène ces philosophes à développer une conception objective de la justice. Par l'entremise des travaux de Nussbaum¹³, la littérature sur les préférences adaptatives a connu un important regain d'intérêt. À la suite de discussions effectuées avec des femmes en situation d'oppression ou de précarité en Inde, la philosophe a offert une interprétation du concept de préférence adaptative, dont le caractère controversé a été soulevé dans la communauté philosophique féministe anglophone¹⁴. Son approche fera l'objet de la première section de cet article, étant donné qu'elle incarne le renouveau philosophique anglo-saxon sur les questions d'internalisation de l'oppression et de l'intervention publique qui en découle.

La deuxième section de cet article portera sur l'analyse des préférences adaptatives de Serene Khader¹⁵ qui s'est construite en tant que réponse aux critiques reçues par les théorisations de Sen et de Nussbaum. Son approche a engendré une littérature critique, sans doute parce qu'il s'agit de la première tentative d'explication systématique des préférences adaptatives dans le contexte de l'éthique du développement et de la philosophie féministe. La contribution majeure des travaux de Khader à ce sujet est la rupture avec les analyses des préférences adaptatives en tant que processus mental se souciant davantage des conditions structurelles nuisant au bien-être.

Ensuite, je rapprocherai la question des préférences adaptatives de la manière dont les anthropologues postcoloniaux Lila Abu-Lughod et Saba Mahmood¹⁶ ont théorisé les notions de choix et d'agentivité. Bien que leurs

13. Martha C. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, New York, Oxford University Press, 1999; Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2000; Martha C. Nussbaum, *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Climats, 2012.

14. Pour une synthèse critique des travaux des philosophes féministes anglophones par rapport au concept de préférences adaptatives chez Nussbaum, voir Ruth Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2011, p. 165-187.

15. Serene J. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011 (Studies in Feminist Philosophy); Serene J. Khader, « Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency?: Adaptive Preferences and Women's Agency », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 29, n° 4, novembre 2012, p. 302-317; Serene J. Khader, « Identifying Adaptive Preferences in Practice: Lessons from Postcolonial Feminisms », *Journal of Global Ethics*, vol. 9, n° 3, 2013, p. 311-327.

16. Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2013; Saba Mahmood, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.

influent travaux ne portent pas directement sur les préférences adaptatives, ces théoriciennes posent un défi aux théorisations de Nussbaum et Khader par leur remise en question radicale du projet normatif du féminisme. J'interprète les travaux de Mahmood et d'Abu-Lughod comme ébranlant les postulats universalistes de Nussbaum et Khader, créant, de ce fait, une équivalence entre universalisme et impérialisme, ce qui délégitimerait le cœur même des préférences adaptatives. Cet engagement critique s'explique également par l'importance qu'ont eue plus généralement les travaux ethnographiques de Mahmood dans la théorie féministe en contribuant à une littérature abondante sur les questions d'agentivité religieuse¹⁷.

Par ailleurs, la mobilisation théorique des théoriciennes postcoloniales mentionnées se justifie par la nature même des discussions sur les préférences adaptatives, qui, comme je le souligne, émerge du contexte précis des théoriciennes féministes du Nord qui dissertent sur les préférences des femmes du Sud global. Cette asymétrie sur le plan des préoccupations a été l'objet d'une littérature critique, laquelle défendait que cela suppose que seules les femmes du Nord ont le luxe de se préoccuper des « femmes d'ailleurs », ce qui crée un rapport asymétrique épistémique colonial¹⁸. Ne cherchant pas nécessairement à remettre en question le concept de préférence adaptative même, ma contribution porte davantage sur les défis méthodologiques et éthiques soulevés par cette asymétrie de préoccupations.

Tenant compte de ces derniers commentaires critiques, cet article portera essentiellement sur la question suivante : est-il possible, voire souhaitable, de poursuivre les débats sur les préférences adaptatives sans pour autant adopter une posture impérialiste ? Dans ce contexte, j'entends le concept d'impérialisme comme dénotant un discours qui désire « sauver » les femmes issues de cultures non occidentales de leurs traditions et tend à amplifier la domination culturelle occidentale. De ce fait, ma compréhension du terme « impérialisme » se rapproche de celui de « colonialité » sur certains plans¹⁹. Tout en

17. Cf. Kelsy C. Burke, « Women's Agency in Gender-Traditional Religions : A Review of Four Approaches : Women's Agency in Gender-Traditional Religions », *Sociology Compass*, vol. 6, n° 2, février 2012, p. 122-133 ; Jakeet Singh, « Religious Agency and the Limits of Intersectionality », *Hypatia*, vol. 30, n° 4, 2015, p. 657-674.

18. Corwin Aragon, « Global Gender Justice and Epistemic Oppression : A Response to an Epistemic Dilemma », *Feminist Philosophy Quarterly*, vol. 5, n° 2, juillet 2019 ; Alison M. Jaggar, « "Saving Amina" : Global Justice for Women and Intercultural Dialogue », *Ethics & International Affairs*, vol. 19, n° 3, 2005, p. 55-75 ; Uma Narayan, « Sisterhood and "Doing Good" : Asymmetries of Western Feminist Location, Access and Orbits of Concern », *Feminist Philosophy Quarterly*, vol. 5, n° 2, juillet 2019, p. 1-26.

19. Bien que je reconnaisse la parenté intellectuelle entre les concepts d'impérialisme et de colonialité (comme en témoigne, par exemple, cet article d'Isis Giraldo : « Coloniality at Work : Decolonial Critique and the Postfeminist Regime », *Feminist Theory*, vol. 17, n° 2, août 2016, p. 157-173), je conserve toutefois le terme d'impérialisme pour cet article. Cela s'explique d'une part sur le plan de la forme par le fait que les auteures discutées dans ce texte recourent à ce vocabulaire et qu'il existe un regain d'intérêt pour le terme d'impérialisme discuté par des philosophes en périphérie du

prenant en considération les recherches empiriques de Mahmood, je soutiendrai la pertinence de la théorisation des préférences adaptatives à travers un universalisme faible qui échapperait à l'impérialisme.

Plus particulièrement, je défends l'idée selon laquelle le débat méthodologique présent au sein de la littérature sur les préférences adaptatives nous amène à éviter deux risques : 1) un risque d'ordre épistémique où nous pouvons commettre l'erreur de diagnostiquer une préférence adaptative dans une situation où il n'y en a pas ; et 2) un risque d'ordre ontologique où la personne recevant le diagnostic d'avoir une préférence adaptative perdrait son statut d'agent moral. De ce fait, bien que je défende le concept même de préférence adaptative, j'en arrive à rejeter la possibilité de le définir à l'aune d'une conception transculturelle du bien. Je conçois qu'une intervention publique auprès d'une personne dont nous soupçonnons qu'elle fait preuve de préférence adaptative peut être légitime et non impérialiste, si elle respecte l'agentivité de cette personne. Cela demande cependant une attention particulière aux dynamiques de pouvoir à l'œuvre dans la littérature et dans les interventions. C'est pourquoi la dernière partie de cet article proposera l'esquisse d'une méthode afin de mieux tenir compte des dynamiques dénoncées, en ouvrant un dialogue avec les récents travaux en épistémologie sociale.

1. Les théorisations les plus influentes : Martha Nussbaum et Serene Khader

a) *L'approche des capacités de Martha Nussbaum*

S'adapter aux possibilités offertes est un processus normal et même sain parfois, mais, comme le soutiennent les philosophes Martha Nussbaum²⁰ et Amartya Sen²¹, cela devient un enjeu politique s'il s'agit d'une adaptation à une situation de précarité (*deprivation*) ou encore d'oppression. Les deux philosophes recourent ainsi au concept de préférence adaptative afin de rejeter les mesures du bien-être qui se basent sur la satisfaction des désirs ou encore le bonheur²². Ainsi, la recherche de la satisfaction des désirs ne peut servir de base à la justice étant donné la tendance à saisir les occasions

débat ; voir à ce sujet l'ouvrage récent dirigé par Duncan Bell : *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge, United Kingdom ; New York, NY, Cambridge University Press, 2019. D'autre part, bien que cet article souscrive au projet épistémologique et politique du discours sur la colonialité, il semble y avoir un élément ontologique qui dépasse le cadre de ce texte qui est parfois impliqué par le concept de colonialité ; voir Nelson Maldonado-Torres, « On the Coloniality of Being », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2/3, mars 2007, p. 240-270.

20. Nussbaum, *Women and Human Development : The Capabilities Approach* ; Nussbaum, *Capabilités*.

21. Sen, « Gender and Cooperative Conflicts. » ; Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 53-55.

22. Chez Amartya Sen, cette critique se retrouve dans un argumentaire rejetant l'éthique utilitariste dans son ensemble, voir : *Resources, Values, and Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, p. 309.

immédiates et à se contenter de son sort. Pour Nussbaum et pour Sen, se soucier des préférences adaptatives implique de réfléchir à ce que les individus auraient préféré autrement. Les deux philosophes développent l'approche des capacités dans l'optique de trouver un critère objectif permettant de rendre compte de la justice d'une situation donnée. Le critère objectif devient dès lors les possibilités concrètes de ce qu'une personne est en mesure de faire ou encore d'être, d'où le terme « capacité ».

Au-delà de l'influence de Nussbaum en éthique du développement international, ses travaux ont amené un certain regain pour le concept de préférence adaptative en philosophie féministe anglophone, lequel a suscité un nombre colossal de commentaires critiques. Nussbaum²³, prenant une posture manifestement féministe et libérale, affirme le besoin d'opter pour des critères « objectifs » et interculturels permettant de juger d'une situation à l'aune d'un seuil au-dessous duquel la possibilité de mener une vie digne ne serait pas assurée. Contre les tendances relativistes, elle soutient qu'adopter un certain relativisme, défini comme étant la reconduction des traditions en toutes circonstances, écarte le fait que cette reconduction implique bien souvent des inégalités genrées²⁴. Le projet philosophique de Nussbaum, qui est une véritable croisade contre le relativisme moral, affirme l'importance de douter des voix les plus influentes au sein des traditions²⁵.

En dressant une liste de possibilités ou de « capacités humaines centrales²⁶ » qui doivent nous être accessibles, Nussbaum souligne que celle-ci est située sociohistoriquement et pourrait donc changer selon les différents arguments apportés. Cette liste, qui se veut respectueuse des différentes cultures et traditions, a pour fonction de constituer une base afin de modifier les institutions pour qu'elles reflètent les capacités²⁷. Nussbaum suggère qu'il est en soi naturel de désirer ces possibilités (ou capacités); l'absence d'un tel désir peut indiquer la présence d'une préférence adaptative. Pour Nussbaum, une préférence adaptative constitue un ajustement à des situations injustes, sans possibilités d'agir autrement, et qui peut également se caractériser par un manque d'information²⁸.

Ainsi, ne pas désirer suivre une capacité de la liste constitue une préférence adaptative. Les préférences d'une femme vivant dans une culture

23. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*; Nussbaum, *Capabilités*.

24. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, p. 48-51.

25. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, p. 8.

26. Les éléments de cette liste sont: « 1) la vie, 2) la santé du corps, 3) l'intégrité du corps, 4) les sens, l'imagination et la pensée, 5) les émotions, 6) la raison pratique, 7) l'affiliation, 8) les autres espèces, 9) le jeu, et 10) le contrôle sur son environnement » Nussbaum, *Capabilités*, p. 55-57.

27. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, p. 104, 105.

28. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, p. 151; Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, p. 113, 138.

plus « traditionnelle » changeront conformément à une ouverture manifeste aux possibilités. Cela suppose que les préférences des femmes issues de cultures traditionnelles sont principalement adaptatives, car non seulement elles pourraient changer, mais elles tendraient à changer en de meilleures circonstances. Cet aspect fut largement discuté par les théoriciennes féministes, qui ont souvent jugé que cela avait pour effet de créer une fausse dichotomie entre l'universalisme moral et l'adoption des traditions²⁹. La liste des capacités établie par Nussbaum imposerait une certaine conception du bien qui ne peut susciter de consensus interculturel. En effet, les critiques dénoncent le fait que la liste proposerait une conception élitiste et occidentale du bien qui ne pourrait intégrer les modes de vie de certaines communautés plus traditionnelles³⁰. D'autres encore blâment la manière dont Nussbaum a établi la liste, dénotant un processus opaque et peu démocratique³¹, qui ne favorise pas l'intégration pleine et entière des voix marginalisées consultées, ou encore l'interprétation juste de leurs désirs et aspirations.

Les critiques à l'égard du contenu de la liste peuvent être réfutées en arguant qu'il s'agit d'une liste de possibilités qui doivent nous être offertes, nous donnant le choix de les actualiser ou non. Il y a lieu néanmoins de s'interroger sur le fait que cette liste doit, selon Nussbaum, être enchâssée dans la Constitution des pays³². Le caractère problématique apparaît si l'on élève cette liste plutôt substantielle au rang de vérité morale, ce qui pose la question du statut des citoyens en désaccord. Cela pourrait mener indirectement à créer deux classes de citoyens, et à accorder un statut de seconde classe aux personnes en désaccord³³.

Sur le plan méthodologique, le caractère prétendument intuitif des exemples de préférences adaptatives donnés a engendré de considérables

29. Cf. Brooke A. Ackerly, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2000, p. 94-110 (Contemporary Political Theory); Monique Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2006, p. 72-79; Jaggar, « "Saving Amina" »; Alison M. Jaggar, « Reasoning About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities », *Journal of Political Philosophy*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 301-322; Rosa Terlazzo, « The Perfectionism of Nussbaum's Adaptive Preferences », *Journal of Global Ethics*, vol. 10, n° 2, mai 2014, p. 183-198.

30. Il est à noter que la liste des capacités de Nussbaum a suscité de vives discussions du côté des autres théoriciennes et théoriciens de l'approche des capacités. Pour un aperçu de ces débats ainsi que de l'opposition d'Amartya Sen au fait de postuler une liste définie, voir Ingrid Robeyns, *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*, Open Book Publishers, 2017, p. 171-174.

31. Ackerly, *Political Theory and Feminist Social Criticism*; Jaggar, « Reasoning About Well-Being ».

32. Nussbaum, *Capacités*, p. 50-51, 222-240.

33. Terlazzo, « The Perfectionism of Nussbaum's Adaptive Preferences », p. 188.

critiques³⁴. La discussion des préférences adaptatives chez Nussbaum se base sur le cas de deux femmes rencontrées en Inde, Vasanti et Jayamma, qui ont des conditions de vie particulièrement éprouvantes. Bien qu'il s'agisse d'exemples centraux dans cette discussion, la philosophe n'explique pas les raisons qui l'ont amenée à considérer que les conditions de vies de ces deux femmes impliquent des préférences adaptatives, ce qui crée un certain flou conceptuel dans son approche. Ne pas offrir d'analyse systématique du phénomène des préférences adaptatives nuit aux propos de Nussbaum. Ainsi, plusieurs critiques se sont consacrées à réfuter empiriquement chacun de ses exemples, en vue de démontrer qu'il n'y a pas de réelle internalisation de l'oppression³⁵.

En suggérant que les préférences adaptatives affectent l'entièreté de l'agentivité de la personne³⁶, Nussbaum se rend vulnérable aux critiques en ce qui concerne l'agentivité épistémique. Si on analyse les différents exemples de préférences adaptatives donnés par Nussbaum, il est possible de déduire que les valeurs plus traditionnelles en seraient la cause. Or ce qui peut sembler être une préférence adaptative pour Nussbaum, du fait de l'intériorisation d'une vision négative de soi ou encore d'une vision plus traditionnelle des valeurs, peut être en réalité un choix rationnel entre deux possibilités³⁷. Le danger de concevoir les préférences adaptatives causées par un processus culturel d'internationalisation de l'oppression est que cela peut mener à inférer que les cultures libérales et occidentales seraient moins vulnérables aux préférences adaptatives. De plus, laisser entendre que ces préférences affectent le soi nous amène à douter du sujet moral et, dès lors, à douter de son autorité en ce concerne l'évaluation de son propre bien, et à ouvrir la porte à une approche plus interventionniste³⁸. Cela explique cette vague de littérature critique accusant Nussbaum de faire preuve de paternalisme

34. Jaggar, « Reasoning About Well-Being » ; Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*.

35. Baber, « Adaptive Preference » ; Jaggar, « Reasoning About Well-Being » ; Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*.

36. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, p. 256 ; Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, p. 113, 159.

37. À titre d'exemple, Nussbaum interprète le manque de participation des femmes à un programme d'alphabétisation d'une communauté au Bangladesh comme étant le résultat d'un manque de valorisation de l'éducation. La politicologue Brooke Ackerly démontre, cependant, par ses recherches empiriques, qu'il s'agit d'une situation plus complexe, où ces femmes priorisent l'éducation de leur enfant afin de leur garantir une plus grande sécurité économique ; voir Ackerly, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, p. 105-110 ; Martha C. Nussbaum, « Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism », *Political Theory*, vol. 20, n° 2, 1992, p. 202-246 ; Martha C. Nussbaum, « Human Capabilities, Female Human Beings », in Jonathan Glover et Martha C. Nussbaum (dir.), *Women, Culture, and Development: a Study of Human Capabilities*, Oxford /New York, Clarendon Press /Oxford University Press, 1995, p. 61-104.

38. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, p. 110-112.

déplacé, voire d'impérialisme culturel. Sur ce point, la philosophe Serene Khader vise à dépasser l'impasse dans laquelle s'était enlisé ce débat en offrant une approche plus systématique des préférences adaptatives. Elle soutient que l'absence de définition claire de ce concept peut mener à ne pas accorder de crédibilité suffisante aux personnes en situation d'oppression ou de précarité.

b) L'approche délibérative et perfectionniste de Serene Khader

Avec son ouvrage, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, la philosophe Serene Khader a relancé les débats portant sur le concept de préférences adaptatives qui s'étaient davantage construits en réaction aux travaux de Nussbaum. Khader a ravivé cette littérature en affirmant que considérer que nous sommes soit avec les féministes libérales et universalistes, soit avec les philosophes inspirées par les théories postcoloniales est un faux dilemme. La philosophe affirme l'importance de reconnaître l'existence des préférences adaptatives, ce qui peut, dès lors, contribuer au projet politique du féminisme tout en adoptant une norme de respect de l'agentivité des sujets moraux. En reconnaissant l'existence des préférences adaptatives, Khader supporte l'idée que l'absence de protestation envers une norme sociale ne la rend pas pour autant légitime³⁹. Dans ses travaux, elle suggère qu'une préférence est adaptative si cette préférence :

*(1) is inconsistent with a person's basic flourishing, (2) was formed under conditions nonconducive to her basic flourishing, and (3) that we do not think a person would have formed under conditions conducive to basic flourishing*⁴⁰.

À première vue, le concept d'« épanouissement de base » (*basic flourishing*⁴¹) peut surprendre. Il s'agit d'un concept lié à la tradition aristotélienne, faisant appel à une notion de bien-être ou d'accomplissement de soi. Suggérer qu'un « épanouissement de base » est commun à toute personne indique qu'il existe une notion objective du bien-être et qu'il est dans la nature de l'être humain de tendre vers cet épanouissement ; cette doctrine philosophique porte le nom de *perfectionnisme*⁴². Dès que nous reconnaissons l'existence d'une tendance « naturelle » à rechercher un minimum d'épanouissement, nous pouvons en déduire que les interventions non coer-

39. Khader, « Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency ? », p. 302.

40. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, p. 42 (l'italique est de l'auteure).

41. Khader adopte les termes « welfare » ou « wellbeing » dans un plus récent article « Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency ? », cependant je conserve le terme « flourishing » et sa traduction « épanouissement » afin de ne pas porter à confusion avec la critique de la notion de bien-être chez Sen et chez Nussbaum évoquée plus tôt.

42. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, p. 19.

citives visant les personnes chez lesquelles nous soupçonnons la présence de préférences adaptatives peuvent améliorer leur qualité de vie.

Afin de mettre de l'avant un épanouissement de base qui peut susciter un consensus et informer les interventions publiques, on définira celui-ci à la suite de délibérations réelles et transculturelles. La conception d'épanouissement qui émergera à la suite de ce processus de délibération devra être minimal et vague⁴³, ne pas dériver de conceptions métaphysique ou épistémologique de l'existence⁴⁴. En proposant un processus de délibération au cœur de sa conception de l'épanouissement de base, Khader vise à déjouer les potentielles accusations d'impérialisme en offrant une conception du bien-être qui peut se traduire dans différents contextes culturels.

Cette prise de position demande toutefois d'établir un périlleux équilibre entre le fait d'affirmer que certaines conditions (minimales) de vie seraient objectivement meilleures que d'autres, tout en respectant l'agentivité des personnes impliquées⁴⁵. À ce stade-ci, il y a lieu de se questionner sur le contenu hypothétique de cet épanouissement de base, et plus précisément de se demander si celui-ci se démarque significativement de la liste des capacités de Nussbaum discutée plus haut. Si les critiques envers la liste de Nussbaum affirmant qu'elle ne permettrait pas l'affirmation de modes de vie plus traditionnels sont véridiques, nous pouvons supposer que la conception du bien chez Khader, obtenue à la suite de délibérations transculturelles, serait plus minimale. Néanmoins, le caractère hypothétique de la conception du bien de Khader peut faire sourciller, étant donné que cela ne l'expose pas aux critiques que la liste de Nussbaum a reçues. Ne pas postuler pas directement une conception transculturelle du bien a pour avantage d'affirmer une cohérence avec le versant délibératif de son approche⁴⁶, mais, en contrepartie, cela affaiblit quelque peu sa portée normative. J'interprète également cette divergence entre les théories de Nussbaum et de Khader comme reflétant deux courants fondamentaux en philosophie politique contemporaine. Tandis que Nussbaum pose un certain idéal de justice par sa liste des capacités, Khader, suivant une approche non idéale de la justice, soutient qu'il

43. *Ibid.*, p. 21.

44. *Ibid.*, p. 61.

45. Bien que cet article endosse généralement l'approche de Khader concernant les préférences adaptatives, un scepticisme demeure quant à la nécessité de recourir au perfectionnisme afin de définir ces préférences. Bien qu'il s'agisse d'un perfectionnisme impliquant une conception du bien vague et minimale, le seul fait de supposer qu'il puisse y avoir une conception interculturelle ne va pas nécessairement de soi. La critique envers Nussbaum évoquée plus haut par rapport au fait d'inscrire sa liste au rang de la constitution d'un pays pourrait être appliquée à l'approche de Khader. Néanmoins, la conception du bien chez Khader ne possède pas exactement le même objectif que chez Nussbaum, puisqu'il s'agit d'une conception guidant les interventions qui n'est pas élevée au rang de vérité morale.

46. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, p. 140.

n'est pas nécessaire de postuler un idéal de justice pour être en mesure d'identifier les injustices réelles, ou les cas d'oppression⁴⁷.

Une précision importante de la définition de Khader réside dans le fait qu'une personne manifeste une préférence adaptative seulement si l'on croit que cette personne déciderait de changer sa préférence, à l'encontre de son bien-être, si l'occasion se présentait⁴⁸. Cette caractéristique est cruciale afin d'imaginer des interventions non coercitives et respectueuses envers les personnes qui semblent avoir une préférence adaptative, puisque cela présuppose le respect de leur agentivité pour intervenir dans leurs préférences.

Au lieu de se concentrer sur le processus mental vécu, l'analyse de Khader nous exhorte à nous soucier davantage des conditions structurelles et oppressives qui nuisent à l'épanouissement de base. Cela signifie la possibilité qu'une préférence adaptative soit choisie, mais qu'elle mérite tout de même une intervention publique⁴⁹. L'originalité de l'approche de Khader se situe dans le fait que les préférences adaptatives ne sont plus définies selon qu'elles sont choisies ou non, mais par leur incohérence avec la notion minimale de bien-être établie au moyen d'une délibération transculturelle effective. En quittant le paradigme du choix, Khader suggère qu'il est possible d'adopter un comportement perpétuant nos propres conditions oppressives. Ainsi, les préférences adaptatives n'affectent pas nécessairement de manière profonde l'identité de la personne. Par conséquent, Khader s'éloigne considérablement de l'approche de Nussbaum en quittant l'analyse typique des cas d'internalisation de l'oppression et en ouvrant la porte à des schèmes variés de préférences adaptatives. Elle conçoit qu'il peut tout de même y avoir des cas de préférences adaptatives dites « paradigmatiques », démontrant une internalisation de l'oppression, mais qu'elles sont potentiellement rares⁵⁰. Un exemple de préférence adaptative paradigmatique pourrait être le cas évoqué dans l'introduction, d'une femme se nourrissant moins que son mari, ne s'estimant pas digne de cette nourriture.

En plus des préférences adaptatives paradigmatiques, Khader identifie trois autres types correspondant à des situations : 1) où une personne se complaint dans certaines normes oppressives tout en conservant son sens critique par rapport à celles-ci ; 2) où elle choisit de faire un compromis en priorisant une valeur au lieu d'une autre ; 3) où elle manque tout simplement d'information afin de comprendre que cela va à l'encontre de son bien-être⁵¹. Il est ainsi possible de perpétuer consciemment un comportement problématique. Reconnaître cela permettrait un plus grand respect de l'agentivité de

47. Serene J. Khader, *Decolonizing Universalism: Toward A Transnational Feminist Ethic*, Oxford /New York, Oxford University Press, 2018 (Studies in Feminist Philosophy).

48. *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, p. 18 et 19.

49. *Ibid.*, p. 32, 75.

50. Khader, « Identifying Adaptive Preferences in Practice ».

51. *Ibid.*

ces personnes et d'échapper à certaines accusations d'impérialisme, l'accent n'étant plus posé sur les traditions ou les pratiques culturelles qui nuisent à l'épanouissement. À titre d'exemple, nous pouvons ainsi référer à la littérature sur les travailleuses domestiques migrantes, qui tentent de faire du mieux qu'elles peuvent entre deux solutions non idéales⁵².

Pour Khader, il devient donc possible de reconduire l'oppression tout en étant autonomes⁵³. Elle récuse le recours à l'autonomie comme critère permettant de définir les préférences adaptatives, arguant que le concept d'autonomie, tel qu'il est souvent défini en philosophie politique, demeure trop indissociable du paternalisme⁵⁴. Elle soutient que comprendre les préférences adaptatives comme des déficits d'autonomie implique que les personnes opprimées ne seraient pas rationnelles et donc, que cela ouvre la porte au déni de respect et à une intervention coercitive⁵⁵. Comme elle l'écrit : « [deprivation] does not necessarily make a person irrational or unworthy of being consulted about her good⁵⁶ ». L'éthicienne du développement vise ainsi à dépasser la dualité entre la complaisance ou la résistance envers les normes sexistes. En d'autres termes, une personne peut ainsi se plier à quelques normes sexistes, parfois pour des raisons socio-économiques, tout en subvertissant certaines autres de ces normes. Khader ancre sa définition des préférences adaptatives dans le fait que celles-ci n'affectent pas nécessairement l'agentivité des personnes; il peut alors y avoir une concomitance des espaces de résistance et d'oppression au sein d'une même personne⁵⁷.

Bien que j'aie exploré la manière dont les approches de Nussbaum et de Khader envers les préférences adaptatives divergent, je soulignerai qu'elles se rejoignent par la mise en avant d'un universalisme souscrivant au projet politique et normatif du féminisme. Cela suppose d'adopter une perspective critique sur les préférences d'autrui. Les théorisations sur les préfé-

52. Cf. Eva Feder Kittay, « The Moral Harm of Migrant Carework : Realizing a Global Right to Care », *Philosophical Topics*, vol. 37, n° 2, 2009, p. 53-73.

53. Khader, « Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency ? », p. 310.

54. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, p. 103.

55. Il s'agit tout de même d'un aspect controversé de l'approche de Khader étant donné que les approches relationnelles de l'autonomie ont apporté de multiples nuances permettant d'aller au-delà d'une compréhension de l'autonomie en tant que rationalité. Les philosophes Catriona Mackenzie ont formulé récemment des critiques sur cet aspect : « Responding to the Agency Dilemma : Autonomy, Adaptive Preferences, and Internalized Oppression », in Marina Oshana (dir.), *Personal Autonomy and Social Oppression : Philosophical Perspectives*, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015, p. 48-67 (65), et Natalie Stoljar « Autonomy and Adaptive Preference Formation », in Andrea Veltman (dir.), *Autonomy, Oppression, and Gender*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2014, p. 227-252 (Studies in Feminist Philosophy).

56. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, p. 147.

57. *Ibid.*, p. 109.

rences adaptatives s'inscrivent dans le projet normatif et politique du féminisme, dans l'optique où reconnaître que des personnes perpétuent leurs conditions injustes peut mener à justifier des interventions. De ce fait, elles souscrivent à une vue selon laquelle un interventionnisme basé sur des jugements normatifs ne mène pas nécessairement à l'impérialisme. Cependant, échapper à une dynamique d'impérialisme n'est pas aussi simple, comme l'affirment les travaux des anthropologues féministes Lila Abu-Lughod et Saba Mahmood. Ces dernières souligneraient le caractère impérialiste de ce type de réflexions universalistes. La prochaine section discutera ainsi les critiques potentielles que peuvent soulever ces influentes théoriciennes postcoloniales à l'égard du concept de préférence adaptative.

2. Les critiques postcoloniales de l'agentivité

De prime abord, il peut sembler curieux de créer un dialogue entre la littérature sur les préférences adaptatives ainsi que les travaux de l'anthropologue Saba Mahmood et, dans une moindre mesure, les théoriciennes postcoloniales Lila Abu-Lughod et Soumaya Mestiri. En effet, celles-ci ne sont pas directement en relation. Ces derniers travaux peuvent mener, cependant, à deux versants de critiques envers le concept de préférence adaptative. D'une part, ces approches peuvent constituer un défi analytique à la manière dont nous appréhendons le phénomène des préférences adaptatives, que ce soit à la lumière des théorisations de l'agentivité et de la résistance à l'oppression, ou encore, du perfectionnisme sous-jacent. D'autre part, l'approche anthropologique de Mahmood peut constituer une remise en question du projet politique et normatif au cœur des préférences adaptatives. Avant d'évoquer ces critiques ainsi que les hypothétiques réponses que l'on pourrait y donner, je situerai l'horizon intellectuel des théoriciennes postcoloniales discutées en insistant sur la particularité de l'approche de Mahmood. Dans la discussion des potentielles critiques, je me concentrerai sur la variante de Khader, étant donné son caractère systématique.

Ainsi, simultanément au développement de la littérature sur les préférences adaptatives, une forte critique anti-impérialiste affleure, remettant en question les notions de choix, d'agentivité, d'autonomie ou encore de consentement mises au premier plan par les philosophes féministes libérales⁵⁸. Ces critiques nous rappellent que ces concepts ont bien trop souvent été utilisés à des fins colonialistes. À la suite du 11 septembre 2011, une littérature féministe a émergé pour analyser la logique qui a été stratégique-

58. Lila Abu-Lughod, «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others», *American anthropologist*, vol. 104, n° 3, 2002, p. 783-790; Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*; Charles Hirschkind et Saba Mahmood, «Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency», *Anthropological Quarterly*, vol. 75, n° 2, 2002, p. 339-354; Mahmood, *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*.

ment et politiquement utilisée par les pays occidentaux afin de « sauver les femmes musulmanes » de leurs cultures et traditions⁵⁹. La théoricienne Lila Abu-Lughod soutient précisément que ce projet impérialiste doit être saisi non seulement dans son contexte géopolitique et historique, mais aussi comme relevant d'une arrogance ethnocentrique⁶⁰. En ce sens, une certaine rhétorique « féministe » a été utilisée afin de suggérer que l'oppression de ces femmes provient de leur « altérité musulmane totalisante⁶¹ ».

On trouve également une critique convaincante des perspectives réfléchissant aux questions d'internalisation de l'oppression dans les travaux de l'anthropologue Saba Mahmood, qui pourfend la notion d'agentivité comprise en tant que résistance ou subversion des normes. Dans *Politique de la piété*, elle expose une étude ethnographique sur le Mouvement des mosquées au Caire, où, allant à l'encontre d'une frange « séculière » de l'Islam qui suppose que les pensées peuvent se distinguer de nos actions, certaines femmes optent pour une vision « incarnée » de la religion. Cette vision orthodoxe de l'Islam suppose que « c'est par la répétition d'*actes corporels* que l'on entraîne sa mémoire, ses désirs et son intellect à se comporter en accord avec les critères de conduite établis⁶² ». Dès lors, la signification religieuse de ces pratiques survient après que celles-ci sont devenues habituelles. Ces femmes posent un défi conceptuel aux théoriciennes féministes puisque leur démarche prend place dans des espaces et mouvements traditionnellement réservés aux hommes, mais tout en incarnant des vertus liées à la « soumission [des femmes] à l'autorité masculine⁶³ ». Bien qu'elles mettent de l'avant une certaine agentivité en adoptant un rôle social masculin, elles suivent toutefois avec docilité ou passivité les normes patriarcales, auxquelles elles semblent adhérer.

Selon Mahmood, le concept d'agentivité, tel qu'il a été développé conventionnellement par les féministes occidentales, ne permettrait pas d'appréhender ce mouvement⁶⁴. L'agentivité y serait trop comprise comme étant une résistance à l'oppression, c'est-à-dire que nous devenons des sujets moraux seulement en allant à l'encontre des traditions patriarcales. Si nous comprenons l'agentivité comme étant la capacité à mener une réflexion sur ses valeurs et à agir en ce sens, cela peut être interprété de manière à rejeter

59. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*; Sara R Farris, *In the Name of Women's Rights: the Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press, 2017.

60. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, p. 47.

61. Leïla Benhadjoudja, « Les théories postcoloniales et leurs enjeux pour une anthropologue racisée : quelques éléments de réflexivité », in Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2015, p. 41.

62. Mahmood, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, p. 233 (l'italique est de l'auteure).

63. *Ibid.*, p. 17.

64. *Ibid.*, p. 17-25.

les modes de vie plus traditionnels. Or, par son étude ethnographique de ces femmes pratiquant la piété religieuse, Mahmood vise à démontrer que « [l'agentivité] se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont on *habite* les normes⁶⁵ ». L'anthropologue cherche à dépasser l'opposition entre soumission et résistance aux normes patriarcales afin de définir l'agentivité comme étant socio-historiquement située. Dès lors, l'agentivité n'est plus comprise en tant que catégorie progressiste, celle-ci pouvant s'exprimer dans l'appropriation des normes plus traditionnelles. Dans son étude de cas, l'agentivité de ces femmes pratiquant la piété ne doit pas être analysée sous l'angle de la passivité ou de la docilité⁶⁶. Mahmood propose ainsi une définition minimaliste de l'agentivité, entendue comme une « capacité de produire un changement dans le monde⁶⁷ ».

Avec son étude de cas, Mahmood suggère qu'une lecture féministe de la soumission de ces femmes aux normes patriarcales conclurait que ces sujets manquent d'agentivité. L'anthropologue dénonce plus généralement une tendance à comprendre l'agentivité à travers les catégories de liberté et d'autonomie personnelle, où nous devenons agentes en agissant conformément à nos propres choix. En démontrant que les femmes de son étude n'éprouvent pas le désir universel de liberté et de résistance aux normes⁶⁸, Mahmood rejoint le discours d'Abu-Lughod, celle-ci s'attaquant particulièrement à déconstruire ce désir⁶⁹. Ces théoriciennes pourfendent, chez les théoriciennes féministes, la tendance à se concentrer sur les espaces où les femmes démontrent furtivement leur agentivité dans la résistance aux normes patriarcales⁷⁰.

La première implication analytique de ces discussions du concept de préférences adaptatives se rapporte tout d'abord au concept d'agentivité. Soutenir l'existence de préférences adaptatives, rappelons-nous, implique généralement que l'oppression et la précarité peuvent déformer les désirs et les préférences et donc, que l'oppression peut être perpétuée par la résignation ou la complaisance à l'égard d'un environnement injuste. La question se pose cependant de savoir si l'agentivité supposée par le concept de préfé-

65. *Ibid.*, p. 32 (l'italique est de l'auteure).

66. *Ibid.*

67. Jean-Michel Landry, « Repenser la norme, réinventer l'agencéité. Entretien avec Saba Mahmood », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, n° 1, 2010, p. 224.

68. Toutefois, la philosophe Allison Weir s'attache à démontrer que le mode de vie des femmes analysé par Mahmood contient une certaine résistance et un esprit critique non négligeable. Allison Weir, « Feminism and the Islamic Revival: Freedom as a Practice of Belonging », *Hyphatia*, vol. 28, n° 2, mai 2013, p. 335, 336.

69. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*

70. Mahmood, *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, p. 18.

rences adaptatives renferme une « vision romancée de la résistance⁷¹ », dans laquelle le sujet s'affirme nécessairement dans sa résistance aux normes. Sur ce point, il ne semble pas y avoir de contradiction sur le plan analytique. L'adhésion à des normes traditionnelles n'indique pas la présence de préférence adaptative, ou du moins de préférence adaptative néfaste pour la personne. Puisque la variante de Khader se soucie davantage du contenu des pratiques que de leur origine, la préoccupation envers l'appartenance religieuse ou traditionnelle de ces pratiques se trouve partiellement éliminée.

L'accent mis par Khader sur le contenu des préférences supposées adaptatives amène pourtant un autre type de critiques. La philosophe Souyama Mestiri reprochait ainsi récemment à Khader d'enfermer le sujet dans l'oppression sans lui reconnaître la possibilité de lutter ou de résister⁷². Comme elle l'écrit : « Comment juger de l'oppression quand on part du principe que l'oppression est déjà là⁷³ ? » En mettant l'accent sur les conditions oppressives, l'approche de Khader ne permettrait pas de considérer pleinement le sujet. Il est possible d'interpréter ce commentaire critique dans un sens épistémique, puisque le concept de préférence adaptative est associé à un rapport asymétrique entre les femmes du Nord et les femmes du Sud. Il peut s'agir en ce sens d'une critique envers la provenance des interventions visant les préférences adaptatives. Étant donné que cette critique s'adresse essentiellement à l'acte d'indiquer ou de supposer la présence d'une préférence adaptative, elle pourrait être réfutée en suggérant des mesures qui limitent les erreurs d'interprétation susceptibles de se présenter.

Cependant, je suppose qu'il s'agit davantage d'une critique d'ordre ontologique, indiquant que le concept même de préférence adaptative ne permettrait pas de saisir la résistance au pouvoir ou aux normes. Il est possible de répondre en partie à cette critique en soulignant le fait que la perspective de Khader met l'accent sur la possibilité d'espaces concomitants de résistance et de soumission aux normes au sein d'une même personne. Selon cette conceptualisation, même si nous agissons contrairement à notre bien-être et conformément à un environnement hostile, nous n'avons pas moins la possibilité d'être un agent. Dans la mesure où la définition des préférences adaptatives de Khader ne recourt pas aux notions d'agentivité ou d'autonomie, elle élimine à première vue les critiques reprochant le recours au processus mental afin de déterminer les préférences adaptatives⁷⁴. Selon sa

71. Lila Abu-Lughod, « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *American Ethnologist*, vol. 17, n° 1, 1990, p. 42.

72. Souyama Mestiri, « Réponses à mes critiques », *Philosophiques*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 162.

73. *Ibid.*

74. Certaines théoriciennes, ou critiques, de l'autonomie relationnelle ont amorcé un dialogue avec les travaux de Mahmood ou, du moins, la question de l'agentivité des femmes religieuses issues d'une culture non libérale: Ranjoo Seodu Herr, « Islamist Women's Agency and Relational Autonomy », *Hypatia*, vol. 33, n° 2, 2018, p. 195-215; Marina Oshana, *Perso-*

variante, les préférences adaptatives de Khader ne se réduisent pas aux cas d'internalisation de l'oppression, lesquels perpétuent un ordre social injuste et allant à l'encontre du bien-être⁷⁵.

En revanche, et c'est à propos de cet aspect que je développe une autre série de critiques envers le concept de préférences adaptatives, l'adoption d'une conception transculturelle du bien susciterait difficilement l'adhésion des théoriciennes postcoloniales discutées. En incluant un critère normatif dérivé de sa conception du bien-être et permettant de juger des préférences, la perspective de Khader pourrait certainement être rejetée par ces mêmes théoriciennes. En ce sens, Mahmood dénonce vigoureusement le « projet normatif féministe ». Le féminisme supposerait un désir d'émancipation des normes sexistes souvent associées aux milieux traditionnels. L'anthropologue vise ainsi à « pallier l'incapacité profonde de la pensée politique féministe actuelle à concevoir des formes d'accomplissement humain dignes d'intérêt en dehors des frontières de l'imaginaire progressiste libéral⁷⁶ ». La critique que pose Mahmood envers la tradition philosophique féministe est lourde de conséquences : la tradition féministe doit être en mesure de séparer son aspect analytique de son aspect prescriptif⁷⁷. Les ambitions réformatrices ne doivent pas précéder le diagnostic. Pour Mahmood, dans un contexte interculturel, les jugements normatifs à l'égard d'une situation qui nous semble sexiste équivalent à l'affirmation d'une supériorité morale⁷⁸. Mahmood suggère qu'un féminisme tendant vers l'universalisme ne saurait être respectueux des perspectives plus traditionnelles⁷⁹. Ainsi, j'interprète la définition de l'impérialisme de Mahmood comme suggérant la suspension du jugement normatif afin d'adopter pleinement une posture anti-impérialiste⁸⁰.

Si nous l'acceptons, la perspective de Mahmood implique d'abandonner le féminisme en tant que tradition intellectuelle critique, et suggère

nal Autonomy in Society, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT, Ashgate, 2006; Weir, « Feminism and the Islamic Revival »; Andrea C. Westlund, « Rethinking Relational Autonomy », *Hypatia*, vol. 24, n° 4, 2009, p. 26-49.

75. Khader, « Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency ? ».

76. Mahmood, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, p. 230.

77. *Ibid.*, p. 24, 25.

78. *Ibid.*, p. 290, 291.

79. Chez Mahmood et Abu-Lughod, l'universalisme est compris comme étant la posture théorique qui affirme l'universalité de certaines valeurs ; penser par exemple au discours en lien avec les droits humains. Il s'agit de l'idée qu'il est essentiel de contextualiser nos jugements moraux selon les contextes socioculturels.

80. Sindre Bangstad, « Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue », *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n° 3, mai 2011, p. 28-54; Serene J. Khader, « Do Muslim Women Need Freedom? Traditionalist Feminisms and Transnational Politics », *Politics & Gender*, vol. 12, n° 4, décembre 2016, p. 727-753; Rochelle Terman, « Islamophobia, Feminism and the Politics of Critique », *Theory, Culture & Society*, vol. 33, n° 2, mars 2016, p. 77-102.

une dichotomie entre la position féministe et la position anti-impérialiste⁸¹. Mahmood et Abu-Lughod supportent une tradition intellectuelle affirmant que les idéaux normatifs doivent être contextualisés ou contestés à partir de l'environnement duquel ils émergent. Sur cette base, elles critiquent les théories qui appuient les discours des droits humains en contexte musulman, et démontrent en quoi ces discours ont un fondement colonialiste⁸². Ce type de discours pourrait laisser supposer que les théoriciennes des préférences adaptatives deviennent complices de l'impérialisme en introduisant un scepticisme par rapport aux préférences individuelles. Adopter un discours sur les préférences adaptatives implique une posture progressiste où l'on vise à améliorer une condition qui nous apparaît injuste, et qui puisse mener à une intervention publique ou à l'expression d'une solidarité transnationale.

3. Quelques pistes pour des réflexions futures sur les préférences adaptatives

Étant consciente du fait que ces discussions évoquent un débat qui dépasse largement le cadre de cet article, je suggérerai des pistes où les théorisations des préférences adaptatives peuvent répondre à certaines préoccupations des théoriciennes postcoloniales tout en n'abandonnant pas pour autant l'idéal normatif et politique du féminisme. Cela suppose de conserver une pensée féministe critique, sensible aux enjeux identifiés par les théoriciennes postcoloniales⁸³.

Là-dessus, je conçois la perspective de Mahmood comme un enjeu de « traduction culturelle » au lieu d'un enjeu de « relativisme culturel »⁸⁴. De ce point de vue, il serait envisageable de tenir compte de la critique de l'agentivité chez Mahmood, mais en rejetant ses implications normatives pour le féminisme. Cela présuppose d'interpréter ses travaux comme un avertissement envers la généralisation de comportements qui nous apparaissent problématiques, mais qui démontrent tout de même une certaine agentivité. Retenir la critique de l'agentivité normative de Mahmood implique de ne pas confiner l'agentivité aux instances de résistance et, par suite, de porter attention à la manière qu'ont les agents de comprendre leurs propres pratiques. Il semble qu'un pas en ce sens soit franchi si l'on conserve une distinction conceptuelle entre les préférences suspectes et les préférences néfastes. En ce sens, j'interprète Mahmood selon une critique méthodologique où les analyses de préférences adaptatives doivent se doubler d'un

81. Bangstad, « Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue » ; Khader, « Do Muslim Women Need Freedom ? »

82. Bangstad, « Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue » ; Terman, « Islamophobia, Feminism and the Politics of Critique ».

83. Terman, « Islamophobia, Feminism and the Politics of Critique », p. 79.

84. Fulden Ibrahimhakkioğlu, « Embodied Affective Experience in Saba Mahmood's Politics of Piety: Reformulating Agency for an Inclusive Transnational Feminism », *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, vol. 12, n° 1, automne 2012, p. 4-19.

versant délibératif robuste, ce qui permet d'être davantage attentif aux déficits de crédibilité qui peuvent se produire sur le plan des interventions.

Afin de contrer ces écueils méthodologiques, il y a lieu d'approfondir les réflexions sur la manière dont les erreurs de diagnostic des préférences adaptatives peuvent mener à des formes d'injustices épistémiques, c'est-à-dire où les personnes responsables des interventions jouissent d'un excès de crédibilité tandis que les populations dites « vulnérables » souffrent d'un déficit. Il me semble qu'un travail a certainement été accompli par Khader, qui a mis l'accent sur l'importance d'inclure les personnes concernées dans les interventions visant les personnes dont nous soupçonnons qu'elles ont des préférences adaptatives. Néanmoins, un travail doit être mis de l'avant pour donner une réelle profondeur à ce caractère délibératif afin d'éviter les dérives de diagnostic⁸⁵. Des erreurs de diagnostic pouvant mener à une injustice testimoniale, où la perspective d'une personne marginalisée n'est pas reconnue à juste titre, peuvent potentiellement être évitées en adoptant une théorie normative davantage enracinée dans le concret⁸⁶.

En plus d'une exigence à travailler avec le maximum d'informations possibles sur une situation donnée, les discussions subséquentes sur les préférences adaptatives devront s'attaquer à la figure du Nord en tant que « pourvoyeur » de ressources épistémiques. De même, l'enjeu n'est pas de supporter une écoute naïve et décontextualisée de ces voix marginalisées, puisque la recherche d'une voix dite authentique est en elle-même problématique. En effet, il subsiste des enjeux éthiques et méthodologiques jalonnant les questions sur qui en vient à incarner l'« autre » dans les recherches, et dans quelles circonstances⁸⁷. Les approches « participatives » du développement, bien qu'ayant également leur propre lot de débats et controverses⁸⁸, peuvent inspirer les réflexions en ce sens. L'enjeu n'est pas de remplacer les

85. Un travail en ce sens est déjà mentionné dans ces textes : Holly Longair, « Addressing Barriers to Deliberative Participation in Adaptive Preference Interventions », *Ethics and Social Welfare*, vol. 11, n° 2, avril 2017, p. 122-134 ; Karie Cross Riddle, « Empowerment : Participatory Development and the Problem of Cooptation », in Jay Drydyk et Lori Keleher (dir.), *Routledge Handbook of Development Ethics*, Taylor & Francis Group, 2018, p. 171-182.

86. Il semble y avoir un mouvement vers une théorie politique normative développée à partir du point de vue des personnes concernées. Je prends pour exemple la « grounded normative political theory » : voir, par exemple : Brooke A. Ackerly, *Just Responsibility: A Human Rights Theory of Global Justice*, New York, Oxford University Press, 2018, chapitres IV et V.

87. Hamsa Rajan, « The Ethics of Transnational Feminist Research and Activism: An Argument for a More Comprehensive View », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, vol. 43, n° 2, janvier 2018, p. 269-300.

88. Voir, par exemple : Andrea Cornwall et Mamoru Fujita, « Ventriloquising “the Poor” ? Of Voices, Choices and the Politics of “Participatory” Knowledge Production », *Third World Quarterly*, vol. 33, n° 9, octobre 2012, p. 1751-1765 ; Ilan Kapoor, « The Devil's in the Theory : a Critical Assessment of Robert Chambers' Work on Participatory Development », *Third World Quarterly*, vol. 23, n° 1, 2002, p. 101-117.

préférences suspectes, mais bien d'inclure les personnes concernées dans les discussions sur ces préférences.

Bien que certains travaux sur les préférences adaptatives portent sur les préférences problématiques apparues en situation de privilège, l'asymétrie des préoccupations devrait également être revue afin de rompre avec la « tradition » philosophique des universitaires du Nord qui se préoccupent des préférences et croyances des femmes du Sud. De même, il y a lieu de porter un regard critique sur le fait que les discussions sur les préférences adaptatives ont souvent recours à des exemples comprenant des femmes issues des communautés dites « vulnérables ».

Conclusion

Bien que les débats sur les préférences adaptatives aient eu relativement peu de retentissement en philosophie féministe francophone, cet article avait pour première tâche de montrer la manière par laquelle ce concept est au cœur de multiples discussions en philosophie féministe contemporaine.

Au-delà de cet aspect généalogique, je situe ce terrain philosophique entre l'affirmation d'un projet normatif ayant une portée universaliste qui vise à mettre fin aux oppressions sexistes⁸⁹ et la mise au premier plan d'un universalisme sans contenu normatif⁹⁰, où les concepts d'émancipation ou de droits ne peuvent être utilisés dans toutes les cultures. Prendre acte de ce débat ne mène pas nécessairement à un confinement du concept de préférence adaptative à un rôle heuristique, ou encore à son abandon complet. Le concept de préférence adaptative est pertinent, puisqu'il permet de nuancer les raisons pour lesquelles des personnes reconduisent leurs conditions injustes ou oppressives. Toute attention future envers les préférences adaptatives devra toutefois marcher sur la ligne mince entre universalisme et sensibilité aux particularités culturelles.

Bibliographie

- Abbey, Ruth. *The Return of Feminist Liberalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2011.
- Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2013.
- . « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others », *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, 2002, p. 783-790.
- . « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *American Ethnologist*, vol. 17, n° 1, 1990, p. 41-55.
- Ackerly, Brooke A. *Just Responsibility: A Human Rights Theory of Global Justice*, New York, Oxford University Press, 2018.

89. Khader, « Do Muslim Women Need Freedom? ».

90. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, p. 219.

- . *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2000 (Contemporary political theory).
- Agarwal, Bina. « “Bargaining” and Gender Relations: Within and Beyond the Household », *Feminist Economics*, vol. 3, n° 1, janvier 1997, p. 1-51.
- Aragon, Corwin. « Global Gender Justice and Epistemic Oppression: A Response to an Epistemic Dilemma », *Feminist Philosophy Quarterly*, vol. 5, n° 2, juillet 2019.
- Baber, Harriet. « Adaptive Preference », *Social Theory and Practice*, vol. 33, n° 1, 2007, p. 105-126.
- Bangstad, Sindre. « Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue », *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n° 3, mai 2011, p. 28-54.
- Begon, Jessica. « What are Adaptive Preferences? Exclusion and Disability in the Capability Approach », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 32, n° 3, août 2015, p. 241-257.
- Bell, Duncan (dir.). *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge, United Kingdom; New York, NY, Cambridge University Press, 2019.
- Benhadjoudja, Leïla. « Les théories postcoloniales et leurs enjeux pour une anthropologie racisée: quelques éléments de réflexivité », in Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2015.
- Burke, Kelsy C. « Women’s Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches: Women’s Agency in Gender-Traditional Religions », *Sociology Compass*, vol. 6, n° 2, février 2012, p. 122-133.
- Chambers, Clare. *Sex, Culture, and Justice: the Limits of Choice*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, 2008.
- Chung, Ryoa. « Domination », in Deen K. Chatterjee (dir.), *Encyclopedia of Global Justice*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2011, p. 265-267.
- Cornwall, Andrea et Mamoru Fujita. « Ventriloquising “the Poor”? Of Voices, Choices and the Politics of “Participatory” Knowledge Production », *Third World Quarterly*, vol. 33, n° 9, octobre 2012, p. 1751-1765.
- Cudd, Ann E. « Adaptation to Oppression: Preference, Autonomy, and Resistance », in Marina Oshana (dir.), *Personal Autonomy and Social Oppression: Philosophical Perspectives*, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015, p. 142-160.
- Deveaux, Monique. *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006.
- Elster, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Farris, Sara R. *In the Name of Women’s Rights: the Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press, 2017.
- Frye, Marilyn. « Oppression », in *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, NY, Crossing Press, 1983.
- Giraldo, Isis. « Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime », *Feminist Theory*, vol. 17, n° 2, août 2016, p. 157-173.
- Herr, Ranjoo Seodu. « Islamist Women’s Agency and Relational Autonomy », *Hypatia*, vol. 33, n° 2, 2018, p. 195-215.
- Hirschkind, Charles et Saba Mahmood. « Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency », *Anthropological Quarterly*, vol. 75, n° 2, 2002, p. 339-354.

- Ibrahimhakkioğlu, Fulden. « Embodied Affective Experience in Saba Mahmood's Politics of Piety: Reformulating Agency for an Inclusive Transnational Feminism », *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, vol. 12, n° 1, Fall 2012, p. 4-19.
- Jaggar, Alison M. « Reasoning About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities », *Journal of Political Philosophy*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 301-322.
- . « "Saving Amina": Global Justice for Women and Intercultural Dialogue », *Ethics & International Affairs*, vol. 19, n° 3, 2005, p. 55-75.
- Kapoor, Ilan. « The Devil's in the Theory: a Critical Assessment of Robert Chambers' Work on Participatory Development », *Third World Quarterly*, vol. 23, n° 1, 2002, p. 101-117.
- Khader, Serene J. « Adaptive Preferences », in Jay Drydyk et Lori Keleher (dir.), *Routledge Handbook of Development Ethics*, Taylor & Francis Group, 2018, p. 93-100.
- . *Decolonizing Universalism: Toward A Transnational Feminist Ethic*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2018 (Studies in feminist philosophy).
- . « Do Muslim Women Need Freedom? Traditionalist Feminisms and Transnational Politics », *Politics & Gender*, vol. 12, n° 4, décembre 2016, p. 727-753.
- . « Identifying Adaptive Preferences in Practice. Lessons from Postcolonial Feminisms », *Journal of Global Ethics*, vol. 9, n° 3, 2013, p. 311-327.
- . « Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency?: Adaptive Preferences and Women's Agency », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 29, n° 4, novembre 2012, p. 302-317.
- . *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011 (Studies in feminist philosophy).
- Kittay, Eva Feder. « The Moral Harm of Migrant Carework: Realizing a Global Right to Care », *Philosophical Topics*, vol. 37, n° 2, 2009, p. 53-73.
- Landry, Jean-Michel. « Repenser la norme, réinventer l'agencéité. Entretien avec Saba Mahmood », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, n° 1, 2010, p. 217-231.
- Longair, Holly. « Addressing Barriers to Deliberative Participation in Adaptive Preference Interventions », *Ethics and Social Welfare*, vol. 11, n° 2, avril 2017, p. 122-134.
- Mackenzie, Catriona. « Responding to the Agency Dilemma: Autonomy, Adaptive Preferences, and Internalized Oppression », in Marina Oshana (dir.), *Personal Autonomy and Social Oppression: Philosophical Perspectives*, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015, p. 48-67 (65).
- Mahmood, Saba. *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.
- Maldonado-Torres, Nelson. « On the Coloniality of Being », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2 et 3, mars 2007, p. 240-270.
- McCammon, Christopher. « Domination », in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.
- Mestiri, Soumaya, « Réponses à mes critiques », *Philosophiques*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 155.
- Mitchell, Polly, « Adaptive Preferences, Adapted Preferences », *Mind*, vol. 127, n° 508, octobre 2018, p. 1003-1025.

- Narayan, Uma. « Sisterhood and “Doing Good” : Asymmetries of Western Feminist Location, Access and Orbits of Concern », *Feminist Philosophy Quarterly*, vol. 5, n° 2, juillet 2019, p. 1-26.
- . « Mind of Their Own: Choices, Autonomy, Cultural Practices and Other Women », in Louise M Antony et Charlotte Witt (dir.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colorado, Westview Press, 2001, p. 418-432 (Feminist theory and politics).
- Nussbaum, Martha C. *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Climats, 2012.
- . *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2000.
- . *Sex & Social Justice*, New York, Oxford University Press, 1999.
- . « Human Capabilities, Female Human Beings », in Jonathan Glover et Martha C. Nussbaum (dir.), *Women, Culture, and Development: a Study of Human Capabilities*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1995, p. 61-104.
- . « Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism », *Political Theory*, vol. 20, n° 2, 1992, p. 202-246.
- Oshana, Marina. *Personal Autonomy in Society*, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT, Ashgate, 2006.
- Pettit, Philip. *Republicanism*, Oxford University Press, 1999.
- Rajan, Hamsa. « The Ethics of Transnational Feminist Research and Activism: An Argument for a More Comprehensive View », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 43, n° 2, janvier 2018, p. 269-300.
- Riddle, Karie Cross. « Empowerment: Participatory Development and the Problem of Cooptation », in Jay Drydyk et Lori Keleher (dir.), *Routledge Handbook of Development Ethics*, Taylor & Francis Group, 2018, p. 171-182.
- Robeyns, Ingrid. *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*, Open Book Publishers, 2017.
- Sen, Amartya. *Inequality Reexamined*, New York, Oxford University Press, 2001.
- . « Gender and Cooperative Conflicts. », in Irene Tickner (dir.), *Persistent Inequalities: Women and World Development*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 123-149.
- . *Resources, Values, and Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.
- Singh, Jakeet. « Religious Agency and the Limits of Intersectionality », *Hypatia*, vol. 30, n° 4, 2015, p. 657-674.
- Stoljar, Natalie. « Autonomy and Adaptive Preference Formation », in Andrea Veltman (dir.), *Autonomy, Oppression, and Gender*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2014, p. 227-252 (Studies in feminist philosophy).
- Terlazzo, Rosa. « The Perfectionism of Nussbaum's Adaptive Preferences », *Journal of Global Ethics*, vol. 10, n° 2, mai 2014, p. 183-198.
- Terman, Rochelle. « Islamophobia, Feminism and the Politics of Critique », *Theory, Culture & Society*, vol. 33, n° 2, mars 2016, p. 77-102.
- Walsh, Mary Barbara. « Feminism, Adaptive Preferences, and Social Contract Theory », *Hypatia*, vol. 30, n° 4, 2015, p. 829-845.
- Weir, Allison. « Feminism and the Islamic Revival: Freedom as a Practice of Belonging », *Hypatia*, vol. 28, n° 2, mai 2013, p. 323-340.

Westlund, Andrea C. « Rethinking Relational Autonomy », *Hypatia*, vol. 24, n° 4, 2009, p. 26-49.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Le réel de la philosophie et la pratique de la connaissance Foucault, Platon, Gueroult

Julien Panais

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070255ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070255ar>

[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

Panais, J. (2020). Le réel de la philosophie et la pratique de la connaissance : Foucault, Platon, Gueroult. *Philosophiques*, 47 (1), 165–187.
<https://doi.org/10.7202/1070255ar>

Résumé de l'article

Lors d'un cours portant sur la Lettre VII de Platon, Michel Foucault introduit l'expression de « réel de la philosophie ». Pour les différents commentateurs de cette leçon, cette formule se rapporte aux actions politiquement efficaces que le philosophe doit effectuer pour insérer la philosophie dans la réalité. Selon nous et contrairement à cette interprétation, la philosophie possède déjà pour Foucault les modalités de sa propre effectivité avant même d'être efficace politiquement. La surestimation de la dimension politique conduit d'autre part à sous-estimer les pratiques de connaissance propre à la philosophie, d'autant que selon nous Foucault se saisit de la notion de « réel philosophique » de Martial Gueroult pour sa propre élaboration du « réel de la philosophie ». Déterminer les modalités du réel de la philosophie selon Foucault, c'est ce à quoi nous nous attachons dans cet article.

Le réel de la philosophie et la pratique de la connaissance

Foucault, Platon, Gueroult

JULIEN PANAIS

Université de Lille

julien.panaïs@gmail.com

RÉSUMÉ. — Lors d'un cours portant sur la Lettre VII de Platon, Michel Foucault introduit l'expression de «réel de la philosophie». Pour les différents commentateurs de cette leçon, cette formule se rapporte aux actions politiquement efficaces que le philosophe doit effectuer pour insérer la philosophie dans la réalité. Selon nous et contrairement à cette interprétation, la philosophie possède déjà pour Foucault les modalités de sa propre effectivité avant même d'être efficace politiquement. La surestimation de la dimension politique conduit d'autre part à sous-estimer les pratiques de connaissance propre à la philosophie, d'autant que selon nous Foucault se saisit de la notion de «réel philosophique» de Martial Gueroult pour sa propre élaboration du «réel de la philosophie». Déterminer les modalités du réel de la philosophie selon Foucault, c'est ce à quoi nous nous attachons dans cet article.

ABSTRACT. — During a lesson on Plato's Letter VII, Michel Foucault introduces the notion of «reality of philosophy». This notion, for some readers of this Foucault's lesson, relates to political efficient acts which philosopher must carry out to insert philosophy in reality. Rather, we believe that philosophy has already for Foucault conditions of its own effectiveness even before political efficiency. This overstatement of political sphere leads on the other side to underestimate knowledge practices of philosophy, especially as we believe that Foucault seizes the «philosophical reality» notion of Martial Gueroult to elaborate his own idea of philosophy reality. In this article, we try to figure out the philosophy reality conditions according to Foucault.

L'expression de «réel de la philosophie» prononcée par Foucault dans son cours de 1983 renvoie, dit-il, à un problème «familier et mal connu», et à l'un des principes permanents de la philosophie depuis deux millénaires et demi au moins, celui d'une pratique de dire-vrai à l'égard du pouvoir¹. Elle apparaît dans son étude de la Lettre VII de Platon pour commenter la «sorte d'obligation interne» de la philosophie qui constitue également sa tâche même:

Quand il s'inquiète de n'être que *logos*, quand il veut, plutôt que d'être simplement *logos*, toucher à la tâche même (à l'*ergon*) [de la philosophie], il me semble que Platon soulève une question que l'on pourrait appeler celle du réel

1. Je souhaite ici exprimer toute ma gratitude à Thomas Bénatouïl qui a accompagné avec sollicitude mes recherches dans le cadre d'un doctorat, et qui a grandement participé à la finalisation de cet article par ses indications, objections et précisions. Je remercie également Bernard Sève qui m'a suggéré le rapprochement entre le réel de la philosophie chez Foucault et le réel philosophique de Gueroult.

de la philosophie. Qu'est-ce que le réel de la philosophie ? Où peut-on trouver le réel de la philosophie² ?

Autrement dit, en montrant ce en quoi consiste l'*ergon* de la philosophie dans la Lettre VII, Foucault souhaite découvrir comment selon Platon la philosophie « peut devenir une activité réelle dans le réel » (GSA, 239).

La tâche propre de la philosophie amena Platon jusqu'en Sicile en vue d'éduquer Denys, son jeune tyran. Par amitié pour Dion, un proche de l'autocrate qui lui demandait d'intervenir, et parce que jamais les circonstances (le *kairos*) n'ont paru aussi favorables pour réaliser « l'union dans les mêmes hommes, de la philosophie et de la conduite des grandes cités³ », Platon s'embarqua pour Syracuse. S'il avait refusé, il aurait eu l'impression de n'être que « verbe-creux » (*logos*) et de paraître comme tel ; or, il voulait se montrer aussi capable de mettre la main à l'action (à l'*ergon*). On retrouve ici dans cette lettre, explique Foucault, l'opposition très classique dans le vocabulaire grec entre *logô* et *ergô* — « en parole et en réalité, en discours et en acte » — ; cette distinction reprise par Platon signifierait qu'il incombe au philosophe de n'être pas seulement l'auteur de *La République*, celui qui énonce ce qu'est la cité idéale, mais de remplir aussi la tâche du conseiller politique qui élabore, à travers l'âme du Prince, la rationalité de la conduite réelle de la cité (GSA, 202).

I. Le réel de la philosophie comme rapport entre théorie et pratique

Les commentateurs de la leçon de Foucault sur la Lettre VII s'accordent d'abord pour dire que Foucault s'approprie l'idée selon laquelle « l'activité philosophique ne doit pas se cantonner au seul discours, mais se mettre à l'épreuve des pratiques, des conflits et des faits⁴ ». Selon Hervé Oulc'hen, pour que la philosophie se suscite comme *ergon*, c'est-à-dire comme tâche pratique, « elle doit sortir de sa tour d'ivoire » en s'actualisant dans la conjoncture politique par un passage à l'acte⁵. Daniele Lorenzini fait de la question du réel de la philosophie celle de « l'efficacité concrète de son discours » : il ne suffit plus au philosophe de penser la cité idéale, il doit essayer de « la traduire dans la réalité⁶ ». Le philosophe isolé dans sa tour d'ivoire

2. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008, p. 209, 211-212, désormais cité GSA.

3. Platon, Lettre VII, dans *Œuvres complètes*, t. XIII-1, *Lettres*, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 31, 328b.

4. Frédéric Gros, « Situation du cours », dans GSA, p. 354.

5. Hervé Oulc'hen, *L'intelligibilité de la pratique : Entre Foucault et Sartre*, thèse de doctorat, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, 2013, p. 162. Voir également sur ce point Marc Djaballah, « Le réel de la philosophie. Foucault et la critique ontologique », *Symposium*, n° 17-2, 2013, p. 115-139.

6. Daniele Lorenzini, « La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire », dans Sandra Laugier (dir.), *La voix et la vertu*, Paris, PUF, 2010, p. 469-487.

— image constante du philosophe à l'état de nature dans ce type de lecture — ne doit plus se satisfaire de la théorie mais tenter de l'actualiser en pratique dans la réalité, c'est-à-dire dans le champ politique pris en un sens large; celui-ci pour Lorenzini ne peut pas en effet être séparé de façon *a priori* de l'éthique: « si la cible principale du gouvernement des êtres humains est leur vie quotidienne » alors « tout partage entre politique et éthique s'avère une pure fiction ou une illusion de perspective », et il « devient par conséquent possible de concevoir l'éthique comme une pratique (politique) de résistance et de liberté⁷ ». Par conséquent, l'éthique de la vie quotidienne est selon lui directement politique.

Pourtant, selon Lorenzini, si la vie quotidienne des êtres humains est immédiatement politique, il n'en va pas de même pour le philosophe, lequel est incapable d'une pratique éthico-politique, à l'exception du philosophe cynique: « Les cyniques se présentent comme les seuls qui pratiquent réellement la philosophie », car seuls ils appliquent « *concrètement* à la vie quotidienne » ce que tous les autres philosophes admettent « *en théorie* » mais qu'ils maintiennent « seulement dans l'élément du *logos*⁸ ». Le *logos* est assimilé à la théorie « abstraite », tandis que l'*ergon* constitue la pratique politique du philosophe qui se veut, en plus, efficace par sa mise en œuvre dans la vie quotidienne. Le réel pris dans le sens d'une efficacité pratique, c'est-à-dire politique, devrait logiquement mener Lorenzini à un constat sans appel pour la philosophie, qu'il s'abstient cependant de formuler: depuis l'Antiquité, à l'exception des cyniques, la philosophie n'a pas « réellement » existé.

Dans cet article, nous voudrions proposer une tout autre interprétation de cette « réalisation » de la philosophie. Selon nous, à travers la lecture de la Lettre VII et l'étude de la philosophie antique, il s'agit pour Foucault d'envisager la philosophie moderne en sa réalité, plutôt que de chercher comment une philosophie pourrait descendre du ciel de la théorie dans le réel. Car pour lui la philosophie moderne s'est bien « effectivement inscrite dans le réel et dans l'histoire, ou plutôt dans ce réel qu'est notre histoire » (GSA, 321). Le réel de la philosophie n'est pas à comprendre selon nous à travers la modalité de l'efficacité, mais à travers celle de l'effectivité. Pour le démontrer, il faut comprendre que Foucault hérite du problème du réel de la philosophie de Martial Gueroult, puis examiner comment il le pose dans le cadre de l'étude de la philosophie impériale ou platonicienne.

II. La parenté de l'archéologie avec la dianoématique

Lorsqu'il prononce l'expression de « réel de la philosophie », celle-ci paraît venir de loin et d'ailleurs. Foucault répète que c'est un problème « familier et mal connu » soulevé par Platon, « une question qui est à la fois très fami-

7. Daniele Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les pratiques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, p. 13-14.

8. Daniele Lorenzini, « La vie comme "réel" de la philosophie », p. 477 (l'auteur souligne).

lière, très évidente, transparente, et en même temps très mal connue » (GSA, 209, 207). Pourtant, jamais au cours des leçons il n'explique en quoi consiste cette évidence ignorée. Le « réel de la philosophie » n'est-elle pas une expression empruntée à Martial Gueroult et sa notion de « réel philosophique » développée dans *Philosophie de l'histoire de la philosophie*? C'est l'hypothèse que nous formulons ici, et les similitudes observées en premier lieu entre l'archéologie foucauldienne et la dianoématique gueroultienne nous engagent à l'explorer.

Commençons par remarquer la mention de Gueroult dans l'introduction au seul livre de Foucault consacré à une méthodologie générale, *L'Archéologie du savoir* publié en 1969. Dans l'histoire de la philosophie, Martial Gueroult s'est détaché d'une analyse par « description des influences, des traditions, des continuités culturelles » au profit d'une analyse des unités architectoniques des systèmes qui effectue la description « des cohérences internes, des axiomes, des chaînes déductives, des compatibilités⁹ ». Foucault reprend l'idée d'unité architectonique dans son archéologie sous le terme d'archive: l'archive, c'est le système qui, « dans l'épaisseur des pratiques discursives », instaure « les énoncés comme des événements [...] et des choses », c'est le champ de leurs conditions d'émergence et la loi de leur coexistence. L'archive, c'est « la loi de ce qui peut être dit », c'est « la condition de réalité pour des énoncés » (AS, 174-177).

Dans cette mesure, la définition de l'archéologie foucauldienne est identique à celle de la dianoématique dans le domaine de l'histoire de la philosophie. Qu'est-ce que la dianoématique de Gueroult? Une discipline qui a pour tâche, premièrement, « de rendre compte de faits donnés: l'existence de métaphysiques que nous *trouvons* déjà constituées dans l'histoire » (caractère positif de la dianoématique); et, deuxièmement, « de savoir comment est possible un tel donné métaphysique, à sa façon, objectivement valable » (caractère transcendantal). Le transcendantal caractérise ici « la loi de ce qui peut être dit » dans l'ordre des déductions et des cohérences internes. En résumé, il s'agit de savoir « comment est possible “l'expérience philosophique” présente dans l'histoire¹⁰ ». De même, l'archéologie foucauldienne présente ces deux dimensions, positive et transcendantale, qui se recoupent dans l'*a priori* historique. Elle est positive dans la mesure où l'*a priori* rend compte « d'une histoire qui est donnée, puisque c'est celle des choses effectivement dites » — et non des choses possiblement données à l'expérience — traitées dans le jeu de leur instance (AS, 174, 39); transcendantale, puisqu'il s'agit de trouver, dans l'histoire des choses effectivement dites, l'*a priori*, condition de leur réalité en même temps que de leur émer-

9. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Tel », 1969, p. 9-12, ouvrage désormais cité AS.

10. Martial Gueroult, *Dianoématique*, livre II, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 65-66 (l'auteur souligne), désormais cité PHP.

gence, défini comme « ensemble des règles qui caractérisent une pratique discursive » (AS, 175) — et qui permet la venue au jour des choses dites. Pour l'archéologie foucauldienne comme pour la dianoématique, les conditions de possibilité sont des conditions de réalité. On constate ainsi la proximité des deux « disciplines » ; ce qui amène à penser comme plus que probable la grande attention que Foucault a dû prêter à la publication posthume de *Philosophie de l'histoire de la philosophie* en 1979.

Dans son cours de 1981, Foucault reprend le constat déjà énoncé dans *L'archéologie du savoir* : la pratique discursive ne sert pas seulement à dénommer. Il écrivait à la fin des années 1960 : « Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. [...] C'est ce "plus" qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire » (AS, 71). De son côté, Gueroult écrit dans son manuscrit : « Si la vérité est une copie, elle ne sert à rien, car elle n'ajoute rien au réel. Si elle ajoute quelque chose, alors elle ne peut pas connaître la réalité puisqu'elle la transforme » (PHP, 79). Foucault reprend en 1981 l'énoncé de *L'archéologie du savoir*, mais cette fois-ci dans le vocabulaire de Gueroult : « Pourquoi y a-t-il, en plus du réel, du vrai ? » Pourquoi ce « jeu de véridiction qui vient s'ajouter au réel et qui le transmue, qui le transforme » (SV, 240) ? Car, si le discours ne fait que refléter le réel, n'apparaît-il pas comme « discours en trop¹¹ » (SV, 235) ?

Il est du dessein de la science, selon Gueroult, de livrer la « vérité du monde », c'est-à-dire de fournir une image authentique de la réalité par *adaequatio rei et intellectus*. Mais qu'une telle finalité soit assignée à la philosophie pose un problème, car en ce cas elle ne se distingue pas de la science et n'a plus ni « mission propre » ni autonomie, quand bien même elle aurait pour objet, non pas le monde, mais l'essence de la conscience par laquelle toute vérité est fondée ; « la vérité de l'esprit ne saurait être saisie, en l'espèce, qu'en fonction de la vérité scientifique ». Celle-ci variant selon le progrès de la science, le propre de la philosophie serait alors à chercher dans la positivité scientifique (PHP, 16-17). La « mission intellectuelle » peut bien être ajustée à la science, en revanche, elle ne peut expliquer la raison d'être de la philosophie. Foucault reprend le raisonnement en en radicalisant la position : « La même question, la même difficulté se pose et doit se poser à propos de n'importe quel discours. » D'abord pour les discours moraux et prescriptifs qui prétendent « faire exister ce qui n'existe pas encore », mais même pour ceux qui « prétendent dire ce qui est » : « Jamais le fait que le ciel est bleu ne pourra rendre compte du fait que je dis que le ciel est bleu » (SV, 224). Le fait que je décrive le réel, que je dise la vérité du réel, ne constitue jamais la raison pour laquelle je le dis : « Que telle proposition soit vraie, on peut l'établir en établissant que les choses sont telles que l'établit la propo-

11. Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2014, p. 240 et 235, désormais cité SV.

sition » — reformulation tautologique par Foucault de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* —, « mais ce n'est pas parce que les choses sont telles, que le discours à l'intérieur duquel se trouve la proposition va exister comme réel » (SV, 239).

Foucault s'intéresse ici au réel du discours qui tente de dire la réalité des choses. L'adéquation entre l'énoncé et la chose ne rend pas en soi l'énoncé digne d'intérêt (digne d'être dit et conservé) ; elle ne constitue pas la raison de « l'enracinement [du] jeu de la vérité dans le réel ». C'est pourquoi l'existence d'un discours à prétention de vérité « n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle » (SV, 224-225). De la même façon, Gueroult soutient que la pensée philosophante n'est pas engendrée par la réalité de la chose à expliquer, car l'intellection de l'objet, pour la pensée philosophante, ne fournit pas sa justification (PHP, 94-95). D'abord parce que la philosophie n'aurait pas de mission propre qui la distingue de la science, mais aussi parce que si tel était le cas pour Gueroult, les diverses doctrines philosophiques, privées de leur réalité et de leur valeur, n'auraient plus d'intérêt pour l'historien de la philosophie. Envisagée sous l'intellection scientifique, où donc en effet l'historien trouverait-il les « vérités prouvées » de la philosophie parmi toutes les doctrines contradictoires entre elles (PHP, 23) ?

III. Le réel philosophique de la dianoématique et l'autonomie de la volonté

Nous avons vu la proximité de la méthode (positive et transcendantale) de Gueroult avec celle de Foucault, et du problème qui leur est commun ; nous allons maintenant nous concentrer sur la dianoématique pour observer ensuite ce que Foucault peut lui emprunter.

La dianoématique de Gueroult se fonde sur un premier postulat, condition de possibilité de toute l'entreprise : la *réalité* de chaque doctrine philosophique (PHP, 66). En un premier sens, une philosophie peut être dite réelle parce qu'elle s'applique véridiquement à la réalité (par *adaequatio rei et intellectus*). Une doctrine dont la fausseté est démontrée quant à son adéquation à la réalité perd en même temps sa propre réalité pour n'être plus qu'une chimère. En ce sens, une doctrine est dite réelle parce qu'elle est vraie (PHP, 98).

Une telle définition, lorsqu'elle est rapportée à la tâche propre de la philosophie, la rend indistincte de celle de la science. Mais contrairement à cette dernière qui prouve sa possibilité par sa réalité même, la métaphysique a été incapable dans son histoire à fournir une vérité probante. La « marche détestable » de la métaphysique permet de douter de sa possibilité même, et par là de sa réalité¹². Cela n'est vrai, selon Gueroult, que si le philosophe fait dépendre la valeur de la métaphysique de sa capacité à fournir une vérité

12. Gueroult se réfère à l'introduction à la *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Flammarion, 1900, p. 50-51 [B 20-21 ; W 59-60].

logique et une certitude de même nature que celle des sciences mathématique et physique, et qu'il cherche à savoir comment la métaphysique est possible comme science (PHP, 67). Or pour Gueroult, la métaphysique doit être considérée dans sa réalité de la même façon que la science : « Par la croyance en l'expérience philosophique vivante dans l'histoire, l'attitude du philosophe doit être ici celle de Kant à l'égard de la science de son temps : [...] l'histoire de la philosophie existe en fait, comment est-elle possible ? » (PHP, 43a).

Dans les faits, la réalité des philosophies passées réside avant tout dans « le sentiment de valeur objective que l'historien de la philosophie leur attribue [...] à toutes, quelque difficulté qu'on éprouve par ailleurs à déterminer cette valeur et à fonder ce sentiment » (PHP, 65). Gueroult fait donc reposer la condition de possibilité de la dianoématique sur le sentiment de réalité qu'éprouve l'historien de la philosophie au contact de doctrines pourtant contradictoires entre elles¹³ — sans l'expérience vivante subjective, l'« ordre des raisons » d'une doctrine philosophique ne suffit pas à sa réalité. À partir de là, Gueroult cherche une valeur qui soit la même pour la réalité des doctrines et pour la réalité de l'histoire de la philosophie, celle des « conditions de possibilité du sentiment de cette valeur philosophique » qui soutiennent l'expérience philosophique indéfiniment renouvelée dans l'histoire¹⁴ (PHP, 63).

Les philosophies ne peuvent recevoir leur valeur et leur réalité d'un réel commun antérieur à la pensée philosophante puisque si tel était le cas nous constaterions une seule et même théorie ou définition de la réalité ; or tandis qu'elles s'estiment toutes qualifiées pour en offrir une, elles sont en fait toutes en désaccord pour dire ce qu'est la réalité (PHP, 101). Puisque la réalité qui résulte de l'effort philosophant ne peut s'identifier à une réalité première toujours semblable, « toute doctrine retire préalablement au réel donné son titre de réalité, pour ne l'accorder qu'à la représentation d'un réel qu'elle a elle-même fournie » (PHP, 102-103). C'est pourquoi la réalité de la chose à expliquer est engendrée par « l'acte même de la pensée philoso-

13. Pour le sceptique à qui fait défaut le sentiment de cette réalité, il est inutile de chercher à le convaincre du bien-fondé du problème, déclare Gueroult. Tout au plus est-il possible d'objecter l'existence de l'histoire de la philosophie pour convaincre de la réalité du sentiment de réalité.

14. Cette valeur est à la source de la principale objection formulée par les critiques à l'égard de la dianoématique qui réside dans « la prétention à comprendre la plupart des doctrines et le vœu pieux de ne pas s'excepter de leur champ », prétention à se présenter comme un « système de tous les systèmes » et un « système comme les autres » : Christophe Giolito, « Pratique et fondement de la méthode en histoire de la philosophie chez Martial Gueroult », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 30, 2001, p. 83 et suivantes. Voir aussi sur ce point Bernard Sève, « La Dianoématique de Martial Gueroult et le problème de l'histoire de la philosophie », dans Jules Vuillemin (dir.), *La philosophie et son histoire. L'âge de la science : lectures philosophiques*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 167-169 ; Daniel Parrochia, *La raison systématique*, Paris, Vrin, 1993, p. 29-32.

phante qui mène l'intellection explicative » ; la réalité « résulte à chaque fois d'un *jugement thétique* » (PHP, 97, 102). De la déduction ressort deux réels : un réel commun et un réel philosophique.

Le réel commun désigne le simple postulat d'une chose à expliquer, indépendante de la pensée philosophante, sur laquelle toute doctrine fonde la validité de sa réalité philosophique propre (postulat réaliste) ; il est condition de possibilité de toute expérience philosophique vivante dans l'histoire. Le réel commun est cependant entièrement indéterminé, le jugement thétique au fondement de toute doctrine se charge de le produire (postulat idéaliste). Cet acte thétique institue un réel philosophique propre à chaque doctrine et à l'exclusion de celui des autres, mais que chaque doctrine identifie au réel commun. Toute philosophie s'empare donc d'un réel commun à expliquer « pour mettre en doute originellement les déterminations propres à ce "réel commun" [...] et n'affirmer valablement que les déterminations propres au réel philosophique qui leur est particulier » (PHP, 104-105). L'historien philosophe, privé de la croyance en l'identité du réel philosophique au réel commun, n'en croit pas moins à ce réel commun, condition et source de la réalité des expériences philosophiques, dont la sienne. Cette réalité ne réside pas dans l'objet que chaque philosophie saisit ; elle est à la fois intérieure à chaque système, mais commune à tous au titre de condition de possibilité de l'expérience philosophique. En quoi consiste cette réalité ?

Gueroult opère un parallèle entre le sens de la réalité qu'il accorde aux philosophies et les notions de *Realität* et de *Wirklichkeit* reprises à Kant, Maïmon et Fichte. Si la vérité se dit d'une représentation qui correspond effectivement au réel, mais que demeure une valeur objective au contenu de la représentation indépendamment d'une correspondance avec un objet, alors la représentation comme idée devient la chose elle-même avec sa réalité — comme Gueroult le reconnaît des idées claires et distinctes, ou des idées adéquates chez Descartes, Spinoza ou Leibniz. Or, lorsqu'un tel concept s'applique au monde de l'expérience dans la mesure où l'expérience en question est rendue possible par ce concept, celui-ci est vrai en plus d'être réel, ainsi des catégories de l'entendement dans la philosophie transcendantale. La *Realität* désigne la nécessité du concept (généralement obtenue par une démonstration apodictique) rendant possible l'expérience d'un objet ; la *Wirklichkeit* se dit de l'objet qui tire sa réalité de la réalité du concept. Ce type de concept a une *Realität sui generis* irréductible à la *Wirklichkeit* de l'objet (PHP, 98-100). En ce sens, la démonstration de Gueroult révèle une *Realität* commune aux philosophies qui rend leur *Wirklichkeit* possible. Reste à savoir en quoi consiste exactement cette *Realität*.

À la suite de longues chaînes déductives, Gueroult révèle la finalité de toute philosophie, en quoi consiste sa « réalité suprême » et sa « valeur absolue » : la réalisation de l'autonomie de la volonté. Le réel commun apparaît comme un moyen en vue de cette fin (PHP, 218). En tant que condition de possibilité du réel philosophique, le réel commun consiste dans l'identifi-

cation de l'intérieur et de l'extérieur de la pensée philosophante (*PHP*, 234). Qu'est-ce à dire ?

Pour Gueroult, un système philosophique, dit métaphysique, ne se limite pas à son caractère ontologique ; tout système achevé, qui produit un monde à partir de sa compréhension première de l'être, produit en même temps un ordre de valeurs : « Ainsi l'histoire nous fournit, avec l'ensemble des systèmes qui s'y manifestent, tout un clavier de valeurs absolues, comme elle nous fournit tout un clavier de réalités absolues » (*PHP*, 214). Plus encore, c'est en fonction d'un sentiment subjectif et affectif antérieur au système que nous nous portons vers telle doctrine plutôt que telle autre, et que le philosophe parvient à son propre jugement thétique ; celui-ci est le résultat d'une libre préférence, d'une croyance à laquelle chacun pour son propre compte juge impossible de se soustraire¹⁵ (*PHP*, 206). Ainsi, le jugement thétique et le jugement de valeur originels qui décrètent une réalité et une valeur absolues sont identiques (*PHP*, 213). La liberté est condition de possibilité de la multiplicité des doctrines données dans l'histoire ; sans elle, les réels philosophiques, privés de l'expérience vivante qui leur confère leur caractère pratique, deviendraient choses inertes ; les actes spéculatifs originels, en lesquels réside la liberté, n'auraient plus de raison d'être, et la philosophie perdrait sa fonction propre : « La liberté apparaît donc dans chaque système comme consubstantielle à lui. La spéculation est en chacun l'acte même par lequel la liberté se réalise, l'acte où s'identifient spéculation et liberté » (*PHP*, 215-216).

L'adhésion à une doctrine philosophique relève d'un acte libre que chacun effectue pour soi. L'évidence et les conditions de sa recevabilité que propose chaque doctrine au fondement de sa démonstration ne relèvent pas de la pure théorie. En définitive, l'évidence ne saisit que ceux qui y ont volontairement adhéré, et la nécessité des réels philosophiques repose en leur fondement sur un choix pratique : celui d'un « acte de la volonté libre se voulant elle-même ». Se vouloir soi-même en tant que volonté libre est ce qui confère une valeur absolue à chaque réel philosophique. Nous pouvons ainsi comprendre que le réel philosophique de Gueroult s'élabore sur un besoin éminemment pratique du philosophe, autrement dit sur un manque né de l'insatisfaction à agir selon les mœurs et coutumes mal assurées du sens commun ou selon des principes philosophiques inconséquemment justifiés par les doctrines antérieures. Il y a chez Gueroult cette idée propre à une

15. Jacques Bouveresse, qui veut bien accorder ce point à Gueroult, le rapproche de Renouvier : « Appendice I. Martial Gueroult et la philosophie de l'histoire de la philosophie », en accès libre sur le site du Collège de France, 2012, <http://books.openedition.org/cdf/1783?lang=fr#access>. Mais l'aspect moral des ontologies ne suffit pas selon Bouveresse à légitimer une « histoire de la vérité » qu'il considère comme contradictoire dans les termes. Il formule le même type de reproche envers Foucault dans *Nietzsche contre Foucault*, Marseille, Agone, 2016.

certaine tradition philosophique moderne, de Hegel à Sartre¹⁶, que les doctrines philosophiques, au moment de leur émergence, totalisent les éléments culturels de leur époque.

Le réel philosophique, fondé sur un réel commun « ontologico-moral », a pour vocation de réaliser l'autonomie de la volonté qui se veut elle-même par la force de contrainte que fournit la logique immanente du système à celui qui a adhéré à son évidence première. La force de contrainte de chaque doctrine est fournie par les déterminations du réel commun ou *Realität* qui, comme nous l'avons vu, sont également celles d'un réel commun moral, et qui procurent l'« efficacité pratique » (*Wirklichkeit*) des doctrines métaphysiques, ou « doctrines ontologico-morales », par la force de leur logique contraignante pour la volonté. Ces conditions de possibilités consistent en la synthèse *maxima* possible des déterminations du monde et la loi de leur synthèse, en l'autosuffisance du système et en l'identité de l'intérieur et de l'extérieur de la pensée philosophante.

L'objet que le philosophe s'attache à expliquer ne s'offre à lui qu'en vue de l'exercice de sa liberté, et « le soi-disant “réel” n'a alors de réalité que dans la mesure où il rend possible l'exercice de la pensée philosophante » (*PHP*, 241). Il n'existe pas, chez Gueroult, d'opposition entre l'aspect théorique d'une doctrine et la pratique du philosophe puisque l'élaboration d'un système est l'acte spéculatif nécessaire au philosophe pour penser et déployer sa propre pratique. Tout système philosophique possède donc une valeur à la fois théorique et pratique : « L'acte spéculatif apparaît essentiellement comme acte pratique, et l'acte pratique, essentiellement comme acte spéculatif » (*PHP*, 237). Le réel philosophique de Gueroult annule l'opposition ressassée entre théorie et pratique ; en effet, il ne s'agit pas d'appliquer le réel philosophique dans la réalité puisque c'est l'acte spéculatif qui fournit lui-même tout le réel auquel le philosophe est engagé et soumis.

IV. Le réel de la philosophie comme rapport de souveraineté à soi

Asseoir sa liberté est la raison pour laquelle le philosophe s'engage dans une description du réel. La réalité de la chose à expliquer n'est donc affirmée et justifiée qu'en vertu de cette fin. De façon analogue, nous allons voir que Foucault fait résider le réel de la philosophie dans le rapport de soi à soi.

16. Voir par exemple Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 15-16. Pour Gueroult comme pour Sartre, les nouveaux systèmes philosophiques naissent selon les conditions historiques déterminées d'une époque. Les Idées contiennent le principe de tout ce qui conditionne la contingence de l'acte par lequel elles se révèlent à elles-mêmes, autrement dit à la conscience dans l'histoire (*PHP*, 298). Mais là où les philosophies, une fois apparues à la faveur des déterminations historiques, dépérissent pour Sartre avec le changement de ces conditions, elles demeurent éternelles pour Gueroult à travers leur loi de synthèse et l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, que chaque philosophe ultérieur peut réactiver dans son expérience.

Le réel, dit Foucault dans *Subjectivité et vérité*, ne peut rendre compte de la raison de l'existence effective des discours sur le réel, autrement dit du réel des discours sur le réel. Comme Gueroult, Foucault dédouble le sens du terme de réel : le réel comme référent du discours, c'est-à-dire la réalité de la chose à expliquer (qui introduit un réel commun indéterminé chez Gueroult) ; le réel du discours, c'est-à-dire sa raison d'être et sa fonction propre qui lui confère sa réalité à l'intérieur des pratiques humaines (réel philosophique gueroultien qui contient en lui-même ses conditions de possibilités historiques).

Par surcroît, ce que Foucault entend par « le réel », ce sont les pratiques humaines¹⁷ ; c'est donc en tant que pratique que le discours possède une réalité. Interroger le réel d'un discours, c'est interroger une pratique discursive dans la fonction qu'elle occupe au sein d'autres pratiques humaines et qui la rend effective (*wirklich*). Il n'y a donc pas d'un côté la théorie et le discours, de l'autre, la pratique en général, mais *des* pratiques dont le pluriel, fait bien remarquer Pierre Dardot¹⁸, est irréductible : « [Ainsi] le discours scientifique consiste lui-même en des pratiques qui, pour être discursives, n'en sont pas moins de véritables pratiques. » Ramener sur le même plan discours théoriques et pratiques humaines « permet d'éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement », disait déjà Foucault dans un entretien de 1966¹⁹. « Plus profondément, conclut Pierre Dardot, c'est tout le problème du rapport de la théorie en général à la pratique en général qui se trouve récusé en tant que problème. » Cependant, reconnaître le caractère pratique des discours ne suffit pas à indiquer en quoi consiste leur réel puisque d'une part, ce réel ne réside pas dans le simple fait de le dire et que, d'autre part, la pratique ne désigne pas simplement ce que font les hommes, mais la manière dont ils le font et l'accompagnent d'un certain discours. Les pratiques sont donc « le lieu d'enchaînement de ce qu'on dit et de ce qu'on fait, des règles qu'on s'impose et des raisons qu'on se donne, des projets et des évidences²⁰ ». Le réel du discours n'est donc pas toujours le même, il dépend de la fonction que le discours possède dans son rapport au réel référent dont il parle et aux pratiques qui lui sont connexes : « Il n'y a pas de fonction générale et uniforme ; c'est à chaque fois un cas d'espèce » (SV, 239a). Toute la question sera de savoir si Foucault découvre une fonction générale au discours philosophique, une fonction qui jouerait le rôle de transcendantal.

17. SV, p. 247 : « Le réel ne fonctionne pas au rationnel. Le réel, du moins si l'on entend par là les pratiques humaines, est toujours dans l'inadéquation, toujours dans le mauvais ajustement. »

18. Pierre Dardot, « De la *praxis* aux pratiques », dans *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, respectivement p. 186 et 185.

19. Michel Foucault, « Michel Foucault, *Les mots et les choses* », *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 526.

20. Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits*, vol. II, p. 841.

Enfin, Foucault fait un dernier usage du concept de réel lorsqu'il demande comment s'inscrit le réel de la philosophie dans ce réel qu'est notre histoire (GSA, 321); par là, il s'interroge sur l'inscription de la philosophie dans l'histoire des pratiques humaines, alors que l'histoire comme discipline est elle-même une pratique humaine sans laquelle la philosophie dans son histoire ne se serait pas conservée — de façon analogue chez Gueroult, l'histoire de la philosophie est une discipline dans laquelle l'historien fait l'expérience vivante des philosophies passées.

Pour Foucault comme pour Gueroult, il s'agit de partir de la réalité des philosophies, donnée comme un fait, pour en déterminer la raison d'être qui constitue leur réel propre (AS, 15). Mais tandis que pour Gueroult les philosophies renferment en elles-mêmes, dans la loi de synthèse et l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, les déterminations historiques de leur existence, Foucault cherche dans les conditions historiques la raison d'être, c'est-à-dire le réel propre que les philosophies n'indiquent pas explicitement dans le contenu de leurs énoncés. Puisque pour Gueroult les doctrines contiennent en elles-mêmes les conditions historiques de leur émergence, elles possèdent aussi en elles leur propre raison d'être, et le réel de la pratique philosophique se trouve ainsi dans la doctrine même; chez Foucault, le réel de la philosophie dépend de son inscription au sein des pratiques connexes.

Pour déterminer le réel du discours philosophico-moral de la période hellénistique et romaine à propos du mariage, Foucault introduit les éléments du problème de la façon suivante: premièrement, il existe une littérature moraliste recommandant le mariage et prescrivant un ensemble de conduites précises quant aux rapports entre homme et femme; deuxièmement, la pratique matrimoniale telle que conseillée dans cette littérature s'atteste pour une grande part dans la réalité des pratiques humaines de la période hellénistique et romaine; troisièmement, on ne peut cependant pas considérer que l'effectivité de cette pratique matrimoniale soit l'effet de ces prescriptions, d'abord parce que cette littérature philosophico-morale s'adressait surtout à une élite culturelle tandis que la pratique matrimoniale correspondante est présente dans de nombreux groupes et classes éloignés de cette élite (SV, 234). C'est pourquoi le fait de cette correspondance entre pratique et prescriptions philosophiques est en réalité problématique — d'autant plus que Foucault relève l'antériorité de la pratique matrimoniale sur le discours, qui vient la refléter (SV, 235, 245). En effet, quel intérêt les philosophes pouvaient-ils trouver à transcrire la réalité sous forme de traités? Si leur raison d'être consiste dans le « redoublement représentatif », alors ces discours, n'ayant pas d'effets ni de fonction visible, apparaissent comme « discours en trop ». Comme nous l'avons déjà dit, le réel de la chose décrite n'exrique pas le réel du discours.

Les traités philosophico-moraux se présentent en fait comme moyens de techniques d'existence (*tekhnai peri bion*) qui ont pour rôle de « prescrire les procédures de transformation du sujet lui-même [...] qui doivent lui per-

mettre d'habiter le code, de le pratiquer, de l'accepter » (SV, 262). Du temps de l'organisation politique des cités, le système de valorisation morale de la sexualité était fondé sur le principe d'une activité virile isomorphe aux relations sociales et conjugales — les relations sexuelles s'ajustaient aux rapports sociaux dans un « continuum socio-sexuel ». Il se rapportait à une « aristocratie de concurrence²¹ » façonnée par les jeux d'alliances et l'espace agonistique de la cité, dans laquelle l'institution du mariage était « intégrée à titre de pièce parmi d'autres dans le champ des relations sociales », et répondait à des objectifs politiques, économiques et sociaux qui avaient ses raisons dans des systèmes d'alliances (SV, 260, 275). Le nouveau système impérial s'organise autour de la cour du souverain et de son système administratif qui définissent la place des individus et restreignent considérablement l'espace de concurrence. L'aristocratie de rivalité laisse place à une aristocratie de service. Le nouveau système politique et administratif de l'Empire amenuise alors les frontières entre les classes : les couches sociales venues « d'en bas » et de la province avec leur mode de vie se mettent à peupler l'administration, à en constituer « les cadres et les rouages » ; elles commencent même à investir la cour. Le mouvement initié par les couches populaires « insularise » le mariage, qui devient à la fois hétérogène à toutes les autres relations sociales, et insuperposable à n'importe quelle autre.

Il y a une sorte de « désaphrodisation » du champ social au profit de la relation matrimoniale et d'elle seule [...]. Dans ce nouveau code, les plaisirs majeurs du mariage, ses bénéfices, sont moins liés à l'activité exclusive et totalement dissymétrique du mari qu'aux agréments et avantages d'une vie à deux et d'une certaine réciprocité.

Entre ce nouveau code et l'ancien système de valeurs, il y a incompatibilité. Le système aristocratique de valorisation du mariage attaché au fonctionnement politique des cités perd de sa signification : « de sa valeur économique sans doute, mais surtout de sa valeur politique » (SV, 260-261). Cette vieille aristocratie se trouve forcée d'accepter le nouveau modèle de comportement. Ainsi, les discours philosophiques ne s'adressent pas en premier lieu aux couches populaires, mais à cette aristocratie qui, en mal de différenciation reconnaissable, reporte les principes d'activité virile et de maîtrise de soi à l'intérieur de la vie matrimoniale, qui devient le lieu privilégié de leur application²². Les discours philosophico-moraux de l'ère impé-

21. Terme qu'il emprunte à Paul Veyne (« La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, n° 1, 1978, p. 35-63).

22. À l'opposé de cette attitude, les élites ont également pu choisir d'accentuer tous les éléments qui manifestent la différence de statut de la façon la plus visible, c'est-à-dire les « marques qui relèvent de l'attitude corporelle, du vêtement et de l'habitat, des gestes de générosité et de magnificence, des conduites de dépense, etc. » La nouvelle organisation du système politique et administratif impérial produit donc de nouvelles manières de se conduire : « Aux nouvelles formes de jeu politique, et aux difficultés de se penser soi-même comme sujet d'acti-

riale permettent d'ajuster un nouveau code moral à un ancien système de valeurs pour ceux qui les habitent. Le réel de la pratique matrimoniale ainsi décrit par ces discours sert de moyen visant à intensifier le rapport de souveraineté à soi-même : on retrouve ici pour ce qui est des pratiques de soi la manière dont la réalité de l'objet expliqué sert de moyen en vue de l'auto-nomie de la volonté pour Gueroult.

Si les raisons d'être d'une philosophie sont à chercher du côté des déterminations historiques, Foucault rabat en définitive le réel de la philosophie dans sa pratique historique effective qui consiste dans des techniques de rapport à soi. À la question de savoir comment la philosophie gréco-romaine peut devenir « une activité réelle dans le réel », Foucault répond dans *Le souci de soi* que « la tâche de [cette] philosophie — son *ergon* principal et premier — sera précisément d'exercer ce contrôle [des représentations] » :

[à] l'équipement rationnel qui assure une conduite sage [...] s'ajoute la nécessité d'un travail de la pensée sur elle-même [...] qui] doit avoir la forme d'un filtrage permanent des représentations : les examiner, les contrôler et les trier. Plus qu'un exercice fait à intervalles réguliers, c'est une attitude constante qu'il faut prendre à l'égard de soi-même²³.

Le réel de la philosophie réside ici dans une attitude constante à l'égard de soi-même.

D'un autre côté, cette philosophie de la culture de soi s'est élaborée en relation à la nouvelle organisation politique, elle est donc elle-même déjà politique. Selon Lorenzini, seul le cynique, en comparaison des autres philosophes anciens, fait « de la construction éthique de son corps et de sa vie un enjeu qui est en même temps et déjà *politique* » — bien que, selon lui, toute éthique soit déjà politique quand elle ne concerne pas les philosophes —, car il inscrit son existence scandaleuse au cœur de l'espace public ; à l'inverse, le stoïcien se contente d'agir sur ses pensées et son discours intérieur²⁴. En réalité, ce n'est pas parce que le stoïcien ne fait pas du « scandale » une finalité que sa philosophie engage une manière de vivre dégagée des liens avec la politique. Tout au contraire, élaborée en relation au champ politique, la philosophie stoïcienne est aussi déjà politique, quand bien même son *ergon* réside dans le contrôle de ses représentations.

Quand certains interprètes considèrent le cynisme, qui réduit dans sa pratique le savoir à quelques principes rudimentaires, comme la philosophie que Foucault souhaite réactiver, ils attestent alors que la dimension « archéo-

tivité entre une naissance et des fonctions, des pouvoirs et des obligations, des tâches et des droits, des prérogatives et des subordinations, on a pu répondre par une intensification de toutes les marques reconnaissables de statut ou par la recherche d'un rapport adéquat à soi-même » (*Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 117-118).

23. Michel Foucault, *Le souci de soi*, p. 87-88.

24. Daniele Lorenzini, « Statues visibles de la vérité : l'*askêsis* corporelle entre éthique et politique », *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 2, juin 2017, p. 45.

généalogique » de sa philosophie n'est pas ce qui les captive. Ils sous-estiment alors la part fondamentale que constitue la connaissance dans les études que Foucault propose de la philosophie antique. On ne peut pas d'un côté faire usage d'une méthode archéo-généalogique, et de l'autre exhorter à des techniques philosophiques de subjectivation soustraites à l'exigence de vérité²⁵, sauf à séparer le travail théorique, que l'on réserve aux philosophes, de l'application pratique, que le philosophe livre sous forme de leçons aux non-philosophes.

V. Le pragma comme réel de la philosophie

Durant la période impériale, les philosophes formulent des conseils et des préceptes pour pouvoir se conduire dans la nouvelle organisation politique ; le réel de leur philosophie consiste alors dans le rapport à soi qui nourrit cette conduite effective. Platon, pour sa part, semble envisager une relation plus frontale entre philosophie et politique dans la Lettre VII puisqu'il incombe au philosophe d'agir dans le champ politique par l'emploi d'une parole vraie à l'égard du pouvoir. Cependant, dans le commentaire que Foucault propose de cette lettre, le réel de la philosophie ne consiste pas dans un rapport d'efficacité à la politique, auquel cas elle coïnciderait selon lui avec la rhétorique : « L'épreuve du réel qu'est la philosophie, prévient Foucault, ce n'est pas son efficacité politique, c'est le fait qu'elle s'introduit, dans sa différence propre, à l'intérieur du champ politique²⁶ » (GSA, 211-212). Dès lors, quelles sont les conditions du réel de la philosophie pour Platon ? Et quelle est la différence propre du discours philosophique par rapport à la rhétorique ? Foucault repère trois « cercles » où s'atteste le réel de la philosophie : le cercle de l'écoute, le cercle de soi-même, le cercle de la connaissance. Ils sont au principe de la différence propre de la philosophie et de son discours.

25. Comme le propose Lorenzini en conclusion de l'article « La vie comme réel de la philosophie ».

26. Lorenzini cite également ce passage et interprète la différence propre du discours philosophique comme l'exercice concret et effectif du dire-vrai face à et par rapport au pouvoir. Deux lignes plus loin, la « question de la réalité » de la philosophie est présentée, non plus comme celle de l'effectivité, mais comme celle de « l'efficacité concrète de son discours » (« La vie comme réel de la philosophie », p. 470-471). Premièrement, si la différence propre du discours philosophique par rapport aux « autres discours » consiste dans son caractère concret et effectif, cela signifie que les autres discours ne sont ni concrets ni effectifs, or la rhétorique l'est tout autant (Lorenzini semble avoir ici à l'esprit autre chose, une différence avec un discours philosophique qui ne se prononce pas à l'égard du pouvoir). Si, en revanche, la différence propre du discours philosophique est de dire-vrai, contrairement aux autres, on ne constate pas alors de différence entre le discours philosophique et la *parrèsia* politique, celle de Périclès par exemple. Enfin, si l'exercice concret et effectif du discours philosophique face au pouvoir est synonyme d'efficacité concrète pour Lorenzini, et si nous espérons avoir déjà montré que cette identification était impossible chez Foucault, notons qu'elle contrevient aussi à l'analyse du cercle de l'écoute que nous rapportons plus bas.

Afin d'observer si la philosophie peut rencontrer son réel dans l'individu, et si cet individu est capable de rencontrer la philosophie dans son réel, il faut, explique Platon, lui montrer *pan to pragma* (340 b-c), c'est-à-dire lui montrer toute l'affaire de la philosophie, « ce qu'est cette chose, cette chose elle-même », dit Foucault : « Il faut [lui] montrer *pan to pragma* : le réel de la philosophie dans son ensemble, tout le réel de la philosophie, tout ce qu'est la philosophie, comme référent à la notion, de la notion de philosophie ». Et il faut lui présenter ce qu'est le *pragma* de la philosophie, la philosophie dans sa réalité, en lui montrant les *pragmata* de la philosophie et la peine qu'elle donne. Le *pragma*, pris en ce second sens, c'est l'activité, ce à quoi on s'occupe et on s'applique; les *pragmata*, ce sont donc « les affaires, les activités, les difficultés, les pratiques, les exercices, toutes les formes de pratiques auxquelles il faut s'exercer et s'appliquer, et pour lesquelles il faut se donner du mal et qui donnent effectivement du mal » (GSA, 220).

Le passage de la Lettre VII sur le *pragma* de la philosophie a donné lieu à d'importants débats : pour certains, le *pragma* désigne l'objet de la philosophie qui ne peut se réduire aux *pragmata*. Cet objet n'est pas clairement défini dans la lettre mais correspondrait selon certains interprètes aux « réalités suprêmes premières » sur lesquelles Denys aurait écrit un traité (344 b), réalités qui ne peuvent faire l'objet que d'un enseignement oral selon Platon; pour d'autres, *pan to pragma* renvoie, non pas à un objet de savoir, mais à l'ensemble des activités qui constituent la philosophie²⁷. On peut considérer que Foucault se range à cette dernière interprétation quand il traduit *pragma*, non par « objet » ou « chose », mais par « réel », réel qu'il indique ensuite se trouver dans les pratiques mêmes de la philosophie, c'est-à-dire ses *pragmata*. Et si le réel de la philosophie n'est pas à chercher dans un domaine qui lui est externe, c'est que ce réel porte sur le sujet lui-même : « Ce en quoi la philosophie rencontre son réel, c'est la pratique de la philosophie entendue comme l'ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s'élabore lui-même, travaille sur soi. Le travail de soi sur soi, c'est le réel de la philosophie » (GSA, 224). C'est pourquoi ce réel ne consiste pas seulement dans un discours, une parole vraie face aux puissants, un dialogue ou un enseignement oral, qui sont en fait les moyens

27. Se fondant sur la Lettre VII et le *Phèdre*, l'« école de Tübingen », autour de Krämer et de Gaiser, a développé à la fin des années 1950 l'idée que les dialogues de Platon ne possèdent qu'une valeur protreptique et n'expriment qu'imparfaitement sa philosophie, dont la partie la plus importante portant sur les premiers principes de la réalité ne pouvait être l'objet que d'un enseignement oral à l'intention d'élèves choisis. Voir notamment pour cette thèse Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986, ouvrage préfacé par Pierre Hadot. Luc Brisson, partisan d'un sens de *pragma* comme activité, avait formulé des objections sur cette tendance au réductionnisme ésotérique : « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », dans *Lectures de Platon*, Vrin, 2000, p. 43-110; voir également son compte rendu du livre de Richard, « L'enseignement oral de Platon », *Les études philosophiques*, Paris, 1990, n° 1, p. 95-105.

(comme les *tekhnai peri bion* par exemple) et en même temps le lieu où se manifeste ce rapport à soi en lequel réside essentiellement le réel de la philosophie. Et parce qu'un rapport à soi n'existe pas en dehors de certaines pratiques, le réel de la philosophie consiste en l'ensemble des pratiques au pluriel par lesquelles un sujet s'élabore soi-même et dans lesquelles il peine, rencontre des difficultés, les surmonte par ses efforts. On peut donc dire que le rapport d'élaboration à soi constitue la finalité de la philosophie, laquelle se manifeste comme réelle à l'endroit de ses pratiques.

L'épreuve du réel de la philosophie que Platon fait passer à Denys consiste à lui montrer le *pragma* de la philosophie comme une longue route difficile qui met en œuvre un ensemble de pratiques. L'individu qui choisit la philosophie doit alors effectuer une « conversion de la décision » qui consiste en « un choix initial, un cheminement et une application » : « Il s'agit [...] d'un choix qui doit être fait une fois pour toutes et qui doit ensuite se développer, se dérouler et presque se monnayer dans le travail assidu de la vie quotidienne » (GSA, 221-223). Denys a ostensiblement échoué devant cette épreuve. Dès les premières leçons, il s'est déjà cru en possession des choses les plus importantes de la philosophie, refusant le long chemin qu'elles requièrent. S'il s'est ainsi fourvoyé, c'est parce qu'il a cru que la philosophie se transmettait par *mathêmata*, par formules apprises par cœur, en dehors d'un difficile rapport à soi ; qu'il ait écrit un traité sur « les questions les plus importantes de la philosophie » montre bien qu'il n'a rien compris à ces choses. En effet, le cercle de la connaissance, comme le cercle de soi, consiste en une pratique assidue et continue. Le savoir propre aux choses de la philosophie ne se transmet pas par *mathêmata*, mais s'acquiert par *sunousia peri to pragma*, c'est-à-dire par union avec (« être avec » ou « être-auprès-de ») la chose, celle sur laquelle Denys a tenté d'écrire, la chose de la philosophie²⁸. La pratique et le réel de la philosophie résident dans cette cohabitation « avec elle », dit Foucault : « la philosophie n'a d'autre réel que ses propres pratiques » (GSA, 228-229).

C'est ici qu'il faut avancer avec prudence, car il ne s'agit pas pour Foucault de dire que le réel de la philosophie réside en dehors de la théorie — avec d'un côté la connaissance, et de l'autre la pratique —, mais que « les pratiques que l'on exerce de soi sur soi » sont « en même temps ces pratiques de connaissance » (GSA, 236). Les pratiques philosophiques ne sont pas indépendantes d'une connaissance ontologique.

Platon explique dans une longue « digression » comment l'impossibilité d'écrire sur la chose de la philosophie est due à un défaut interne du savoir. La connaissance de l'essence, qui ne peut jamais s'énoncer définitivement dans le *logos*, ne s'obtient que par « frottement » (*tribê*) de l'âme avec

28. « Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules, comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux... », 341 c-d, traduction de Joseph Souilhé.

les différents éléments de la connaissance, ce à quoi ne peut répondre l'écriture qui fixe la connaissance en *mathêma*. Cependant, il ne faut pas comprendre que Platon valorise le *logos* oral par rapport à l'écrit qui est condamné — comme l'entendent Hadot et Lorenzini —, les deux formes sont en réalité rejetées en tant que *logos*, ainsi que l'observe Foucault (GSA, 234-235); simplement, en tant que *moyen*, Platon fait ailleurs valoir le dialogue comme meilleur et moins dangereux que l'écrit²⁹. Foucault indique que *tribê* signifie également dans un sens plus général « tout ce qui est exercice, tout ce qui est entraînement [...] ce par quoi on s'habitue, on s'exerce à quelque chose »; il peut alors conclure que « cette connaissance dernière ne s'obtient et ne s'acquiert que par [...] une pratique continuelle, par une pratique continuellement exercée, par une pratique de frottement entre les autres modes de connaissance » (GSA, 232).

On accède à la connaissance de la chose elle-même « par le va-et-vient, la montée et la descente le long des quatre autres degrés de connaissance [le nom, la définition, l'image et l'*epistêmê* qui est à la fois *orthê doxa* et *noûs*] et à travers les instruments qui caractérisent les autres formes de connaissance »; mais encore faut-il que l'âme soit de bonne qualité, qu'elle soit *suggenês*, c'est-à-dire en affinité « avec la chose même, *to pragma* justement » (GSA, 230-232; Foucault fait référence à 344 a). C'est ce long et dur travail de montée et de descente effectué par l'âme de bonne qualité le long des autres formes de connaissance pour accéder à la réalité dans son être même qui est désigné par le terme de *tribê*. La connaissance proprement philosophique, autrement dit la philosophie non comme *logos* mais bien comme *ergon*, est parfaitement différente des quatre autres formes de la connaissance puisqu'elle consiste en une pratique assidue et permanente, bien qu'elle réside en effet dans « le frottement continu des modes de

29. Le refus platonicien de l'écriture est certainement la thèse la plus commentée de cette lettre VII — thèse qui apparaît également dans le *Phèdre*. S'il était possible d'exposer dans des écrits ce en quoi consistent les choses les plus hautes de la philosophie, ces textes seraient inutiles ou bien dangereux, écrit Platon. Foucault commente alors ce passage en le rapportant au réel de la philosophie: « Ce serait dangereux pour ceux qui effectivement, ne sachant pas que la philosophie n'a d'autre réel que ses propres pratiques, ceux-là croiraient connaître la philosophie, en tireraient vanité, suffisance et mépris pour les autres, et donc ce serait dangereux. Quant aux autres, à ceux qui savent parfaitement que le réel de la philosophie est dans cette, dans sa et dans ces pratiques, [...] ceux-là n'ont pas besoin de cet enseignement explicite sous forme des *mathêmata*. Il leur suffit d'une *endeixis*: d'une indication » (GSA, 229-230). Ceux-là, sur « quelques indications », savent eux-mêmes découvrir la vérité (341 e). Si l'on considère d'une part que les pratiques liées au christianisme ont fait de la parole le lieu privilégié de l'aveu, d'autre part que le développement de l'exégèse a créé un rapport spécifique du sujet connaissant au texte, enfin que la philosophie moderne s'est développée en même temps que l'édition et la presse, peut-être peut-on faire l'hypothèse que la philosophie occidentale a transféré dans le rapport à l'écrit les vertus que Platon reconnaissait à la pratique du discours oral — vertus que l'on reconnaît par exemple dans l'exercice universitaire de l'explication de texte qui consiste à manifester le non-dit de ce qui est écrit.

connaissance les uns avec les autres ». La notion de *tribê* permet à Foucault de conclure à un certain avènement de la philosophie en Occident, celui « d'une philosophie dans laquelle le réel même de la philosophie serait la pratique de soi sur soi », et qui est à mettre en jeu dans le quotidien de l'existence. La notion de *tribê* s'oppose donc à la figure du sage pleinement possesseur d'un *logos* d'où découle sa vertu, et que le quotidien des pratiques qui mettent en jeu le savoir ne peut pas venir ébranler ou modifier. Le philosophe, lui, ne met pas simplement la connaissance au service de la vie, il fait de la vie un chemin de connaissance.

Si le réel de la philosophie s'atteste dans l'affinité de l'âme avec le *pragma*, « la chose même », celle-ci désigne-t-elle pour Foucault, dans une forme tautologique, l'ensemble des pratiques philosophiques — comme il l'a établi lorsqu'il a référé le *pragma* aux *pragmata*? Il faudrait alors dire comme Pierre Hadot que le savoir jaillit dans l'âme « lorsqu'on a eu une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste et qu'on y a consacré sa vie³⁰ ». Ou bien, cette occurrence du *pragma* fait-elle référence au cinquième degré de la connaissance, au *to on*. Ce passage de la Lettre VII (344 a) a été un autre terrain du débat concernant l'existence d'une doctrine ésotérique platonicienne. De son côté, Foucault dit simplement que la pratique assidue (*tribê*) des modes de connaissance met « en présence de la réalité de l'Être même » (GSA, 235-236), sans s'avancer sur cette « chose-même » avec quoi l'âme doit être en affinité. Le *pragma* désigne ici pour Foucault la réalité de l'être, l'affinité avec le *to on*³¹; et la pratique par laquelle le sujet est mis en présence de la réalité de l'être répond à la définition que Foucault donnait de la spiritualité dans le cours de l'année précédente : pratiques, exercices par lesquels le sujet s'élabore lui-même pour accéder à la vérité de l'être³². Ainsi Foucault, dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, propose de lire sa philosophie, c'est-à-dire ses écrits, à la fois comme des essais et comme des ontologies.

30. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1995, p. 115. Luc Brisson réfère également cette occurrence de *pragma* à l'activité.

31. Notons que ce passage de la Lettre VII est assez proche de celui de la *Rhétorique* d'Aristote commenté par Pierre Hadot dans son article qui recense les différents sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque : « Il ne faut pas oublier que toutes les considérations de ce genre [dans les prologues] sont étrangères au discours (*logos*). Car elles ne visent que l'auditeur de basse qualité, qui ne prête l'oreille qu'à ce qui est en dehors du *point à discuter* (*pragma*) ; si en effet l'auditeur n'est pas de cette basse qualité, l'on n'a pas besoin d'exorde, sauf ce qu'il en faut pour exposer sommairement le *fait qui est en question* (*pragma*). » *Pragma* signifie ici « ce dont on parle », « le sujet en question ». Les auditeurs de basse qualité ont besoin de prologues pour saisir le *pragma*, car ils ne cessent pas de prendre en considération des éléments extérieurs à ce dont il est question. Ce sens de *pragma*, rapporté au passage de la Lettre VII, signifie que l'âme de bien des hommes n'est pas capable d'être « en affinité » avec « le sujet dont il est question » dans les discussions. Pierre Hadot, « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 62 ; nous citons Aristote, *Rhétorique*, III, 14, 1415 b 4, dans ce qui semble être la propre traduction de Pierre Hadot (il souligne).

32. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 19-20.

Pour Platon, l'être de la chose ne peut être atteint que par une pratique assidue du raisonnement qui façonne l'âme selon de bonnes dispositions; celles-ci doivent cependant exister en germe dans l'âme pour pouvoir se développer et, à leur tour, former un sens aiguisé du raisonnement. Celui qui a cultivé ces qualités par la *tribê* n'a besoin que de quelques indications pour parvenir à la vérité sur le sujet dont il est question. La philosophie ne s'enseigne donc ni dans des formules écrites ni dans des discours oraux (341 d-e), mais seulement « par elle-même » et dans des « discussions paisibles ».

Foucault repère dans le *Gorgias* en quoi consistent ces « discussions paisibles » et les bonnes dispositions dont le sujet doit faire preuve dans l'usage du *logos* pour accéder à la vérité, et ne pas tomber dans le langage de la rhétorique. Dans le jeu dialectique, l'individu ne doit pas dire autre chose que ce qu'il sait être vrai; il doit posséder un sentiment de bienveillance relevant de l'amitié pour le partenaire avec qui il effectue la recherche de la vérité; il ne doit pas avoir peur de dire ce qu'il sait par honte ou timidité (GSA, 339-342). Pour manifester son réel dans sa différence propre par rapport à la rhétorique, ce *logos*, dit Foucault, doit être un *logos etumos*, c'est-à-dire un *logos* authentique tel qu'il est défini par Platon, mais plus largement par la conception grecque du langage: « Le langage, les mots, les phrases, dans leur réalité même, ont un rapport originaire à la vérité. Le langage, les mots, les phrases portent avec eux ce qui est la vérité » (GSA, 290). Pourtant, et bien que le *logos* ait un rapport originaire à la vérité pour Platon, il ne pourra jamais la livrer de manière définitive. Gueroult cherchait la différence propre de la philosophie à l'égard de la science; chez Platon, le discours philosophique exerce sa fonction propre en se distinguant de la rhétorique, évitant tout ornement et toute construction qui vise à produire de l'effet sur l'autre. Il doit se présenter comme un langage à l'état nu, « à ce point dépouillé et simple » qu'il sera véritablement adéquat à ce à quoi il se réfère. Mais il sera dans le même temps conforme au mouvement même de la pensée et fidèle à ce que croit le locuteur. Il y a un « acte de confiance » et de foi (*pistis*) « entre lui-même et ce qu'il dit ». S'il est authentique, le *logos* « dira le vrai du réel et il dira aussi ce qu'est l'âme de celui qui le prononce » (GSA, 289-290). Le discours philosophique est donc toujours, pour celui qui le prononce, « aussi proche que possible du réel auquel il se réfère » (GSA, 300).

Dans le *logos*, le réel de la chose à comprendre apparaît toujours équivoque car, dans le domaine de la rhétorique, il est toujours possible selon Platon de réfuter celui qui raisonne sur le cinquième élément de la connaissance (343 d). Le réel de la chose, apparaissant à l'âme dans la *tribê*, se confond alors avec cette pratique même qui met en présence de la réalité de l'être, sans qu'il soit possible d'affirmer l'antériorité ou l'extériorité de l'être par rapport à l'activité circulaire de la connaissance. Que celle-ci mette simplement en présence de l'Être (Platon) ou bien qu'elle produise sa réalité (Gueroult), c'est à chaque fois la difficile activité philosophique — et non le

logos en son contenu — qui offre en son cours la « révélation de l'être ». Si le doute radical est chez Gueroult l'opérateur initial qui permet l'acte conceptuel de fondation et d'élaboration de l'ontologie, on peut dire que chez Foucault — dans le commentaire de la Lettre VII, mais aussi dans sa propre pensée —, le doute est un élément permanent de sa pratique philosophique et du rapport à l'ontologie — c'est pourquoi il peut envisager ses écrits comme des « essais³³ ». Chez Platon, parce que le *logos* seul ne suffit pas à délivrer la connaissance de l'être sans l'activité du sujet de « bonne qualité », que la connaissance de l'être n'est jamais acquise par avance par la connaissance des *mathêmata*, ni par la connaissance du nom, de l'image, de la définition, de la science ou de l'opinion droite, le *pragma* renvoie à la fois à la connaissance du sujet en question (« la chose dont il s'agit ») et à l'activité de connaissance qui délivre la chose.

Le défaut interne de la connaissance par le moyen du seul *logos* donne place à la *tribê* qui ne peut délivrer un savoir et une vertu définitifs et ouvre à l'infini de la spéculation. De son côté, Gueroult déduisait la liberté infinie de la spéculation de la limite de chaque réel philosophique à son monde propre (*PHP*, 223), ouvrant ainsi les réels philosophiques à un nombre possiblement infini. En revanche, en ce qui concerne le rapport quotidien du philosophe à « sa » doctrine, Gueroult semble considérer que les actes pratiques de la philosophie, identifiés aux actes spéculatifs originaires, dictent sans aucun reste la conduite à tenir. Dans cette mesure, la réalisation de l'autonomie par le philosophe s'apparente chez Gueroult à celle du sage, quand chez Platon l'affinité avec la chose de la philosophie ne délivre pas un savoir et une vertu définitifs.

Enfin, qu'en est-il du réel de la philosophie dans son rapport à la politique ? Dans la Lettre VII, ce réel réside dans le cercle de l'écoute. Pour que le discours philosophique en tant que pratique de vérification rencontre son réel, il faut que ceux auxquels il s'adresse veuillent écouter et suivre les conseils qui seront donnés ; sinon le philosophe doit « faire comme les médecins qui s'en vont lorsque les clients et les malades ne veulent pas écouter leurs prescriptions » (*GSA*, 213). Par conséquent, la philosophie dans son effectivité suppose la volonté de bonne qualité de l'auditeur avec laquelle elle puisse être en affinité ; autrement dit, le réel de la philosophie suppose la volonté philosophique de ceux qui veulent écouter, ce en quoi consiste le cercle de l'écoute. Dans le champ de la politique, il faut que ceux qui ont à gouverner (monarques, aristocrates, citoyens, etc.) possèdent une attente et une écoute à l'égard du discours du philosophe pour informer leur volonté politique. L'*ergon* de la philosophie dans le champ de la politique réside dans l'articulation du gouvernement de soi et du gouvernement des autres (*GSA*, 236), et il ne repose pas ailleurs que dans le rapport de soi à soi de celui qui a à gouverner. Et si la philosophie ne peut jamais prendre la forme

33. Voir Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, p. 16.

des *mathêmata*, la philosophie ne donnera jamais par avance les lois à ceux qui ont à gouverner³⁴. Il est en revanche nécessaire que celui qui a à gouverner pratique en même temps la philosophie pour que se manifeste son *ergon*.

Conclusion

Il ne s'agissait pas pour Foucault de demander à Platon et aux philosophes antiques ce qu'il faudrait faire pour que la philosophie soit politiquement (plus) efficace; il s'agissait de voir en quoi consistait le réel de la philosophie antique afin d'offrir une nouvelle perspective sur le réel de la philosophie moderne. Le réel de la philosophie, en tant que travail difficile du sujet sur lui-même, a pour condition une pratique de véridiction à propos du réel; il a également pour condition un rapport du sujet au champ politique; la philosophie a enfin pour condition de réalité un rapport du sujet à un système de valeurs morales donné par une culture³⁵. Dans son étude, Foucault ne présente pas deux réels de la philosophie — une confrontation au pouvoir et une pratique continue de l'âme³⁶ —, mais un réel (dans le rapport laborieux de soi à soi) avec trois conditions de réalité (vérité, éthique, politique), c'est-à-dire trois champs qui sont fonctions de la raison d'être de la philosophie au sein des pratiques humaines et qui permettent de l'inscrire dans le réel de notre histoire. Ainsi, en ce qui concerne la philosophie, l'*a priori* historique ne désigne plus l'ensemble des règles qui caractérisent une pratique, mais l'ensemble des fonctions qu'une pratique réalise à l'égard d'autres pratiques qui lui sont corrélées.

Si, pour Gueroult, une doctrine philosophique est le moyen par lequel un individu cherche à établir (ou rétablir) un équilibre avec son milieu quand ce rapport est troublé par l'inquiétude et l'insatisfaction ressenties à l'égard de la, ou des morales données présentement par ce milieu, Foucault décrit de façon analogue la pensée de Canguilhem à l'égard des sciences de la vie:

Que l'homme vive dans un milieu conceptuellement architecturé ne prouve pas qu'il s'est détourné de la vie par quelque oubli ou qu'un drame historique l'en a séparé; mais seulement qu'il vit d'une certaine manière, qu'il a, avec son milieu, un rapport tel qu'il n'a pas sur lui un point de vue fixe, qu'il est mobile

34. C'est pourquoi nous ne pouvons pas suivre Lorenzini lorsqu'il pense que Foucault est en voie de se rapprocher des cyniques dans cette analyse parce que ceux-là, comme Platon dans la Lettre VII, appliquent «*concrètement* à la vie quotidienne» «ce que tous les autres philosophes admettent *en théorie*» («La vie comme réel de la philosophie», art. cité, p. 477). Que ce soit pour une législation ou pour l'éthique individuelle, il n'existe pas de principes théoriques admis d'avance à appliquer à la cité ou à la vie quotidienne.

35. On retrouve par exemple de façon étonnante tous les traits du réel de la philosophie de la Lettre VII dans la leçon inaugurale de Schelling à l'Université de Berlin en 1841. Voir son «Discours d'ouverture», dans *Système de l'idéalisme transcendantal*, Paul Grimblot, trad., Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1842, p. 405-416.

36. Comme le propose Frédéric Gros, «Résumé», GSA, p. 354.

sur un territoire indéfini ou assez largement défini, qu'il a à mouvoir les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie; c'est manifester, parmi ces milliards de vivants qui informent leur milieu et s'informent à partir de lui, une innovation qu'on jugera comme on voudra, infime ou considérable: un type bien particulier d'information³⁷.

Dernier texte pour lequel Foucault donna son accord pour publication. Il y a certainement, dans ces quelques lignes sur Canguilhem, des éléments qui nous mettent en garde contre une volonté de surestimer la place de la philosophie cynique dans les derniers cours de Foucault. Que le philosophe cherche à « théoriser » son milieu ne signifie pas qu'il s'est détourné de la vie et qu'il devrait plutôt se livrer à la philosophie comme manière de vivre, prévient « Foucault-Canguilhem »; tout au contraire, former des concepts est, pour lui, une manière de vivre.

37. « La vie: l'expérience et la science » [1985], *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, « Quarto », p. 1593.

Philosophiques

philosophiques

David Hume et les règles générales Pourquoi les philosophes auraient-ils plus raison que les autres ?

André Lapidus

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070256ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070256ar>

[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

Lapidus, A. (2020). David Hume et les règles générales : pourquoi les philosophes auraient-ils plus raison que les autres ? *Philosophiques*, 47 (1), 189–224. <https://doi.org/10.7202/1070256ar>

Résumé de l'article

Cet article soutient la thèse selon laquelle les règles générales que Hume introduit dans le *Traité de la nature humaine* (THN 1.3.15) constituent un dispositif de sélection des inférences inductives écartant deux sources d'inefficacités : (i) d'origine émotionnelle, qui réduirait le malaise face à l'éventualité d'une faille dans l'uniformité de la nature ; (ii) d'origine cognitive, qui tolérerait les possibles débordements de l'imagination sur le jugement. Un consensus grandissant depuis quelques décennies fait apparaître à la base de ce dispositif la distinction entre deux sortes de règles — extensives et correctives. Alors que les premières permettent de dépasser une expérience singulière pour en dériver une inférence de plus large portée, les secondes, dont la maîtrise oppose le philosophe au vulgaire, contrôlent et rectifient les effets des seules règles extensives, de façon à éliminer les inefficacités d'origines émotionnelle et cognitive et à réaliser des inférences qu'en empruntant l'expression à Peirce on désignera comme abductives.

David Hume et les règles générales

Pourquoi les philosophes auraient-ils plus raison que les autres ?

ANDRÉ LAPIDUS

PHARE, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
andre.lapidus@univ-paris1.fr.

RÉSUMÉ. — Cet article soutient la thèse selon laquelle les règles générales que Hume introduit dans le *Traité de la nature humaine* (THN 1.3.15) constituent un dispositif de sélection des inférences inductives écartant deux sources d'inefficacités: (i) d'origine émotionnelle, qui réduirait le malaise face à l'éventualité d'une faille dans l'uniformité de la nature; (ii) d'origine cognitive, qui tolérerait les possibles débordements de l'imagination sur le jugement. Un consensus grandissant depuis quelques décennies fait apparaître à la base de ce dispositif la distinction entre deux sortes de règles — extensives et correctives. Alors que les premières permettent de dépasser une expérience singulière pour en dériver une inférence de plus large portée, les secondes, dont la maîtrise oppose le philosophe au vulgaire, contrôlent et rectifient les effets des seules règles extensives, de façon à éliminer les inefficacités d'origines émotionnelle et cognitive et à réaliser des inférences qu'en empruntant l'expression à Peirce on désignera comme abductives.

ABSTRACT. — This paper supports the contention that the general rules introduced by Hume in the *Treatise on Human Nature* (THN 1.3.15) are a selection mechanism for inductive inferences, which rejects two sources of inefficiency: (i) from emotional origin, which would reduce the uneasiness coming from a possible failure in the uniformity of nature; (ii) from cognitive origin, which would tolerate the possible overflow of the imagination on judgment. A growing consensus in recent decades, which distinguishes between two kinds of rules — extensive and corrective — is at the basis of this device. Whereas the extensive rules allow us to go beyond a singular experience and derive a wider range of inferences, the corrective rules, whose command opposes the philosopher to the vulgar, control and rectify the effects of extensive rules alone, so as to eliminate emotional and cognitive inefficiencies, and to make inferences that, borrowing the expression to Peirce, we will designate as abductive.

1. Introduction

Pour un lecteur qui rechercherait dans l'œuvre de David Hume des éléments explicatifs des mécanismes décisionnels, la section de la troisième partie du livre I du *Traité de la nature humaine* qui fait suite aux trois sections sur les probabilités (THN 1.3.11-13)¹ et à la section qui abrite la double définition

1. Les renvois aux œuvres de David Hume utilisent les abréviations suivantes: THN x.x.x.x (ou THN A.x) pour le livre, la partie, la section et le paragraphe (ou le paragraphe de l'Appendice) du *Treatise of Human Nature* (1739-40). ATHN x pour le paragraphe de l'*Abstract of ... a Treatise of Human Nature* (1740). LG x pour le paragraphe de la *Letter from a*

de la cause (*THN* 1.3.14), la section 15 consacrée aux « règles par lesquelles juger des causes et des effets », paraîtra rétrospectivement décevante. Là où on attendait un ensemble d'énoncés permettant de contenir le scepticisme prêté à Hume, de le rendre vivable, on rencontre une succession d'injonctions assez fades qui convainc qu'en dépit de sa puissance argumentative le *Traité*, par endroits, avait assez mal vieilli et méritait une lecture plus indulgente. Après tout, pourquoi pas ? Les « règles » de la section 15 sont loin d'avoir suscité l'enthousiasme : même si la littérature secondaire y a parfois reconnu la source d'une interprétation de la cause à travers une théorie de la régularité (T. Beauchamp et A. Rosenberg 1981), elle se contente le plus souvent de les rappeler et, au mieux, de les énumérer, si bien que leur mise en perspective historique par D. F. et M. J. Norton dans les matériaux qu'il joint à son édition critique du *Traité* (D. F. et M. J. Norton 2007 : 768-769) semble être la plus grande concession que puisse leur accorder une attention érudite.

Cet article adopte pourtant un parti pris inverse et s'efforce de montrer que les règles de la section 15 valent moins pour elles-mêmes, pour l'expression qui leur est donnée dans le *Traité*, que pour l'architecture dans laquelle elles s'insèrent. Une architecture dont l'objet est de faire comprendre, avec le philosophe que décrit Hume et qu'il compare volontiers au vulgaire, comment nous pouvons faire de notre raison le meilleur usage possible.

Ce meilleur usage procède de l'idée selon laquelle l'utilisation de règles générales pour produire des règles inductives ne suffit pas. Il faut encore un retour de la raison sur elle-même, un dispositif par lequel elle se contrôlerait : c'est le rôle que jouent les règles introduites dans la section 15, portées par le personnage emblématique du philosophe. Ce personnage, chez Hume, mérite une attention particulière. Au premier abord, il est multiple et recouvre les figures les plus diverses qui, si l'on s'en tient à la philosophie de la connaissance, voient leurs positions discutées dans la partie 4 du livre I du *Traité* ou font l'objet de regroupements dans les *Essais*, opposant typiquement, selon les titres des essais concernés, l'Épicurien, le Stoïque, le Platonicien et le Sceptique, sans que les positions d'aucun de ceux-ci (y compris le Sceptique²) se laissent réduire à celle de Hume. Si bien que le « philosophe » auquel nous nous référons ici n'est que l'une de ces figures : celle du « vrai » philosophe, dans laquelle Hume se retrouve manifestement, qui emprunte

Gentleman to his Friend in Edinburgh (1745). EHU x.[x].x pour la section [et éventuellement la partie] et le paragraphe de l'*Enquiry on Human Understanding* (1748). Des indications plus complètes sur les éditions utilisées sont données dans la bibliographie, et la traduction reprend presque toujours les éditions françaises indiquées entre crochets.

2. Le personnage du philosophe sceptique est d'ailleurs incarné par Berkeley dans la dernière section de l'*Enquête* sur la « philosophie académique ou sceptique ». Le sceptique s'y dévoile en ce que ses arguments « n'admettent pas de réponse et ne produisent pas de conviction » (EHU 12.1.15, note 32). « [L]eur seul effet, poursuit Hume, est de produire, sur le moment, de l'étonnement, de la perplexité et de l'embarras, ce qui est l'effet du scepticisme » (*ibid.*).

parfois l'habit d'un artisan-horloger (*THN* 1.3.12.5) ou d'un homme sage (*THN* 1.3.13.12; *EHU* 10.1.4) et que, dans la partie 4 du livre I du *Traité*, il oppose à la fois à la « fausse » philosophie et au vulgaire :

En considérant ce sujet, nous pouvons observer une gradation de trois opinions qui s'élèvent l'une au-dessus de l'autre, selon que les personnes qui les conçoivent acquièrent de nouveaux degrés de raison et de connaissance. Ces opinions sont celle du vulgaire, celle de la fausse philosophie et celle de la vraie (*THN* 1.4.3.9).

De sorte que lorsque Hume discute, par exemple, les différentes variantes des probabilités « non philosophiques » (*THN* 1.3.13) qui représentent autant de manières d'échapper aux « règles par lesquelles juger des causes et des effets », c'est la « vraie » philosophie qui donne sens à l'épithète. Et lorsque, dans les exemples qui suivront et illustrent la diversité de nos attitudes vis-à-vis des règles générales, il oppose le philosophe au vulgaire, c'est encore de ce « vrai » philosophe, qui lui ressemble tant, qu'il s'agit.

Le point de départ de cette investigation sur les règles générales est familier : il réside dans l'argumentation bien connue du livre I du *Traité* qui, d'un côté, montre qu'il serait illusoire de chercher à fonder en raison l'inférence inductive, ce qui donne ses meilleures armes au scepticisme radical mais, d'un autre côté, met pourtant à jour les mécanismes émotionnels, les « impressions de réflexion » dans le vocabulaire de Hume, qui nous incitent à entériner le principe d'uniformité de la nature et, tout de même, à accepter l'idée de cette irrépressibilité des inférences inductives (*section 2*).

C'est ce même caractère d'irrépressibilité des inférences inductives qui fait apparaître qu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes à travers leur simple existence et que leur hiérarchisation s'impose. En empruntant l'expression à Charles Peirce, nous désignerons comme « inférences abductives » ces inférences qui dominent les autres inférences possibles³. À défaut d'être fondées en raison, les inférences abductives caractérisent les processus mentaux de ce personnage que Hume désigne comme le « vrai » philosophe et représentent des inférences efficaces (voir *infra* note 14, p. 202) au regard d'une double origine : une origine émotionnelle, qui répond au malaise éprouvé face à l'éventualité d'une faille dans l'uniformité de la nature, et une origine

3. On distingue classiquement trois types d'inférences — déductives, inductives et abductives. L'inférence déductive, dont la forme emblématique est le syllogisme, ne dit rien de plus que ce qui était déjà présent dans les prémisses. Les inférences inductive et abductive, par contraste, ont en commun d'être ampliatives, au sens où elles disent quelque chose de plus que les observations initiales. Parmi les inférences inductives, l'inférence abductive a la particularité de sélectionner l'une d'entre elles en utilisant l'ensemble des informations disponibles afin de produire la meilleure explication. Nous nous en tiendrons ici à une caractérisation de l'inférence abductive au moyen d'un mécanisme de sélection efficace au regard d'un critère émotionnel et d'un critère cognitif.

cognitive, qui contient les possibles débordements de l'imagination sur le jugement (*section 3*).

Hume désigne sous le nom de « règles générales » le dispositif voué à traiter les inefficacités d'origines émotionnelle et cognitive. Un consensus grandissant depuis quelques décennies dans la littérature tant francophone (G. Deleuze 1953, A. L. Leroy 1953) qu'anglophone (Th. Hearn 1970) fait apparaître à la base de ce dispositif la distinction entre deux sortes de règles, les unes *extensives* et les autres *correctives*. La mise en œuvre, universelle, des règles extensives ne permet pas de réaliser des inférences abductives. En revanche, ce sont elles qui permettent d'aller au-delà de la seule réalisation d'une expérience singulière pour en dériver une inférence inductive dont la portée est plus large. Les huit règles correctives décrites dans le *Traité* (THN 1.3.15) ont pour effet de contrôler et de rectifier ce que nous réalisons en utilisant les seules règles extensives, de façon à éliminer les inefficacités d'origines émotionnelle et cognitive et à réaliser des inférences abductives (*section 4*).

Enfin, nous concluons en revenant sur ce qui différencie le philosophe et le vulgaire — la capacité de traiter les manifestations des inefficacités. Celles-ci sont illustrées par la « contingence de la cause » pour les inefficacités d'origine émotionnelle, par le « préjugé » et les « causes superflues » pour les inefficacités d'origine cognitive. Le philosophe, tel que Hume le présente, est celui qui saura, mieux que le vulgaire, écarter la contingence des causes, les préjugés et les causes superflues. Ce sera l'horloger, face au paysan, pour comprendre pourquoi une montre, parfois, ne fonctionne pas (THN 13.12.5). Simplement en se soumettant aux règles correctives. Très peu de chose, mais qui font que le philosophe a un peu plus raison que le vulgaire (*section 5*).

2. La raison de l'inférence inductive

Une lecture rapide du premier livre du *Traité de la nature humaine* comme de l'*Enquête sur l'entendement humain* suggère la possibilité, dans l'œuvre de David Hume, d'un investissement de la raison dans deux types de relations dites « philosophiques⁴ » : les relations d'idées et les relations de

4. Hume distingue les relations « naturelles » et les relations « philosophiques ». Les trois relations naturelles (ressemblance, contiguïté et causalité) traduisent un mécanisme spontané, une propension de l'esprit indépendante de toute délibération, qui établit une connexion entre une idée et une autre. Les sept relations philosophiques, au contraire, obéissent à « la circonstance particulière par laquelle nous pouvons juger bon de comparer deux idées, même lorsque c'est arbitrairement que la fantaisie les unit » (THN 1.1.5.1). Il ne s'agit pas, cette fois, d'une disposition spontanée, mais du résultat d'un jugement d'opportunité (« nous pouvons juger bon ») auquel Hume donne le nom de « comparaison » (par opposition à l'« association » réalisée par les relations naturelles). Ce jugement d'opportunité, lui-même, a pour origine une décision arbitraire (« la circonstance particulière ») qui nous fait passer outre la possible absence de relations naturelles — mais pas de la disposition qui les permet — entre les idées que nous

faits⁵. Ce qui justifie cette appréciation, c'est que dans l'un et l'autre cas il s'agit de distinguer le vrai du faux : que ce soit à travers la *démonstration*, à l'œuvre dans ces relations d'idées qu'il désigne comme « proportion de quantité et de nombre », ou à travers la *preuve* qui sous-tend ces relations de faits dites de « causalité⁶ ».

Se tenir à ce rapprochement conduirait cependant à ignorer une différence de nature entre la démonstration et la preuve à l'établissement de laquelle nous conduit la causalité : là où la première semble se suffire à elle-même en ce qu'elle constitue une connaissance certaine, dont on ne peut concevoir qu'elle soit fausse, la seconde demande encore à être fondée. Hume rappelle que ce fondement ne saurait être d'ordre déductif — c'est-à-dire relevant des relations d'idées :

Il n'y a pas d'objet qui implique l'existence d'un autre, si nous considérons ces objets en eux-mêmes et ne regardons pas au-delà des idées que nous en formons. Une telle inférence équivaldrait à une connaissance [certaine] et impliquerait qu'il y eût contradiction et impossibilité absolues à concevoir quoi que ce fût de différent (*THN* 1.3.6.1).

Il reste alors à explorer la voie portée par la causalité comme relation de faits, représentée par ce que l'on appelle aujourd'hui « inférence inductive ».

comparons. Cette caractéristique explique le qualificatif — aujourd'hui peu explicite — de relation *philosophique*. Hume précise, en effet, que « ce n'est qu'en philosophie que nous l'amenons [la relation] à signifier n'importe quel sujet particulier de comparaison, en l'absence d'un principe de connexion » (*THN* 1.1.5.1).

5. Hume range les relations philosophiques en deux classes. La première comporte « celles qui dépendent entièrement des idées que nous comparons » et la seconde « celles qui peuvent changer sans qu'il y ait de changement dans les idées » (*THN* 1.3.1.27). Dans l'*Enquête*, ces deux classes de relations seront désignées plus brièvement comme *relations d'idées* et *relations de faits* (*matters of facts*) (*EHU* 4.1.1). Les relations d'idées (ressemblance, contrariété, degrés de qualité et proportion de quantité et de nombre) renvoient à une connaissance certaine et constituent « le fondement de la science » (*THN* 1.3.2.1). Les relations de faits (identité, contiguïté et causalité) reposent sur l'expérience et conduisent à des propositions d'existence sans pour cela parvenir à une connaissance certaine : « l'évidence de leur vérité », précise Hume, « aussi grande qu'elle soit, n'est pas d'une nature semblable à la précédente [celle des relations d'idées] » (*EHU* 4.1.2). Il peut être commode de rapprocher respectivement les relations d'idées et les relations de faits de ce qui sera appelé ultérieurement « propositions analytiques » et « propositions synthétiques » (A. Flew 1961 : 54-5).

6. Le cas de la causalité constitue une difficulté bien connue. Elle se retrouve tant parmi les relations naturelles que parmi les relations philosophiques. À ce titre, on pourrait penser qu'elle relève également de la raison en tant que relation naturelle. Même si, comme on le verra, la causalité comme relation naturelle n'est pas sans rapport avec la raison, elle n'en relève cependant pas. Du point de vue de Hume, la propension de l'esprit qui la caractérise associe deux objets, mais à l'inverse de la relation philosophique du même nom, elle n'est que cette propension : elle ne constitue pas une opération visant à juger comme vraie ou fausse la venue d'une catégorie d'objets lorsqu'une autre catégorie d'objets est perçue.

2.1. La question du fondement en raison de l'inférence inductive

On sait que la critique humienne de l'inférence inductive constitue un thème majeur du livre I du *Traité*, repris dans l'*Abrégé* puis dans l'*Enquête sur l'entendement humain*. Une représentation, aujourd'hui couramment admise, en fait apparaître l'architecture sous forme d'un graphe décrivant la structure argumentative construite à partir de l'articulation entre les propositions établies tout au long de la troisième partie du livre I du *Traité* (voir, au sein d'une abondante littérature, D. Stove 1965: 194 *sqq.*, J. L. Mackie 1974: 6-11, Y. Michaud 1983: 164-8) ou, de façon plus concise, dans la quatrième section de l'*Enquête*. Le point essentiel de l'analyse de Hume peut être restitué de la manière suivante:

L'inférence inductive consiste à prédire un fait à venir non observé à partir d'un fait observé. Sa justification s'appuie sur l'argument selon lequel la répétition passée de la conjonction entre le fait observé et le fait non observé (l'*expérience*) explique que les occurrences futures du fait observé soient suivies du fait non observé:

C'est donc par l'EXPÉRIENCE seulement que nous pouvons inférer l'existence d'un objet de celle d'un autre. La nature de l'expérience est la suivante. Nous nous souvenons d'avoir eu des exemples fréquents de l'existence d'une espèce d'objets; et nous nous souvenons aussi que des objets individuels d'une autre espèce les ont toujours accompagnés et ont existé suivant un ordre régulier de contiguïté et de succession par rapport à eux. [...] Nous rappelons pareillement à l'esprit leur conjonction constante dans tous les cas passés. Sans autre cérémonie, nous nommons l'un *cause* et l'autre *effet*, et de l'existence de l'un, nous inférons celle de l'autre (THN 1.3.6.2).

Cependant, cette explication par l'expérience repose sur l'idée selon laquelle ce qui a été, sera — l'uniformité de la nature. L'*Abrégé* le rappelle de manière synthétique:

[T]ous les raisonnements tirés de l'expérience sont fondés sur la supposition que le cours de la nature continuera en étant uniformément le même. Nous concluons que des causes semblables, dans des circonstances semblables, produiront toujours des effets semblables (ATHN 13).

Fonder en raison l'inférence inductive revient alors à montrer qu'un principe, celui de l'uniformité de la nature, est lui-même fondé en raison:

Si la raison nous déterminait, elle procéderait d'après le principe que les cas dont nous n'avons pas eu d'expérience doivent ressembler à ceux dont nous avons eu l'expérience, et que le cours de la nature demeure toujours uniformément identique (THN 1.3.6.4).

Or, Hume montre que cette uniformité de la nature ne peut être établie ni de manière déductive, ni de manière inductive:

a) L'uniformité de la nature ne peut être établie de manière déductive par la démonstration, puisque nous pouvons concevoir que la

conjonction entre le fait observé et le fait non observé ne se reproduit pas, sans pour autant que ce soit contradictoire :

[I] ne peut y avoir d'arguments *démonstratifs* prouvant *que les cas dont nous n'avons pas eu d'expérience ressemblent à ceux dont nous avons eu l'expérience*. [...] [N]ous pouvons concevoir un changement dans le cours de la nature, ce qui suffit à prouver qu'un tel changement n'est pas absolument impossible (THN 1.3.6.5 ; voir aussi EHU 4.2.18).

L'argument est repris dans l'*Abrégé* :

Il est évident qu'*Adam*, avec toute sa science, n'aurait jamais été capable de *démontrer* que le cours de la nature doit continuer d'être uniformément le même et que le futur doit être en conformité avec le passé (ATHN 14).

- b) Elle ne peut, non plus, être établie de manière inductive, puisque cela supposerait que l'expérience constitue un argument permettant de justifier l'uniformité de la nature, c'est-à-dire qu'un effet soit sa propre cause — ce qui serait, là encore, contradictoire :

Le même principe, écrit Hume, ne peut être à la fois la cause et l'effet d'un autre (THN 1.3.6.7 ; voir aussi EHU 4.2.18).

L'*Abrégé* développe l'argument de la façon suivante :

Mieux ! J'irai plus loin et j'affirmerai qu'*Adam* ne pouvait pas même prouver par aucun argument *probable* que le futur doit être en conformité avec le passé. Tous les arguments probables sont construits sur la supposition qu'existe cette conformité entre le futur et le passé ; ils ne sauraient donc en aucune manière la prouver (ATHN : 14).

L'inférence inductive n'est donc pas fondée en raison, ni d'un point de vue déductif, ni d'un point de vue inductif.

Le consensus relatif autour de l'absence de fondements en raison de l'inférence inductive recouvre toutefois d'importantes divergences. Malgré la diversité des analyses, celles-ci peuvent être regroupées en relation avec la manière dont elles considèrent le scepticisme prêté à Hume : le scepticisme radical ; l'antirationalisme ; l'élaboration positive.

Le *scepticisme radical*, comme prolongement de l'impossibilité de justifier rationnellement l'inférence inductive, représente vraisemblablement l'interprétation la plus ancienne et la mieux assise. Elle constitue une position moins revendiquée par Hume que prêté à lui-même par ses premiers adversaires lecteurs du *Traité*. On la retrouve ainsi dans le montage de citations réalisé par William Wishart afin de compromettre la candidature de Hume à l'Université d'Édimbourg dans les années 1744-1745. Et c'est à cette interprétation de son œuvre que Hume répond dans la *Lettre à un ami*. Si l'on suit E. Mossner (1980 : 299 *sqq.*), on la rencontre vingt ans plus tard dans l'*Enquête sur l'esprit humain* de Thomas Reid (1764), où ce dernier pense réfuter le scepticisme humien. Les dénégations de Hume, victime du

« zèle bigot » (*EHU* Advertisement) de ses contemporains et contraint par ses propres ambitions universitaires, sa revendication d'un « scepticisme mitigé » (*EHU* 12.3.1) en réaction à ce même scepticisme radical (L. Jaffro 2011) semblèrent, au contraire, convaincre le lecteur que tel était bien le fond de sa pensée. De sorte qu'elle constitue le défi que J. M. Keynes (1921) essaya de relever et que F. Ramsey (1926) jugeait indépassable. On la retrouve dans des interprétations plus récentes, comme celles d'Y. Michaud (1983) ou de R. Fogelin (1985). En même temps qu'est rappelée l'impossibilité d'accorder un fondement rationnel à l'inférence causale, c'est sa valeur qui se trouve remise en question, et c'est le rôle des mécanismes psychologiques par lesquels Hume en expliquerait l'existence qui est habituellement minoré.

L'identification d'un scepticisme radical chez Hume a pu, chez ses commentateurs du xx^e siècle, se révéler aussi peu charitable à l'égard du projet humien que ce fut le cas chez les premiers lecteurs du *Traité*: D. Stove (1973) prête ainsi à Hume une utilisation défectueuse du faillibilisme inductif — selon lequel aucun argument inductif ne peut rendre une conclusion certaine — pour parvenir à un scepticisme inductif — selon lequel aucun argument inductif ne peut accroître la probabilité d'une conclusion.

D'autres travaux (A. Flew 1961, T. Beauchamp et A. Rosenberg 1981, ou A. Baier 1991) ont placé l'accent sur l'anti-déductivisme de Hume, dont l'objet aurait alors été de montrer en priorité que les prédictions relatives aux faits ne pouvaient être obtenues à l'aide d'une argumentation déductive. Le scepticisme de Hume n'en est pas pour autant remis en question, mais son objet se trouve circonscrit: en se limitant à la raison démonstrative, il confirme le caractère définitif du clivage entre les propositions relatives aux idées et les propositions relatives aux faits. Cette interprétation permettrait de reconnaître chez Hume l'origine d'un *antirationalisme* que l'on rencontrera, par exemple, au sein du Cercle de Vienne, selon lequel une proposition synthétique a priori relèverait de la métaphysique et ne pourrait faire l'objet d'une connaissance scientifique.

Enfin, sans nécessairement revenir sur le scepticisme humien en ce qu'il concerne les explications tant déductives qu'inductives de l'inférence inductive, certaines contributions invitent à abandonner le point de vue illustré par Y. Michaud, selon lequel la démarche de Hume se révélerait « sans point fixe » (Michaud 1983: 272). C'est au contraire un point fixe qu'elles recherchent et qu'elles trouvent dans le naturalisme ou dans le sentimentalisme de la tradition écossaise pour y voir la manifestation d'une *élaboration positive*. Leur origine commune, au moins dans la littérature anglo-saxonne, peut être rapportée à la publication de l'ouvrage de N. Kemp Smith (1941) qui, en discernant dans l'œuvre de Hume les traces de l'influence décisive de F. Hutcheson, invite à promouvoir une interprétation sentimentaliste du *Traité*, par laquelle notre sens moral ou nos jugements esthétiques ne reposent ni sur la raison ni sur l'expérience, mais sur nos sentiments. Ce

sentimentalisme n'est pas toujours aussi affirmé chez des auteurs plus récents (D. Garrett 1997, J.-P. Cléro 1998, H. O. Mounce 1999 ou H. Noonan 1999) qui ont cependant en commun de placer l'accent sur le projet d'une « science de l'homme », que Hume appelait de ses vœux dans l'introduction du *Traité*.

Il est remarquable que ces interprétations ne s'excluent pas nécessairement. En particulier, ce que l'on a nommé « élaboration positive » se retrouve alors même que les interprétations habituellement retenues privilégient le scepticisme radical ou l'anti-rationalisme. La démarche de J. M. Keynes dans le *Traité des probabilités*, qu'il publie en 1921 dans le prolongement de sa thèse, est à cet égard tout à fait exemplaire, au point de constituer ce que l'on pourrait reconnaître comme une réponse humienne au scepticisme de Hume. On peut identifier dans l'itinéraire intellectuel de Keynes (D. Andrews 1999) un changement de perspective entre la tentative de relever le défi de l'inductivisme sceptique dans le *Traité des probabilités* et le ralliement à la position qu'il prête à Hume. Comme l'ont reconnu de nombreux commentateurs (voir ainsi J. Kiant 1985; B. Bateman 1987; R. O'Donnel 1989; J.-M. Ponsonnet 1997; D. Andrews 1999) et en dépit de quelques réserves de circonstance⁷, la dette intellectuelle de Keynes à l'égard de son prédécesseur est incontestable⁸.

Dans le *Traité des probabilités*, Keynes lit le livre I et l'*Enquête* à travers la grille de lecture, alors dominante sinon exclusive, d'un scepticisme radical qui n'épargnera pas non plus F. Ramsey (1926: 196-7), aussi critique fût-il à l'endroit des thèses développées par son aîné. L'enjeu réside dans ce constat bien connu de Hume :

De la simple répétition d'événements passés, fût-elle à l'infini, il ne naîtra jamais aucune idée nouvelle et originale, comme celle de connexion nécessaire; et le nombre d'impressions n'a, dans ce cas, pas plus d'effets que si nous nous en tenions à une seule (*THN* 1.3.6.3).

C'est effectivement ce défi que Keynes s'efforce de relever afin de fournir à l'inférence inductive les fondements qui lui auraient fait défaut. Pourtant, la distance entre Hume et Keynes en 1921 est encore plus réduite que celle que suggère une réponse alternative à une question commune. D'une manière générale, on peut ainsi soutenir que l'écart que Keynes essaie de réduire entre Hume et lui-même en proposant une issue au scepticisme

7. « Le compte rendu de Hume, cependant, est incomplet. Son argument aurait pu être amélioré. [...] Hume a inconsciemment mal représenté l'argument inductif typique » (Keynes 1921: 243).

8. Il faut souligner à quel point l'œuvre de Hume était familière à Keynes. C'est cette familiarité qui lui a permis, en collaboration avec Sraffa, d'attribuer à Hume la paternité de l'*Abrégé du Traité de la nature humaine*, alors que la tradition (par exemple, J. Rae 1895: 15-16) voyait en le jeune Adam Smith, alors âgé de dix-sept ans, l'auteur de cet écrit publié anonymement (voir J. M. Keynes et P. Sraffa 1938).

radical relève des élaborations positives où Hume inscrivait sa propre démarche.

Cette parenté de démarche que l'on reconnaît rétrospectivement entre Hume et Keynes est encore confirmée par des proximités plus analytiques. On relèvera ainsi que, de la même façon que Hume, Keynes (1921 : 242) reprend sous le nom d'« induction pure » l'argument de son prédécesseur selon lequel la répétition d'expériences absolument identiques et conduisant au même résultat ne saurait renforcer la conclusion que nous aurions tirée de la première expérience. Comme Hume encore, dans la section du *Traité* consacrée à l'établissement des « règles par lesquelles juger des causes et des effets » (THN 1.3.15), il recherche la méthodologie permettant de valider les régularités issues de l'expérience, et la découvre dans l'« analogie négative » (Keynes 1921 : 243). Cette dernière, qui désigne des différences non essentielles entre les expériences⁹ est approchée par Hume d'abord à travers sa compréhension de la relation de ressemblance, qui traduit la présence d'éléments hétérogènes pourtant traités de façon identique¹⁰; ensuite, dans l'énoncé de règles méthodologiques concernant la relation de causalité (THN 1.3.15); enfin, dans la référence à « l'opération secrète de causes contraires » (THN 1.3.12.5). Ce que, par la suite, Keynes appelle « induction universelle » et « corrélation inductive » (Keynes 1921 : 244) recouvre ce que Hume nomme « preuve » et « probabilité ». Si bien que là où Hume cherche à identifier ce qui fonde la croyance qui nous permet de souscrire à une inférence inductive, Keynes fait émerger le « poids d'un raisonnement » dans une inférence inductive.

2.2. Prendre au sérieux l'inférence inductive : le résultat d'une impression de réflexion

Si à l'instar de Keynes on s'engage dans la voie d'une élaboration positive qui viendrait répondre au scepticisme de Hume, ce qui paraissait d'abord une faiblesse de l'analyse — l'émergence d'une explication cognitive ou psychologique de l'inférence inductive, afin de compenser l'absence de fondements épistémologiques¹¹ — témoigne désormais de sa fécondité. L'investigation se déplace ainsi de la quête de justifications rationnelles d'une expression de la raison que constituerait l'inférence inductive vers la recherche des conditions de son émergence et de ses manifestations :

9. Ce que l'on appellerait aujourd'hui la variété des instances — par contraste avec leur multiplicité — dans le cadre de l'induction ampliative (voir L. J. Cohen 1989).

10. Voir l'interprétation de J.-P. Cléro (1998 : 91 *sqq.*) ainsi que son commentaire du rôle de la ressemblance dans la relation de causalité (*ibid.* : 107-8).

11. Parmi les auteurs qui ont reconnu mais jugé sévèrement ce glissement de l'épistémologie vers la psychologie, voir, par exemple, J. Passmore 1952 et, accompagné d'un jugement plus favorable, Y. Michaud 1983 : 169-70.

À considérer la chose comme il le faut, insiste Hume dans la section consacrée à la “raison des animaux”, la raison n’est qu’un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme, qui nous conduit à travers un certain enchaînement d’idées qu’il dote de qualités particulières, en fonction de leurs situations et relations particulières (*THN* 1.3.16.9).

La démarche qui, pour certains commentateurs, conduisait au scepticisme radical n’apparaît plus alors comme une remise en question de la valeur des conclusions de l’inférence inductive, mais comme une étape dans la recherche de ce qui la détermine. Une étape qui permet d’abord de comprendre, négativement, ce qui *ne nous détermine pas* à réaliser des inférences causales : la raison n’est pas son propre motif et l’inférence inductive n’est fondée ni déductivement ni inductivement. Au demeurant, le coût intellectuel de ce résultat négatif est plus réduit qu’on ne l’imaginait : si le principe d’uniformité de la nature sur lequel s’appuie l’inférence inductive avait été établi démonstrativement, il n’y aurait plus lieu de distinguer les relations de fait des relations d’idées ; s’il avait été établi inductivement, la connaissance qui en aurait procédé n’accéderait pas pour cela à la certitude que procure la raison démonstrative. Il n’est donc pas surprenant que, dans la section sur « le scepticisme à l’égard de la raison », Hume affirme son rejet d’un scepticisme radical auquel il avait pourtant donné ses armes les plus offensives :

Si l’on me demandait ici [...] si je suis réellement un de ces sceptiques qui soutiennent que tout est incertain et que notre jugement ne possède pour *rien* aucun critère de vérité et d’erreur, je répondrais que cette question est entièrement superflue et que ni moi, ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion. La nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir, et nous ne pouvons pas plus nous empêcher de regarder certains objets dans une lumière plus vive et plus pure à cause de leur connexion coutumière avec une impression présente, que nous ne pouvons nous empêcher de penser quand nous sommes éveillés, ou de voir les corps qui nous entourent, si nous tournons nos regards vers eux en plein soleil (*THN* 1.4.1.7).

Mieux encore, on peut rappeler la manière dont Hume répond, dans la *Lettre à un ami*, à l’accusation de scepticisme qui est portée contre lui :

[Le] seul dessein [d’un philosophe qui affecte de douter des maximes de la raison commune], à travers ces doutes, est de rabattre l’orgueil des *purs raisonneurs humains* en leur montrant que même en ce qui concerne les principes qui semblent les plus clairs et que les instincts naturels les plus forts les contraignent à adopter, ils ne sont pas capables de parvenir à une constance parfaite et à une certitude absolue. *Modestie* et *humilité* à l’égard des opérations de nos facultés naturelles, telle est donc la conséquence du *scepticisme* ; mais pas un doute universel, lequel est impossible à soutenir pour quiconque, et que le premier et le plus trivial accident, au cours de l’existence, vient nécessairement et immédiatement déconcerter et détruire. [...] Il est évident qu’un doute aussi extravagant que celui que peut sembler recommander le scepti-

cisme, en détruisant *toute chose*, en vérité n'en affecte *aucune*, et que jamais il n'a été destiné à être pris au *sérieux* (LG 21-22).

Que la raison ne soit pas fondée en raison ne met alors pas plus en question sa nécessité et son efficacité que, par exemple, la nécessité et l'efficacité de la respiration ou de la vision ne sont remises en question par l'impossibilité de fonder la première, en respiration, et la seconde, en vision. Il est donc d'autant plus aisé d'envisager, positivement cette fois, ce qui détermine cet exercice de la raison que constitue l'inférence causale.

Pour une part, l'argumentation était en place dès la section 6 de la partie 3, où se trouvaient pourtant rassemblées les composantes de la critique opposée à l'inférence inductive, lorsque Hume observait que le mouvement de l'esprit de la cause vers l'effet « n'est pas déterminé par la raison mais par certains principes qui associent l'une avec l'autre les idées de ces objets et qui les unit dans l'imagination » (THN 1.3.6.12) — ce qui revient à rappeler que la causalité comme relation philosophique (la causalité qui *compare*) se fonde sur la causalité comme relation naturelle (la causalité qui *associe*; voir *supra* note 6, p. 193). L'accent se trouve ainsi déplacé vers cette « détermination » qui conduit l'esprit d'un événement mental à un autre. C'est dans la section 14, consacrée à l'idée de connexion nécessaire, que la question reçoit un éclairage nouveau — du moins en ce qui concerne l'intention de Hume :

[A]près une répétition fréquente, je constate qu'à l'apparition de l'un des objets, l'esprit est *déterminé* par la coutume à considérer son concomitant habituel, et à le considérer sous un jour plus vif en raison de sa relation avec le premier objet. C'est donc cette impression, ou cette *détermination*, qui me donne l'idée de nécessité (THN 1.3.14.1).

La question de savoir si cette idée de nécessité dont parle Hume renvoie à une réalité extérieure que nous peinerions à reconnaître a été cruciale dans l'émergence, depuis les années 1990, de cette entreprise de relecture de la théorie de la connaissance de Hume désignée comme le « New Hume » (K. Winkler 1991). Mais on s'attachera plutôt ici au fait que la détermination par la coutume est assimilée par Hume à une *impression*. Un peu plus loin, d'ailleurs, Hume précise que l'impression dont procède l'idée de nécessité est une « impression de réflexion » (THN 1.3.14.22). Cela ne doit pas être sous-estimé : notre engagement dans cette manifestation de la raison que constitue l'inférence inductive ne résulte pas d'un argument que la raison aurait produit, mais d'une impression de réflexion¹².

12. L'origine de cette impression de réflexion peut être discutée. Comme le fait remarquer H. Noonan (1999 : 142.), elle n'est pas la « détermination de l'esprit » qui, dans le vocabulaire humien, est un « fait » — le fait qu'une idée soit suivie par une autre. Il s'agit plutôt de l'application de ce principe selon lequel « l'esprit a une grande tendance à se répandre sur les objets extérieurs et à leur associer les impressions internes qu'ils provoquent » (THN 1.3.14.25).

À ce titre, elle relève du même ordre de perceptions que les passions : elle fonctionne comme une passion — plus précisément, comme un désir. Le « jour plus vif » sous lequel nous considérons l'effet à venir d'une cause que nous observons est celui-là même qui peut nous rendre un objet désirable. Cette intimité du raisonnement inductif et des passions transparaît peut-être plus encore dans la présentation plus synthétique de la première *Enquête*. Ainsi, lorsque Hume veut illustrer l'absence de fondements rationnels à la formation de l'idée de connexion nécessaire, il évoque « un enfant [qui] a ressenti la sensation de douleur parce qu'il a touché la flamme d'une chandelle » et la mécanique qu'il suggère pour expliquer que cet enfant « aura soin de ne pas placer sa main près d'aucune chandelle » (EHU 4.2.23) est de même nature que la *double relation* qui explique l'émergence ou les transformations des passions indirectes. Ainsi encore, lorsqu'il se soucie d'expliquer la régularité des comportements humains dans la relation entre leurs motifs (les passions) et la volonté, il les rapproche de la relation de cause à effet dans les opérations de la nature :

[L]a conjonction entre les motifs et les actes volontaires est aussi régulière et uniforme que celle qui se trouve entre la cause et l'effet en toute partie de la nature (EHU 8.1.16).

L'argument peut évidemment être regardé de façon symétrique : c'est la relation de cause à effet — sans doute relative à la nature, mais qui n'en prend pas moins place dans notre esprit — qui obéit aux mêmes principes que ceux qui régissent la détermination passionnelle de l'action. Il faut alors voir dans notre disposition à accepter le principe d'uniformité de la nature l'homologue du principe qui nous incite à écarter cette douleur spécifique que suscite l'incertitude, quand bien même les issues qu'elle propose seraient indifférentes : « des objets peuvent bien en eux-mêmes nous être indifférents, écrit Hume, leur changement n'en crée pas moins en nous un malaise » (THN 2.3.10.12). Et c'est l'évitement de ce même malaise qui nous conduit à discipliner notre imagination, à l'empêcher de s'arrêter sur ce que notre raison ne nous interdit pourtant pas de concevoir, mais qui rompt la régularité de la nature. C'est l'évitement d'un malaise, c'est-à-dire cette émotion¹³

C'est ce mécanisme de projection que Hume mettra en œuvre pour expliquer comment nous attribuons une odeur ou un jugement esthétique à un objet, voire un vice ou une vertu à une action.

13. L'usage dans la suite de ce texte du terme « émotion » pour désigner ce que Hume nomme par ailleurs « impression de réflexion » peut sembler ne pas aller de soi. On notera, cependant, qu'au sein du *Traité* il utilise de façon synonyme les termes de « passion », « émotion » et « affection », les substituant l'un à l'autre pour s'éviter l'inélégance d'une répétition ou les conjuguant au contraire dans la même phrase, pour emporter la conviction de son lecteur. La « passion », qui s'impose cependant comme terme générique dans le titre du livre II du *Traité* comme, bien entendu, dans celui de la *Dissertation*, dispute parfois ce rôle, dans le corps du texte, aux « affections » ou aux « émotions ». Il arrive encore que Hume utilise le terme de « passion » dans le sens plus courant d'une « passion violente », qui constituerait alors un cas particulier d'« émo-

particulière que constitue pour Hume la passion directe de l'« aversion », un désir en négatif, qui nous conduit à croire que le futur reproduira le passé, justifiant ainsi l'inférence inductive.

3. Avoir vraiment raison : la formation d'inférences abductives

En même temps que la qualité émotionnelle de l'inférence inductive la rend irrépessible et que l'on doit admettre l'impossibilité de ne retenir que celle qui serait fondée en raison, la question de son évaluation devient décisive, comme c'est le cas pour ce que l'on désigne depuis Peirce comme une *inférence abductive* — au sens d'une inférence qui en viendrait à s'imposer face à d'autres types d'inférences concevables. On pourra alors comprendre l'inférence abductive comme une inférence *efficace* face aux autres inférences. Ce qui revient à voir dans les écrits de Hume une discussion des sources d'inefficacité des inférences, dont on distinguera deux types, les *inefficacités d'origine émotionnelle* et les *inefficacités d'origine cognitive*¹⁴.

3.1 De la relation naturelle à la relation philosophique: n'être ni sot, ni fou

De la même façon que la ressemblance et la contiguïté, la causalité relève tant des relations naturelles que des relations philosophiques¹⁵. Comme relation naturelle, une cause est ainsi

un objet antérieur et contigu à un autre et si uni à ce dernier que l'idée de l'un détermine l'esprit à former l'idée de l'autre, et l'impression de l'un à former de l'autre une idée plus vive (THN 1.3.14.31; voir aussi EHU 7.2.29).

Comme relation philosophique, elle est

un objet antérieur et contigu à un autre, et de telle sorte que tous les objets qui ressemblent au premier soient placés dans des conditions semblables d'antériorité et de contiguïté à l'égard des objets qui ressemblent au second (THN 1.3.14.31; voir aussi EHU 7.2.29).

tion » (TNH II: 110); ou que cette dernière désigne une « qualité originelle “des passions” qu'elles suscitent dans l'âme » (THN 2.1.3). Cette indécision terminologique est loin d'avoir disparu. Ainsi, les passions, les émotions ou les affections dont traite Hume, tantôt se dispersent, aujourd'hui, au sein de certains types d'affects (« humeur », « émotion », « préférence »; voir R. G. M. Pieters et W. F. van Raaij 1988: 111), tantôt se regroupent dans ce que psychologues ou économistes (par exemple, P. Eckman et R. J. Davidson 1994, J. Elster 1998) cherchent à cerner derrière le nom d'« émotion ». C'est à ce dernier usage que l'on se conforme ici.

14. L'efficacité prêtée à l'inférence abductive est à entendre ici dans un sens technique, celui de l'efficacité (ou de l'optimalité) parétienne. Cela revient à dire que l'ensemble des inférences est préordonné partiellement au regard de deux critères, émotionnel et cognitif, et que les inférences abductives sont celles qui ne sont dominées par aucune autre inférence qui satisferait au moins aussi bien l'un des deux critères et strictement mieux l'autre critère.

15. La ressemblance est ainsi traitée d'un côté comme une relation naturelle (THN 1.1.4.1-2), et d'un autre comme une relation d'idées (THN 1.1.5.3, 1.1.7.7 (et note 5App.), 1.3.1.2). La contiguïté est une relation naturelle (THN 1.1.4.1-2) et, sous le nom de « relation de temps et d'espace », une relation de faits (THN 1.1.5.5, 1.3.2.2).

Loin d'être purement verbale, cette appartenance à deux types de relations révèle une construction dont on sait qu'elle culmine, dans le livre I du *Traité* et de la première *Enquête*, avec une double définition de la cause. On en retiendra ici une imbrication, dans laquelle

- i) les relations naturelles sont les supports des relations philosophiques ;
- ii) les relations philosophiques font naître dans l'imagination des mouvements de l'esprit qui deviennent à leur tour des relations naturelles.

Le premier moment de l'imbrication conduit à revenir sur la causalité en tant que relation philosophique. Celle-ci est décrite comme un mécanisme mental auquel concourent la « contiguïté », la « succession » et une « conjonction constante » que nous percevons comme une « connexion nécessaire » (*THN* 1.3.2.4-11, 1.3.6.2-12). Ce qui revient à en faire ce que l'on appellerait aujourd'hui une *théorie de la régularité*¹⁶. Mais en amont de cela, pour que nous puissions reconnaître comme inférence causale ce mécanisme qui mobilise notre réflexion, pour que la simple conjonction constante nous apparaisse comme une connexion nécessaire, il faut cette disposition préalable de notre imagination que constitue la causalité en tant, cette fois, que relation naturelle. Plus généralement, pour « juger bon » de relier des objets¹⁷ que notre imagination n'était pas prédisposée à relier (pour établir une relation philosophique), il faut que notre esprit puisse mobiliser un principe général de connexion (établissee une relation naturelle). Ainsi, la causalité que nous établissons à travers un raisonnement inductif s'appuie sur une causalité qui en est indépendante :

[B]ien que la causalité soit une relation *philosophique*, en tant qu'elle implique la contiguïté, la succession, et la conjonction constante, néanmoins, ce n'est que dans la mesure où elle est une relation *naturelle* et produit une union entre nos idées que nous sommes capables de raisonner d'après elle ou d'en tirer une inférence quelconque (*THN* 1.3.6.16).

16. Voir T. Beauchamp et A. Rosenberg 1981: 21 *sqq.* L'inscription de la théorie humienne de la causalité parmi les théories de la régularité suscite des objections propres à ces dernières: le problème de la similarité, l'éventualité de généralisations accidentelles, le statut logique de la relation entre la cause et l'effet, la présence d'effets collatéraux. Pour une discussion de ces objections, voir aussi G. Dicker 1998: 116-32 ou H. Noonan 1999: 154-7. Pour un économiste, ce type d'approche de la causalité préfigure plutôt une causalité à la Granger (1969), développée plus récemment dans le cadre des modèles d'autorégressions vectorielles, que la causalité instantanée récurrente, telle que la préconisait Wold (1954).

17. Le sens de cette relation entre les deux objets, c'est-à-dire le sens de l'implication entre les idées unies par la cause et l'effet, est discuté par G. Dicker 1998: 125-30. Il est généralement admis que, pour Hume, affirmer que « A cause B » revient à dire que « si A, alors B » ou que « A est une condition suffisante de B ». On relèvera pourtant que d'autres auteurs, comme J. Hicks, développent une théorie de la causalité qui s'appuie sur Hume, tout en rejetant l'exigence d'antériorité de la cause sur l'effet (J. Hicks 1979: 2-3), mais où « A cause B » est équivalent à « si non A, alors non B » ou à « A est une condition nécessaire de B » (*Ibid.*: 6-8).

Le mouvement réciproque qui va, cette fois, des relations philosophiques aux relations naturelles s'impose également à l'analyse. On a cru parfois déceler chez Hume une conception passive de la connaissance, dans laquelle il semblerait impossible qu'une idée nouvelle naisse des relations naturelles. C'est le cas, par exemple, chez A. Flew (1961 : 128) qui évoque « un point de vue de paralytique¹⁸ ». Mais il s'agit, au contraire, de la description d'une dynamique ouverte d'apprentissage. Le principe d'habitude qui naît des expériences passées à l'aide desquelles nous reconnaissons une conjonction constante se révèle, dit Hume, identique au principe d'association des idées :

Lorsque tout objet individuel d'une espèce donnée apparaît, à l'expérience, constamment associé à un objet individuel d'une autre espèce, l'apparition d'un nouvel objet individuel appartenant à l'une des espèces conduit naturellement la pensée à son concomitant habituel. [...] D'elle-même, l'imagination prend la place de cette réflexion [...].

Mais, si je reconnais que c'est là un véritable principe d'association entre les idées, j'affirme qu'il est exactement identique à celui qui est entre les idées de cause et d'effet [...]. [N]ous constatons toujours que les objets reçoivent de cette conjonction constante une union dans l'imagination (THN 1.3.6.14-15).

Ce qui se trouve décrit, c'est la manière dont l'expérience devient active et sollicite notre apprentissage. La manière dont une *comparaison*, impliquant une réflexion qui permet l'identification d'« espèces » d'objets allant au-delà de l'observation singulière, conduit à une *association*, qui en est dépourvue : les objets que nous avons d'abord rapportés l'un à l'autre sous une circonstance particulière — une comparaison, réalisée par une relation philosophique — sont désormais rapprochés l'un de l'autre par un mouvement spontané de l'imagination — une association, réalisée par une relation naturelle. En d'autres termes, une action de la raison prenant la forme d'une inférence inductive — soutenue, tout de même, par une disposition de l'imagination qui n'en dépend pas — a produit une inférence désormais routinière qui se contente d'associer ce qui était préalablement comparé.

Cette dernière inférence présente une particularité. Même si, directement, elle ne procède pas plus de la raison que toute autre relation naturelle de causalité, elle s'y trouve en quelque sorte enfermée, au sens où certaines de ses transgressions — mais pas toutes — ne sauraient constituer des inférences causales compatibles avec l'expérience. Ce sont de telles transgressions que Hume envisage lorsqu'il imagine le cas d'un ami qui lui rendrait visite et dont il « sai[t] certainement qu'il ne mettra pas sa main au feu et

18. Voir aussi la discussion de Y. Michaud (1983 : 207-209), qui replace la démarche de Hume dans la perspective d'une conception baconienne du travail scientifique.

qu'il ne l'y maintiendra pas jusqu'à complète consommation » (*EHU* 8.1.20)¹⁹. Une telle transgression ne serait évidemment pas irrationnelle au regard de la raison démonstrative (il n'y a aucune contradiction dans les termes à ce que mon ami laisse sa main se consumer entièrement). Elle ne l'est pas, non plus, face à l'inférence causale que nous allons finalement privilégier puisque, précisément, elle est une éventualité qui ne peut jamais être complètement écartée. Mais elle s'éloigne suffisamment de la raison pour que Hume puisse dire que « personne, sinon un sot ou un fou, ne [prétend] jamais discuter l'autorité de l'expérience » (*EHU* 4.2.20). Ces inférences routinières, alors, pour n'être pas des manifestations de la raison, ne s'en opposent pas moins à cette sottise ou à cette folie qui, ne reconnaissant pas l'autorité de l'expérience, entravent l'exercice de la raison dans le domaine des relations de faits. Rechercher ce qui permet de les engendrer conduit alors à circonscrire la catégorie d'inférences au sein de laquelle se trouveront ce qu'à l'instar de Charles Peirce, on a désigné comme des inférences abductives.

3.2 Réduire les inefficacités d'origines émotionnelle et cognitive : comment rendre abductive l'inférence inductive

En comparant des *espèces* d'objets — pour reprendre la formulation de Hume — les unes aux autres au moyen de relations philosophiques, nous acceptons tout ce qui, dans l'expérience, ne contrevient pas au principe d'uniformité de la nature et, au-delà, nous acceptons ce qui ne se donne pas immédiatement à voir et permet de passer de l'objet à l'espèce d'objet. Les inférences qui en résultent deviennent routinières lorsqu'elles nous conduisent à associer — et non plus à comparer — lorsqu'elles se naturalisent à travers les mouvements de l'imagination qui les détachent du socle que constituait le jugement d'opportunité de la comparaison. Chacune de ces opérations fait alors apparaître la possibilité d'inférences inductives multiples où des inférences abductives côtoient des inférences non abductives. Ces dernières peuvent être comprises comme inefficaces face aux inférences abductives, relativement à deux critères — émotionnel et cognitif. On distinguera alors deux sources de non-abductivité, l'inefficacité d'origine émotionnelle et l'inefficacité d'origine cognitive, qui serviront de guide dans la suite de cet article :

- i) *L'inefficacité d'origine émotionnelle* — Comme on l'a déjà vu (*supra* pp. 201-2), c'est l'évitement d'un malaise qui conduit à accepter le principe d'uniformité de la nature. On désigne comme inefficacité d'origine émotionnelle les situations où le malaise éprouvé face à cer-

19. Ce savoir, relatif à la nature humaine, est du même ordre que celui qui, concernant les phénomènes physiques, permet de prédire que si le même ami « se jette par la fenêtre et ne rencontre aucun obstacle, il ne restera pas un seul moment suspendu en l'air » (*EHU* 8.1.20).

taines absences d'uniformité est trop réduit pour être déterminant, si bien que nous les acceptons sans trop de peine.

- ii) *L'inefficacité d'origine cognitive* — Lorsque les mouvements de l'imagination prennent le pas sur le jugement, les « espèces » d'objets concernés par l'inférence inductive sont déterminées par ces mouvements au détriment du jugement. Il en résulte une connexion imparfaite entre la coutume qui donne naissance à l'inférence routinière et l'expérience dont elle procède.

La question du rapport entre inférences abductives et non abductives et celle, corrélative, du rôle des deux sources d'inefficacité, apparaît à travers la confrontation à laquelle Hume invite son lecteur entre les deux personnages emblématiques que l'on a déjà évoqués, le *philosophe* et le *vulgaire*. La distinction revient, de manière récurrente, dans le livre I du *Traité* et dans la première *Enquête* (voir, par exemple, *THN* 1.3.12.5-6; *EHU* 8.1.13-15). Le philosophe, au sens pour Hume du « vrai » philosophe qu'il fait intervenir explicitement dans la section 3 de la quatrième partie du *Traité*, y apparaît comme un homme dont le jugement ne se laisse pas abuser par l'imagination (efficacité d'origine cognitive), dont le discernement ne se laisse donc pas prendre en défaut lorsqu'il tire de l'expérience les leçons nécessaires à l'établissement d'inférences inductives et qui n'est pas disposé à accepter l'idée d'une rupture dans l'uniformité de la nature (efficacité d'origine émotionnelle). Le personnage du vulgaire est moins aisé à appréhender. Son accord avec le philosophe est plus répandu qu'on pourrait le penser, surtout lorsqu'un partisan de ce que Hume désigne comme la philosophie ancienne vient se mêler à leur débat²⁰: sur l'idée de durée (*THN* 1.2.3.11), par exemple, ou sur l'existence distincte et continue des impressions relatives aux qualités premières des objets (*THN* 1.4.2.12); et dans la vie courante, leurs inférences routinières sont le plus souvent convergentes. Pas plus que le philosophe, le vulgaire n'est irrationnel au sens de la raison démonstrative: là où le philosophe ne reconnaît dans une table ou une cheminée que des « perceptions particulières », il y voit des objets qui « peuvent exister, et existent, séparément » (*THN* A.13); or, bien qu'il confonde l'existence et la perception, cela n'entraîne aucune contradiction. Il n'est pas non plus irrationnel au sens où il refuserait l'autorité de l'expérience: ce n'est ni un sot, ni un fou. Mais c'est la faiblesse même de son esprit qui entrave l'exercice de cette autorité dans la formation des inférences inductives. Ce n'est pas qu'il soit incapable de construire des inférences inductives, mais

20. « [N]ous découvrirons à l'examen que la vraie philosophie s'approche plus des sentiments du vulgaire que de ceux d'une connaissance erronée » (*THN* 1.4.3.9). D'autres alliances se dessinent parfois. Par exemple, entre le vulgaire et le philosophe ancien, lorsque ce dernier recourt aux causes occasionnelles (*THN* 1.3.14.7; *EHU* 7.1.21).

celles-ci doivent s'accommoder, comme on l'a noté, d'une inefficacité d'origine émotionnelle ou cognitive.

4. Les règles générales et la sélection des inférences abductives

Échapper aux effets des inefficacités constitue l'objet de ce que Hume désigne sous le nom de « règles générales ». Il les conçoit à la façon d'un dispositif tantôt sélectif — qui éliminerait alors les inférences non abductives — tantôt insuffisamment sélectif — les règles générales elles-mêmes étant défailtantes, ce qui autoriserait la formation d'inférences non abductives.

La défaillance des règles générales, c'est-à-dire non l'abandon de toute règle, mais la mise en œuvre de règles qui ne contribuent pas à former des inférences abductives, résulte soit d'une inefficacité d'origine cognitive dans laquelle le jugement se trouve débordé par l'imagination, de sorte que la relation de causalité elle-même s'en trouve affectée à travers une altération de l'inférence routinière, soit d'une inefficacité d'origine émotionnelle qui rend acceptable le défaut d'uniformité de la nature et conduit, comme on l'a déjà vu, à admettre le caractère contingent des causes. Comme les règles générales sont discutées par Hume, dans le livre I du *Traité*, principalement au sein de la section 13 de la partie 3 consacrée aux « probabilités non philosophiques », on peut être tenté de privilégier la défaillance comme constituant leur mode de fonctionnement privilégié. Cette conclusion serait cependant hâtive et l'ensemble du dispositif construit par Hume invite à la rejeter.

4.1 Règles extensives et règles correctives

Les règles générales auxquelles Hume se réfère avant la section 15 de la partie 3 du livre I sur les « règles par lesquelles juger des causes et des effets » ne constituent que l'une des deux catégories de règles générales qu'il met en œuvre — une catégorie de règles qu'à la suite de G. Deleuze (1953 : 30) on désignera sous le nom de « règles extensives ». Ces règles permettent de construire une inférence causale à partir de deux principes : l'*expérience* constitue un premier principe qui les « instruit des diverses conjonctions d'objets dans le passé » ; la *coutume*, ou l'habitude, est le second principe qui les « détermine à attendre la même chose à l'avenir » (THN 1.4.7.3). La coutume crée alors la *croissance*²¹, c'est-à-dire ce qui fait qu'une idée, corrélative à l'impression produite par un objet, sera ressentie avec plus de force

21. Voir, en particulier, les précisions que donne Hume sur la croyance dans l'Appendice au *Traité*, qui lui est en grande partie consacré (THN A.2-9) ou, dans l'*Abrégé* : « La croyance dans toutes les relations de fait naît donc seulement de la coutume » (ATHN 21). L'ensemble du processus, qui va de l'expérience à la croyance en passant par la coutume est encore résumé comme suit : « [S]i l'on suppose que, dans toute l'expérience passée, nous ayons trouvé deux objets toujours associés l'un à l'autre, il est évident qu'à l'apparition de l'un de ces objets dans une impression, nous devons, par suite de la coutume, passer facilement à l'idée de l'objet qui l'accompagne habituellement et, par l'effet de l'impression présente et de cette transition facile,

et de vivacité²². Mais cette croyance ne transpose pas seulement le passé vers le futur en s'appuyant sur le principe selon lequel la nature est uniforme : elle le transforme. Et c'est dans ce mouvement de transposition et de transformation qu'interviennent les règles générales extensives²³.

Communes au philosophe et au vulgaire, elles permettent d'étendre le champ d'action de la coutume au-delà de la répétition rigoureusement identique du fait qui a constitué l'objet de l'expérience. Elles agissent au moyen des relations naturelles de l'entendement — les associations fondées sur la ressemblance, la contiguïté et la causalité. Ainsi, ces règles générales, qui influencent et étendent notre jugement, viennent-elles

des principes mêmes dont dépendent tous nos jugements au sujet des causes et des effets. [...] Or la nature de la coutume, c'est non seulement d'opérer de toute sa force quand se présentent deux objets qui sont exactement identiques à ceux auxquels nous avons été accoutumés, mais c'est aussi d'opérer à un degré inférieur lorsque nous en découvrons de semblables (*THN* 1.3.13.8).

Cependant, bien que les règles extensives soient ce qui nous permet de vivre dans ce monde sans que chaque instant soit porteur d'une nouveauté radicale qui viendrait s'ajouter à des connaissances accumulées inutilisables puisque rien — ou si peu — ne se ressemblerait, elles sont aussi porteuses d'illusion. Une illusion qui les conduira à élaborer des inférences non abductives dont, au premier rang, le vulgaire sera la victime. Alors même que, lorsque nous nous référons à des règles générales extensives, nous sommes enclins à opérer « à un degré inférieur » (qui entérine l'extension des résultats de l'expérience à des objets non seulement identiques, mais plus généralement semblables), ce degré se révèle parfois trop élevé relativement à son objet initial. C'est en ce sens que Hume mentionne, parmi les « espèces de probabilités non philosophiques », les « règles générales que nous formons imprudemment pour notre usage, et qui sont la source de ce que l'on nomme proprement *préjugé* » (*THN* 1.3.13.7). C'est en ce sens, également, qu'il avertit son lecteur que :

[q]uand apparaît un objet qui ressemble à une cause par des circonstances très notables, l'imagination nous porte naturellement à concevoir vivement l'effet

nous concevons nécessairement cette idée d'une manière plus forte et plus vive [ce qui constitue une *croyance*] image vague et flottante de la fantaisie » (*THN* 1.3.9.16).

22. On rappellera que la croyance n'est pas, pour Hume, une idée nouvelle qui se verrait attachée à une conception antérieure (voir, par exemple, *ATHN* 21). Elle est une manière particulière de concevoir, plus forte et plus vive (par exemple, *THN* 1.3.7.5 ; *THN* A.3 ; *ATHN* 22, 25 ; *EHU* 5.1.2). Alternativement, Hume mentionne des situations exceptionnelles où les idées acquièrent la force des sensations : « le sommeil, un accès de fièvre, la folie ou quelque émotion violente » (*THN* 1.1.1.1).

23. C'est l'absence de règles générales qui permet de limiter l'effet de la force et de la vivacité des idées, lorsque celles-ci ne leur sont pas transmises par les croyances mais, par exemple, par la poésie ou l'éloquence (*THN* 1.3.10.10-11 ; voir également *ATHN* 22).

habituel [c'est-à-dire, à former une croyance], bien que l'objet soit différent de cette cause par les circonstances les plus importantes et les plus efficaces (*THN* 1.3.13.12).

L'intérêt des règles extensives vient de ce qu'elles permettent d'atténuer l'extrême pauvreté qui serait celle de nos jugements, dès lors que ceux-ci s'en tiendraient au simple jeu de l'expérience. Si l'on accepte d'interpréter la conception humienne de la cause comme une théorie de la régularité, les règles extensives pourraient se comprendre comme une tentative spontanée de notre imagination afin de déborder du cadre trop strict d'une répétition à l'identique pour étendre la relation de causalité vers des objets *semblables* — et non plus *identiques*. Mais la contrepartie de ce débordement risque d'être coûteuse : le gain en extension que ces règles procurent se paie en effet d'une perte d'efficacité dans la formation des inférences inductives, liée aux mouvements de l'imagination qui viennent orienter notre jugement.

C'est cette défaillance possible bien que non nécessaire des règles extensives qui justifie l'apparition, chez Hume, d'une seconde catégorie de règles que, toujours à la suite de Deleuze (1953 : 30) on appellera « règles correctives » (*THN* 1.3.15). L'année même où Deleuze introduisait cette distinction, les deux types de règles étaient appelées « règles de l'imagination » et « règles de l'entendement » par A.-L. Leroy (1953 : 71-2). Plus tard, les règles correctives seront nommées « règles réflexives » (*reflective rules*) par Th.K. Hearn (1970 : 410) qui, en introduisant la dualité des règles dans la littérature anglo-saxonne, notera après avoir passé en revue les contributions qui précédaient la sienne (typiquement, Passmore, 1952) qu'il n'avait trouvé que chez Leroy la distinction entre deux sortes de règles (Hearn 1970 : 411n.). À la suite de l'article désormais classique de Hearn, la dualité des règles générales sera d'autant plus aisément reconnue qu'elle accompagne souvent un intérêt pour les questions de normativité chez Hume²⁴. Ce dispositif combinant les deux types de règles générales, extensives et correctives, rend moins périlleux notre recours aux règles extensives puisque les secondes, les règles correctives, empêchent l'émergence d'inférences non abductives en agissant sur l'imagination et sur l'entendement.

La façon dont Hume envisage d'endiguer le débordement de l'imagination sur l'entendement lorsqu'il se révèle coûteux — les mécanismes intellectuels qu'il prête au philosophe — mérite une attention particulière :

[Q]uand nous examinons de nouveau cet acte de l'esprit et le comparons avec les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement, nous constatons qu'il est d'une nature irrégulière et ruine les principes de rai-

24. Voir, par exemple : N. Capaldi 1975 : 121 ; M. J. Costa 1981 : 225 ; M. A. Martin 1993 : 250 ; J. C. Lyons 2001 : 253 — même s'il en arrive à considérer que les règles générales sont défaillantes en dehors des règles correctives ; R. Hickerson 2013 : 1146 — qui repère une seconde influence des règles générales qui permettra au « sage », par opposition au vulgaire, d'orienter la formation de ses croyances ; G. De Pierris 2015 : 279 ; R. M. Espinosa 2016 : 284.

sonnement les plus établis, cause pour laquelle nous le rejetons. C'est une seconde influence des règles générales [règles *correctives*], et elle implique la condamnation de la première [l'influence des règles *extensives*] (THN 1.3.13.12).

Le dispositif qui en résulte est puissant, puisqu'il peut nous conduire à résister à nos croyances, voire à l'impression de nos sens. Pour le lecteur qui n'en aurait pas pris la mesure, Hume y revient et l'illustre dans l'Appendice :

Une réflexion [...] sur les règles générales nous retient d'augmenter notre croyance à chaque fois qu'augmentent la force et la vivacité de nos idées. Quand une opinion n'admet aucun doute, aucune probabilité contraire, elle entraîne notre entière conviction, bien que le défaut de ressemblance ou de contiguïté puisse rendre sa force inférieure à celles d'autres opinions. C'est ainsi que l'entendement corrige les apparences des sens et nous fait imaginer qu'un objet qui se trouve à vingt pieds semble, même pour l'œil, aussi grand qu'un objet de dimensions identiques se trouvant à dix pieds de nous (THN 1.3.10.12).

La lecture que propose Hume de notre propre démarche mentale est d'une grande habileté. Si, d'un côté, l'expérience nous donne la connaissance la plus élevée que l'on puisse atteindre dans le domaine des relations de faits et si, d'un autre côté, les mouvements de l'imagination sont susceptibles d'altérer cette connaissance, il s'agit de soumettre à l'expérience ces mêmes mouvements de l'imagination, ce qui revient à retourner la règle générale sur elle-même pour en faire apparaître une nouvelle catégorie : des règles vouées à contrôler les règles elles-mêmes, les règles générales correctives dont nous attendons qu'elles nous gardent « de faire reposer une assurance quelconque sur ces percées momentanées de lumière qui naissent dans l'imagination, d'une ressemblance et d'une contiguïté fictives » (THN 1.3.9.6). Distinguer ainsi les règles extensives et correctives permet de lever le paradoxe que Hume soumet complaisamment à son lecteur dès lors que l'on s'avise qu'il découle simplement des domaines d'action respectifs de règles extensives et de règles correctives qui ne sont pas désignées de façon différente :

Suivre les règles générales [*extensives*], c'est une espèce de probabilité très peu philosophique ; et pourtant ce n'est qu'en les suivant [les règles générales *correctives*] que nous pouvons corriger cette probabilité non philosophique (THN 1.3.10.12).

Il faut alors prendre la mesure de cette disjonction entre les deux types de règles. Elle signifie qu'une relation de causalité peut, elle-même, constituer l'effet d'une relation de causalité de degré supérieur — une relation *corrective* de causalité. Or il n'y a aucune raison de supposer que l'une et l'autre ne fonctionnent pas de la même manière. La relation corrective de causalité en particulier peut, elle aussi, s'entendre comme une relation soit naturelle, soit philosophique. Dans le premier cas, elle s'appuie sur une règle

méthodologique préexistante pour associer, par un mouvement spontané de l'imagination n'impliquant pas de jugement d'opportunité préalable, tel fait observé et telle relation de causalité particulière qui se trouvera étendue de façon à le prendre en considération. Dans le second cas, la même opération sera réalisée à l'aide d'un jugement d'opportunité, d'une comparaison dont émergeront ces règles méthodologiques correctives qui interviennent dans la relation naturelle. Ainsi, l'inférence routinière, que l'on a abordée ci-dessus à travers l'imbrication des relations naturelles et philosophiques de causalité, peut être étendue à la méthodologie de l'inférence causale.

4.2 L'architecture des règles correctives

Hume rassemble les règles correctives qui en résultent dans la section 15 de la troisième partie du livre I du *Traité*, consacrée aux « Règles par lesquelles juger des causes et des effets » (THN 1.3.15). Ces huit règles apparaîtront, à bien des égards, désuètes²⁵. Elles ne sont reprises ni dans l'*Abrégé* ni dans l'*Enquête* à la suite de la seconde partie de la section 7 où on pouvait supposer qu'elles avaient leur place — même si elles trouvent un écho dans une note de bas de page à la fin de la section 9 sur « La raison des animaux » (EHU 9.5 note 20). Elles méritent, toutefois, une attention plus généreuse.

Règles 1, 2 et 3

1. La cause et l'effet doivent être contigus dans l'espace et le temps.
2. La cause doit être antérieure à l'effet.
3. Il doit y avoir une union constante entre la cause et l'effet. C'est principalement cette qualité qui constitue la relation.

(THN 1.3.15.3-5)

Les trois premières règles correctives sont des rappels des éléments constitutifs de la causalité comme relation philosophique. Il s'agit :

25. L'un des deux éditeurs de l'édition critique du *Traité*, D. F. et M. J. Norton, apparemment peu enclins à commenter les huit règles dans leur détail, essaient pourtant de situer Hume face à des tentatives antérieures qui visaient, elles-aussi, à faire apparaître une « logique » de raisonnement. Ils notent ainsi (D. F. et M. J. Norton 2007 : 768-9) les trois règles de conversion, les quinze règles de raisonnement et les vingt-cinq règles de méthode de la *Logique* d'A. Arnauld et P. Nicole (1662), finalement réduites à huit règles principales; les huit règles de la *Recherche de la vérité* de N. Malebranche (1674); les cent principes fondamentaux et propositions de raisonnement de l'*Essai de logique* d'E. Mariotte (1678); les huit principaux axiomes du *System of Natural Philosophy* de J. Rohault (1723); les plus de cent règles afin de se protéger contre l'erreur dans la *Logic* d'I. Watts (1725); les quinze axiomes de l'*Introduction to Natural Philosophy* de J. Keill (1726); et, surtout, les quatre règles de raisonnement des *Principia* d'I. Newton (1687).

- (i) de la contiguïté spatiale et temporelle de la cause et de l'effet (première règle);
- (ii) de l'antériorité de la cause sur l'effet (deuxième règle);
- (iii) et de la conjonction constante (troisième règle).

Au premier abord, ces rappels sembleront superflus. C'est cependant par leur intermédiaire qu'il est possible de souligner la spécificité du fonctionnement intellectuel du philosophe, tel que l'entend Hume. Le philosophe ne se réduit pas à un personnage enclin à la *comparaison*, là où le vulgaire se satisfait de l'*association*: si la contiguïté, l'antériorité et la conjonction constante, qui concourent à la formation d'une inférence causale comme relation philosophique, sont aussi des règles générales, celles-ci vont modeler la relation naturelle qui conduit l'imagination à reconnaître tel fait comme une cause et tel autre comme son effet. De sorte que le philosophe n'est pas seulement celui qui compare: il associe, sans effort réflexif délibéré, de la même manière que s'il avait dû produire cet effort afin de comparer. Il est ce mécanicien qui règle et répare sans vraiment y réfléchir un moteur défaillant dont le dépannage exigerait de son apprenti un effort soutenu pendant plusieurs heures.

Règle 4

4. La même cause produit toujours le même effet, et le même effet ne naît jamais que de la même cause. Ce principe, nous le tirons de l'expérience et il est la source de la plupart de nos raisonnements philosophiques. En effet, lorsque, par une expérience claire, nous avons découvert les causes ou les effets d'un phénomène, nous étendons aussitôt notre observation à tous les phénomènes du même genre, sans attendre la répétition constante d'où provient la première idée de cette relation.

(THN 1.3.15.6)

La quatrième règle est plus composite. Elle combine trois énoncés:

- (i) l'identification de la cause non seulement à une condition suffisante de la production de l'effet (« [l]a même cause produit toujours le même effet »), mais également à une condition nécessaire (« le même effet ne naît jamais que de la même cause »);
- (ii) de nouveau le principe d'uniformité de la nature, pour justifier la transposition de l'expérience vers des faits non encore observés (« [c]e principe, nous le tirons de l'expérience »), c'est-à-dire, l'émergence de la coutume; ce principe d'uniformité se trouvera d'ailleurs sollicité, directement ou indirectement, par les deux règles suivantes;
- (iii) l'extension des faits singuliers vers les « phénomènes du même genre ».

Le premier énoncé représente l'un des rares passages où Hume se fait l'avocat d'une conception de la cause qui semble menacer de compromettre l'ensemble de l'édifice en conduisant à réputer logiquement équivalents la

cause et l'effet²⁶, mais dont on verra en discutant les deux règles suivantes qu'elle peut s'y intégrer de façon satisfaisante. Le deuxième énoncé prend la suite des trois premières règles pour rappeler une caractéristique majeure de l'inférence inductive. Le troisième énoncé, enfin, annonce les types de réponses des partisans de la théorie de la régularité contre leurs détracteurs²⁷, en soutenant que l'inférence inductive ne concerne pas les seuls événements rigoureusement *identiques* aux causes et effets observés, mais des événements *semblables*.

C'est à cette identification des classes d'événements semblables (là où les mouvements de l'imagination sont le plus susceptibles de compromettre le jugement) que sont vouées les cinquième et sixième règles.

Règles 5 et 6

5. Il y a un autre principe qui dépend de celui-là, et c'est que lorsque plusieurs objets différents produisent le même effet, ce doit être au moyen d'une certaine qualité dont nous découvrons qu'elle leur est commune. Car, puisque des effets semblables impliquent des causes semblables, nous devons toujours attribuer la causalité à la circonstance en laquelle nous découvrons la ressemblance.

6. Le principe qui suit se fonde sur la même raison. La différence des effets de deux objets ressemblants doit procéder de la particularité par laquelle ils diffèrent. Car, puisque des causes semblables produisent toujours des effets semblables, quand, dans un cas, nous trouvons notre attente déçue dans un autre cas, nous devons conclure que cette irrégularité procède d'une différence entre les causes.

(THN 1.3.15.7-8)

Si la réalisation du projet peut aujourd'hui sembler discutable, son intention n'en est pas moins claire. Hume a évidemment conscience des limites d'une théorie de la causalité, entendue comme une théorie de la régularité, qui se contenterait de soumettre à l'expérience des faits individuels. Aussi propose-t-il d'élaborer des règles en soumettant à l'expérience un

26. L'argument est repris, quelques lignes plus loin, lorsque Hume introduit la cinquième règle: « puisque des effets semblables impliquent des causes semblables [] » (THN 1.3.15.7). On le retrouve encore dans l'*Enquête*, à l'occasion de l'énoncé de l'une des deux définitions de la cause: « nous pouvons donc définir une cause comme *un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second*. Ou, en d'autres termes, *tel que, si le premier objet n'avait pas existé, le second n'aurait jamais existé* » (EHU 7.2.29). On notera que l'expression « en d'autres termes », qui suggère ce que l'on a depuis nommé une théorie contrefactuelle de la causalité, est clairement déplacée tant les « termes » sont différents. Néanmoins, on relèvera que G. Dicker (1998: 125-30 et 203-4 n. 11) parvient, de façon convaincante, à minimiser, face au projet humien, les effets d'une conception de la cause comme condition nécessaire et suffisante à la réalisation de l'effet.

27. Voir T. Beauchamp et A. Rosenberg (1981) qui, dans le premier chapitre de leur ouvrage, s'appuient explicitement non sur les trois, mais sur les quatre premières règles énoncées par Hume pour y voir la préfiguration d'une conception de la causation qui s'appuie sur une théorie de la régularité (*a regularity theory of causation*).

ensemble de faits candidats à la cause et à l'effet. Cette démarche prend quelques libertés avec l'atomisme logique, où l'expérience viserait à établir une relation de causalité singulière, que l'on tend pourtant aujourd'hui, dans la lignée de Russell, à associer à l'héritage épistémologique de Hume. Si bien qu'en aval de cette procédure ce sont des classes de faits *semblables* qui sont reliées par les relations de cause à effet.

La question de savoir si, pour Hume, la cause est seulement une condition suffisante à la réalisation de l'effet, ou une condition nécessaire et suffisante, perd ainsi de son acuité. La démarche qu'il emprunte conduit à comprendre la cause à travers la structure logique qui se dégage des relations entre des classes de faits semblables, les uns représentant les causes, les autres les effets. Dans ce contexte, la recherche d'une implication réciproque entre deux classes de faits (qui, comme dans le cas de la causalité à la Granger, ne conserverait alors que l'antériorité comme marque distinctive de la cause et de l'effet) ne compromet pas l'identification plus traditionnelle de conditions suffisantes. Pour prendre — et modifier — un exemple classique, si l'expérience me montre que frotter une allumette (pour simplifier, le seul objet que je perçoive comme susceptible de prendre feu) de différentes manières l'enflamme dès lors que l'action est réalisée sur une surface rugueuse et ne l'enflamme pas lorsqu'elle est réalisée sur une surface lisse, j'aurai identifié une classe de faits qui constitue une cause, au sens d'une condition *suffisante* pour que l'allumette s'enflamme (règle 6). Maintenant, si des expériences additionnelles me permettent d'identifier ce que Hume nomme la « qualité » commune des diverses circonstances qui placent une allumette en condition d'ignition (règle 5), j'aurai isolé une classe de causes, plus restreinte que la précédente (en ce qu'elle exclurait, par exemple, l'occurrence d'un milieu ambiant humide) et constituant désormais des conditions *nécessaires* et *suffisantes*, à ce que l'allumette s'enflamme.

Règles 7 et 8

7. Quand un objet croît ou diminue en même temps que croît ou diminue sa cause, il est à considérer comme un effet composé, issu de l'union de plusieurs effets différents qui naissent des diverses parties de la cause. L'absence ou la présence de l'une des parties de la cause est ici supposée s'accompagner toujours de l'absence ou de la présence d'une partie proportionnée de l'effet. Cette conjonction constante suffit à prouver qu'une des parties est la cause de l'autre. Nous devons pourtant faire attention à ne pas tirer une telle conclusion d'un nombre réduit d'expériences. Un certain degré de chaleur procure du plaisir ; si vous diminuez la chaleur, ce plaisir diminue, mais il ne s'ensuit pas que si vous l'augmentez au-delà d'un certain degré, le plaisir augmentera pareillement, car nous constatons qu'il dégénère en douleur.

8. La huitième et dernière règle que je noterai, c'est qu'un objet qui existe un certain temps dans sa pleine perfection sans aucun effet n'est pas la seule cause de cet effet, mais requiert l'assistance d'un autre principe susceptible d'en favoriser l'influence et l'exercice. Car puisque des effets semblables suivent nécessai-

rement des causes semblables, et dans une contiguïté de temps et de lieu, leur séparation d'un moment montre que ces causes ne sont pas des causes complètes.

(THN 1.3.15.9-10)

La septième règle s'applique à des ensembles d'objets sur lesquels il est possible de définir une mesure. La relation de causalité s'entend alors comme une application fonctionnelle entre une variable représentant la cause et une autre variable représentant l'effet. Indiquer, comme le fait Hume, que cette application n'est pas obligatoirement monotone, revient à souligner son caractère injectif, ce qui rappelle, dans ce cas particulier, que la cause est une condition suffisante à l'effet.

La huitième règle achève le dispositif de construction de classes d'événements semblables en faisant apparaître l'existence de causes conjointes, l'une d'entre elles seulement ne pouvant prétendre accéder isolément au statut de « cause complète ». Cette huitième règle est encore prolongée par la discussion sur laquelle s'achève cette section du *Traité*:

Il n'y a pas de phénomène, dans la nature, qui ne soit composé et modifié par tant de circonstances que, pour parvenir au point décisif, nous devons soigneusement écarter tout le superflu et rechercher, par de nouvelles expériences, si toutes les circonstances de la première expérience lui étaient essentielles. Ces nouvelles expériences sont sujettes à une discussion du même genre, en sorte que la plus grande constance est nécessaire pour nous faire persévérer dans notre enquête, et la plus grande sagacité pour choisir la bonne voie parmi toutes celles qui se présentent (THN 1.3.15.11).

Le rapprochement de la huitième et de la septième règle n'est pas si trivial. Il renvoie à une opposition aujourd'hui familière en sciences sociales, principalement en économie. On y retrouve ainsi une préfiguration de débats méthodologiques ayant opposé respectivement, dans les années 1940, des chercheurs du NBER et de la Cowles Commission²⁸. L'approche *empirique* des premiers, soupçonnés par Koopmans (1947) de promouvoir une « mesure sans théorie », se retrouve aujourd'hui, au sein des modèles VAR, dans la recherche d'influences causales qui ne préjugent pas de la forme précise des relations entre les variables. Elle fait écho à la huitième règle énoncée par Hume. Au contraire, l'approche *économétrique* des seconds devait conduire à la formulation des conditions de résolution du problème d'identification des équations structurelles d'un modèle — ce que Hume

28. Les deux points de départ de ce débat furent un article de Haavelmo (1944), en faveur d'une « approche probabiliste », annonçant les positions adoptées au sein de la Cowles Commission, et l'ouvrage d'A. Burns et W. Mitchell (1946) publié par le NBER. Les perspectives développées de part et d'autre se retrouvent dans la critique par T. Koopmans (1947) de la contribution de Burns et Mitchell, et dans la réponse que lui apporte R. Vining (1949). Pour une discussion des enjeux et débats de l'économétrie dans les années 1940, voir par exemple, au sein d'une abondante littérature, E. Malinvaud (1988).

semble chercher à travers la septième règle. Il serait, bien sûr, excessif de voir dans les deux dernières règles énoncées par Hume autre chose qu'une formulation embryonnaire de ce qui allait beaucoup plus tard structurer un domaine disciplinaire. En revanche, leur coexistence témoigne que l'opposition entre deux grandes traditions qui dominent encore l'économétrie pourrait ne pas être aussi tranchée qu'elle le paraît : tandis que la huitième règle et le commentaire qui la suit recommandent de dégager le réseau des relations causales à la Granger de données enchevêtrées, la septième règle invite à ne pas renoncer à accompagner l'exploration des données d'une résolution, lorsqu'elle est possible, du problème d'identification des équations structurelles du modèle. Un tel éclectisme — dont l'amorce, pour prolonger l'analogie avec l'économie, était au moins esquissée par Vining (1949) — répond sans doute à la pratique quotidienne des économètres. Il n'était pas pour autant acquis que des prescriptions vieilles de deux siècles et demi lui accordent une justification supplémentaire.

5. Conclusion : pourquoi le philosophe aurait-il plus raison que le vulgaire ?

La construction de Hume est remarquable. Au-delà du sentiment d'arbitraire à la lecture des huit règles correctives, la construction d'ensemble est d'une redoutable efficacité. Admettre que l'inférence inductive n'a pas à être fondée en raison permet de faire passer au premier plan un fonctionnement mental qui vise à sélectionner les meilleures inférences sur la base particulièrement réduite de deux opérations. La première est le respect du principe d'uniformité de la nature, la seconde l'immunisation du jugement face aux possibles débordements de l'imagination. Et c'est tout. Comme s'il n'y avait que des considérations pédagogiques qui exigeaient une présentation plus détaillée, distinguant les règles extensives et les règles correctives, puis énumérant ces dernières. C'est à la fois ce caractère épuré et l'architecture à deux étages combinant règles extensives et règles correctives qui singularise l'approche de Hume. La manière dont il tire lui-même la leçon de cette succession de règles par lesquelles « juger des causes et des effets » confirme cette interprétation :

Voilà toute la LOGIQUE que je juge bon d'employer dans mon raisonnement, et peut-être même n'était-elle pas bien nécessaire, et les principes naturels de notre entendement auraient pu en tenir lieu (THN 1.3.15.11).

Face au vulgaire, le personnage du philosophe reste le mieux armé pour en tirer parti. Les règles correctives permettent au premier de réviser ses croyances. Leur absence en empêche le second. Dans ce dernier cas, l'existence d'inefficacités d'origines émotionnelle ou cognitive va susciter l'émergence d'inductions non abductives que Hume regroupe en trois catégories : a) la *contingence de la cause* (THN 1.3.12.5-9) ; b) le *préjugé* (THN 1.3.13.7-8) ; c) les *causes superflues* (THN 1.3.13.9-11).

5.1 Les inefficacités d'origine émotionnelle : la contingence de la cause

La *contingence de la cause* est abordée au sein de la section sur la « probabilité des causes » (THN 1.3.12). Faisant suite à une section sur la « probabilité des chances » (THN 1.3.11), où la probabilité procède d'une opération de dénombrement, Hume y étend le modèle initial au jugement statistique qui repose, précisément, sur le principe d'uniformité de la nature qui permet de transférer vers le futur les régularités observées lors d'expériences passées. La contingence de la cause correspond au cas où une source émotionnelle d'inefficacité est à l'origine d'inférences non abductives qui contreviennent à ce principe d'uniformité. Il permet à Hume de placer en opposition le philosophe et le vulgaire :

Le vulgaire, qui prend les choses selon leur apparence première, attribue l'incertitude des événements à une incertitude propre aux causes, qui fait qu'elles n'exercent pas toujours leur influence habituelle, même si, dans leur action, elles ne rencontrent ni obstacle ni empêchement. Mais les philosophes [...] trouvent qu'il est au moins possible que la contrariété des événements ne provienne pas d'une contingence propre à la cause, mais de l'opération secrète de causes contraires. L'observation ultérieure convertit cette possibilité en certitude, quand ils remarquent qu'à un examen précis, une contrariété d'effets trahit toujours une contrariété de causes et provient de leur interférence et de leur opposition réciproques (THN 1.3.12.5 ; voir aussi EHU 8.1.13).

Le philosophe, ici, en vient à comparer parce qu'il s'en tient au principe d'uniformité de la nature et que celui-ci l'invite à rechercher la cause qui expliquera que l'effet réalisé soit distinct de l'effet attendu. Le vulgaire, au contraire, continue à associer parce qu'il se refuse à remettre en question le caractère causal de l'événement observé initialement. De sorte que c'est le principe même d'uniformité de la nature qu'il atténue ou compromet en considérant que la cause est contingente. Si, comme on l'a vu précédemment, l'acceptation de ce principe a une source émotionnelle et procède du souci d'éviter un malaise, les différences de comportement que l'on vient de relever traduisent seulement le fait que l'aversion suscitée par la peine de rechercher une cause est pour le philosophe, à l'inverse du vulgaire, plus faible que l'aversion que provoquerait l'absence d'uniformité de la nature. Sans doute cette passion propre au philosophe, que Hume appelle « curiosité » ou « amour de la vérité » (THN 2.3.10), joue-t-elle ici un rôle souvent décisif pour atténuer l'aversion vis-à-vis de la recherche des causes, voire pour l'inverser en désir. Pourtant il n'est pas nécessaire d'admettre que la recherche des causes engendrerait une aversion *absolue* d'autant plus forte pour le vulgaire que ses capacités intellectuelles ne seraient pas à la hauteur de celles du philosophe : il suffit que son aversion vis-à-vis de la recherche des causes soit plus élevée que son aversion face à l'absence d'uniformité de la nature. Face à la possible contingence de la cause, c'est ainsi cette différence de sensibilité entre deux types d'aversion (et non une différence de

conformité à la raison) qui fonde le contraste entre les deux personnages, rendant la détermination émotionnelle des inférences inefficace pour le vulgaire et efficace pour le philosophe.

Est-il, cependant, aussi prononcé que Hume semble le penser ? Le cas de figure typique de la contingence de la cause qu'il propose invite plutôt à en douter :

Un paysan ne peut donner de meilleure raison à l'arrêt d'une horloge ou d'une montre que de dire qu'ordinairement elle ne fonctionne pas bien ; mais un artisan saisit facilement qu'une force identique, contenue dans le ressort ou dans le balancier, a toujours une influence identique sur les rouages, mais qu'elle manque à son effet ordinaire, en raison, peut-être, d'un grain de poussière qui fait obstacle au mouvement tout entier (*THN* 1.3.12.5 ; voir aussi *EHU* 8.1.13).

Ce que l'artisan (ici, image du philosophe), et Hume lui-même, remettent en question, c'est la thèse selon laquelle le mouvement de l'horloge serait causé par un mécanisme qui serait tantôt actif, tantôt inactif. L'idée d'un aléa intrinsèque à la cause est étranger à la démarche de Hume — c'est notre ignorance qui simule l'aléa (voir *EHU* 6.1). En effet, l'exemple de l'horloge n'est pas si différent de cet autre exemple, introduit quelques pages plus loin, où Hume discute la probabilité pour un navire de revenir au port (*THN* 1.3.12.11). Il n'y a ici nulle cause par nature incertaine : je peux estimer la probabilité de retour d'un bateau, mais cette probabilité traduit uniquement mon ignorance de la présence ou de l'absence d'une cause que j'ai pourtant identifiée et qui empêcherait le bateau de regagner son port. À l'inverse, dire que le retour du bateau *obéit* à une probabilité de dix-neuf sur vingt, ou *dépend* d'une cause qui est active dix-neuf fois sur vingt, revient à ce point de vue du vulgaire selon lequel « ordinairement, [l'horloge] ne fonctionne pas bien ».

On reconnaîtra sans peine qu'au-delà des dénominations que leur accorde Hume, les deux personnages du philosophe et du vulgaire renvoient à deux attitudes qui, non seulement ne contreviennent pas à la raison, mais peuvent aujourd'hui l'une et l'autre prétendre à la scientificité. Ainsi le point de vue du philosophe conduirait-il à interpréter le terme aléatoire qui figure, par exemple, dans une équation de régression comme l'expression de l'influence de causes inconnues — y compris les erreurs de mesures — sur la variable expliquée, et non comme la manifestation de sa nature aléatoire. Au contraire, en s'appuyant sur la même formalisation, le point de vue du paysan consisterait à interpréter le même terme aléatoire comme exprimant un hasard intrinsèque, irréductible à une simple ignorance de causes inconnues. Hume reconnaît cette convergence de points de vue en l'imputant explicitement au rôle joué par un hasard fantasmé qui fonctionnerait comme notre ignorance :

Bien qu'il n'y ait rien de tel que le *hasard* dans le monde, notre ignorance de la cause réelle d'un événement a la même influence sur l'entendement et elle engendre la même sorte de croyance ou d'opinion (*EHU* 6.1).

Ainsi, si l'on s'en tient aux seules conséquences, le vulgaire a tout autant raison que le philosophe. Mais il n'a pas raison pour de bonnes raisons.

De sorte que la différence entre les deux personnages face à la possible contingence des causes semble bien souvent s'estomper. Les deux se rejoignent dans leurs conclusions : l'horloge, parfois, ne fonctionne pas ; les bateaux rentrent au port dans quatre-vingt-quinze pour cent des cas. La seule différence tient à l'effet cognitif d'une inefficacité d'origine émotionnelle, et c'est elle qui permet à l'homme de l'art de réparer l'horloge et l'interdit au paysan. Le premier, le philosophe, connaît les limites de son savoir ; le second, le vulgaire, les ignore.

L'efficacité ou l'inefficacité d'origine émotionnelle constitue ainsi un premier trait distinctif du philosophe ou du vulgaire, qui s'incarne dans l'acceptation pour l'un, le rejet pour l'autre, d'une contingence de la cause. Il ne les empêchera pourtant pas de s'accorder sur un premier diagnostic : après tout, l'homme de l'art et le paysan comme figures emblématiques du philosophe et du vulgaire conviennent que *parfois* l'horloge ne fonctionne pas. Leur opposition tient à l'explication de ce *parfois* : à l'aléa intrinsèque qui fait que le paysan suppose l'action d'une cause contingente, c'est-à-dire une rupture d'uniformité de la nature dans la relation de causalité qu'il établit entre le fait de remonter l'horloge et son bon fonctionnement, l'homme de l'art va substituer l'action de causes additionnelles qui ne contreviendraient pas au principe d'uniformité de la nature et permettraient d'expliquer l'apparence erratique du fonctionnement de l'horloge — et, au-delà, de la réparer.

5.2 Les inefficacités d'origine cognitive : préjugés et causes superflues

Toutefois, dans cette opération, l'homme de l'art n'a écarté que l'une des raisons qui entravent la formation d'une inférence abductive : l'éventualité d'une absence d'uniformité de la nature qui conduirait à penser les causes comme contingentes — une absence qui n'est elle-même envisageable qu'en raison d'une inefficacité d'origine émotionnelle. Cela ne suffit pas à garantir que l'homme de l'art a formé une inférence abductive qui pourrait lui permettre de réparer l'horloge. Encore faut-il qu'il échappe aussi aux effets de l'inefficacité d'origine cognitive, comme il a échappé à ceux de l'inefficacité d'origine émotionnelle.

Les *préjugés* et les *causes superflues* sont abordés au sein de la section du *Traité* consacrée aux « probabilités non philosophiques » (THN 1.3.14), qui correspondent à des jugements de probabilité dans lesquels l'efficacité d'origine cognitive fait défaut si bien que, l'imagination prenant le pas sur l'entendement, des inférences non abductives sont construites sur l'identification défailante des classes de faits (les « espèces d'objets », pour reprendre la formulation de Hume) reliées par la relation de causalité.

Dans le cas de ce que Hume nomme « préjugé », le vulgaire qui en est victime se conforme à une règle extensive préétablie, qu'il met en œuvre sans réaliser l'effort réflexif qui la soumettrait à une règle corrective ou sans bénéficier du caractère devenu routinier de cette règle corrective qui le dispenserait de la délibération préalable. C'est une telle règle extensive qui le conduit à conclure qu'« [u]n *Irlandais* n'aura pas d'esprit, un *Français* manquera de profondeur » (THN 1.3.13.7).

Et l'absence de recours aux règles correctives laissera intacte l'inférence initiale. Le vulgaire associera, mais la comparaison qui aurait pu justifier cette relation d'association est elle-même défailante au regard de ce que les règles correctives enseignent. Et à défaut de celles-ci, même de nouvelles expériences demeurent stériles et sont sans effet sur la rigidité intellectuelle du vulgaire. Qu'il rencontre un Irlandais et un Français à la conversation « agréable » pour le premier, « judicieuse » pour le second, ne saurait constituer une expérience susceptible de le conduire à réviser ses croyances en rendant caduque la règle extensive sur laquelle elles s'appuient : « nous avons entretenu contre eux un tel préjugé qu'il faut qu'ils soient des sots ou des fats en dépit du bon sens et de la raison » (THN 1.3.13.7).

Le jeu des « circonstances superflues », qui conduit l'imagination à leur prêter un rôle causal, constitue un autre exemple de l'action différenciée des règles générales chez le philosophe et le vulgaire, selon que les règles correctives y sont ou n'y sont pas opérantes :

Dans presque toutes les sortes de causes, il y a un mélange complexe de circonstances dont certaines sont essentielles et les autres superflues ; certaines sont absolument nécessaires à la production de l'effet, et les autres seulement associées par accident. Or nous pouvons observer que, lorsque ces circonstances superflues sont nombreuses, remarquables et fréquemment associées aux circonstances essentielles, elles ont une telle influence sur l'imagination que même en l'absence de ces dernières, elles nous portent à concevoir l'effet habituel et donnent à cette conception une force et une vivacité qui la rendent supérieure aux pures fictions de la fantaisie (THN 1.3.13.9).

Hume illustre son analyse en mentionnant l'exemple d'un homme suspendu dans une cage de fer qui, en dépit de la solidité du matériau qui le maintient en sécurité, « ne peut s'empêcher de trembler à la vue du précipice qui est au-dessous de lui » (THN 1.3.13.10). Il va de soi, cependant, que la perspective ouverte est plus générale et va au-delà de ce que suggère cette illustration : si l'importance que nous accordons à certaines circonstances superflues suffit à nous faire concevoir l'effet en l'absence même de ce que Hume nomme les « circonstances essentielles », c'est qu'en dehors du contrôle des règles correctives l'expérience peut nous porter à les confondre avec la cause de l'effet observé.

La contingence des causes, les préjugés, les circonstances superflues : ces caractérisations d'inefficacités d'origines soit émotionnelle dans le premier cas, soit cognitive dans les deux autres, n'empêchent pas le vulgaire de

former des inférences inductives. Elles empêchent cependant ces inférences d'être soumises à ce retour de la raison sur elle-même que constitue, au sein des règles générales, le jeu des règles correctives face aux règles extensives. C'est là, sans doute, que se situe la différence entre les jugements portés par le vulgaire et portés par le philosophe : ceux de l'un et de l'autre peuvent être considérés comme des produits de la raison. Mais seul le dernier les soumet à son contrôle.

Être plus sensible à l'éventualité d'un malaise et échapper ainsi aux inefficacités d'origine émotionnelle qui nous permettent de douter de l'uniformité de la nature ; disposer des inférences routinières qui nous font soumettre nos inférences aux règles correctives, ou être en mesure de réaliser l'effort approprié pour les acquérir et écarter ainsi les inefficacités d'origine cognitive. C'est dans ce modeste supplément de raison que se tient ce qui sépare le vulgaire et le philosophe. À tout prendre, si peu de chose...

Remerciements

Ce texte fait suite à une discussion avec Judith Favereau à l'occasion d'un séminaire de PHARE (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) en octobre 2017, qui portait sur ses propres travaux concernant l'expérimentation en économie. Il doit beaucoup aux commentaires et suggestions de Laurent Jaffro sur une première version, puis à ceux de Victor Bianchini et de Daniel Diatkine ainsi que de deux rapporteurs anonymes de cette revue. Je tiens à les en remercier. Je reste cependant seul responsable des erreurs et omissions qui subsisteraient.

Bibliographie

- Andrews, David R. « Continuity and Change in Keynes's Thought: the Importance of Hume », *European Journal of the History of Economic Thought*, 6(1), printemps 1999.
- Baier, Annette. *A Progress of Sentiments*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- Bateman, Bradley W. « Keynes's Changing Conception of Probability », *Economics and Philosophy*, 3, 1987.
- Beauchamp, Tom L. et Alexander Rosenberg. *Hume and the Problem of Causation*. Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Burns, Arthur F. et Wesley C. Mitchell. *Measuring Business Cycles*, New York, National Bureau of Economic Research, 1946.
- Capaldi, Nicholas. *David Hume — The Newtonian Philosopher*, Boston, Twayne, 1975.
- Cléro, Jean-Pierre. *Hume — Une philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998.
- Cohen L., Jonathan. *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Costa, Michael J. « Hume and Justified Belief », *Canadian Journal of Philosophy*, 11(2), juin 1981.
- De Pierris, Graciela. *Ideas, Evidence, and Method — Hume's Skepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

- Deleuze, Gilles. 1953. *Empirisme et subjectivité — Essai sur la nature humaine selon Hume*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Dicker, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics*, Londres, Routledge, 1998.
- Eckman, Paul et Richard J. Davidson. *The Nature of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Elster, Jon. « Emotions and Economic Theory », *Journal of Economic Literature*, 36, mars 1998.
- Espinosa, Ruth Marcela. « General Rules and the Normative Dimension of Belief in Hume's Epistemology », *Filosofia Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy*, 17(3), septembre-décembre 2016.
- Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Fogelin, Robert J. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Granger, Clive W. J. « Investigating Causal Relations by Econometric Models and Cross-spectral Methods », *Econometrica*, 37(3), juillet 1969.
- Haavelmo, Trygve. « The Probability Approach to Econometrics », *Econometrica*, 12 (supp.), juillet 1944.
- Hearn, Thomas K. « General Rules in Hume's *Treatise* », *Journal of the History of Philosophy*, 8(4), octobre 1970.
- Hickerson, Ryan. « What the Wise Ought Believe: a Voluntarist Interpretation of Hume's General Rules », *British Journal for the History of Philosophy*, 21(6), 2013.
- Hicks, John R. *Causality in Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- Hume, David. 1739-1740. *A Treatise of Human Nature*, sous la direction de D. F. Norton et M. J. Norton, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2007. [Édition française: *Traité de la nature humaine*, Paris, Flammarion; *L'Entendement* (Livre I et Appendice), traduit par Ph. Baranger et Ph. Saltel, Ph. Saltel (dir.), 1995; *Les Passions* (Livre II), traduit par J.-P. Cléro (dir.), 1991; *La Morale* (Livre III), traduit par Ph. Saltel (dir.), 1993].
- . 1740. *An Abstract of a Book Lately Published, Entitled A Treatise of Human Nature*, in David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, p. 403-417. [Édition bilingue: *Abrégé du Traité de la nature humaine*, traduit par D. Deleule (dir.), Paris, Aubier Montaigne, 1971].
- . 1745. *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*, in David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 419-31. [Édition bilingue: *Lettre à un ami*, traduit par D. Deleule (dir.), Paris, Belles-Lettres, 1977].
- . 1748. *Enquiry concerning Human Understanding*, T. L. Beauchamp (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1999. [Édition française: *Enquête sur l'entendement humain*, traduit par A. Leroy, M. Beyssade (dir.), Paris, Flammarion, 1983].
- . 1777. *Essays Moral, Political, and Literary*, E. F. Miller (dir.), Indianapolis, Liberty Classics, 1987. [Édition française: *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, traduits par G. Robel (dir.), préfacés par J.-P. Cléro, Paris, Presses Universitaires de France, 2001].

- Jaffro, Laurent. « Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », *Daímon — Revista Internacional de Filosofía*, 52, janvier-avril 2011.
- Kemp Smith, Norman. 1941. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines*, Londres, Macmillan, 1966.
- Keynes, John Maynard. 1921. *A Treatise on Probability*, D. Moggridge (dir.), in *The Collected Writings of J.M. Keynes*, vol. 8, Londres, Macmillan, 1973.
- Keynes, John Maynard et Piero Sraffa. 1938. Introduction to David Hume, *An Abstract of A Treatise on Human Nature* [1740], in *Social, Political and Literary Writings*, E. Johnson et D. Moggridge (dir.), *The Collected Writings of J.M. Keynes*, vol. 28, Londres, Macmillan, 1978.
- Klant, Johannes J. « The Slippery Transition », in T. Lawson et H. Pesaran (dir.), *Keynes's Economics: Methodological Issues*, Londres, Croom Helm, 1985.
- Koopmans, Tjalling C. 1947. « Measurement Without Theory », *Review of Economic Statistics*, 29(3), reproduit in *Scientific Papers of Tjalling C. Koopmans*, M. Beckmann, C. Christ et M. Nerlove (dir.), Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 1970.
- Leroy, André-Louis. *David Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- Lyons, Jack C. « General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume's *Treatise* », *Hume's Studies*, 27(2), novembre 2001.
- Mackie, John L. *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- Malinvaud, Edmond. « Econometric Methodology at the Cowles Commission », *Econometric Theory*, 4, 1988.
- Martin, Marie A. « The Rational Warrant for Hume's General Rules », *Journal of the History of Philosophy*, 31(2), avril 1993.
- Michaud, Yves. 1983. *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Mossner, Ernest C. 1954. *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Mounce, Howard O. *Hume's Naturalism*, Londres, Routledge 1999.
- Noonan, Harold W. *Hume on Knowledge*, Londres, Routledge, 1999.
- Norton, David F. et Mary J. Norton. « Editor's Annotations », in David Hume, *A Treatise of Human Nature*, sous la direction de D. F. Norton et M. J. Norton, vol. 2: Editorial Material, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- O'Donnel, Rod M. *Keynes: Philosophy, Economics and Politics*, New York, St. Martin Press, 1989.
- Passmore, John. *Hume's Intentions*, Londres, Duckworth, 1952.
- Pieters, Rik G. M., et W. Fred van Raaij. « The Role of Affect in Economic Behavior », in W. F. van Raaij, G.M. van Veldhoven et K.-E. Wärneryd (dir.), *Handbook of Economic Psychology*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Ponsonnet, Jean-Marc. *Le réalisme analytique de J. M. Keynes. Le rôle des fondements philosophiques dans l'œuvre économique*, thèse de doctorat en sciences économiques, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1997.
- Rae, John. 1895. *Life of Adam Smith*, New York, Augustus Kelley, 1977.
- Ramsey, Frank P. 1926. « Truth and Probability », in F. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, R. B. Braithwaite (dir.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1931.

- Stove, David C. 1965. « Hume, Probability, and Induction », *Philosophical Review*, 74. Reproduit in Vere C. Chappell (dir.), *Hume*, Londres, Macmillan, 1968.
- . *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Vining, Rutledge. « Koopmans on the Choice of Variables to be Studied and of Methods of Measurement », *Review of Economic and Statistics*, 31, 1949.
- Winkler, Kenneth. « The New Hume », *Philosophical Review*, 100(4), 1991.
- Wold, Herman. « Causality and Econometrics », *Econometrica*, 22(2), avril 1954.

Philosophiques

philosophiques

Raymond Klibansky and the Warburg Library Network. Intellectual Peregrinations from Hamburg to London and Montreal, Philippe Despoix et Jillian Tonn (dir.), avec la collaboration d'Éric Méchoulan et de Georges Leroux, McGill-Queen's University Press, 2018, 342 pages

Jean-François Vallée

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070257ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070257ar>

[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

Vallée, J.-F. (2020). Compte rendu de [*Raymond Klibansky and the Warburg Library Network. Intellectual Peregrinations from Hamburg to London and Montreal*, Philippe Despoix et Jillian Tonn (dir.), avec la collaboration d'Éric Méchoulan et de Georges Leroux, McGill-Queen's University Press, 2018, 342 pages]. *Philosophiques*, 47 (1), 225–230. <https://doi.org/10.7202/1070257ar>

Comptes rendus

Raymond Klibansky and the Warburg Library Network. Intellectual Peregrinations from Hamburg to London and Montreal, Philippe Despoix et Jillian Tomm (dir.), avec la collaboration d'Éric Méchoulan et de Georges Leroux, McGill-Queen's University Press, 2018, 342 pages.

Au seuil de la nouvelle édition anglophone — longtemps attendue! — du mythique *Saturn and Melancholy*, les éditeurs Philippe Despoix et Georges Leroux nous informent que le présent volume, auquel ils ont aussi participé, peut être considéré comme un livre d'accompagnement (*companion*¹) de l'*opus magnum* préparé par Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl. Ce collectif offre en effet un accompagnement fort utile pour comprendre le terreau intellectuel hautement fertile qui a présidé — entre autres — à la conception de cet ouvrage légendaire, et ce, plus particulièrement à l'égard du rôle crucial qu'y a joué Klibansky (dorénavant K.) que nous avons eu la chance d'accueillir à Montréal de 1946 jusqu'à son décès en 2005.

Comme le précisent cependant Despoix, Leroux et Jillian Tomm dans leur introduction, cette entreprise collective n'est pas une hagiographie de l'ex-professeur de logique et de métaphysique de McGill, mais plutôt un portrait de groupe qui cherche à situer K. dans la « Sainte Famille », si j'ose dire, de la *Kulturwissenschaftliche Bibliothek* (KWB) fondée à Hambourg par Aby Warburg au début du xx^e siècle. Cette publication fait suite à une journée d'études sur la place de K., dans le « réseau Warburg », qui a eu lieu à l'Institut du même nom à Londres en juin 2015. Le volume a cependant fait objet d'un travail d'édition rigoureux qui lui permet de transcender le genre convenu des actes de colloque. Les auteur.e.s y font appel aux ressources méthodologiques combinées de la philosophie et de l'histoire de l'art, des études littéraires et des études classiques, de la bibliographie matérielle et de l'histoire des religions pour tracer la topographie intellectuelle de ce réseau transeuropéen, puis transatlantique dont K. constituait un des pôles essentiels.

La première partie s'intéresse aux figures les plus importantes de ce regroupement — né à la KBW de Hambourg, déplacée à Londres en 1933 sous la pression du nazisme (à l'initiative du jeune K. et d'Edgar Wind) — en

1. Philippe Despoix et Georges Leroux « Acknowledgments », in Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art (New Edition)*, Philippe Despoix et Georges Leroux (dir.), McGill-Queen's University Press, Montréal, Kingston, Londres et Chicago, 2019, p. xii.

portant une attention particulière aux sources manuscrites et imprimées disséminées en trois lieux : au Warburg Institute (WI) bien sûr, dans le Deutschen Literaturarchiv à Marbach (DLM) qui a hérité du fonds Klibansky, ainsi que dans la Raymond Klibansky Collection (RKC) à McGill qui accueille la riche bibliothèque personnelle de K. (laquelle avait fait l'objet d'une magnifique exposition à la BAnQ en 2013²). Le souci méthodique accordé ici aux sources *matérielles* de transmission de la pensée de K. et de ses collègues fait honneur à la démarche de ce « philologue-philosophe », paléographe, codicologue et chercheur infatigable de documents rares et précieux dans toutes les bibliothèques du monde.

Elizabeth Sears se concentre d'abord sur la figure importante de Gertrud Bing (directrice de l'Institut Warburg entre 1955 et 1959) et sur ses relations avec deux amis de jeunesse entrés, comme elle, tôt à la KWB, l'énergique K. et son ami Walter Solmitz, restés tous les deux fidèles au feu initial du projet de Warburg malgré la tangente différente que prendra plus tard l'Institut à Bloomsbury. À partir de la correspondance de K. avec Bing et Saxl (directeur de la Warburg de 1929 à 1948), Martin Tremblé démontre ensuite l'importance cruciale de l'héritage du judaïsme allemand dans cette aventure intellectuelle, et ce, même si le fondateur de la KWB s'était lui-même distancié de son identité juive. Des passages troublants de lettres concernant des collaborateurs de la KBW devenus des collaborateurs nazis illustrent les enjeux dramatiques de l'identité juive pour ces représentants exemplaires de la pensée judéo-allemande. Graham Whitaker explore, quant à lui, un autre versant du réseau de K., soit celui de ses nouveaux contacts britanniques des années 30 et 40 (des médiévistes surtout), parcours qui témoigne de l'infatigable ténacité du jeune K. qui jouera notamment un rôle central dans l'édition d'un prestigieux *Festschrift* consacré à Cassirer en 1936³. Enfin, Jillian Tamm, codirectrice de ce volume, explore le réseau warburgien à partir d'une série de documents conservés pour la plupart dans la collection RKC : le repérage qu'elle propose, illustré par une douzaine d'images de documents importants (bien que pas toujours parfaitement lisibles), ouvre plusieurs pistes de recherche autant en ce qui concentre les années weimariennes de K. que londoniennes et montréalaises autour de plusieurs figures intellectuelles marquantes et amitiés déterminantes (le cas du professeur de littérature Friedrich Gundolf, proche du poète Stefan George, de Cassirer, de Jaspers et de la veuve de Max Weber, est particulièrement intéressant).

2. Voir le très beau catalogue de l'exposition : *Raymond Klibansky (1905-2005). La bibliothèque d'un philosophe*, Georges Leroux (dir.), Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Montréal, 2013.

3. *Philosophy and History: The Ernst Cassirer Festschrift*, Raymond Klibansky & H. J. Paton (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1936.

Il importe de s'arrêter plus longuement à la seconde partie de l'ouvrage qui intéressera peut-être davantage les lecteurs de cette revue puisqu'elle traite de la contribution plus proprement *philosophique* de K. à l'égard surtout de son travail inlassable pour mettre en lumière la continuité de la tradition platonicienne au Moyen Âge, époque généralement mieux connue pour l'héritage aristotélécien qui a marqué la pensée scolastique. Regina Weber, dans un texte bref mais riche, brosse le portrait de l'influence des grands intellectuels juifs allemands (Hoffmann, Cassirer, Saxl) sur K. qui sera lui-même poussé à devenir un *outsider*, une sorte de « philosophe errant » hautement original dans les marges des approches philosophiques alors dominantes (néokantiennes, existentialistes) qui, selon K., « négligeaient l'histoire ». La comparaison du cercle de Warburg à l'Académie platonicienne de Florence, liant le néoplatonisme de la Renaissance au développement de la notion moderne de liberté — comme l'argumente Cassirer, en 1927, dans son célèbre ouvrage sur cette époque⁴ (qu'il dédie à Aby Warburg et en annexe duquel on trouve la première publication de K. à 22 ans) —, permet de mieux comprendre les idées et méthodes de recherche de K. qui le mèneront à faire des découvertes bibliographiques majeures et à remonter la filière platonicienne jusqu'au Moyen Âge (à l'école de Chartres au XII^e siècle notamment), fondement de son ambitieux projet de *Corpus Platonicum Medii Aevi* sur lequel Georges Leroux — avec sa faconde, sa générosité et son érudition habituelles — se penche plus en détail dans la contribution suivante.

Le philosophe montréalais s'intéresse à la série des quatre volumes du *Plato Latinus* (trois volumes du *Plato Arabus* ont également été publiés) et, plus spécifiquement, au troisième volume qui contient la traduction latine d'une partie du *Parménide* accompagnée du monumental *Commentaire* de Proclus (co-dirigé par K. et son amie L. Labowsky) dont K. avait trouvé — dans un manuscrit de la bibliothèque de N. de Cues — une version latine contenant la dernière partie du Livre VII, absente des originaux grecs et considérée comme perdue jusque-là, alors qu'il s'agirait d'un passage important pour comprendre la perception qu'on avait de Platon au Moyen Âge, ainsi que pour l'histoire de la dialectique. On doit savoir gré à Leroux d'avoir présenté en toute franchise, en dépit de son amitié pour K., les critiques à l'égard de la thèse défendue par ce dernier sur l'importance de la transmission *directe* des idées platoniciennes au Moyen Âge (on ne trouve effet que cinq occurrences du *Parménide* de Proclus, et pas beaucoup plus de manuscrits des traductions du *Phédon* et du *Ménon*). Seul le *Timée* — dont on connaît de 138 à 189 manuscrits de la traduction ou du commentaire de Chalcidius — témoigne d'une transmission directe importante, ce qui

4. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Studien der Bibliothek Warburg 10, Teubner, Leipzig, 1927.

explique l'importance que lui accordera K. en lui consacrant le quatrième volume (dirigé par J. H. Waszink) de sa série du *Plato Latinus*.

Par un heureux hasard — qui n'en est sans doute pas un — c'est justement cette question cruciale de la *transmission* qui fait l'objet du chapitre suivant où Eric Méchoulan propose une réflexion stimulante sur la question de la *matérialité* de la conception qu'avait K. du procès de la transmission. En effet, l'attention méticuleuse que porte K. au travail des copistes, traducteurs, éditeurs, commentateurs et imprimeurs ayant contribué à la transmission des textes anciens témoignerait d'un souci de l'*autre* qui permet à Méchoulan de relier ces questions apparemment purement méthodologiques aux travaux plus tardifs de K. sur la tolérance. K. tenterait en effet de recouvrer non pas tant l'authenticité de ce qui a été transmis que de témoigner de l'authenticité de sa transmission en elle-même, comme le montre l'attention qu'il porte à la continuité médiévale des idées platoniciennes sous des formes pas toujours traditionnelles: en marge des milieux universitaires, dans diverses langues et cultures (arabe, byzantine...), dans la littérature, dans les images et les symboles, etc. Cette conception — tout à fait warburgienne — de la transmission n'entraîne cependant pas pour autant un désengagement envers l'établissement rigoureux du texte source chez K. qui défendrait plutôt ce que Méchoulan appelle une « éthique de la lecture », laquelle serait aussi une « éthique de la discussion » inspirée en partie par l'enseignement humaniste de Jaspers et qui se manifesterait dans ses nombreux travaux sur la tolérance⁵.

La troisième et dernière partie du volume s'intéresse à la généalogie complexe des diverses éditions de *Saturne et la mélancolie* avec cinq contributions extrêmement instructives malgré leurs inévitables recoupements. La présentation schématique que propose d'entrée de jeu Elisabeth Otto permet d'avoir une très utile vue d'ensemble de cette fascinante aventure éditoriale, du premier article de Karl Giehlow en 1903 sur la gravure de Dürer qui a inspiré les travaux de Warburg jusqu'à l'édition allemande de 1990, en passant par le *Dürers 'Melencolia I'* de Panofsky et Saxl en 1923, l'édition allemande non publiée de 1939 (où K. devait être « collaborateur ») et les éditions augmentées ou remaniées diversement en anglais (1964), puis en italien (1983) et en français (1989) de ce projet en perpétuelle mutation qui a traversé tout le xx^e siècle et pour lequel K. a joué un rôle dont l'importance n'a cessé de croître.

La contribution éclairante de Claudia Wedepohl permet d'avoir une meilleure appréhension des origines de cette aventure intellectuelle dans les travaux de l'historien de l'art viennois Giehlow dont l'interprétation de la gravure de Dürer va fortement influencer Warburg et mener, après une série

5. À ce sujet, voir le recueil *Tradition antique et tolérance moderne*, textes choisis et présentés par Philippe Despoix et Georges Leroux, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2016.

de malheurs (proprement saturniens !) — mort précoce de Giehlow en 1913, problèmes de communication avec sa succession, internement de Warburg, destruction des épreuves du texte de Giehlow après la chute des Habsbourg, etc. —, au livre de 1923 puis, après l'entrée en scène de K. et une série de nouveaux « accidents » de l'histoire — mort de Warburg en 1929, montée du nazisme, exil américain de Panofsky, déménagement de la KBW, conflits entre les trois éditeurs, etc. — à l'édition allemande de 1939 terminée... mais dont les plaques d'impression seront perdues pendant la guerre !

Philippe Despoix, coéditeur de la nouvelle édition du livre en anglais, reprend et poursuit le récit de cette entreprise éditoriale « maudite » (« *a cursed business from beginning to end* », écrit Labowsky à K. en 1949) dans un texte précis, accompagné d'une dizaine d'illustrations précieuses, qui permet d'avoir aussi une appréhension des enjeux philologiques et philosophiques de ce projet herculéen soumis à l'influence funeste de Saturne connu pour sa propension à retarder tout ce qui est sous sa gouverne. Despoix met notamment en relief la différence entre l'interprétation de Warburg — qui voyait dans la gravure de Dürer une protection (*Trostblatt*) humaniste contre Saturne — et celle de Panofsky — qui la lit comme un « avertissement » (*Warnungsblatt*). Grâce à une étude attentive des jeux d'épreuves de l'édition allemande inaboutie de 1939, Despoix met ensuite en lumière ces conflits d'interprétation — et de personnalité — entre les éditeurs, ainsi que les autres enjeux des phases suivantes dont il trace le parcours jusqu'à la première édition complète en anglais en 1964, puis aux éditions subséquentes des années 80 et 90 en Italie, en France et en Allemagne.

Davide Stimilli approfondit de manière brillante la question des enjeux de l'attribution du livre. Panofsky ne sort pas grand de cette étude, d'autant que sa résistance (jusqu'en 1955) à l'idée d'accorder le plein statut d'auteur à K. trouve des échos dans ses efforts pour effacer la contribution des historiens de l'art viennois Giehlow et Weixlgärtner dans le livre de 1923. L'intérêt de la réflexion de Stimilli réside cependant dans les hypothèses qu'il développe sur la notion même d'auteur en convoquant Burton, Benjamin (lui aussi malmené par Panofsky) et Barthes pour montrer que ce « tissu de citations » à la paternité complexe qu'est *Saturne et la mélancolie* avait peut-être consacré la « mort de l'auteur » trois ans avant l'épithète que lui consacre le penseur structuraliste français...

Enfin, Jean-Philippe Uzel conclut l'ouvrage en suivant à la trace les travaux plus tardifs de K. sur la mélancolie. Uzel montre comment l'approche de K. — toujours en quête de nouvelles sources et perspectives — rappelle davantage la méthode plus ouverte et expérimentale d'un Warburg que celle de l'iconologie panofskyenne qui tentait de fixer la signification des œuvres selon une logique circulaire dénoncée dès les années 1960 par Carlo Ginzburg. En bouclant ainsi la boucle (infinie ?) de l'interprétation, Uzel rappelle que l'influence du dieu planétaire qui paraît ralentir les projets qui lui sont associés peut aussi les alimenter sur le très long terme,

comme en témoigne la nouvelle édition de 2019 de l'ouvrage préparée par Despoix et Leroux plus d'un siècle après le début de cette incroyable aventure intellectuelle.

Dans leur bref *Afterword*, Despoix et Méchoulan encouragent la poursuite de cette course de fond en identifiant d'autres filons encore peu exploités du réseau Warburg-Klibansky, et ce, tout en mettant en relief ce qui est sans doute la plus grande qualité de cet ouvrage fort bien édité et accompagné d'une très riche bibliographie, de plus de trente illustrations, ainsi que d'un utile index des auteurs. Ce volume très riche propose en effet une forme d'histoire intellectuelle, transdisciplinaire et interculturelle, beaucoup moins centrée sur les individus que sur les *interactions* de groupe, moins sur les méthodologies que sur leurs *transpositions* dans de nouveaux contextes géographiques, historiques, culturels, et ce, dans une attention constante et rigoureuse au processus profondément humaniste de la transmission — matérielle et intellectuelle — auquel ce livre apporte lui-même une contribution significative *ab effectu*.

JEAN-FRANÇOIS VALLÉE

Collège de Maisonneuve

Nicolas Piqué. *L'histoire discrète. Époque, catastrophe, révolution*, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2019, 350 pages.

Nicolas Piqué entreprend dans cet ouvrage une « analyse généalogique » (p. 11) de l'avènement du régime historique de temporalité. Sa conception de l'histoire discontinue s'oppose, précise-t-il, au régime traditionnel de temporalité, lequel se caractérise par sa fidélité à une origine pensée comme garante d'unité. Une telle recherche d'unité se résout typiquement dans la subsumption de l'histoire sous un « principe anhistorique » (p. 9), seul à même de lui imprimer sens. Piqué s'intéresse pour sa part aux différentes sources de cet avènement du régime historique plutôt qu'il ne s'attache à l'exposer. Les auteurs étudiés sont donc encore, à des degrés divers, parties prenantes du schème traditionnel de compréhension de l'histoire. Le corpus de l'auteur permet, ce faisant, de comprendre à rebours des interprétations entendues de l'histoire de la philosophie qui participèrent à l'avènement du régime historique de temporalité en tant que tel.

L'un des intérêts de l'ouvrage consiste à voir en action les brèches ouvertes au sein même du schème traditionnel de l'histoire. Piqué présente en filigrane une thèse forte : dès le XVII^e siècle et même avant, dans le cas spécifique de Khaldûn, on retrouve des critiques larvées, en philosophie et en science, du schème traditionnel. Son principal objet de pensée est la *conceptualité* de la discontinuité temporelle ; pas tant la constitution de celle-ci ni son progressif dévoilement que les différentes formes de sa reconnaissance, partielle ou plus consistante. Aussi les schèmes à l'étude (l'époque, la catastrophe

Philosophiques

philosophiques

Nicolas Piqué. *L'histoire discrète. Époque, catastrophe, révolution*, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2019, 350 pages

Geneviève Gendreau

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070258ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070258ar>

[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

Gendreau, G. (2020). Compte rendu de [Nicolas Piqué. *L'histoire discrète. Époque, catastrophe, révolution*, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2019, 350 pages]. *Philosophiques*, 47 (1), 230–235. <https://doi.org/10.7202/1070258ar>

comme en témoigne la nouvelle édition de 2019 de l'ouvrage préparée par Despoix et Leroux plus d'un siècle après le début de cette incroyable aventure intellectuelle.

Dans leur bref *Afterword*, Despoix et Méchoulan encouragent la poursuite de cette course de fond en identifiant d'autres filons encore peu exploités du réseau Warburg-Klibansky, et ce, tout en mettant en relief ce qui est sans doute la plus grande qualité de cet ouvrage fort bien édité et accompagné d'une très riche bibliographie, de plus de trente illustrations, ainsi que d'un utile index des auteurs. Ce volume très riche propose en effet une forme d'histoire intellectuelle, transdisciplinaire et interculturelle, beaucoup moins centrée sur les individus que sur les *interactions* de groupe, moins sur les méthodologies que sur leurs *transpositions* dans de nouveaux contextes géographiques, historiques, culturels, et ce, dans une attention constante et rigoureuse au processus profondément humaniste de la transmission — matérielle et intellectuelle — auquel ce livre apporte lui-même une contribution significative *ab effectu*.

JEAN-FRANÇOIS VALLÉE

Collège de Maisonneuve

Nicolas Piqué. *L'histoire discrète. Époque, catastrophe, révolution*, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2019, 350 pages.

Nicolas Piqué entreprend dans cet ouvrage une « analyse généalogique » (p. 11) de l'avènement du régime historique de temporalité. Sa conception de l'histoire discontinue s'oppose, précise-t-il, au régime traditionnel de temporalité, lequel se caractérise par sa fidélité à une origine pensée comme garante d'unité. Une telle recherche d'unité se résout typiquement dans la subsomption de l'histoire sous un « principe anhistorique » (p. 9), seul à même de lui imprimer sens. Piqué s'intéresse pour sa part aux différentes sources de cet avènement du régime historique plutôt qu'il ne s'attache à l'exposer. Les auteurs étudiés sont donc encore, à des degrés divers, parties prenantes du schème traditionnel de compréhension de l'histoire. Le corpus de l'auteur permet, ce faisant, de comprendre à rebours des interprétations entendues de l'histoire de la philosophie qui participèrent à l'avènement du régime historique de temporalité en tant que tel.

L'un des intérêts de l'ouvrage consiste à voir en action les brèches ouvertes au sein même du schème traditionnel de l'histoire. Piqué présente en filigrane une thèse forte : dès le XVII^e siècle et même avant, dans le cas spécifique de Khaldûn, on retrouve des critiques larvées, en philosophie et en science, du schème traditionnel. Son principal objet de pensée est la *conceptualité* de la discontinuité temporelle ; pas tant la constitution de celle-ci ni son progressif dévoilement que les différentes formes de sa reconnaissance, partielle ou plus consistante. Aussi les schèmes à l'étude (l'époque, la catastrophe

et la révolution) sont-ils à penser comme trois façons, avec leurs particularités, leurs limites et leur heuristique propres, de penser la discontinuité. Il s'agit de cibler « une grammaire de la discontinuité » (p. 343).

La première partie s'articule autour de trois expressions de la notion d'époque, chez Bossuet, Arnaud et Nicole, ainsi que chez Ibn Khaldûn. Bossuet, représentant éminent du régime traditionnel de temporalité, les Messieurs de Port-Royal et Khaldûn se situent bien « dans une pensée [] structurée par la religion » (p. 44). Ce choix révèle déjà le dispositif épistémologique soutenu par l'auteur : montrer la constitution de la différenciation des temps *de l'intérieur* du schème historique traditionnel. Sa méthode étant à l'opposé d'une lecture déterministe de l'histoire, il s'agit de recouvrer « le processus grâce auquel la réflexion se construit, en cernant sa complexité, en sondant éventuellement sa non-linéarité » (p. 47), en l'occurrence, de saisir chez chacun des auteurs associés à l'un des trois schèmes leur rapport à la discontinuité.

L'époque s'avère un vecteur de différenciation du temps historique : le temps se présente comme bardé de temporalités distinctes, il n'est plus un flux continu. Cette reconnaissance d'une diversité, diachronique et synchronique, a pour effet de décentrer la perspective historique. Le présent, « norme évidente et naturelle » (p. 34), change de statut épistémique. La différenciation des époques historiques a des implications non négligeables sur le travail de l'historien : il s'agit dès lors d'éviter la projection anachronique de son époque sur les autres, ce qui implique un nécessaire « mode d'articulation » (p. 37) entre celles-ci. Si le régime historique était impossible sans cette constitution différenciatrice de la temporalité, cette dernière ne permet pas pour autant, démontre Piqué, la reconnaissance d'une histoire discontinue. La différence décelée grâce à la notion d'époque peut être remobilisée par le schème traditionnel, c'est-à-dire subsumée sous un principe normatif d'unité destiné à ordonner l'histoire. L'époque est donc marquée au sceau de cette ambiguïté.

Piqué recense ainsi chez Bossuet une attention à l'époque et la présence de termes religieux utilisés de manière profane, ce qui a pour effet de l'acheminer vers « une analyse interne des causes du changement historique » (p. 59). Cette reconnaissance d'une diversité des époques n'est toutefois pas le fin mot de l'histoire pour lui. Le sens de l'histoire ne peut se trouver que dans le ravalement de cette suite épocale dans la suite de l'Église. La raison divine est seule à même d'imprimer un sens à l'histoire. L'époque ne saurait valoir comme méthode historiographique puisqu'elle ne constitue pas « le niveau heuristique ultime » (p. 48). Néanmoins, on trouve chez Bossuet des traces de « l'apparition d'une nouvelle logique d'analyse de l'histoire » (p. 57). Si le schème épocal reconnaît la singularité de chaque époque, cette différenciation représente le degré zéro du régime historique, en ce qu'elle est facilement mobilisable par le régime traditionnel, comme c'est le cas pour Bossuet et les Messieurs de Port-Royal.

Ceux-ci ont travaillé à l'élaboration d'une « pensée de la circonstance » elle-même circonstancielle, puisque découlant de leurs « activités de controverse » (p. 69). On retrouve l'entrelacement des deux logiques, traditionnelle et historique, chez ces derniers. L'époque n'y est « pas le dernier terme de l'analyse » (p. 70), bien qu'elle mène à la reconnaissance d'une diversité historique. S'ils prennent le parti de s'attacher aux faits relatant la puissance de la Tradition, la logique des circonstances qu'ils établissent dans le but de réfuter leurs adversaires se renforcera devant les attaques. À terme, l'accession à la vérité de l'histoire, donc à celle de l'Église, ne pourra se faire que par l'élucidation des circonstances. Si leur logique des circonstances sert le but, conforme au régime traditionnel, d'une légitimation des dogmes chrétiens, elle convie néanmoins l'historien à une « herméneutique épocale et circonstancielle » (p. 90).

L'œuvre de Khaldûn radicalise enfin l'ambiguïté inhérente à la notion d'époque. L'on y trouve en effet de quoi dépasser les tensions ruineuses qu'elle comporte. Déjà présente chez Arnaud et Nicole, « une pratique plus compréhensive mettant en œuvre une logique de la circonstance, induisant une réflexion mettant l'accent sur la nature sociale des significations » (p. 94) se déploiera chez Khaldûn. Cette compréhension, rendue possible par la logique épocale, s'articule sur la notion centrale de civilisation. Ce niveau heuristique, précise Piqué, n'a pas pour effet un ravalement des faits historiques sous un principe uniformisateur. Il permet plutôt d'asseoir épistémologiquement la singularité des périodes et la diversité foncière des sociétés dans une matrice de sens singularisante. Khaldûn se dirige ainsi vers une pensée de la catastrophe, tout en proposant, au sein d'une logique épocale, plusieurs éléments historiographiques nouveaux. Aussi privilégie-t-il une analyse rationnelle de l'histoire basée sur la critique des sources, dans le but non seulement d'expliquer, mais de comprendre les différences écales. Le changement n'est plus pensé comme scorie ou niveau inconsistant devant être subsumé sous un ordre pérenne, mais comme « dimension essentielle et inaliénable » (p. 100) et, par conséquent, comme « objet même de la réflexion historique » (p. 95). Son œuvre signe également la rupture avec le cadre originnaire du régime traditionnel, et ce, bien qu'elle se situe dans une référentialité religieuse et cyclique.

Si la notion d'époque rompt avec une conception uniformisée de l'histoire, cette rupture, comme Piqué le démontre malgré tout, demeure compatible avec une subsumption sous un principe uniformisant. Néanmoins, chez Khaldûn, le recours à la notion de catastrophe et la radicalisation d'une historiographie cherchant à penser le changement pour lui-même rompt avec cette nécessaire origine comme fondement de l'analyse. Avec la notion de catastrophe, qui constitue la deuxième partie de l'ouvrage, les termes de la rupture se creusent. La logique catastrophiste n'est pas qu'une « simple réorganisation de ce qui existe, elle représente une reconfiguration de l'être même de la réalité » (p. 135). En raison de la violence de son irruption et de l'ampleur de ses

effets, elle induit une réelle fracture de l'ordre temporel. L'histoire pensée à partir du prisme épocal comportait déjà des ruptures de ton, correspondant aux différences entre sociétés; dans une logique catastrophiste, l'histoire n'est pensée que comme « succession de ruptures » (p. 140).

Le séisme de Lisbonne en 1755, dont la violence soudaine l'a ébranlé au point qu'il modifie sa conception de la nature, signe l'apparition du thème catastrophiste chez Voltaire. S'il soutenait auparavant, influencé par son newtonisme, une position fixiste, il s'est refusé à expliquer la catastrophe comme punition divine ou à l'intégrer dans une loi naturelle. La catastrophe devient bien un « événement discret » (p. 166) qui « interrompt le continuum temporel » (p. 168), modifiant le rapport à la nature et à l'histoire. Impossible, dès lors, de reconstituer l'histoire à partir d'un point fixe. Voltaire prend acte de cette impossibilité tout en conservant l'ordre comme critère d'intelligibilité historique. Aussi analyse-t-il la catastrophe « uniquement comme vecteur de désordre » (p. 169), comme « limite à la pensée » (p. 170).

Chez Cuvier, la catastrophe prend un nouveau sens. Elle est également conçue sous le mode disruptif mais, plutôt que d'être limitante pour la pensée, elle fournit l'impulsion de nouvelles réflexions, se faisant « le principe même d'explication de la rupture » (p. 175). Cuvier pense la rupture non pas comme une anomalie moralement déstabilisante, ce qu'elle était pour Voltaire, mais comme principe même de l'histoire — terrestre et humaine. Il élabore une théorie des catastrophes, l'amenant à « visualiser la succession, sans continuité » (p. 182) des strates terrestres, assimilables à autant de périodes. La nature a une histoire: elle n'est plus un lieu pérenne, mais apparaît traversée par une histoire faite de ruptures. À partir d'une perspective scientifique, Cuvier instaure un changement notable dans l'épistémologie de l'histoire. Aussi la catastrophe se conçoit-elle comme « irruption d'une causalité » (p. 186), affaiblissant d'autant la portée de l'origine sur laquelle repose le régime traditionnel.

Si, note l'auteur, Rousseau demeure extrêmement critique envers la religion, ses écrits ne sont toutefois pas exempts de références aux thèses chrétiennes. Il s'efforce cependant de les articuler à sa pensée. La notion de faute est remplacée par celle de hasard, servant de principe explicatif moralement neutre. La catastrophe ouvre ainsi « une nouvelle ère proprement historique, libérée de la puissance de l'origine » (p. 222). Dans l'optique rousseauiste, elle apparaît résolument comme source de rupture donnant à voir, non plus comme chez Voltaire et encore, dans une moindre mesure, chez Cuvier, un désastre, mais servant à expliquer la diversité des sociétés. La rupture acquiert une tonalité productive, elle achemine la pensée de l'histoire vers une prise en considération irréfragable de l'historicité. La pensée de Rousseau comporte ainsi des éléments essentiels au schème proprement historique: la reconnaissance de l'historicité des sociétés, donc d'une indépassable diversité, « l'irréversibilité » (p. 238) des temps historiques, signant

la rupture définitive avec l'origine, ainsi que l'« abandon de tout schème religieux » (p. 224).

En somme, si elles constituent les pierres angulaires du régime historique de temporalité, la notion d'époque, porteuse de la reconnaissance d'une certaine différenciation des temps, et celle de catastrophe, pensant la nouveauté disruptive, ne sont pas suffisantes pour en signer l'advenue. Piqué y insiste assez : la notion fondamentale du régime historique est la discontinuité. Et c'est la troisième et dernière notion étudiée, la révolution, qui met celle-ci au centre de son appréhension de la temporalité.

L'auteur s'attarde d'abord à deux conceptions rattachées au schème traditionnel, puisqu'elles cherchent toutes deux à rebâtir une unité temporelle hachurée par la Révolution française en intégrant cet événement dans une continuité plus large. Chez A. Thierry, cela apparaît dans la recherche d'un « fait primitif » (p. 266), laquelle, ne pouvant certes se faire que par l'analyse factuelle, n'en sert pas moins un dessein fondationnel, visant à réassurer la continuité historique et à rassurer devant un événement qui dépasse l'entendement. Constant, quant à lui, ne vise plus l'unification de l'histoire à partir d'un point originaire. Bien qu'il « cherche à cerner les caractéristiques du nouveau », il use toujours d'une « norme continuiste » (p. 254). Son œuvre est faite d'ambivalences : il prend acte de la différence temporelle ouverte par la Révolution française tout en forgeant une théorie progressive de la nature humaine. Si Constant réserve une place au changement, il pense celui-ci à partir d'une logique continuiste, non plus originaire, mais progressive.

C'est enfin chez Tocqueville qu'apparaît une conception discrète de la temporalité démocratique. Sa pensée ne se confine pas à l'analyse des changements de régime politique, mais il conçoit la révolution dans son « sens global » (p. 297). Le monde démocratique est tout autre que le monde aristocratique. Devant ce constat de l'irréversibilité des changements, qui ne se présentent pas sans péril, aucune forme de repli n'est possible. Il importe plutôt, résolument, de penser le présent à l'aide de nouveaux outils, historiques, politiques et sociologiques. L'avenir est désormais délié de tout ancrage dans le passé ; il « sera fonction de l'ouverture des possibles » (p. 303). L'historien renonce ainsi à toute prédiction et s'applique au complexe « travail d'analyse des effets » (p. 330). La temporalité démocratique apparaît alors sous le « paradigme nouveau » (*id.*) qu'est la mobilité.

L'ouvrage de Piqué, par ses riches analyses à la fois historiographiques et épistémologiques, nous invite à réexaminer le concept d'histoire à l'aune de la notion de discontinuité. Il s'avère ainsi pertinent pour tout chercheur s'intéressant à l'épistémologie historique. Plus largement, il saura également intéresser les historiens de la philosophie, puisque les auteurs dont traite Piqué y trouvent un éclairage singulier et stimulant. Soulignons enfin un paradoxe dans le pari de lecture par ailleurs extrêmement stimulant auquel nous convie Piqué. La thèse historiographique selon laquelle le régime histo-

rique serait advenu, entre autres, de l'intérieur du schème traditionnel, ce dont l'ensemble de l'ouvrage témoigne, apparaît en porte-à-faux avec l'ontologie chaotique castoriadienne. Or, précise l'auteur en introduction, celle-ci, faite de ruptures radicales comme créations de formes non dérivables du déjà-là sous-tend le régime historique. Les « voies contournées » (p. 90) par lesquelles les schèmes conceptuels adviennent font certes signe vers une conception elle-même discontinue de l'historiographie, mais semblent bien loin de l'ontologie chaotique castoriadienne, qui ne voit que « solution de continuité » (p. 111) entre les sociétés et leurs systèmes d'idées. Blumenberg, également mentionné brièvement en introduction, serait sans doute plus à propos pour rendre compte de l'avènement inhomogène du régime historique fondé sur la discontinuité.

GENEVIÈVE GENDREAU

Université d'Ottawa

Duncan Pritchard. *Scepticism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2019, 116 pages.

Avec ce livre, *Scepticism: A Very Short Introduction*, le professeur Duncan Pritchard, l'une des figures majeures de l'épistémologie contemporaine, s'est prêté à un exercice plutôt difficile : traiter en une centaine de pages un sujet vieux comme la philosophie. Pritchard met l'accent sur une forme particulière de scepticisme, le scepticisme radical, qui a pour but de nous faire révoquer en doute la moindre de nos croyances. Il examine les arguments qui jouent en faveur de ce scepticisme radical et ceux qui ont pu être avancés pour le rejeter.

Pritchard ne cite pas Malebranche, mais il pourrait faire sienne la distinction que ce dernier opère entre deux sortes de doute :

[I]l y a bien de la différence entre douter et douter. On doute par emportement et par brutalité, par aveuglement et par malice ; et enfin par fantaisie et parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d'esprit. Les académiciens et les athées doutent de la première sorte, les vrais philosophes doutent de la seconde : le premier doute est un doute de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours ; le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour¹.

Ce « doute de lumière » s'accorde avec ce que Pritchard appelle le « scepticisme modéré », qu'il met au rang des vertus intellectuelles. Pour reprendre les exemples de l'auteur, il est raisonnable de ne pas ajouter foi

1. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris, Charpentier, 1842, livre I, chapitre XX, p. 93.

Duncan Pritchard. *Scepticism : A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2019, 116 pages

Thierry Laisney

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070259ar>

[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

Laisney, T. (2020). Compte rendu de [Duncan Pritchard. *Scepticism : A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2019, 116 pages]. *Philosophiques*, 47 (1), 235–238. <https://doi.org/10.7202/1070259ar>

rique serait advenu, entre autres, de l'intérieur du schème traditionnel, ce dont l'ensemble de l'ouvrage témoigne, apparaît en porte-à-faux avec l'ontologie chaotique castoriadienne. Or, précise l'auteur en introduction, celle-ci, faite de ruptures radicales comme créations de formes non dérivables du déjà-là sous-tend le régime historique. Les « voies contournées » (p. 90) par lesquelles les schèmes conceptuels adviennent font certes signe vers une conception elle-même discontinue de l'historiographie, mais semblent bien loin de l'ontologie chaotique castoriadienne, qui ne voit que « solution de continuité » (p. 111) entre les sociétés et leurs systèmes d'idées. Blumenberg, également mentionné brièvement en introduction, serait sans doute plus à propos pour rendre compte de l'avènement inhomogène du régime historique fondé sur la discontinuité.

GENEVIÈVE GENDREAU

Université d'Ottawa

Duncan Pritchard. *Scepticism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2019, 116 pages.

Avec ce livre, *Scepticism: A Very Short Introduction*, le professeur Duncan Pritchard, l'une des figures majeures de l'épistémologie contemporaine, s'est prêté à un exercice plutôt difficile : traiter en une centaine de pages un sujet vieux comme la philosophie. Pritchard met l'accent sur une forme particulière de scepticisme, le scepticisme radical, qui a pour but de nous faire révoquer en doute la moindre de nos croyances. Il examine les arguments qui jouent en faveur de ce scepticisme radical et ceux qui ont pu être avancés pour le rejeter.

Pritchard ne cite pas Malebranche, mais il pourrait faire sienne la distinction que ce dernier opère entre deux sortes de doute :

[I]l y a bien de la différence entre douter et douter. On doute par emportement et par brutalité, par aveuglement et par malice ; et enfin par fantaisie et parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d'esprit. Les académiciens et les athées doutent de la première sorte, les vrais philosophes doutent de la seconde : le premier doute est un doute de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours ; le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour¹.

Ce « doute de lumière » s'accorde avec ce que Pritchard appelle le « scepticisme modéré », qu'il met au rang des vertus intellectuelles. Pour reprendre les exemples de l'auteur, il est raisonnable de ne pas ajouter foi

1. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris, Charpentier, 1842, livre I, chapitre XX, p. 93.

aux prédictions des horoscopes, ou bien de manifester une certaine défiance à l'endroit des vendeurs de voitures d'occasion; il sera encore judicieux de ne pas prendre pour argent comptant l'affirmation selon laquelle la reine d'Angleterre vient d'être arrêtée pour vol à l'étalage. Le scepticisme modéré est un antidote à la crédulité. Or Pritchard souligne qu'une attitude parfaitement crédule reviendrait à ne détenir aucune connaissance. Connaître, en effet, ce n'est pas seulement avoir une croyance vraie: c'est aussi avoir de bonnes raisons de croire, des raisons *épistémiques* et non prudentielles (un revolver sur la tempe, il me sera utile de croire à la religion de paix dont on veut me persuader, mais je ne croirai pas alors pour de bonnes raisons; à vrai dire, je feindrai seulement de croire). Une personne qui serait totalement crédule ne formerait des croyances vraies que par hasard (il est difficile d'imaginer que quelqu'un n'entende que des propositions fausses) et ne *saurait* donc rien à proprement parler.

Cette absence totale de connaissance, la crédulité la partage avec un scepticisme généralisé. Pritchard relève que, contrairement au doute localisé qui se fonde sur ce que nous savons par ailleurs, ce type de doute massif — qui, d'autre part, conduirait à une existence dépourvue de sens — ne se fonde plus sur rien. Si plus rien n'est tenu pour vrai, on aboutit à un relativisme à l'égard de la vérité. L'attitude relativiste, note Pritchard, peut s'expliquer de plusieurs façons: certaines questions sont affaire d'opinion personnelle (*de gustibus...*); le relativisme peut être interprété (faussement) comme une façon de respecter les vues des autres; nos jugements ne sont ni infaillibles ni certains. Mais l'auteur observe que la certitude n'est pas une condition de la connaissance. Je peux dire que je *sais* que ma voiture est garée devant chez moi car j'ai de très bonnes raisons de le croire. Mais, après tout, je n'en suis pas absolument sûr: elle a peut-être été volée. Si tel est le cas, je saurai après vérification que ma croyance était fausse, mais elle n'en était pas moins justifiée. Le caractère faillible et incertain de nos croyances ne peut donc autoriser un scepticisme à tout-va.

L'auteur montre que le scepticisme radical s'attaque moins à la vérité de nos croyances qu'à leur bien-fondé. Les hypothèses sceptiques radicales trouvent leur source dans l'œuvre de Descartes (qui n'y recourait pas à des fins sceptiques, mais au contraire pour établir ce qui est indubitable) et présentent, selon Pritchard, deux caractéristiques principales: elles envisagent des expériences qui ne se distinguent en rien des expériences que nous vivons tous les jours; elles rendent fausses la plupart de nos croyances, celles en particulier qui sont relatives au monde extérieur. Dans la première de ses *Méditations métaphysiques*, Descartes expose deux hypothèses de ce genre: notre vie n'est peut-être qu'un rêve; peut-être un « mauvais génie » cherche-t-il (et parvient-il) à nous tromper (même au sujet des vérités mathématiques les plus élémentaires). L'expérience de pensée selon laquelle nous serions des cerveaux dans une cuve reliés à un ordinateur est une variante moderne de ces hypothèses.

Le problème pour qui veut s'opposer au scepticisme radical est que ces hypothèses ne sont pas réfutables, puisque les expériences qui leur sont associées ne diffèrent aucunement de celles de notre vie quotidienne. Pire, le sceptique radical va pouvoir user d'une arme redoutable pour renforcer sa thèse : la *clôture épistémique* (si vous savez que p et que vous savez que $p \rightarrow q$, alors vous savez aussi que q). Un exemple emprunté à Pritchard permettra de le comprendre. Je pense savoir que je porte une chemise. Mais si c'est vrai, il est vrai que je ne suis pas un cerveau dans une cuve (un cerveau ne porte pas de chemise). Or il m'est impossible d'écarter cette dernière hypothèse ! Cette contradiction permet au sceptique de prétendre qu'en réalité nous ne savons rien : nos raisons de croire ne sont de bonnes raisons qu'en apparence. Pour résumer la situation (et le cœur du livre), les trois affirmations suivantes ne peuvent être vraies ensemble : nous sommes incapables de réfuter les hypothèses sceptiques radicales (a) ; nous devons tenir compte de la clôture épistémique (b) ; nous assumons, dans notre vie de tous les jours, la connaissance de quantité de choses (c). À ce stade, une distinction essentielle va être faite par Pritchard. Ou bien nous considérons le scepticisme radical comme étant une *position*, et nous déclarerons alors que la proposition (c) est fausse. Ou bien nous le considérons comme énonçant un *paradoxe*, et il nous sera loisible dans ce cas d'infléchir notre conception du savoir dans le sens de la résolution de cette incohérence.

Que répondre au défi sceptique ? Le recours au sens commun peut constituer une première défense. Pour G. E. Moore, des énoncés du sens commun (« Voici une main », par exemple) sont plus certains que n'importe quel argument philosophique visant à les démentir. Selon lui, nous devons souscrire à la proposition (c) et, au moyen du principe de clôture, conclure que la réfutation des hypothèses sceptiques radicales est possible. Le problème est que Moore n'est pas en mesure d'expliquer pourquoi (a) est fausse : le sens commun nous dicte que cette proposition *doit* être fausse, et on ne peut pas en dire davantage.

Une autre approche consisterait à faire du verbe « savoir » un terme *sensible au contexte* : selon les cas, « savoir » correspondrait à une exigence épistémique plus ou moins forte. De cette façon, les trois propositions mentionnées plus haut ne seraient plus vraiment en conflit puisqu'elles ne parleraient plus tout à fait de la même chose. Mais le contextualisme peut sembler (Pritchard est moins sévère que cela) une réponse un peu trop facile au paradoxe sceptique. Le rapprochement avec les « indexicaux » (qui, eux, sont manifestement « sensibles au contexte », pensons aux pronoms personnels ou à des adverbes comme « ici » ou « maintenant ») a quelque chose d'artificiel. Quant aux adjectifs comme « grand » que cite également l'auteur (certes, « grand » ne s'entend pas de la même manière pour un joueur de basket et pour un individu lambda), ne relèvent-ils pas davantage du « vague » que du contextualisme ? L'examen du verbe « savoir » peut nous inviter (l'auteur ne prend pas ce chemin) à un petit détour par la lexicologie.

Si ce mot a véritablement un sens strict et un sens plus lâche, pourquoi ne pas parler de polysémie plutôt que de « sensibilité au contexte » ? Enfin, et sans parler de l'évolution en intensité du sens des mots, la plupart d'entre eux voient leur signification légèrement modifiée par le contexte de leur utilisation : « savoir » n'est pas un cas à part. Le contextualisme ne semble donc pas un argument très probant pour contrer le défi sceptique.

Pour tenter de le faire, Pritchard va faire appel ensuite à Wittgenstein et à son ouvrage *De la certitude*. Si Moore affirmait (sans preuve) la fausseté de la proposition (a), Wittgenstein dénie, quant à lui, la proposition (b), c'est-à-dire la clôture épistémique. Pour Wittgenstein, l'erreur des sceptiques radicaux (comme de ceux qui, traditionnellement, les combattent) consiste à produire des évaluations rationnelles *globales* de nos croyances ; nous n'évaluons jamais toutes nos croyances en bloc, mais seulement une partie d'entre elles que nous rapportons à des certitudes du sens commun qui, elles, sont *a-rationnelles*. La pratique même de l'évaluation rationnelle des croyances présuppose de telles certitudes, que Wittgenstein compare aux gonds d'une porte (il faut qu'ils soient fixes pour qu'elle tourne) et qui, ne relevant pas du savoir, échappent au travail de sape du sceptique radical. Comme pour les deux premières réponses, il serait difficile de voir dans la position de Wittgenstein la résolution définitive du paradoxe sceptique. Il n'y a pas de solution bien nette. Sans doute (si j'ose dire) faut-il se contenter — Pritchard ne le suggère pas en ces termes — de ce qu'on pourrait appeler un « internalisme épistémique » : nous savons beaucoup de choses dans notre vie de tous les jours tout en ignorant s'il y a lieu de les mettre en rapport avec une réalité différente ou « ultime ».

Pritchard soulignera encore, entre autres, une certaine inauthenticité du sceptique radical, qui (comme le relativiste en matière de vérité) ne conforme pas sa vie à ses prétendues convictions ; ce qui apparaît dès lors comme une posture, loin de menacer comme on le dit parfois les structures de pouvoir existantes, ne fait que les affermir. L'auteur d'un livre aussi bref ne peut développer ni même aborder tous les aspects du thème qu'il étudie. Certes, on pourra s'étonner qu'un ouvrage introductif sur le scepticisme (en langue anglaise, qui plus est) ne cite pas une seule fois le nom de Hume, mais le parti pris de Pritchard fait la force de son propos : il n'a pas voulu survoler son sujet mais éclairer la question — l'énigme — qui lui a paru la plus intéressante, la plus aiguë. Il y a parfaitement réussi.

THIERRY LAISNEY

Université Paris Diderot

Duncan Pritchard. *Scepticism : A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2019, 116 pages

Thierry Laisney

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070259ar>

[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

Laisney, T. (2020). Compte rendu de [Duncan Pritchard. *Scepticism : A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2019, 116 pages]. *Philosophiques*, 47 (1), 235–238. <https://doi.org/10.7202/1070259ar>

rique serait advenu, entre autres, de l'intérieur du schème traditionnel, ce dont l'ensemble de l'ouvrage témoigne, apparaît en porte-à-faux avec l'ontologie chaotique castoriadienne. Or, précise l'auteur en introduction, celle-ci, faite de ruptures radicales comme créations de formes non dérivables du déjà-là sous-tend le régime historique. Les « voies contournées » (p. 90) par lesquelles les schèmes conceptuels adviennent font certes signe vers une conception elle-même discontinue de l'historiographie, mais semblent bien loin de l'ontologie chaotique castoriadienne, qui ne voit que « solution de continuité » (p. 111) entre les sociétés et leurs systèmes d'idées. Blumenberg, également mentionné brièvement en introduction, serait sans doute plus à propos pour rendre compte de l'avènement inhomogène du régime historique fondé sur la discontinuité.

GENEVIÈVE GENDREAU

Université d'Ottawa

Duncan Pritchard. *Scepticism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2019, 116 pages.

Avec ce livre, *Scepticism: A Very Short Introduction*, le professeur Duncan Pritchard, l'une des figures majeures de l'épistémologie contemporaine, s'est prêté à un exercice plutôt difficile : traiter en une centaine de pages un sujet vieux comme la philosophie. Pritchard met l'accent sur une forme particulière de scepticisme, le scepticisme radical, qui a pour but de nous faire révoquer en doute la moindre de nos croyances. Il examine les arguments qui jouent en faveur de ce scepticisme radical et ceux qui ont pu être avancés pour le rejeter.

Pritchard ne cite pas Malebranche, mais il pourrait faire sienne la distinction que ce dernier opère entre deux sortes de doute :

[I]l y a bien de la différence entre douter et douter. On doute par emportement et par brutalité, par aveuglement et par malice ; et enfin par fantaisie et parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d'esprit. Les académiciens et les athées doutent de la première sorte, les vrais philosophes doutent de la seconde : le premier doute est un doute de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours ; le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour¹.

Ce « doute de lumière » s'accorde avec ce que Pritchard appelle le « scepticisme modéré », qu'il met au rang des vertus intellectuelles. Pour reprendre les exemples de l'auteur, il est raisonnable de ne pas ajouter foi

1. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris, Charpentier, 1842, livre I, chapitre XX, p. 93.

aux prédictions des horoscopes, ou bien de manifester une certaine défiance à l'endroit des vendeurs de voitures d'occasion; il sera encore judicieux de ne pas prendre pour argent comptant l'affirmation selon laquelle la reine d'Angleterre vient d'être arrêtée pour vol à l'étalage. Le scepticisme modéré est un antidote à la crédulité. Or Pritchard souligne qu'une attitude parfaitement crédule reviendrait à ne détenir aucune connaissance. Connaître, en effet, ce n'est pas seulement avoir une croyance vraie: c'est aussi avoir de bonnes raisons de croire, des raisons *épistémiques* et non prudentielles (un revolver sur la tempe, il me sera utile de croire à la religion de paix dont on veut me persuader, mais je ne croirai pas alors pour de bonnes raisons; à vrai dire, je feindrai seulement de croire). Une personne qui serait totalement crédule ne formerait des croyances vraies que par hasard (il est difficile d'imaginer que quelqu'un n'entende que des propositions fausses) et ne *saurait* donc rien à proprement parler.

Cette absence totale de connaissance, la crédulité la partage avec un scepticisme généralisé. Pritchard relève que, contrairement au doute localisé qui se fonde sur ce que nous savons par ailleurs, ce type de doute massif — qui, d'autre part, conduirait à une existence dépourvue de sens — ne se fonde plus sur rien. Si plus rien n'est tenu pour vrai, on aboutit à un relativisme à l'égard de la vérité. L'attitude relativiste, note Pritchard, peut s'expliquer de plusieurs façons: certaines questions sont affaire d'opinion personnelle (*de gustibus...*); le relativisme peut être interprété (faussement) comme une façon de respecter les vues des autres; nos jugements ne sont ni infaillibles ni certains. Mais l'auteur observe que la certitude n'est pas une condition de la connaissance. Je peux dire que je *sais* que ma voiture est garée devant chez moi car j'ai de très bonnes raisons de le croire. Mais, après tout, je n'en suis pas absolument sûr: elle a peut-être été volée. Si tel est le cas, je saurai après vérification que ma croyance était fausse, mais elle n'en était pas moins justifiée. Le caractère faillible et incertain de nos croyances ne peut donc autoriser un scepticisme à tout-va.

L'auteur montre que le scepticisme radical s'attaque moins à la vérité de nos croyances qu'à leur bien-fondé. Les hypothèses sceptiques radicales trouvent leur source dans l'œuvre de Descartes (qui n'y recourait pas à des fins sceptiques, mais au contraire pour établir ce qui est indubitable) et présentent, selon Pritchard, deux caractéristiques principales: elles envisagent des expériences qui ne se distinguent en rien des expériences que nous vivons tous les jours; elles rendent fausses la plupart de nos croyances, celles en particulier qui sont relatives au monde extérieur. Dans la première de ses *Méditations métaphysiques*, Descartes expose deux hypothèses de ce genre: notre vie n'est peut-être qu'un rêve; peut-être un « mauvais génie » cherche-t-il (et parvient-il) à nous tromper (même au sujet des vérités mathématiques les plus élémentaires). L'expérience de pensée selon laquelle nous serions des cerveaux dans une cuve reliés à un ordinateur est une variante moderne de ces hypothèses.

Le problème pour qui veut s'opposer au scepticisme radical est que ces hypothèses ne sont pas réfutables, puisque les expériences qui leur sont associées ne diffèrent aucunement de celles de notre vie quotidienne. Pire, le sceptique radical va pouvoir user d'une arme redoutable pour renforcer sa thèse : la *clôture épistémique* (si vous savez que p et que vous savez que $p \rightarrow q$, alors vous savez aussi que q). Un exemple emprunté à Pritchard permettra de le comprendre. Je pense savoir que je porte une chemise. Mais si c'est vrai, il est vrai que je ne suis pas un cerveau dans une cuve (un cerveau ne porte pas de chemise). Or il m'est impossible d'écarter cette dernière hypothèse ! Cette contradiction permet au sceptique de prétendre qu'en réalité nous ne savons rien : nos raisons de croire ne sont de bonnes raisons qu'en apparence. Pour résumer la situation (et le cœur du livre), les trois affirmations suivantes ne peuvent être vraies ensemble : nous sommes incapables de réfuter les hypothèses sceptiques radicales (a) ; nous devons tenir compte de la clôture épistémique (b) ; nous assumons, dans notre vie de tous les jours, la connaissance de quantité de choses (c). À ce stade, une distinction essentielle va être faite par Pritchard. Ou bien nous considérons le scepticisme radical comme étant une *position*, et nous déclarerons alors que la proposition (c) est fausse. Ou bien nous le considérons comme énonçant un *paradoxe*, et il nous sera loisible dans ce cas d'infléchir notre conception du savoir dans le sens de la résolution de cette incohérence.

Que répondre au défi sceptique ? Le recours au sens commun peut constituer une première défense. Pour G. E. Moore, des énoncés du sens commun (« Voici une main », par exemple) sont plus certains que n'importe quel argument philosophique visant à les démentir. Selon lui, nous devons souscrire à la proposition (c) et, au moyen du principe de clôture, conclure que la réfutation des hypothèses sceptiques radicales est possible. Le problème est que Moore n'est pas en mesure d'expliquer pourquoi (a) est fausse : le sens commun nous dicte que cette proposition *doit* être fausse, et on ne peut pas en dire davantage.

Une autre approche consisterait à faire du verbe « savoir » un terme *sensible au contexte* : selon les cas, « savoir » correspondrait à une exigence épistémique plus ou moins forte. De cette façon, les trois propositions mentionnées plus haut ne seraient plus vraiment en conflit puisqu'elles ne parleraient plus tout à fait de la même chose. Mais le contextualisme peut sembler (Pritchard est moins sévère que cela) une réponse un peu trop facile au paradoxe sceptique. Le rapprochement avec les « indexicaux » (qui, eux, sont manifestement « sensibles au contexte », pensons aux pronoms personnels ou à des adverbes comme « ici » ou « maintenant ») a quelque chose d'artificiel. Quant aux adjectifs comme « grand » que cite également l'auteur (certes, « grand » ne s'entend pas de la même manière pour un joueur de basket et pour un individu lambda), ne relèvent-ils pas davantage du « vague » que du contextualisme ? L'examen du verbe « savoir » peut nous inviter (l'auteur ne prend pas ce chemin) à un petit détour par la lexicologie.

Si ce mot a véritablement un sens strict et un sens plus lâche, pourquoi ne pas parler de polysémie plutôt que de « sensibilité au contexte » ? Enfin, et sans parler de l'évolution en intensité du sens des mots, la plupart d'entre eux voient leur signification légèrement modifiée par le contexte de leur utilisation : « savoir » n'est pas un cas à part. Le contextualisme ne semble donc pas un argument très probant pour contrer le défi sceptique.

Pour tenter de le faire, Pritchard va faire appel ensuite à Wittgenstein et à son ouvrage *De la certitude*. Si Moore affirmait (sans preuve) la fausseté de la proposition (a), Wittgenstein dénie, quant à lui, la proposition (b), c'est-à-dire la clôture épistémique. Pour Wittgenstein, l'erreur des sceptiques radicaux (comme de ceux qui, traditionnellement, les combattent) consiste à produire des évaluations rationnelles *globales* de nos croyances ; nous n'évaluons jamais toutes nos croyances en bloc, mais seulement une partie d'entre elles que nous rapportons à des certitudes du sens commun qui, elles, sont *a-rationnelles*. La pratique même de l'évaluation rationnelle des croyances présuppose de telles certitudes, que Wittgenstein compare aux gonds d'une porte (il faut qu'ils soient fixes pour qu'elle tourne) et qui, ne relevant pas du savoir, échappent au travail de sape du sceptique radical. Comme pour les deux premières réponses, il serait difficile de voir dans la position de Wittgenstein la résolution définitive du paradoxe sceptique. Il n'y a pas de solution bien nette. Sans doute (si j'ose dire) faut-il se contenter — Pritchard ne le suggère pas en ces termes — de ce qu'on pourrait appeler un « internalisme épistémique » : nous savons beaucoup de choses dans notre vie de tous les jours tout en ignorant s'il y a lieu de les mettre en rapport avec une réalité différente ou « ultime ».

Pritchard soulignera encore, entre autres, une certaine inauthenticité du sceptique radical, qui (comme le relativiste en matière de vérité) ne conforme pas sa vie à ses prétendues convictions ; ce qui apparaît dès lors comme une posture, loin de menacer comme on le dit parfois les structures de pouvoir existantes, ne fait que les affermir. L'auteur d'un livre aussi bref ne peut développer ni même aborder tous les aspects du thème qu'il étudie. Certes, on pourra s'étonner qu'un ouvrage introductif sur le scepticisme (en langue anglaise, qui plus est) ne cite pas une seule fois le nom de Hume, mais le parti pris de Pritchard fait la force de son propos : il n'a pas voulu survoler son sujet mais éclairer la question — l'énigme — qui lui a paru la plus intéressante, la plus aiguë. Il y a parfaitement réussi.

THIERRY LAISNEY

Université Paris Diderot

Liste des livres disponibles pour une recension

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070261ar>

[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

(2020). Liste des livres disponibles pour une recension. *Philosophiques*, 47 (1), 247–248. <https://doi.org/10.7202/1070261ar>

Liste des livres disponibles pour une recension

- Jean-François Aenishanslin, *Les pensées parallèles. Husserl et Freud*, Lausanne, Antipodes, 2019, 259 pages
- « Au nom du peuple », revue *Liaisons. Recherche partisane transocéanique*, Montréal, Sabotart, 2018, 217 pages
- Michel Bourdeau, Mary Pickering et Warren Schmaus (dir.), *Love, Order, and Progress. The Science, Philosophy, and Politics of Auguste Comte*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018, 416 pages
- Serge Cantin, *La distance et la mémoire. Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont*, préface de J. Beauchemin, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 392 pages
- Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Vers Deleuze. Nature, pensée, politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 376 pages
- Thomas De Koninck et Jean-François de Raymond, *Beauté oblige. Écologie et dignité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 74 pages
- Antoine Marie Guy d'Oliveira, *Identité, horizon moral, interculturalité. Charles Taylor face aux défis (post) modernes de l'humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, 421 pages
- Daniel Desroches, *La philosophie comme mode de vie*, 2^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 465 pages
- Thomas Dommange, *Le rapt ontologique: penser l'être des singularités*, Montréal, Éditions Nota Bene, 2019, 259 pages
- François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, 2018, 522 pages
- Guillaume Fagniez, *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, Paris, Hermann, 2019, 468 pages
- Simon Gallegos Gabilondo, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (XVI^e - XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 384 pages
- Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 312 pages
- Sylvaine Gourdain, *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruxelles, Ousia, 2018, 322 pages
- Caroline Gravel, *L'amour virtuel, un amour véritable?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 229 pages
- Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: essai sur les piliers herméneutiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, 192 pages
- Pierre Guenancia, *La voie de la conscience: Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 237 pages
- Marco Jean, *Penser la laïcité avec Habermas. La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 310 pages
- Vincent Legeay, *L'essence plastique. Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 140 pages
- Alice Le Goff, *Pragmatisme et démocratie radicale*, Paris, CNRS éditions, 2019, 272 pages

- Adrien, Louis, *Leo Strauss, philosophe politique*, Paris, CNRS éditions, 2019, 351 pages
- Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 296 pages
- Johann Michel, *La fabrique des sciences sociales. D'Auguste Comte à Michel Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 206 pages
- Richard Popkin, *Histoire du scepticisme. De la fin du Moyen-Âge à l'aube du XIX^e siècle*, trad. Benoît Gaultier, Marseille, Agone, 2019, 912 pages
- Dominique Pradelle et Julien Farges (dir.), *Husserl: Phénoménologie et fondements des sciences*, Paris, Hermann, 2019, 511 pages
- Olivier Sartenaer, *Qu'est-ce que l'émergence?*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 2018, 126 pages
- Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp, *La nation pluraliste: repenser la diversité religieuse au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018, 293 pages
- Quentin Skinner, *Visions politiques. Sur la méthode*, vol. 1, trad. Christopher Hamel, Genève, Librairie Droz, 2018, 271 pages
- Thomas Skorucak, *Le courage des gouvernés. Michel Foucault et Hannah Arendt*, Paris, CNRS éditions, 2019, 378 pages