

Les passions de l'âme de Descartes : les limites d'un type d'explication

Paule-Monique Vernes

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027447ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027447ar>

[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

Vernes, P.-M. (1997). *Les passions de l'âme* de Descartes : les limites d'un type d'explication. *Philosophiques*, 24 (2), 231–243. <https://doi.org/10.7202/027447ar>

Résumé de l'article

Cet article analyse les Passions de l'âme pour mettre en relief les stratégies cartésiennes : Descartes montre les limites de l'explication mécaniste des passions par leurs causes prochaines et dernières, les esprits animaux. Cette explication se doublant d'une théorie de l'objet affectif, de l'importance des objets passionnants qui sont les causes premières et principales des passions, se termine par l'exaltation de la générosité, vertu et passion de la liberté. Ce n'est que parce que le vocabulaire de l'intentionnalité et de la morale se réfléchit sur le vocabulaire mécaniste abstrait qu'il lui donne un sens. Aussi l'ouvrage devrait-il être parcouru à l'envers, en commençant par la fin.

ARTICLES

**LES PASSIONS DE L'ÂME DE DESCARTES :
LES LIMITES D'UN TYPE D'EXPLICATION**

PAR

PAULE-MONIQUE VERNES

RÉSUMÉ : Cet article analyse les Passions de l'âme pour mettre en relief les stratégies cartésiennes : Descartes montre les limites de l'explication mécaniste des passions par leurs causes prochaines et dernières, les esprits animaux. Cette explication se doublant d'une théorie de l'objet affectif, de l'importance des objets passionnants qui sont les causes premières et principales des passions, se termine par l'exaltation de la générosité, vertu et passion de la liberté. Ce n'est que parce que le vocabulaire de l'intentionnalité et de la morale se réfléchit sur le vocabulaire mécaniste abstrait qu'il lui donne un sens. Aussi l'ouvrage devrait-il être parcouru à l'envers, en commençant par la fin.

ABSTRACT: The article analyses the Passions de l'âme (The Passions of the Soul) to bring out Cartesian strategies. Descartes demonstrates the limits of the mechanistic explanation of passions through their immediate and final causes: animal spirits. This explanation, coupled with a theory of affective objects, of the importance of passion-inspiring objects which are the first, principal causes of passions, ends in an exaltation of generosity, virtue and passion for freedom. Abstract mechanistic vocabulary has meaning only because the vocabularies of intentionality and ethics reflect on it. Thus perhaps the work should be read backwards, beginning with the end.

En 1645, au moment où Descartes commence à composer les *Passions de l'âme*, il est en possession du langage propre à décrire les corps, les phénomènes du monde physique qui, du point de vue de la science, ne sont que matière réduite à l'étendue et au mouvement ; il

est aussi en possession du langage propre à décrire l'âme à part, le langage du Cogito, qui, tout au long des *Méditations*, ne revendique pas autre chose que le droit pour l'esprit à parler pour lui-même comme esprit. Les *Principes de la Philosophie* ont été tirés d'une métaphysique achevée qui conduit à affirmer l'être parfait dont les qualités, toute-puissance, immutabilité, véracité, permettent d'énoncer les principes d'une physique générale.

Rien de plus compréhensible que cette alliance d'une science mécaniste et d'une métaphysique. Pourquoi ? Descartes a une conscience aiguë de ce que sont les limites d'un type d'explication : il sait qu'un homme de science n'a pas le droit de prétendre plus que ne le permet sa science, au niveau de cette science ; il a donc donné à sa physique la métaphysique qu'elle exigeait. Une physique mécaniste ignorant des questions de fins et d'origine se fonde quasi naturellement sur une métaphysique (chrétienne en l'occurrence) de la création et des fins. En termes kantien, la réflexion sur le savoir use de concepts qui ne renvoient pas à un contenu expérimentalement vérifié, le recours à la raison totalisante est imposé par l'usage même de l'entendement, à cause de son abstraction. Une méthode qui veut se réfléchir débouche presque nécessairement sur une théorie des fins et de la conduite concrète. Cependant si l'exigence est réelle, donc s'il est légitime de s'y plier, il peut y avoir différentes façons, plus ou moins légitimes, d'y faire face.

Dans l'entreprise des *Passions de l'âme*, Descartes, comme l'écrit Christophe Giolito dans « L'éradication d'une argumentation cartésienne¹ », « [...] est protégé autant qu'embarrassé par l'armure d'une théorie constituée ». Descartes, en effet, veut situer la science et la méthode par rapport à la totalité donnée de l'existence concrète et non plus sur la totalité fictive d'un être absent et quand bien même Dieu réapparaît dans « l'institution de la nature », c'est le rapport entre la physiologie mécaniste et la passion telle qu'elle est vécue qu'il tente d'établir. Ce qui frappe à la lecture du livre, c'est la diversité des modes d'interprétation qui s'entrecroisent : il n'y a pas de langage univoque propre à exprimer la nature humaine, l'union de l'âme et du corps.

On peut s'étonner qu'un ouvrage sur les passions qui commence de façon révolutionnaire comme une anticipation du pavlovisme (compte tenu des réserves faites par Georges Canguilhem sur *La formation du concept de réflexe au 17^e et au 18^e siècle*²) s'achève dans le vocabulaire le plus classique de la morale. Ce n'est en réalité ni une inconséquence, ni un accident, c'est précisément parce qu'il commence l'analyse des passions en termes de force et de mouvement que Descartes finit en parlant d'admiration, de

-
1. Dans *Descartes et l'argumentation philosophique*, sous la dir. de Frédéric Cossutta, PUF, collection « L'Interrogation philosophique », Paris, 1991, p. 210.
 2. G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au 17^e et au 18^e siècle*, PUF, Paris, 1955.

générosité, de vertu et de liberté. Le plan de l'analyse mécaniste ne peut être que provisoire parce qu'il reste abstrait et parce que cette abstraction est radicalement incapable d'entamer la dimension humaine de la passion.

Trois desseins s'entremêlent dans les *Passions de l'âme* : le premier est l'explication physiologique des passions par leurs dernières et plus prochaines causes, les esprits animaux ; le deuxième est de montrer le dénombrement et la composition progressive des passions, parallèlement à une recherche de la causalité élargie : nous assistons à une quête de la signification ; le troisième dessein est moral, il se situe sur le plan de l'usage, bon ou mauvais, des passions et culmine dans l'exaltation de la générosité. Ces trois desseins correspondent à une véritable progression : la générosité, cette admiration à l'égard de soi-même comme sujet d'une volonté libre, n'est pas justifiée par l'analyse mécaniste qui y introduit, elle en est plutôt la clé.

I. Le premier dessein, l'explication physiologique, est le plus manifeste et correspond à la déclaration d'intention de la *Lettre du 14 août 1649* : « [...] mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seulement en Physicien³ ». Le ton polémique de l'article 1 des *Passions de l'âme* : « C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eut touchée » dément la fausse humilité du *seulement en physicien*.

Les principes directeurs de l'analyse sont posés dès l'article 2 de la première partie⁴ :

- Un axiome : « nous devons penser que ce qui est dans l'âme une passion est dans le corps communément une action ».
- Une vérité d'expérience : « Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme, que le corps auquel elle est jointe ».

Les articles 30, 31, 32 explicitent cette remarque d'expérience : l'âme est ubiquitairement présente à toutes les parties du corps, bien qu'elle n'ait en tout le corps d'autre lieu⁵ que la glande pinéale, où elle exerce ses fonctions. Le concept de fonction (du corps et de l'âme) modifie le contexte traditionnel où étaient pensées l'action et la passion. L'homme, comme composé humain, se définit par des fonctions qu'il expérimente être en lui. Que l'âme ait un lieu

3. Je cite cette lettre dans l'édition de Geneviève Rodis-Lewis : *Descartes, les Passions de l'âme*, introduction et notes, Vrin, Paris, 1966. Pour des raisons de commodité, toutes les autres citations de Descartes sont tirées de Descartes, *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1953.

4. Nous n'indiquerons pas la page pour les articles des *Passions de l'âme*, leur numérotation permet aisément de les retrouver.

5. Souligné par nous.

implique qu'elle ait aussi une matière et une extension que Descartes, dans la *Lettre du 28 juin 1643*, supplie Elisabeth de bien vouloir librement lui attribuer : « [...] car cela n'est pas autre chose que de la concevoir unie au corps. Et après avoir conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même ; et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à un certain lieu, duquel elle exclut tout autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième. Et ainsi votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union⁶ ».

Notre corps relève de l'espace où les parties sont extérieures les unes aux autres et s'excluent mutuellement ; l'âme, indivisible, peut sortir de son corps, se représenter des objets. Les Passions, expression de l'union substantielle qui est une notion primitive, ne font que traduire le fait que l'espace local du corps est recouvert par l'extension globale de l'âme.

— Une vérité d'entendement : « [...] il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence entre l'âme et le corps, afin de connaître auxquels des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous ». C'est dire que l'intelligibilité demeure distincte ; si du point de vue de l'entendement, il n'y a pas d'essence commune entre l'âme et le corps, pour qu'il y ait causalité de l'un sur l'autre, il faut que l'âme soit jointe à tout le corps. Les choses qui appartiennent à l'union se connaissent très clairement pour les sens. L'union ne détruit ni la vérité d'entendement, ni la rupture d'essence.

Ces trois principes conduisent à la définition des passions dans l'article 27 dont on peut détailler les moments :

— On peut généralement (en effet, l'étude particulière sera faite dans la 2^e partie) les définir des perceptions, c'est-à-dire des impressions dans l'âme des mouvements qui se font dans le corps « que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures » (article 28). On peut aussi les définir des sentiments, en ce sens qu'elles sont reçues en l'âme de la même façon que les objets des sens extérieurs et que nous ne pouvons pas en prendre une connaissance distante. La connaissance du psychisme n'est pas évidente, elle s'acquiert par une méthode, en l'occurrence celle de la physique et de la médecine. On peut aussi les définir des émotions de l'âme, car l'émotion se dit de l'âme comme le mouvement se dit du corps. C'est dire que la perception obligée *dans* l'âme d'un mouvement, d'une action du corps, ne se connaît qu'en se renversant en passion, en un ébranlement qui fait ressortir l'élément involontaire.

6. Descartes, *Œuvres et lettres*, p. 1160.

— Ces émotions de l'âme sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.

La génération des esprits animaux est l'objet de l'article 10. Expliquer cette génération, c'est pour Descartes rendre raison de toutes les fonctions sensori-motrices. Les esprits animaux sont les parties les plus subtiles du sang, raréfié par la chaleur du cœur (*Lettre au marquis de Newcastle. Avril 1645*⁷). Ils vont au cerveau par les carotides ; là, comme les passages sont fort étroits, ils sont criblés et seules passent les parties les plus subtiles, qui pénètrent dans les vaisseaux qui tapissent les concavités du cerveau et les artères insérées dans la glande pinéale. Leur propagation répond aux lois du mouvement et au principe d'inertie, hors de toute inclination propre ; ici aussi : $E=MV$, la masse est très petite, la vitesse, considérable. Une seule sorte d'esprits (contre le triple *pneuma* de Galien) explique tous les mouvements, sauf celui du cœur où ils sont produits. Le cœur est un viscère passif, de la chair dont le mouvement ne fait que manifester les effets de sa propre chaleur et c'est l'entretien de cette chaleur qui maintient la totalité organique du corps vivant. Je ne m'étendrai pas sur l'erreur de Descartes pour qui le sang qui entre dans le cœur par les veines est toujours veineux (chargé) et pour qui le sang qui sort par les artères est toujours artériel (subtil, oxygéné). Remarquons simplement que s'il insiste, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, sur le caractère remarquable de la génération des esprits, c'est parce qu'une seule cause explique tous les mouvements, celui du cœur, la circulation et l'altération du sang, la génération des esprits.

La dernière et plus prochaine des passions de l'âme est l'agitation des esprits mouvant la petite glande qui est au milieu du cerveau (article 34), les esprits se meuvent en tous sens, ne s'arrêtent nulle part et entretiennent les émotions de l'âme. Mais par quel mécanisme les fortifient-ils ?

Que se passe-t-il quand j'ai peur ? Je vois un objet effroyable, le nerf sensitif (qui se présente comme une corde que l'on tire) transmet la perception au cerveau et la glande envoie :

— selon un mouvement général, les esprits animaux vers les muscles de mes jambes à travers le nerf moteur (qui est une sorte de sarbacane) pour que je fuie ; ces esprits qui vont aux jambes ne font pas sentir à l'âme une passion, mais éprouver une perception ;

— selon un mouvement particulier, d'autres esprits vers le cœur dont ils élargissent ou rétrécissent les orifices ; certains vont aux viscères, deviennent plus légers ou raréfiés. On sent la passion dans le cœur, dans les entrailles.

— Enfin les esprits animaux retournent au cerveau dont ils ouvrent les pores, ils vont à la glande et reprennent le même chemin vers le cœur et les viscères. Le cycle recommence.

7. *Ibid.*, p. 1181.

Ainsi, dans la passion, les esprits sont à la fois causes et effets. Lorsque l'émotion commence, par l'action singulière des organes viscéraux, y compris le cœur, la qualité des esprits se modifie de telle sorte que cette nouvelle qualité, le sang raréfié plus que de coutume, confirme les organes du corps dans le mode d'activité dont ils sont précisément les effets. La passion fait boule de neige, c'est un mouvement circulaire expliqué par un tourbillon d'esprits qui se spécifie lui-même.

Les esprits animaux qui vont aux muscles disposent la machine (le corps), ceux qui vont au cœur disposent le machiniste (l'âme). C'est la disposition de la machine qui confirme celle du machiniste. Croyant faire ce qu'il veut (fuir par exemple), l'homme passionné est la proie d'une fausse finalité alors qu'en réalité la passion n'est pas la volonté d'une fin, mais l'acceptation d'un effet ; elle est l'inclinaison mécanique à confirmer un effet, à confirmer un point de départ. L'homme passionné est disposé à faire ce que son corps ne peut pas ne pas faire.

D'où la conclusion thérapeutique de la 1^{re} partie : l'âme ne peut qu'orienter le corps. Elle est certes un capitaine, mais non pas un pilote. Elle peut changer la direction du mouvement sans en changer la quantité. L'âme n'est pas en position spéculative mais stratégique et pathétique. Elle ne meut pas la glande comme telle, car elle ignore l'anatomie ; elle n'a pas d'action directe, « elle ne peut que » (article 41). Elle ne peut changer promptement ou arrêter ses passions (article 46) précisément parce que la persistance du mouvement des esprits, la circularité de leurs mouvements imposent un retard à l'action de l'âme : la première condition du bon usage des passions, c'est de tarder à les suivre, de savoir attendre.

Il reste que « chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées » (article 50), que Descartes recourt à « l'institution de la nature ». Comme la nature est la disposition établie par Dieu dans les choses créées et ma nature, la complexion et l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données, il est difficile de comprendre la 1^{re} partie des *Passions de l'âme* à partir des seuls principes du mécanisme.

II. Le deuxième dessein, qui correspond à la 2^e partie, est une théorie de l'objet affectif. Tant que l'on considère seulement la dernière étape corporelle, on reste dans l'explication mécaniste qui est partielle et abstraite. Il faut élargir l'explication et remonter de la cause prochaine et dernière, l'agitation des esprits, à la cause première ordinaire et principale, l'objet de la passion, pour avoir une explication complète et concrète. En effet, les mouvements des esprits animaux ne suffisent pas à distinguer les passions les unes des autres : que je m'élançe vers l'objet de mon amour ou que je m'éloigne de l'objet de ma haine, mes jambes remuent et mon cœur bat.

Il faut donc dénombrer les passions simples et montrer la composition progressive des passions complexes. Descartes, qui parle du nombre des passions dans le sous-titre de la 2^e partie, passe progressivement du concept de nombre à celui de dénombrement qui consiste à épuiser une série. Le dénombrement, et non pas la classification, se fait selon un ordre produit par la raison selon la relation de nos sens avec les objets (article 52). Dans la théorie de l'objet affectif, qui considère les effets des objets qui meuvent les sens, le concept central est l'importance : « je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être *importants*⁸ » (article 50). Le concept d'importance fournit la raison de l'ordre, elle est la clé du dénombrement ; cependant à partir de l'analyse du désir (article 58), la distinction des temps s'ajoute à cette première raison. Le dénombrement cartésien s'accomplit à partir de l'objet intentionnel, selon l'importance affective des objets passionnants, mais l'importance suppose des jugements implicites et l'on assiste à un cheminement de l'intellectualité à travers les objets des passions principales. La passion ne vient pas seulement du corps, mais c'est le corps qui réagit à un choc extérieur qui lui a été imprimé.

Le rapport entre ce qui vient seulement du corps et ce qui est en dehors se répercute dans l'âme sous deux formes principales : par l'admiration et par la convenance ou la disconvenance.

1. La composition des six passions principales se fait suivant un ordre des raisons dans le cadre de l'importance. L'admiration est la première de toutes les passions. Elle introduit immédiatement, à l'origine des passions, avant l'amour et la haine, avant la connaissance du convenable qu'ils enveloppent, une impression de nouveauté qui est un vrai jugement : « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend et que nous le jugeons être nouveau ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés » (article 53). Passion sans contraire, précédant tout sentiment du bien et du mal, l'admiration est le sentiment du rare, du digne d'être considéré. Elle repose sur la manière dont la différence se donne dans la rencontre surprenante : « Car nous n'admirons rien que ce qui paraît rare et extraordinaire : rien ne nous peut paraître tel que pour ce que nous l'avons ignoré, ou même aussi pour ce qu'il est différent des choses que nous avons vues : car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire » (article 75).

L'article 70 nous donne la définition et la cause de l'admiration. Descartes y décrit le mouvement circulaire qui part du jugement de

8. Souligné par nous.

nouveauté, se développe en choc physique du corps pris au dépourvu, se retourne d'une manière réflexe en réajustement moteur du corps qui entraîne l'âme à considérer l'objet, puis revient à la conscience sous forme d'attention spontanée. Avant la convenance et la disconvenance, il y a donc la nouveauté, la rareté qui constituent le climat affectif général, né de la soudaineté d'un changement dans le milieu, laquelle éveille et excite la considération alors que l'identité nous laisse froids. Passion primitive où la valeur de l'objet est pressentie sans être déterminée, la surprise propre à l'admiration se rencontre dans presque toutes les autres passions et augmente l'affect des mouvements excités dans le cerveau. Elle crée dans le corps un état tel que la connaissance s'en trouve fortement favorisée. Cependant la passion la plus intellectuelle « n'ayant pas le bien et le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance » (article 71).

Dans l'admiration, nous éprouvons à la fois l'union de l'âme et du corps et le fait que l'âme dans cette passion se convertit en attention, en désir de connaître. L'âme, confrontée déjà à elle-même, éprouve qu'elle est d'une autre nature que le corps.

2 Le rapport du dedans et de dehors s'exprime aussi comme rapport de convenance ou de disconvenance. Alors que les passions qui dérivent de l'admiration ont affaire à la petitesse ou à la grandeur des objets admirés (article 54), l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse se réfèrent à des objets considérés comme bons ou mauvais (article 56). L'importance est alors relayée par un nouveau concept : la représentation que nous recevons de l'objet. Les occurrences sont multiples :

Mais lorsqu'une chose nous est *représentée* comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'Amour et lorsqu'elle nous est *représentée*⁹ comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine. (article 56)

[...] S'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, *ce qui nous représente*¹⁰ qu'il y en a beaucoup, excite en nous l'Espérance et *ce qui nous représente*¹¹ qu'il y en a peu, excite la crainte dont la jalousie est une espèce. (article 58)

Et nous pouvons ainsi espérer et craindre encore que l'événement de ce que nous attendons ne dépende aucunement de nous : mais quand il *nous est représenté*¹² comme dépendant, il peut y avoir de la difficulté en l'élection des moyens, ou en l'exécution. (article 59)

9. Souligné par nous.
 10. Souligné par nous.
 11. Souligné par nous.
 12. Souligné par nous.

Et la considération du bien présent excite en nous de la Joie, celle du mal de la Tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui *nous est représenté*¹³ comme nous appartenant. (article 61)

Qu'un bien ou un mal me soit représenté dans le présent comme dans l'amour et la haine, qu'il me soit représenté dans l'avenir comme dans le désir, dans le présent comme dans la joie et la tristesse, ce n'est moi qui me représente activement l'objet mais c'est l'objet lui-même, habité de qualités passionnelles qui se représente à moi. La passion consiste précisément en ce que la qualité de l'objet lui vient de l'extérieur, en ce que le sens de l'objet est un sens donné. Le corps relève d'un espace limité et l'individualité organique est tributaire pour sa conservation et son affectivité des objets extérieurs. La proximité ou la distance de l'objet du désir se prennent en deux sens : selon qu'elles tiennent du corps, c'est-à-dire à la différence locale, ou selon qu'elles tiennent de l'âme, c'est-à-dire à la différence signifiante. Ce qui caractérise la passion, c'est qu'elle est impuissante à distinguer la différence de ces deux différences.

Descartes inaugure une nouvelle entreprise dans la 2^e partie. Sur les traces de Pierre Kaufmann¹⁴, on peut interpréter cette entreprise comme le passage du mécanisme physiologique à une dynamique du désir ; conservant l'explication mécaniste, Descartes tente de mettre à jour les signes par lesquels nous est représentée la possibilité d'un accès au désirable ou son inaccessibilité. Pour comprendre la dynamique du désir, il faut revenir à la genèse de l'individualité subjective, à la façon dont se sont constitués le désirable, l'aimable ou le haïssable. L'article 36 évoquait « [...] le divers tempérament du corps ou la force de l'âme et selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport ». La *Lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647 insiste sur les traces matérielles chez l'embryon :

Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles que celles qui les accompagnent par après. Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elle ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées¹⁵.

Les marques présentes s'assimilent aux traces anciennes ; ainsi nous comprenons que les qualités des objets qui nous sont représentés dans les passions attestent d'une double présence antérieure : la présence première de l'âme à la présence locale de

13. Souligné par nous.

14. P. Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Vrin, Paris, 1969.

15. Descartes, *Œuvres et lettres*, p. 1259.

l'embryon dans le corps maternel. Le mécanisme se complète d'un dynamisme et d'une génétique.

III. Le troisième dessein, qui court dans tout le livre, culmine dans la 3^e partie. C'est le dessein moral dont le pivot est le désir : « Mais pour ce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action, que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement le désir que nous devons avoir soin de régler, et c'est en cela que consiste la principale utilité de la Morale » (article 144).

Le moment de conquête du désir est le « pas encore » alors que l'amour se considère dès à présent joint à ce que l'on aime ; le jugement est à son origine, il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à désirer cette acquisition ou cette fuite. Le désir est une passion complexe, qui n'a pas de contraire, passion intermédiaire entre le corps et les autres passions : il y a des biens et des maux qui suscitent les passions, lesquelles suscitent à leur tour le désir qui « embraye » en quelque sorte les dispositions de l'âme sur un comportement. De ces caractéristiques, on peut déduire la nature de la pensée volontaire sur le désir : il s'agit toujours de la volonté qui juge ; au niveau de l'entendement, elle juge selon l'évidence, au niveau de la passion, elle juge selon les intérêts de l'être incarné. Il s'agit toujours de mettre au point une technique morale qui nous rende apte à discerner notre véritable intérêt. Cette technique morale n'est possible que parce que les passions sont toutes bonnes de leur nature et que nous n'avons à nous méfier que de leurs excès. La nature d'une passion, c'est sa finalité et la nature m'enseigne à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de douleur et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir. Dieu a accommodé nos sensations à nos besoins dans « l'institution de la nature » ; le risque d'erreur n'est cependant point écarté, car du fait de l'union substantielle, si le corps sait ce qui lui est profitable, l'âme peut brouiller les liaisons utilitaires¹⁶.

Les remèdes contre les Passions consistent tous en un usage de la volonté éclairée par le maximum de connaissances. Ces remèdes sont de deux sortes : la volonté peut user d'armes extérieures à elle ou user de ses propres armes.

1. Les armes extérieures à la volonté consistent dans des techniques d'utilisation des passions contre elles-mêmes :

— usage de l'arme que fournissent quelques passions pour résister aux autres (article 43) ;

— habileté qui consiste à joindre les mouvements de la glande à des pensées autres que celles auxquelles ils sont habituellement

16. *Ibid.*, *Méditation sixième*, p. 325, 327-330.

joint (article 50), à considérer la glande pinéale comme un centre de *dispatching*, affectant des déconnexions et des reconnexions ;

— utilisation des Passions absolument bonnes que sont les émotions intérieures à l'âme, « ses plaisirs à part » qui ne dépendent pas du mouvement des esprits animaux (articles 147 et 212 et *Lettre à Elisabeth*, juin 1645)¹⁷.

2. Les armes propres à la volonté sont de trois sortes :

— l'action directe de l'âme sur le corps : retenir le mouvement du corps comme on retient un jugement, ne pas consentir aux effets de l'émotion (article 46) ;

— les jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal ainsi que le discernement de notre propre intérêt, d'où l'idée d'une morale scientifique dont on ne développe pas ici les difficultés : elle exigerait d'englober tout le savoir et impliquerait l'achèvement de la science afin de fournir à tout homme les maximes suffisantes pour qu'il sache se conduire dans toutes les occurrences de la vie ;

— dans l'impossibilité d'une science achevée dont la morale serait l'application technique, l'usage qui reste, aussi parfait que possible, de cette faculté qui nous rend semblables à Dieu : le libre arbitre en tant qu'il vise, non pas le vrai bien, mais le meilleur. Ainsi la morale des *Passions de l'âme* confirme la morale par provision.

Nous touchons ici au remède absolu que Descartes préconise pour venir à bout du désir : la connaissance propre de notre volonté qu'il nomme Générosité, à la fois passion et vertu, dans laquelle on peut distinguer trois moments :

— la générosité est la légitime estime de soi, fondée sur la ferme résolution de bien user de notre libre arbitre. Rien ne nous appartient vraiment que ce libre usage, plus précieux que les honneurs ou les richesses. La générosité est l'estime qui porte non sur soi mais sur la connaissance que l'on a de soi et il est nécessaire de s'estimer dans la mesure où on le peut (article 153) ;

— la générosité ne va pas sans la conscience de notre finitude. S'il ne faut pas s'estimer trop peu (humilité vicieuse), il ne faut pas non plus s'estimer trop. La générosité rend modeste et les généreux sont les vrais humbles. Face à l'infinité de la nature, elle montre l'étendue et l'importance des choses qui ne dépendent pas de nous ; face à l'infinité de Dieu, elle est l'estime de soi d'une créature, qui doit se réconcilier avec l'ordre du monde, voulu et créé par Dieu. S'il faut distinguer l'ordre du bien et l'ordre du vrai, le bien n'est bien que s'il coïncide avec le vrai et le bien voulus par Dieu, car le Bien, le vrai, les vérités éternelles sont créés et ne sont rien sans Dieu. Descartes qui affirme n'avoir jamais traité de l'infini que pour s'y soumettre, atteste qu'on ne peut couper le cordon ombilical qui

17. *Ibid.*, p. 1189, 1190.

relie la vraie magnanimité, la mégalopsychie à la toute première passion, l'admiration, sous laquelle le généreux ne serait qu'un orgueilleux fanfaron et la générosité, que volonté de puissance et mégalomanie ;

— enfin le moment de la générosité est l'altruisme. Je ne suis, en bonne volonté, ni inférieur au plus savant ou plus riche, ni supérieur ou plus gueux. Le pouvoir du libre arbitre est aussi universel que le bon sens et nul ne peut, sur ce point, se préférer à personne. La liberté par laquelle il s'estime, le généreux la suppose en chacun des autres hommes et même si les âmes ne sont pas également nobles et fortes, la générosité peut s'acquérir (article 161).

Avec la générosité, à la fois passion et vertu, Descartes redécouvre la volupté de la vertu que les stoïciens avaient laissé se perdre, sans parler anticipativement de Kant qui vint tout brouiller avec le devoir. Il redécouvre un eudémonisme où coïncident vertu et bonheur, qui consiste à ne pas s'interdire ce que l'on aime, parce que la vertu n'a d'autre raison d'être que de nous plaire. La passion n'est pas déroutante parce qu'elle nous met sur le chemin du bonheur par la force d'une finalité naturelle et nous y maintient par la volonté libre qui cherche le souverain Bien pour son plus grand contentement. Vivace conviction cartésienne hors de laquelle l'homme n'est pas capable de goûter la douceur en cette vie.

Commencées dans le langage de la physique mécaniste, les *Passions de l'âme* se terminent sur le plan des remèdes, non pas par une médecine (qui anticipativement donnerait des calmants, des somnifères et des antibiotiques), mais par une morale. Ce n'est pas arbitrairement que ce traité des Passions se transforme en traité des vertus : le livre a une signification partielle dans le registre des causes matérielles, mais aussi une signification totale dans le registre des fins de la nature et de la liberté.

Les Passions « parce qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme » (article 29) révèlent l'explication physiologique dans son abstraction et sa partialité. *Les Passions de l'âme* doivent être lues à l'envers. S'il y a un bon usage des passions, c'est que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité, selon la leçon de la 6^e Méditation. La possibilité d'une théorie physiologique et d'une hygiène mécaniste des passions se comprend sur le fond d'une bonté de la nature qui est aussi bonté du créateur.

La dimension humaine de la passion : je souffre, j'aime, je désire, j'admire, est plus réelle que le mouvement des esprits animaux. Elle se formule en un autre vocabulaire qui a de toutes autres justifications. Le second vocabulaire vient se réfléchir sur le premier parce qu'il est le seul langage sensé, qu'il donne un sens à l'abstraction elle-même et rend compte du fait que Descartes ait eu l'audace d'entreprendre la première explication mécaniste. La portée de l'analyse du « mouvement des esprits » apparaît seulement lorsqu'on saisit qu'elle est une contribution à l'étude des *Passions de*

l'âme, c'est-à-dire à l'étude de l'homme qui admire, craint, désire et par ces « imaginations » s'oriente dans le monde.

Que dit-on aujourd'hui ? On dit que l'analyse physiologique ne signifie que dans le cadre d'une approche anthropologique, lorsqu'elle s'intègre à une théorie de la subjectivité ou de la société ou de la communication, ou du langage, ou de l'histoire. Descartes ne dispose pas de concepts proprement anthropologiques pour conduire son analyse et recourt à des notions traditionnelles de la philosophie, de la morale, voire de la théologie qui remplissent la même fonction et sans doute ne la remplissent pas plus mal.

Prise au pied de la lettre, la signification la plus générale de la méthode cartésienne est donc de fonder d'un seul mouvement une possibilité et une impossibilité : possibilité d'une science de la nature ; impossibilité d'une science de l'homme au sens où nous l'entendons aujourd'hui. La possibilité de cette science sera peu à peu conquise contre le dualisme que le mécanisme cartésien impose, mais il n'est pas certain qu'elle rende mieux compte de nos passions que les *Passions de l'âme* ne l'ont fait.

*Département de philosophie
Université de Provence*

DIALOGUE

Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie

Dialogue is the quarterly journal of the Canadian Philosophical Association. Most of the main areas of philosophy are represented in its pages. A selection of articles from Volumes 34 and 35 are listed below.

Dialogue est la revue trimestrielle de l'Association canadienne de philosophie. Des contributions représentant les domaines principaux de la philosophie y sont publiées. Certains des articles des volumes 34 et 35 sont mentionnés ci-dessous.

"Must Constrained Maximizers be Uncharitable?" by JOHN HOWARD SOBEL
«Externalisme, rationalité et *explanandum* de la psychologie intentionnelle»
par ÉLISABETH PACHERIE

"Scepticism about Moral Motives" by ANITA M. SUPERSON
«L'économique: branche des mathématiques ou branche de l'histoire?»
par MAURICE LAGUEUX

"John Stuart Mill and Concepts of Nature" by MARGARET SCHABAS
«Les projets de Campanella revus et corrigés par la physique du jeune
Leibniz» par RICHARD BODÉÛS

"Spinoza's Dialectical Method" by FRANK LUCASH
«Métaphysique et théodicée chez Plotin. Remarques sur les travaux de
Denis O'Brien» par GEORGES LEROUX

English-language manuscripts and books for review should be sent to Professor Peter Loptson, Rm 514 Arts Bldg, 9 Campus Dr, University of Saskatchewan, Saskatoon SK S7N 5A5, Canada.

Les manuscrits d'articles, d'études critiques et de comptes rendus rédigés en français ainsi que les livres pour recension doivent être adressés à: Claude Panaccio, Département de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières, QC, G9A 5H7, Canada.

Requests and dues for individual memberships (Ordinary: \$65.00-\$100.00; Associate: \$85.00; Joint: \$75.00-\$110.00; Retired/Part-Time Philosophers: \$45.00; Students: \$21.00) and foreign individual subscriptions, \$45.00 (US), should be sent to the Canadian Philosophical Association, P.O. Box 450, Stn A, University of Ottawa, Ottawa ON K1N 6N5, Canada. Institutional subscriptions (Canadian: \$85.00; Foreign: \$90.00(US)) should be sent to Wilfrid Laurier University Press, Waterloo ON N2L 3C5, Canada.

Les cotisations de membres (ordinaires, 65 \$-100 \$; associés, 85 \$; double adhésion, 75 \$-110\$; philosophes à la retraite, sans emploi ou détenant un emploi à temps partiel, 45 \$; étudiants, 21 \$) et les abonnements individuels à l'étranger, 45 \$ US, doivent être adressés à l'Association canadienne de philosophie, Université d'Ottawa, B.P. 450, Succ. A, Ottawa, ON, K1N 6N5, Canada. Les abonnements institutionnels (au Canada, 85 \$; à l'étranger, 90 \$ US) doivent parvenir à Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, ON, N2L 3C5, Canada.

Le corps-machine et le vrai homme

La controverse entre Arnauld et M. Le Moine, doyen de Vitré

Aloyse-Raymond Ndiayé

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027448ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027448ar>

[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

Ndiayé, A.-R. (1997). Le corps-machine et le vrai homme : la controverse entre Arnauld et M. Le Moine, doyen de Vitré. *Philosophiques*, 24 (2), 245–258. <https://doi.org/10.7202/027448ar>

Résumé de l'article

Cet article examine les éléments du débat qui oppose, au XVII^e siècle, à propos de la théorie cartésienne du corps-machine, l'abbé Le Moine et Arnauld. Les deux théologiens discutent, plus particulièrement, de l'incompatibilité ou, au contraire, de la compatibilité de cette théorie avec la thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps ainsi que des conséquences entraînées par l'application aux êtres animés des lois du mécanisme. La genèse du différend est d'abord rappelée pour ensuite analyser les textes de Descartes qui sont en cause et, enfin, évaluer les arguments respectifs des deux auteurs.

LE CORPS-MACHINE ET LE VRAI HOMME LA CONTROVERSE ENTRE ARNAULD ET M. LE MOINE, DOYEN DE VITRÉ

PAR

ALOYSE-RAYMOND NDIAYÉ

RÉSUMÉ : Cet article examine les éléments du débat qui oppose, au XVII^e siècle, à propos de la théorie cartésienne du corps-machine, l'abbé Le Moine et Arnauld. Les deux théologiens discutent, plus particulièrement, de l'incompatibilité ou, au contraire, de la compatibilité de cette théorie avec la thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps ainsi que des conséquences entraînées par l'application aux êtres animés des lois du mécanisme. La genèse du différend est d'abord rappelée pour ensuite analyser les textes de Descartes qui sont en cause et, enfin, évaluer les arguments respectifs des deux auteurs.

ABSTRACT: This article examines the elements of the Seventeenth Century debate about the Cartesian body-machine theory which pitted Abbé Le Moine against Arnauld. Both theologians engaged in specific discussion of the incompatibility or, to the contrary, the compatibility of this theory with the thesis of the substantial union of the body and soul, as well as the consequences of applying mechanical laws to living beings. The origin of the disagreement is first reviewed to then analyse the works of Descartes which are in question and, finally, to evaluate the respective arguments of the two authors.

Dans un écrit intitulé *Traité de l'essence du corps et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes*, l'auteur, M. Le Moine, doyen du chapitre de Vitré, en Bretagne, doute que Descartes « ait parfaitement connu l'essence et les propriétés des corps vivants, [...] l'excellence du corps humain et sa véritable subordination à l'âme¹ ». Ce qui est, ici, visé par l'abbé Le Moine, c'est l'application des lois du mécanisme non seulement aux êtres inanimés mais encore aux êtres animés, aux corps vivants ou « organisés », selon la terminologie aristotélicienne, en particulier

1. *Œuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, publiées par G. Du Pac De Bellegarde et J. Hautefage, Paris et Lausanne, 1775-1783, 43 T en 38 vol. in 4°. Réimpression anastatique, Bruxelles, 1964. Cité par Arnauld dans *Œuvres complètes*, tome 38.

au corps humain. Cette théorie du corps-machine qui a pour conséquence l'instrumentalisation du corps ne rend pas compte, selon le doyen de Vitré, de la « communication » entre le corps et l'âme, de leur interaction qui caractérise le vrai homme. C'était suffisant pour provoquer la réaction d'Arnauld qui passe au XVII^e siècle pour être le plus ardent défenseur de l'orthodoxie cartésienne. La controverse qu'il engage contre l'abbé Le Moine le conduit une fois de plus à prendre part à un débat de philosophie qui a des incidences théologiques. La théorie du corps-machine est-elle incompatible avec l'union substantielle de l'âme et du corps ? Est-elle contraire à la religion ? C'est ce point précis de la discussion, aux aspects multiples, que nous allons privilégier.

Dans un premier temps, nous rappellerons la genèse du différend qui oppose Arnauld et l'abbé Le Moine. Nous analyserons ensuite les textes de Descartes qui inspirent la discussion avant d'exposer les arguments des deux théologiens.

Le contexte historique à Port-Royal

Arnauld était en Hollande quand il reçut, en 1680, l'écrit de l'abbé Le Moine. C'est la mère Angélique de Saint-Jean qui le lui envoya de Port-Royal. Il s'était réfugié en Hollande en compagnie de M. l'abbé de Pontchâteau, pour fuir la persécution de Louis XIV contre Port-Royal. Contraint de se cacher en passant d'une retraite à l'autre, il était obligé de vivre dans l'anonymat. C'est durant cette période mouvementée qu'il reçut le traité anti-cartésien de Le Moine. Il lui fit une réponse intitulée *Examen d'un Écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps et de l'union de l'âme avec le corps contre la philosophie de M. Descartes*. Ce texte se trouve au tome 38 de ses *Œuvres complètes*². M. l'abbé de Pontchâteau jugea utile de faire lire la réponse d'Arnauld à M. de Neercassel, archevêque d'Utrecht. Le prélat y consentit avec plaisir et, après en avoir pris connaissance, fit cet aveu à M. l'abbé de Pontchâteau :

Je lis pour la seconde fois ce que (M. Arnauld) a écrit pour la défense des cartésiens. Je le trouve, comme tous ses ouvrages, parfaitement beau. Ce qu'il traite dans la première et la seconde partie est de très grande utilité pour la théologie, et ce qu'il traite dans la quatrième donne grande lumière à ce que les cartésiens enseignent touchant l'union de l'âme avec le corps. Ne serait-il pas à propos de faire imprimer ce Traité ?

La proposition de l'archevêque d'Utrecht de faire imprimer la réponse d'Arnauld se heurta aux réticences de M. de Saci, celui qui servit de guide spirituel à Pascal et dont les *Entretiens* nous sont rapportés par Fontaine. M. de Saci qui n'était pas très favorable au

2. *Ibid.* ; nous résumons ici les commentaires historiques des éditeurs des *Œuvres complètes d'Arnauld*, tome 38. On pourra consulter avec grand intérêt le beau livre d'Émile Jacques : *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, Louvain, Nauwelaerts, 1976, 812 p.

cartésianisme et moins philosophe qu'Arnauld, a lu avec beaucoup de satisfaction, nous dit Pontchâteau, l'écrit contre l'anti-cartésien. Il précise, par ailleurs, que Saci aurait néanmoins souhaité qu'en défendant la philosophie, Arnauld en parlât en théologien. Ce que regrette Saci, c'est de constater que Arnauld néglige ses œuvres de piété en consacrant trop de temps à la philosophie. Il aurait donc aimé qu'il accordât plus de place à l'instruction et à la piété, « en imitant Saint Augustin qui a établi les grandes vérités de la Grâce, en réfutant les hérétiques qui la combattaient ». L'opposition de M. de Saci retarda donc la publication de la réponse d'Arnauld contre l'écrit du doyen de Vitré. Elle parut en même temps que ses *Œuvres complètes*, sous la forme d'une lettre adressée à la mère Angélique de Saint-Jean. Arnauld insérera cependant quelques extraits de sa réponse dans sa lettre à M. Du Vaucel du 19 octobre 1691 et dans la première partie de ses *Difficultés à M. Steyart*.

Les réserves de M. de Saci sur l'opportunité d'imprimer la réponse d'Arnauld nous apprennent qu'à Port-Royal, il n'y avait pas unanimité sur la conduite à tenir à l'égard de la philosophie. Arnauld faisait figure de chef de file du petit groupe des port-royalistes. Mais, il ne faut pas s'y tromper, dans la communauté, tous n'étaient pas favorables au cartésianisme.

Aussi, les avis se partageaient-ils sur la part qu'il convenait d'accorder aux thèses philosophiques chères à Arnauld. Par contre, ses amis ne cessaient de l'encourager à poursuivre son œuvre théologique, même quand il se trouvait en exil en Hollande. Au moment où il reçut le *Traité* de M. Le Moine, Arnauld se préparait à s'engager dans une longue polémique avec Malebranche, provoquée par la publication, par l'oratorien, en 1680, du *Traité de la Nature et de la Grâce*. Il sera encouragé dans cette entreprise par Bossuet, hostile autant que lui aux nouveautés théologiques du père Malebranche. Cette polémique durera trop longtemps au point que Nicole, qui pourtant a collaboré avec Arnauld dans l'*Art de penser*, en éprouvera de la gêne. La controverse avec l'oratorien portait, en effet, sur la nature des idées. Nicole se montre plutôt déçu et regrette qu'Arnauld ne s'attaque pas directement aux erreurs théologiques de son adversaire. À l'exception de Pontchâteau, qui est son plus proche collaborateur, et de Nicole, malgré quelques réserves, tous les autres opposent une vigoureuse résistance à l'engagement cartésien d'Arnauld. Dans l'opposition, c'est Du Vaucel qui est allé le plus loin. Par ses prises de position, Arnauld pouvait donner l'impression d'engager tout le groupe des port-royalistes. Ce qui n'était pas du goût de tout le monde. Lorsque Jurieu, dans la *Politique du clergé*, accusa les théologiens de Port-Royal d'être aussi attachés au cartésianisme qu'au christianisme, Arnauld lui fit une réponse dans l'*Apologie pour les Catholiques* en prenant la défense de ses amis et de Descartes. Sa réplique cependant ne fut pas appréciée par tous, parce qu'il donnait l'impression que son engagement personnel pour le

cartésianisme était partagé par ses amis. Dans le premier volume de l'*Apologie*, il précisait, en effet, qu'à l'Oratoire, la philosophie nouvelle n'était pas aussi généralement acceptée que le croyait Jurieu. Mais est-ce à dire qu'elle faisait l'unanimité à Port-Royal ? En l'absence d'une mise au point, le lecteur pourrait bien en conclure que quelles que soient leur bonne foi et leur volonté de rester fidèles à l'Église, les théologiens de Port-Royal éprouvaient tous un fort attachement pour le cartésianisme. Aussi, Du Vaucel, dans ses *Observations sur la philosophie de Descartes*, prit-il ouvertement position contre la philosophie cartésienne. Il alla même plus loin. Dans une note latine adjointe à la copie des *Observations*, il fit le reproche à Arnauld d'avoir laissé entendre que les Messieurs de Port-Royal étaient cartésiens, donnant ainsi implicitement raison à Jurieu.

Comme on le voit, le petit groupe de Port-Royal ne s'est jamais senti engagé, autant qu'Arnauld, ni entièrement concerné par la défense du cartésianisme. C'est parce que les port-royalistes s'étaient donné comme règle de se garder de tout attachement à des opinions humaines dès que la théologie était en cause. Ils auraient donc préféré, c'est le sentiment de Saci, voir Arnauld s'intéresser davantage à la théologie, entendant par là, la théologie positive ou historique, celle des Pères, celle qu'il a su utiliser dans la *Fréquente communion*, en 1643, et qui lui a valu sa réputation de théologien, de défenseur de l'Église, à travers toute l'Europe. Son intérêt pour la philosophie, particulièrement la philosophie cartésienne, le singularise donc dans son entourage. La philosophie, estime Arnauld, doit intéresser le théologien. Elle mérite qu'il lui consacre de son temps. Mais il faut préciser que lorsque Arnauld s'engage dans le débat philosophique, il reste animé par ses préoccupations pastorales et théologiques. À la mère Angélique de Saint-Jean qui lui a adressé le *Traité* de l'abbé Le Moine, en lui demandant son sentiment, il avouera qu'il a hésité à le lire de peur qu'il ne le détourne d'autres occupations plus importantes.

Telles sont donc les conditions dans lesquelles a lieu la controverse entre Arnauld et le doyen de Vitré. Nous retiendrons pour notre analyse la question relative à la doctrine de corps-machine.

Machines naturelles et machines artificielles

L'essentiel de la critique du doyen de Vitré se résume dans cette déclaration que nous rapporte Arnauld :

Je veux que M. Descartes, comme grand Mathématicien, ait parfaitement connu l'essence et les propriétés des machines, soit naturelles soit artificielles ; mais il n'a certainement pas connu l'essence et les propriétés des corps vivants. Il n'a pas connu l'essence du corps humain, et sa véritable subordination à l'âme, en le faisant passer pour son instrument et une machine de l'âme, et non pour sa partie, son compagnon, son image vivante ; l'internonce de l'âme aux choses de ce monde, et des choses de ce monde à l'âme, un miroir à deux faces, l'une

spirituelle, l'autre matérielle qui représente d'un côté les qualités au corps corporellement, et de l'autre les qualités des corps à l'âme spirituellement ; en quoi il a étouffé en lui-même le sentiment et la voix universelle de la nature, qui est la maîtresse des philosophes³.

La critique s'adresse à Descartes mathématicien, à l'homme de science, au savant. Se référant aux œuvres scientifiques de Descartes, il lui reconnaît le mérite d'avoir « parfaitement connu l'essence et les propriétés des machines, soit naturelles soit artificielles ». Ses œuvres qui traitent de la question concernent la physique : le *Traité du Monde*, le *Discours de la Méthode*, les *Principes de la Philosophie*. Dans ces différents textes, Descartes considère, en effet, les corps, les choses matérielles comme des machines. Ce sont des machines naturelles comparables aux machines artificielles. Le doyen de Vitré ne trouve pas à redire contre l'assimilation que fait Descartes des choses matérielles à la machine qui résulte de l'explication mécaniste et mathématique que la philosophie cartésienne nous donne du monde. Examinons d'un peu plus près ces textes cartésiens.

Au chapitre VI du *Traité du Monde*, Descartes nous invite à « sortir hors de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau », qu'il fait naître devant nous, dans « les espaces imaginaires ». Ce nouveau monde est aussi l'œuvre de Dieu auquel il fait appel dans cette fiction : « Supposons que Dieu crée de nouveau tout autour de nous tant de matière que, de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n'y aperçoive plus aucun lieu qui soit vide⁴ ». La matière ainsi créée occupe tout l'espace. Elle est assimilée à l'étendue divisible et susceptible d'être mue. La suite du texte nous fait voir que dans cette masse informe, Dieu introduit le mouvement qui sera ainsi la cause de la diversité des êtres :

Supposons que Dieu la divise véritablement en plusieurs telles parties [...] que toute la distinction qu'il y met consiste dans la diversité des mouvements qu'il leur donne, faisant que dès le premier instant qu'elles sont créées, les unes commencent à se mouvoir d'un côté, les autres d'un autre ; les unes plus vite, les autres plus lentement (ou même si vous voulez, point du tout) et qu'elles continuent par après leur mouvement suivant les lois ordinaires de la Nature. Car Dieu a si merveilleusement établi ces lois qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit et même qu'il ne mette en ceci aucun ordre ni proportion, mais qu'il en compose un chaos le plus confus [...] elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un Monde très parfait et dans lequel on pourra voir non seulement de la lumière, mais aussi toutes les autres choses, tant générales que particulières, qui paraissent dans ce vrai Monde.

Tout se passe comme si les lois de la Nature font tout, une fois donnée par Dieu la première impulsion de mouvement.

3. Cité par Arnauld dans *Examen du Traité de l'essence du corps*, O.C., tome 38, p. 61.

4. Descartes, *Traité du Monde* dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, tome 1, 1963, p. 344 puis p. 346-347.

Le chapitre VII du *Traité* expose les lois de la Nature qui ont été établies par Dieu. Elles suffisent à elles seules à veiller à l'organisation, à la conservation et au développement du monde. Le monde que Descartes fait naître devant nous ne reconnaît qu'une seule causalité mécanique pour expliquer les phénomènes qui s'y déroulent. Il exclut toutes considérations finalistes et qualitatives. Ce monde « feint » de Descartes est entièrement mathématique. L'étendue en constitue l'essence, une étendue géométrique et indéfinie. Bien que Descartes nous le présente comme une « fable », tout ce que nous y observons est tout semblable à ce que nous voyons dans le vrai monde.

Ainsi donc, à partir de son Monde « feint », Descartes retrouve le vrai monde, celui dans lequel nous vivons, celui de nos expériences. Le projet de Descartes est, en effet, de partir des principes qu'il a posés dans son Monde, c'est à dire des principes d'une physique purement mécaniste, pour retrouver le réel dans toute sa richesse, sa diversité et qui constitue le contenu de notre expérience. Ces principes, quels sont-ils ? La matière assimilée à l'étendue, le mouvement et les lois du mouvement qui ne sont rien d'autre que les lois de la Nature qui sont déduites de manière *a priori*. Une fois en possession de ces principes, Descartes se livre, dans ses différents textes consacrés à la physique, à la description des phénomènes de ce monde visible. « J'ai décrit », dit-il, « cette Terre et généralement tout le monde visible comme si c'était une machine en laquelle il n'y eut rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties⁵ ». Dans ses descriptions il est question des planètes, de la lumière, des montagnes, des mers, des fontaines, des rivières, des mines, des plantes... Tous ces corps naturels sont étudiés comme des machines, c'est-à-dire par la simple considération de leurs figures, mouvements, grandeurs. Ces notions sont claires. Ce sont des principes de la géométrie et des mécaniques. Ces mêmes principes s'appliquent aux machines artificielles que sont « les corps composés par l'artifice des hommes ». Descartes ne trouve « aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux et ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens⁶ ». Toutes les parties visibles ou invisibles de la matière ont la même essence et les mêmes propriétés. De même, toutes les machines artificielles du fait qu'elles obéissent aux règles de la mécanique sont naturelles. Il y a donc une unité de la nature garantie par l'universalité des règles de la mécanique. En

5. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, IV, art. 188, Garnier, tome 3, p. 503.

6. *Ibid.*, art. 203, p. 219-220.

d'autres termes, pour prendre un exemple, il est tout aussi naturel à un arbre de produire ses fruits qu'à une montre d'indiquer l'heure, bien qu'elle soit une machine artificielle. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont les mêmes règles de la mécanique, donc de la physique, qui président aux effets qui résultent de leur fonctionnement.

Il est manifeste que la physique de Descartes innove par rapport à la scolastique, parce qu'elle ne retient comme principes d'explication que des notions claires et distinctes : la figure, le mouvement, la grandeur qui relèvent de la géométrie et de la mécanique. Le doyen de Vitré est bien informé de cet aspect de la physique de Descartes puisqu'il admet, sans équivoque, qu'il « a parfaitement connu l'essence et les propriétés des machines soit naturelles soit artificielles », c'est-à-dire des corps matériels et inanimés. Informé des textes de Descartes comme le prouve son jugement, le doyen de Vitré a bien vu que la doctrine cartésienne du corps-machine va plus loin. Il ne trouve pas à redire contre cette doctrine tant qu'elle ne concerne que les choses matérielles. Mais Descartes estime que ce qui vaut pour les êtres matériels, inanimés, vaut aussi pour les corps vivants, considérés comme des machines très perfectionnées. Sur ce point, l'abbé Le Moine ne suit pas Descartes. Il lui reproche au contraire d'avoir ignoré l'essence et les propriétés des corps vivants. Il n'a pas connu l'excellence du corps humain « et sa véritable subordination à l'âme, en le faisant passer pour son instrument et une machine de l'âme et non pour sa partie, son compagnon, son image vivante ; l'internonce de l'âme aux choses de ce monde, et des choses de ce monde à l'âme, un miroir à deux faces, l'une spirituelle, l'autre matérielle qui représente d'un côté les qualités aux corps corporellement, et de l'autre les qualités des corps à l'âme spirituellement ; en quoi il a étouffé en lui-même le sentiment et la voix universelle de la nature qui est la maîtresse des philosophes⁷ ». Cela revient à dire que le doyen de Vitré accepte les analyses du *Traité du Monde* et de ceux qui traitent par ailleurs de la physique, mais qu'il rejette celles du *Traité de l'homme*, que Descartes considère comme une partie du *Traité du Monde*. Ces deux essais relèvent, selon le philosophe, de la physique. Examinons d'un peu plus près ce que disent les textes pour mieux comprendre les critiques du doyen de Vitré.

Dans le *Traité de l'homme*, Descartes procède comme dans le *Traité du Monde*. La théorie de l'homme qu'il nous présente est apparemment une fiction : « Je suppose », dit-il, « que le corps de l'homme n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre que Dieu façonne tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible⁸ ». Descartes commence par distinguer l'âme du corps pour les analyser séparément, avant de « nous montrer

7. Voir note 3.

8. Descartes, *Traité de l'homme*, Garnier, tome 1, p. 378 ss.

comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent ».

La méthode que suit Descartes consiste donc à partir comme précédemment d'une hypothèse, pour rejoindre le réel vécu. Il étudie une machine, le corps de l'homme que les analyses précédentes du Monde autorisent à expliquer selon les règles de la mécanique. En d'autres termes, pour expliquer les fonctions biologiques du corps de l'homme, du corps vivant, il convient de suivre les règles de la mécanique. C'est supposer dès lors que le fonctionnement du corps humain est comparable « aux horloges, [...] fontaines artificielles, [...] moulins et autres semblables machines qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons [...] ». Descartes ne s'attarde pas à expliquer certains détails. Il nous renvoie à l'étude de l'anatomie classique si nous voulons en savoir plus sur les « diverses pièces » qui composent cette machine, c'est-à-dire les os, les muscles, les nerfs... Mais « pour celles qui, à cause de leur petitesse, sont invisibles, je vous les pourrai plus facilement et plus clairement faire connaître, en vous parlant des mouvements qui en dépendent ; si bien qu'il est seulement ici besoin que j'explique par ordre ces mouvements, et que je vous dise par même moyen quelles sont celles de nos fonctions qu'ils représentent ».

Il s'agit bien d'expliquer les fonctions biologiques du corps, en montrant par ordre les mouvements qui en résultent et comment ils dépendent les uns des autres. Comme on le voit, cette théorie de l'homme que Descartes nous présente dans le *Traité de l'homme* est d'inspiration entièrement mécaniste. Il étudie une machine, en décrit le fonctionnement, le mécanisme, et suppose que dans la réalité les choses se passent de la même façon. Il reconnaît que le mécanisme de l'être vivant est analogue au mécanisme physique. Si Descartes procède de la sorte, c'est qu'il a le souci de comprendre. C'est sa préoccupation majeure. Comprendre pour Descartes, c'est voir, c'est avoir l'intuition claire. Pour comprendre le vivant, il passe par l'espace, par l'étendue qui sert d'application aux mathématiques qui ont le privilège de nous assurer la connaissance certaine des choses. D'où la réduction des corps à une machine pour ne retenir que les éléments qui relèvent de la géométrie et de la mécanique, à savoir l'étendue, les mouvements et la grandeur. La philosophie de Descartes rompt ainsi avec la scolastique. Il établit par contre une continuité entre les corps inanimés et les corps animés ou « organisés ».

Le Corps-machine et le vrai homme

Dieu ne ressuscite pas les machines

C'est précisément cette continuité que refuse le doyen de Vitré. Il trouve indigne de l'homme de considérer son corps comme une machine. C'est, pour lui, la preuve que Descartes n'a pas connu l'excellence du corps humain. Cette dignité, il la tire de son union intime avec l'âme, union voulue par Dieu. Or, prétendre que notre corps est une machine, c'est supposer que Dieu « ressuscite des machines⁹ ». Cela heurte la foi chrétienne. Cet argument du doyen de Vitré a retenu l'attention de Arnauld puisqu'il nous le rapporte dans sa défense de Descartes. Il est d'inspiration profondément thomiste. L'on ne comprendrait pas, en effet, l'immortalité de l'âme, si le corps n'était que machine, c'est-à-dire un corps étranger et extérieur à l'âme, obéissant à des lois qui lui sont propres, celles du mécanisme universel. Une des fonctions essentielles de l'âme est la connaissance. La connaissance du monde passe par le corps, par l'entremise des sens. Séparée du corps, l'âme est en état de violence. Elle a besoin du corps pour connaître. La résurrection des corps lui permet de retrouver son pouvoir de connaître. Le doyen de Vitré a donc bien vu que le concept de machine appliqué à l'homme introduit une relation d'extériorité et instrumentale qui ne correspond pas à la nature de l'âme. D'où le reproche qu'il adresse à Descartes d'avoir fait passer le corps « pour instrument et une machine de l'âme, et non pour sa partie, son compagnon, son image vivante ; l'internonce de l'âme aux choses et des choses de ce monde à l'âme, un miroir à deux faces, l'une spirituelle, l'autre matérielle qui représente d'un côté les qualités aux corps corporellement et de l'autre les qualités des corps à l'âme spirituellement [...] ».

Dans le fond, le doyen de Vitré reste attaché à la conception scolastique. Si le corps est une machine, l'on ne peut plus rendre compte de l'interaction des deux substances, donc de l'union de l'âme et du corps.

En effet, le corps-machine est, par définition, pour la scolastique, un corps inanimé. Les corps animés sont « des corps joints à des âmes spirituelles ou matérielles qui en doivent être réellement distinctes, comme les formes substantielles le sont de la matière qu'elles informent ». Les philosophes de l'École ne peuvent pas appeler machine les corps animés. Une machine est nécessairement un objet artificiel, produit par l'homme auquel, par conséquent, ne peut être jointe une âme, puisque l'homme n'a pas le pouvoir de créer des âmes. Les mouvements que nous observons dans ces machines artificielles ne sont que le fait de leurs ressorts. L'âme, au contraire, « communique sa vie et ses propriétés à son corps par une

9. Cité par Arnauld dans *Examen du traité de l'essence du corps*, O.C., tome 38, p. 152.

communication réelle, formelle et substantielle ». Son corps ne peut donc pas être assimilé, en aucune façon, à une machine.

La critique du doyen de Vitré, par sa virulence, ne peut se comprendre que parce qu'il se réfère aux textes scientifiques de Descartes où se trouve exposée sa théorie de l'homme. *Le Traité de l'homme* a pu le décevoir dans la mesure où, d'entrée de jeu, après avoir annoncé que l'explication complète de l'homme suppose la solution du problème de l'union de l'âme et du corps, Descartes n'aborde pas le problème dans la suite de ses analyses. L'union reste une supposition, mais elle n'est point démontrée. Elle le sera dans la sixième des *Méditations métaphysiques*. C'est ce qui explique la remarque du doyen de Vitré que nous rapporte fidèlement Arnauld dans sa réplique : « Si M. Descartes a trouvé quelque nouveau secret dans la nature, c'est celui d'avoir séparé les âmes des corps plutôt que de les unir ensemble [...] il a trouvé plutôt l'art de séparer l'âme du corps que le mystère de leur union naturelle¹⁰ ». Ce qui implicitement voudrait dire que Descartes ne nous donne pas la théorie du vrai homme. La question de l'immortalité de l'âme n'a de sens que pour qui définit le vrai homme composé de l'âme et du corps.

Le vrai homme

Qu'en pense Arnauld ? Il écarte ce qu'il considère comme « inintelligible » et « énigmatique » : l'idée que le corps est comme un *miroir à deux faces, l'une spirituelle, l'autre matérielle*. Ce langage est « mystérieux ». Il ajoute : « si c'est là le sentiment et la voix générale de la nature, M. Descartes n'aura pas été le seul qui l'aura étouffée ; car je doute qu'il y en ait beaucoup d'autres que cet auteur, qui aient eu l'oreille aussi fine pour l'écouter¹¹ ».

Arnauld s'attardera davantage sur la question de la distinction de l'âme et du corps, qu'il trouve plus importante que leur union.

La démonstration de la distinction réelle de l'âme et du corps, chez Descartes, avait déjà retenu l'attention de Arnauld quand il reçut de Mersenne le manuscrit des *Méditations métaphysiques*. Elle est au nombre des remarques qu'il adressa à Descartes et qui constituent les *Quatrièmes objections*. Elles provoquèrent de la part de Descartes une explication de la distinction de l'âme et du corps que Arnauld jugea entièrement satisfaisante. Aussi, dans sa réplique au doyen de Vitré, Arnauld ne manque-t-il pas de rappeler que tout le mérite de Descartes a été précisément d'avoir proposé une démonstration de la distinction réelle de l'âme et du corps. « Si il y a quelque chose », écrit-il, « qui rende M. Descartes recommandable, c'est d'avoir si bien séparé notre âme d'avec notre corps, et d'avoir si bien établi que ce sont deux substances totalement distinctes, dont il n'y en a qu'une matérielle qu'on ne soit plus en peine, après cela, comment de voir

10. Cité par Arnauld dans *Examen du Traité de l'essence du corps*, O.C., tome 38, p. 138.

11. *Ibid.*, p. 162.

deux substances si différentes peuvent être unies pour ne faire qu'un seul homme¹² ».

Arnauld, en effet, trouve plus important d'être persuadé de la distinction de l'âme et du corps que d'ignorer comment deux substances hétérogènes peuvent être unies. Il observe que les hommes sont assez convaincus de cette union. Chacun en fait l'expérience. Dieu a voulu que l'âme soit unie non seulement à son propre corps, mais par l'intermédiaire de son corps aux autres corps qui l'entourent et qui peuvent avoir quelque rapport à sa propre conservation. Le recours à Dieu, c'est-à-dire à la toute-puissance divine, transforme en mystère ce qui pour l'entendement est une contradiction, un scandale. Il est en effet scandaleux, au regard de la logique, qu'un être composé de deux substances « complètes » l'une et l'autre soit en même temps une seule personne. L'imagination échoue à se représenter l'interaction du corps et de l'esprit immatériel. C'est une vérité de l'expérience et, comme le dit Descartes : « Chacun l'éprouve en soi même sans philosopher ».

Et lorsque le doyen de Vitry attribue à Descartes l'opinion des platoniciens selon laquelle l'âme est au corps ce qu'est un pilote à un vaisseau, métaphore qui illustre que l'union n'est pas substantielle, Arnauld réplique que l'accusation est injuste. Mais, à supposer même que ce fût là la pensée de Descartes, il estime « que ce serait une piqure d'épingle en comparaison de l'importante plaie qu'il guérit en ruinant, par cette distinction, le sentiment impie de la mortalité de l'âme, qui n'est principalement fondée que sur ce qu'on la croit de même nature que le corps et qui est la plus damnable de toutes les erreurs ; ceux qui en sont prévenus étant portés à s'abandonner à toutes leurs passions parce qu'étant persuadés qu'il n'y a plus rien à attendre après cette vie, ils n'ont plus de frein qui les retienne¹³ ».

Quant à l'assimilation du corps à une machine, Arnauld se demande ce « qu'a donc de si mauvais le mot de machine et de si indigne de l'homme ? » Il faut s'entendre sur les termes. Le mot machine signifie d'abord, explique-t-il à son adversaire, les ouvrages de l'art dont les pièces sont disposées et arrangées avec tant d'industrie pour produire un effet qui peut être admirable et surprenant, comme les automates, ou même utile, comme les montres. Les ouvrages de Dieu contiennent infiniment plus d'artifices que les ouvrages des hommes. Cependant, rien n'empêche qu'on leur applique ce terme qui enferme principalement dans sa notion la sagesse et l'industrie de l'ouvrier. Or, entre tous les ouvrages de Dieu qui composent notre monde créé, il n'y en a point de plus merveilleux et en quoi la sagesse de Dieu reluit davantage que les corps animés. Ce que signifie donc le mot machine appliqué au corps animé ou « organisé », ce sont « ces merveilleux

12. *Ibid.*, p. 138.

13. *Ibid.*, p. 139.

arrangements d'une infinité de parties dont la variété et la structure passent toute admiration ». Il n'y a donc aucune raison de reprocher à Descartes de mettre le corps de l'homme au rang des choses inanimées en l'identifiant à une machine.

L'explication cartésienne satisfait le bon sens et fait plus admirer la toute-puissance de Dieu.

Le problème sera de nouveau examiné dans le *Discours de la Méthode*. Au chapitre V du *Discours*, après avoir résumé ses analyses déjà exposées dans le *Traité de l'homme*, Descartes fait remarquer, à propos des automates, qu'il est possible, et l'industrie des hommes en est la preuve, de fabriquer une machine très perfectionnée qui ressemble en tous points à un animal sans qu'on puisse distinguer lequel est le « robot » ou l'animal vrai. Mais s'agissant des hommes, si l'on fabriquait des robots qui « eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains de reconnaître qu'elles ne seraient point pour autant de vrais hommes¹⁴ ».

C'est par l'utilisation de signes linguistiques que l'on reconnaît les vrais hommes. Le langage a donc pour fonction d'identifier un vrai homme. En effet, on ne voit pas les animaux capables de composer des signes pour les faire servir en toutes sortes de rencontres. Ils peuvent bien imiter les sons, ils n'imitent pas la parole. Ils nous manifestent, certes, leurs passions, mais non leurs pensées. Il n'y a rien dans leurs cris, leurs gestes qui ne puisse se rapporter à une impulsion naturelle, mécanique. La différence entre le pseudo-langage animal et le vrai langage humain tient à la possibilité de dépasser les contacts corporels. La mécanique corporelle est purement spatiale, alors que la pensée de l'homme est vision, intuition.

Descartes en conclut que la faculté de la parole relève de la seule raison et qu'elle suppose l'existence d'une substance spirituelle, d'une âme immatérielle. Il va même jusqu'à déclarer que l'on ne peut pas ramener au langage animal le langage des fous. Le langage des fous reste encore dans la sphère de l'humain. Le fou cartésien est un fou qui parle, qui pense, qui raisonne. Il manifeste par la forme de son discours qu'il est détenteur de la raison, même si, on peut le déplorer, il ne la suit pas.

Descartes prend quelque distance par rapport à l'opinion platonicienne selon laquelle l'âme serait logée dans le corps comme un pilote dans son navire. « Il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote dans son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme ». C'est donc par l'union substantielle qu'il convient de

14. Descartes, *Discours de la Méthode*, V, Garnier, tome 1, p. 628-629.

définir le vrai homme. L'évocation de l'opinion platonicienne de l'âme logée dans le corps comme le pilote dans son navire est un rappel du dualisme platonicien que les philosophes de l'École rejetaient comme incapable à leurs yeux de rendre compte de l'unité de l'homme. Ce n'est pas une substance, c'est donc un accident ou un mode. Mais quelle est la nature de ce mode ? Est-elle spirituelle ou corporelle ? Comment, dès lors qu'elle est spirituelle, comprendre qu'une qualité spirituelle soit la modification d'un corps ? Inversement, de l'hétérogénéité radicale des deux substances, l'union ne saurait dériver qu'accidentellement et de façon inintelligible. L'expression de Regius définissant l'homme comme un « être par accident » traduit une pensée scolastique. Aussi, Descartes a-t-il refusé le mot de Regius. Selon Descartes, l'union est aussi naturelle que la distinction.

En conclusion, que nous apprend cette polémique ? Rien de nouveau sur l'engagement cartésien de Arnauld. Elle confirme, au contraire, son caractère qui le pousse à réagir chaque fois que l'Église catholique est attaquée. Dans cette affaire, c'est la croyance en l'immortalité de l'âme que menace le doyen de Vitry quand il s'attaque à la philosophie de Descartes. Aux yeux de ses contemporains, il convient de noter que Descartes a chassé pour quelque temps le doute et le fidéisme de la génération précédente, et renouvelé l'espérance chrétienne. Arnauld lui-même n'hésite pas à présenter Descartes, dans la réponse qu'il adresse à Le Moine, comme un envoyé de la Providence ayant pour mission de réduire les assauts des libertins et freiner la montée du matérialisme épicurien. Nicole sera de son sentiment :

On avait philosophé trois mille ans sur divers principes et il s'élève dans un coin de la terre un homme qui change toute la face de la philosophie et qui prétend faire voir que tous ceux qui sont venus avant lui n'ont rien entendu dans les principes de la nature. Et ce ne sont pas seulement de vaines promesses car il faut avouer que le nouveau venu donne plus de lumière sur la connaissance des choses naturelles que tous les autres ensemble n'en avaient donné¹⁵.

Autrement dit, dans l'explication de la nature de l'âme, Nicole préfère Descartes à Lucrèce et à Épicure dont la philosophie dominante, en cette seconde moitié du XVII^e siècle, conduit à l'irreligion. La question de la spiritualité de l'âme est liée au problème de la destinée de l'homme. L'immortalité de l'âme était une préoccupation des contemporains. Même Bossuet se laissera conquérir par cette philosophie nouvelle avant de regretter, avec raison, que les imprudences des cartésiens fissent perdre à l'Église « le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir, dans l'esprit des philosophes, la divinité et la mortalité de l'âme¹⁶ ».

15. P. Nicole, *Essais de Morale, de la faiblesse de l'homme*, tome 1, p. 30-31.

16. Bossuet, *Correspondance*, citée par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Livre VI, éd. 1901, p. 367.

La controverse qui oppose Arnauld et le doyen de Vitré a cependant le mérite de montrer une nouvelle vision chrétienne de l'union substantielle de l'âme et du corps. Par l'Incarnation et la théologie de la grâce, le corps acquiert une positivité qu'il n'avait pas chez Platon. Ce qui rend possible l'union intime avec l'âme, c'est la revalorisation du sensible que le christianisme reconnaît. Ainsi, en expliquant l'union réelle par notre affectivité, Descartes s'inscrit dans une vision chrétienne. Le corps, autant que l'âme, a sa part au salut. Dieu récompense et punit les hommes selon l'âme et selon le corps. L'usage des sens qui ne peut être sans la fonction de l'une et des deux parties dont nous sommes composés, contribue à la bonne ou à la mauvaise vie, aux désordres spirituels qui entraînent la damnation. Le christianisme renverse la vision païenne du corps en reconnaissant à ce corps sa participation à la spiritualité de l'âme. Le corps cesse d'être affecté du signe négatif. Les controverses théologiques sur la grâce au XVII^e siècle sont en effet le signe de cette nouvelle vision.

Il nous faut revenir sur l'un des arguments du doyen de Vitré. C'est celui qu'il oppose à Descartes en indiquant que sa doctrine du corps-machine est contradictoire avec la résurrection des corps. « Dieu, rappelle-t-il, ne ressuscite pas des machines. » Arnauld reste persuadé que la philosophie de Descartes est avantageuse à la religion. Le Moine ne partage pas cet optimisme. Il craint, au contraire, que cette transparence, sous le contrôle des mathématiques, que Descartes veut étendre dans tous les domaines, peut être préjudiciable à la religion. La foi a, en effet, besoin de mystère. C'est la dimension du mystère qu'il ne retrouve pas dans la doctrine du corps-machine. Face au cartésianisme triomphant, celui d'Arnauld, on peut avoir de la sympathie pour quelqu'un qui veut redonner le sens de l'humain au corps, seul moyen de ne pas le considérer comme un instrument ou une machine.

*Département de philosophie
Université de Dakar*

Du bon usage de la haine et du respect dans les *Pensées* de Pascal

Éric Méchoulan

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027449ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027449ar>

[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

Méchoulan, É. (1997). Du bon usage de la haine et du respect dans les *Pensées* de Pascal. *Philosophiques*, 24 (2), 259–275. <https://doi.org/10.7202/027449ar>

Résumé de l'article

La pensée politique de Pascal, loin d'être négligeable ou purement réactionnaire, constitue une clef de voûte de la réflexion pascalienne et une vision cruciale de révolution des idées politiques puisqu'elle s'inscrit en faux contre les théories du contrat social. Les deux concepts de haine et de respect permettent de saisir comment la force immédiate transite dans la médiation des signes du respect et comment la haine fondatrice (la tyrannie à laquelle chacun aspire dans toute relation humaine) devient aussi moteur du social.

DU BON USAGE DE LA HAINE ET DU RESPECT DANS LES *PENSÉES* DE PASCAL

PAR

ÉRIC MÉCHOULAN

*Ni Bossuet, ni Malebranche, ni Fénelon
n'ont daigné parler des Pensées.
Apparemment Pascal ne leur semblait pas
assez sérieux.*

Cioran,
De l'inconvénient d'être né

RÉSUMÉ : La pensée politique de Pascal, loin d'être négligeable ou purement réactionnaire, constitue une clef de voûte de la réflexion pascalienne et une vision cruciale de l'évolution des idées politiques puisqu'elle s'inscrit en faux contre les théories du contrat social. Les deux concepts de haine et de respect permettent de saisir comment la force immédiate transite dans la médiation des signes du respect et comment la haine fondatrice (la tyrannie à laquelle chacun aspire dans toute relation humaine) devient aussi moteur du social.

ABSTRACT: Far from being obsolete or purely reactionary, Pascal's political thought constitutes the keystone of his thinking and a crucial moment in the history of political ideas since it fuels an opposition to the theories of social contract. Concepts of hate and respect show how the immediacy of force is deviated by and into the mediation of signs of respect, and how foundational hate (the necessary tyranny of oneself) operates as social energy.

La pensée politique de Pascal a longtemps été tenue pour quantité négligeable, sans doute en raison de son peu de place dans l'ensemble de ses écrits, mais aussi probablement du fait de sa teneur « réactionnaire ». Des énoncés comme « il faut obéir aux lois, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois » donnent un immédiat frisson aux âmes modernes, si réticentes à l'arbitraire et à l'autorité. Si on jette l'œil à de courantes histoires des idées politiques, on admire rapidement la misérable part allouée à Pascal : en celle de Jean Touchard, dans les trois quarts de page à lui consacrées, il n'est guère question que de son « conservatisme

prudent », de son « conformisme chrétien peu original », de son insistance sur la vanité de la coutume et de la loi, et enfin du cadre général de l'apologétique dans laquelle on peut concevoir « l'irréalité du politique » ; quant à la plus récente *Nouvelle histoire des idées politiques*, Pascal n'y a droit de citation qu'en contrepoint de Montesquieu¹.

Pourtant, de récents exégètes ont montré, d'une part, la place considérable qu'occupait la pensée politique chez Pascal et, d'autre part, son caractère éminemment subtil². La question du respect, fondamentale pour toute valorisation de l'autorité et de la coutume, est néanmoins restée marginale. Quant à la haine, on en a surtout parlé sous le pieux couvert de la concupiscence — affaire de prudence ou de pruderie ? Or, chez Pascal, la haine est un moteur des relations humaines (« Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre³ ») et la valeur du respect ne vient pas seulement d'un poids politique suranné, puisque toute l'épistémologie et l'anthropologie pascalienne reposent sur le jeu entre respect et irrespect : ainsi la théorie des trois ordres impose d'en respecter les domaines et les législations propres, faute de quoi, dit Pascal, on tombe dans la « tyrannie » — l'apparition de ce terme ne saurait être prise à la légère, elle indique bien que même les modalités du savoir sont prises dans les rets catégoriels du politique⁴. Est-ce à dire que ce que l'on croyait pouvoir aisément sauver du conservatisme politique de Pascal dût tomber sous le coup de son influence ? Ou fallait-il que la légitimité conceptuelle de ce conservatisme se fondît sur la conception pascalienne de la connaissance ? De toute façon, on le voit, il n'est pas possible que la pensée politique de Pascal demeure aux marges de sa réflexion, comme la cerise (d'un rouge sans doute un peu trop sanglant) sur le gâteau de la morale. On pourrait d'ailleurs se demander, au passage, si cet écartement de la topique politique pascalienne ne répond pas, sous prétexte de la sacrosainte « sécularisation » des temps modernes, à la répudiation *a priori* d'une pensée de la cité explicitement induite par le théologien.

-
1. Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 1978 ; Pascal Ory (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1987.
 2. Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984 ; Christian Lazzari, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993. Mais déjà Louis Marin s'y était attaché dans *La critique du discours : sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*, Paris, Minuit, 1975, ainsi que dans *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1983, p. 7-46 et p. 261-290, et *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993, p. 186-195. On peut aussi rappeler le texte d'Auerbach écrit dès les années 1950.
 3. Pascal, *Pensées*, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1977, § 196.
 4. Marin l'indique avec lucidité : « le discours politique est ainsi exemplaire du discours en général et du discours pascalien dans sa pratique : [...] le sens, défini par le recouvrement en miroir de l'idée et de la chose, est l'effet de sens d'une force dont celle qui est à l'œuvre dans le domaine politique est le prototype », *La critique du discours*, p. 372.

Hannah Arendt s'est plu à souligner combien la philosophie s'est longtemps articulée à un rejet du politique, en ce que la sagesse reposait avant tout sur un juste rapport à soi⁵ ; c'est la modernité qui, de la recherche d'une juste assiette du moi au sein des déséquilibres du monde, aurait fait débarquer l'ancienne quête philosophique aux portes de la cité politique. Et elle en donne comme exemple telle citation de Pascal : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédant. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. Et quand ils se sont divertis à faire leur(s) loi(s) et leurs politiques, ils l'ont fait en se jouant. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie ; la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous. Et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensent être rois et empereurs. Il(s) entre(nt) dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut » (§ 472). Il est vrai que l'espace du politique, pour être pris au sérieux, doit d'abord être constitué comme un lieu séparé à l'intérieur de la communauté. La réalité du politique n'apparaît qu'au moment où le religieux n'anime plus de part en part les représentations et les puissances collectives.

Est-ce à dire que, pour autant, l'irréalité du politique témoignerait, chez Pascal, de son incapacité à tenir pour acquis semblable séparation ? Rien n'est moins sûr, dans la mesure où la folie de la cité politique est générale ; elle ne désigne rien d'autre que la condition de l'homme : « Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins, non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu qui pour la punition des hommes les a asservis à ces folies. *Omnis creatura subjecta est vanitati, liberabitur* » (§ 11)⁶. L'expulsion du jardin

5. Hannah Arendt, « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique récente », *Les cahiers de philosophie*, n° 4, automne 1987 : « bien des philosophies politiques ont leur origine dans une attitude négative, et parfois même hostile, du philosophe envers la *polis* et le domaine entier des affaires humaines. [...] L'événement inaugural de notre tradition de pensée politique a été le procès et la mort de Socrate, la condamnation du philosophe par la *polis*. La question qui hantait déjà Platon et pour laquelle presque autant de réponses ont été données qu'il existe de philosophies politiques différentes, a été : Comment la philosophie peut-elle se protéger et s'affranchir du domaine des affaires humaines et quelles sont les meilleures conditions (la « meilleure forme de gouvernement ») pour l'activité philosophique ? » (p. 7-8).
6. On trouve chez La Bruyère, mais hiérarchisé, ce double jeu du politique : « Je ne mets au-dessus d'un grand politique que celui qui néglige de le devenir, et qui se persuade de plus en plus que le monde ne mérite point qu'on s'en occupe. » (*Les Caractères, Des jugements*, § 75). On voit apparaître de même, chez ce grand jésuite politique que fut Gracián, les deux positions du déni et de la nécessité du politique : « Un sage de Grèce se tenait lui-même lieu de toutes choses, et tout ce qu'il avait était toujours avec lui. [...] Que te pourra-t-il manquer, si tu n'as point de plus bel entretien, ni de plus grand plaisir qu'avec toi-même ? Tu ne dépendras que de toi seul ; et par là tu ressembleras au Souverain Être. » (§ 137) ; « Être plutôt fou avec tous que sage tout seul. Car si tous le sont, il n'y a rien à perdre,

édénique est une chute dans le politique. Tel est pourquoi il est irréel (il ne relève pas de la réalité originelle, la seule authentique), tel est pourquoi il ordonne néanmoins la vie déchue. De cette irréalité fondamentale, signe de la déchéance, il sera possible d'être libéré — à condition d'en *respecter* l'origine, autrement dit de savoir lire sous la lettre du politique l'esprit du Dieu, tout comme l'homme habile parvient à lire sous les croyances populaires la pragmatique des relations sociales, et l'homme animé par la charité, la volonté divine⁷. À ne prendre l'espace du politique que sous le signe de l'irréel, à révoquer toute validité intrinsèque, toute puissance de médiation, toute effectivité de la représentation, on ne fait que tenir une position de dévot, non de chrétien parfait.

En connexion avec certaines vocations jansénistes pour le retrait du monde, on a eu tendance à faire, un peu vite, de l'apologétique pascalienne une apologie de la retraite. On a ainsi « lu » la fin de la période dite mondaine de Pascal et de son intérêt pour les sciences comme une révocation de toute pratique sociale, un éloignement radical des affaires du monde. C'était faire bon marché de certains éléments biographiques qui montrent que, jusqu'à la fin de son existence et malgré son précaire état de santé, ne lui sont pas simplement restés le goût des sciences et l'habitude des relations au monde, mais surtout la conscience de leur pertinence. En dépit de la foi profonde qu'il éprouvait, il n'a, semble-t-il, jamais senti la nécessité de prononcer des vœux et de se retirer effectivement de la cité des hommes. S'il se défait vite des salons mondains et des illusions de l'honnêteté, cela ne le conduit pas à renoncer au monde (sauf à céder à la confusion des deux, impliquée par les mondains eux-mêmes).

La séparation des deux cités, celle de Dieu et celle des hommes, n'impose pas de renier purement et simplement l'effectivité de la seconde, mais d'y savoir lire les signes de la première (les signes et non l'image). Dans le désordre évident de la vie politique, dans ce qui

disent les politiques ; au lieu que si la sagesse est toute seule, elle passera pour folie. Il faut donc suivre l'usage. Quelquefois, le plus grand savoir est de ne rien savoir, ou du moins d'en faire semblant. [...] Pour vivre seul, il faut tenir beaucoup de la nature de Dieu, ou être tout à fait de celle des bêtes. » (§ 134, les italiques sont de moi), *Art de la prudence*, trad. de Amelot de la Houssaie, préf. de J.-C. Masson, Paris, Payot & Rivages, 1994. Comme on le voit, dénier la nécessaire folie politique, c'est se prendre pour Dieu. Idéal de maîtrise de soi et de déprise des autres qui, pour Pascal (comme nous le verrons), est la marque par excellence du péché contre lequel il faut lutter.

7. Voir la célèbre pensée sur la gradation : « Le peuple honore les personnes de grande naissance ; les demi-habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne, mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure » (§ 83).

en assure la ruine quotidienne et les périls constants, comment ne pas percevoir la chute originelle ?

Car tout tend à soi : cela est contre tout ordre.

Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme.

La volonté est donc dépravée. Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre bien plus général dont elles sont membres. L'on doit donc tendre au général. Nous naissons donc injustes et dépravés. (§ 397)

La cité de Dieu impliquait tension vers le dehors, attention à l'autre que soi, la cité des hommes se fabrique à partir d'une tension de chacun vers soi-même. Cependant cette nécessité première signale en même temps l'aspiration à une autre politique : l'ordre des êtres est à ce prix. Le « tout tend à soi » relève d'une considération empirique et il s'oppose, pour Pascal, au bien collectif. Tout ce qui ne gravite qu'autour de soi impose une négation du dehors : non seulement dehors de la société, donc Dieu, mais aussi dehors du collectif, de la généralité du social. Cela dit, on voit combien la pertinence politique du propos est immédiatement articulée à son assise théologique. L'homme est un animal politique qui n'a de cesse de nier le politique. L'homme sans Dieu n'est pas pour autant un homme vivant pour les autres hommes, tout au contraire : avoir perdu Dieu, c'est aussi avoir perdu le sens du tout social, de tout social, c'est avoir renoncé à ce qui dépasse le rapide horizon de nos désirs. Dès lors « la concupiscence est la source de tous nos mouvements, et l'humanité » (§ 659). La concupiscence, qui nie l'ordre des hommes autant que l'ordre de Dieu, est cela même qui nous fait homme.

Comment cependant comprendre que ce qui nous jette dans la nécessité du politique (la chute hors de l'immédiateté du paradis terrestre, immédiateté signalée déjà dans l'association de ces deux termes par où l'on voit que le paradis originellement est *de ce monde*, et non indispensable accession ou ascension en quelque céleste agencement) nous incline irrémédiablement à son rejet de principe et à sa reconduction de fait ? Pascal en fait une petite fable, un apologue des origines de toute société :

Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont des cordes de nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant.

Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera

comme il leur plaît : les uns remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc.

Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici c'est la force qui se tient par l'imagination en certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers, etc.

Or ces cordes qui attachent donc le Suisse à tel et tel en particulier sont des cordes d'imagination. (§ 677)

La concupiscence, sous sa figure de *libido dominandi*, est ce qui motive chacun et ce qui, du coup, génère d'immédiats conflits. On reconnaît sans peine le motif hobbesien de la guerre de tous contre tous. La ressemblance s'arrête pourtant là. Pour Pascal, chacun n'étant passionné que de soi cherche à dominer sur tous, à assujettir les autres hommes de rencontre. L'usage de la force est alors le premier principe qui définit les conflits. À ce jeu, il est clair que les plus forts parviennent vite à s'imposer — mais pas seuls : la force solitaire ne serait pas suffisante à vaincre plusieurs faibles associés. C'est bien « la plus forte partie » qui s'impose, autrement dit une liaison des forts contre les faibles. Pourtant cela ne suffit pas, puisque toute force s'use et dépérit. Chaque lendemain peut susciter de nouvelles forces, vite plus puissantes que les anciennes. Il faut donc ajouter, à l'effectivité présente de la force, la gestion de son héritage. Il faut rendre pérenne l'inéluctable provisoire de toute force. Or, la force seule ne peut assurer son automatique reconduction, dans la mesure où elle repose sur le principe du conflit. La force, pour se conserver, doit dès lors se changer en puissance ; la *potestas* devient *potentia*. « Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle » : pour que le pouvoir, dans l'efficace de la force, se transforme en puissance, selon donc des effets de force, il faut en passer par l'effectivité propre à l'imagination, à savoir par la circularité entre signes du pouvoir et puissances des signes. L'énergie de l'imagination tient, en effet, aux signes, à ce qui se pose comme lieu-tenant de la force.

En produisant des effets de force, grâce à la puissance propre à l'imagination, « la plus forte partie » se métamorphose en institution. Dans le creuset de la fable pascalienne, on voit qu'*une institution est une force qui s'est donnée une forme*. Avec cette transformation, l'État, de la sorte institué, assure sa reconduction indéfinie et, par conséquent, l'effectivité de son pouvoir. La crainte de périr sous une force plus grande n'est donc jamais ce qui lie les êtres, et pas plus leur raison à s'associer sous le pouvoir neutre de l'État pour qu'aucun ne subisse plus de contrainte qu'un autre. Ce serait allouer à la raison une puissance qu'elle n'a jamais et à la crainte de perdre sa vie un effet qu'elle n'a pas toujours. Ainsi, « la douceur de la gloire est si grande qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime » (§ 34, les italiques sont de moi). Contrairement aux théories du contrat social qui fondent leur effet sur la nécessité vitale de se conserver soi-même, Pascal rappelle ce qui demeure une évidence : nous sommes prêts à mourir, s'il le faut, pour assurer

l'établissement de notre gloire (que ce soit pour la patrie reconnaissante hier ou pour partager la gloire de Dieu autrefois). Comme le souligne Robert Spaemann, il y a aux XVI^e et XVII^e siècles « inversion de la téléologie » : là où chaque être, dans la finalité ancienne, visait dynamiquement une fin qui le transcendait afin d'y trouver son accomplissement, la finalité moderne se veut immanente et donne à chacun pour fin la simple conservation ou survie de ce qui est présent⁸. Il n'en demeure pas moins que, même dans ce retournement des finalités, les êtres ne se sentent pas uniquement liés à leur auto-conservation et peuvent au besoin se sacrifier s'ils l'estiment nécessaire. Or, semblable estimation repose d'abord sur la puissance de l'imagination et le souci de son propre statut (littéralement, de la façon de se dresser sur la terre des hommes et d'y dominer). Affirmer comme Hobbes que « *The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty, and dominion over others), in the introduction of that restraint upon themselves (in which we see them live in common-wealths), is the foresight of their own preservation*⁹ », ou, pour prendre quelqu'un d'encore plus proche de Pascal, comme Nicole que « la crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile et le premier frein de l'amour-propre¹⁰ », c'est ignorer ce constat rémanent de la supériorité de l'amour-propre sur toute conservation de soi.

Si la crainte de perdre la vie ne peut constituer la base du contrat social, sur quoi le fonder alors ? La raison, encore une fois, ne suffit pas, puisqu'elle suppose un contrôle de la *libido dominandi* que rien ne vérifie dans l'histoire des hommes. Plutôt que de dénier tout poids à ces constats empiriques, Pascal préfère laisser là l'idée même d'un contrat social. Or, il est aisé, pour lui, d'en faire l'économie puisque l'invention d'une institution (qu'elle soit État ou autre) repose sur la « double détente » de la concupiscence : à la nécessité de chercher à dominer par la force physique s'ajoute la possibilité de dominer par la puissance de l'imagination et des signes. Le coup de force réside, non seulement dans la domination physique d'un groupe sur un autre, mais aussi dans le passage du domaine de la force à celui des signes. Une fois la force « mise en réserve » dans les signes (selon l'éclairante formule de Louis Marin¹¹), la médiation du faire-croire est aussi efficace que l'immédiateté de la pression physique, dans l'exacte

8. Voir Robert Spaemann, « Bürgerliche Ethik und nicht-teleologische Ontologie », *Subjektivität und Selbstverhaltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

9. Thomas Hobbes, *Leviathan*, éd. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1971, chap. 17, p. 223.

10. Pierre Nicole, *Essais de morale*, Paris, Desprez, 1736, vol. 3, p. 136.

11. « La mise en réserve de la force dans les signes qui est pouvoir sera à la fois la négation et la conservation de l'absolu de la force : négation, puisque la force ne s'exerce ni ne se manifeste, puisqu'elle est en paix dans les signes qui la signifient et la désignent ; conservation, puisque la force par et dans la représentation se donnera comme justice, c'est-à-dire comme loi obligatoirement contraignante sous peine de mort. » *Le portrait du roi*, p. 12.

mesure où les signes se donnent comme aussi immédiats que la force. Pareil coup de force court-circuité, en quelque sorte, le moment rationnel du contrat. Il n'y a, dans ces opérations, ni production rationnelle, ni intentionalité subjective, mais une logique de la force et des signes induite par le principe constitutif de tout être humain : le désir de dominer.

C'est bien cette logique que Nietzsche retrouvera dans la *Généalogie de la morale* : « l'« État » le plus ancien a été une tyrannie effroyable et une impitoyable machinerie d'oppression, jusqu'à ce que cette matière première, le peuple, les semi-animaux, ait fini non seulement par devenir malléable et docile, mais aussi par être *formée*. J'ai employé le mot « État » : ce qu'il faut entendre par là va de soi — une horde quelconque de bêtes de proie blondes, une race de maîtres et de conquérants, qui, dotée d'une organisation guerrière et ayant la force d'organiser, pose sans hésiter ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganisée et errante. Voilà le commencement de l'« État » sur terre : on s'est débarrassé, je pense, de la rêverie qui le faisait commencer par un « contrat »¹². Il ne s'agit pas de remplacer la rêverie contractuelle par le phantasme aryen, mais de saisir que la logique à l'œuvre dans toute institution de l'État ne repose que sur le passage de la force à la forme, et que l'instance rationalisante ou craintive du contrat n'y apparaît jamais nécessaire. Pour autant, on ne plonge pas dans un naturalisme originaire des forces et le propos n'est pas d'escamoter la façon dont le droit et la loi de l'État peuvent empiriquement et légitimement sortir d'un rapport de forces, comme l'illusion produite par un prestidigitateur qui sort un lapin de son chapeau.

On peut ici rappeler la critique de Rousseau : d'une part, il souligne l'hétérogénéité fondamentale entre force et droit (« La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. [...] S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé », I, 3)¹³, d'autre part, il rappelle qu'avant d'aliéner sa liberté à un État, il s'agit pour le peuple de se considérer comme peuple, donc de se donner une unité, une voix commune, seulement possible si déjà un contrat a été passé entre chaque membre du groupe, c'est aussi pourquoi il n'y a de guerre qu'entre États et non entre particuliers (I, 4-6). Dans tout cela, ce sont plutôt Grotius et Hobbes qui sont visés, cependant on pourrait croire que ces arguments condamnent Pascal (et par anticipation Nietzsche) à une insondable naïveté. Il n'en est rien, dans la mesure où, pour répondre au premier point, ceux-ci ne contestent pas l'hétérogénéité de la force et du devoir moral ou du droit, tout au contraire, mais ils ne sentent pas

12. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. I. Hildebrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, II, § 17, p. 96.

13. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, U.G.E., 1973.

nécessaire de chercher une autre explication que le déboîtement du pouvoir de la force dans sa réserve et sa reproduction par la puissance de l'imagination. Plus que la rationalité du contrat, c'est la force propre à l'imagination qui permet de faire passer la force physique dans les signes du devoir et du droit. Quant au second point, on peut rappeler ceci : d'abord, la guerre suppose bien, chez Pascal comme chez Nietzsche, des affrontements de groupes (« la plus forte partie », « une horde [...] dotée d'une organisation guerrière »), ensuite le peuple n'existe comme peuple, autrement dit comme *forme*, que d'être informé par les dominants — informé par la force bien sûr, mais aussi par ce coup de force qui consiste à lui donner une forme et donc, à susciter la formation de signes — et non de se donner à soi-même une forme autonome. Reste néanmoins le problème de l'organisation originelle de la horde ou du plus fort parti. Si le peuple n'apparaît qu'à trouver sa forme dans la domination des plus forts, qui a doté ces plus forts de leur propre ordonnance ?

Il faut ici lire au plus près les textes. Nietzsche ne parle en aucune façon d'une quelconque dotation : la horde (*Raubtiere*, autrement dit nous sommes encore dans l'animalité, marquée éminemment de sa qualité prédatrice) est « *kriegerisch organisiert und mit der Kraft, zu organisieren* », littéralement elle est « organisée guerrièrement et avec la force d'organiser ». Organisation organique, en quelque sorte, qui ne lui vient de rien d'extérieur à elle et qui apparaît comme le seul produit logique de son propre appétit de domination : *organisée par la guerre parce qu'organisée pour la guerre — et réciproquement*. L'État est constitué de cette horde guerrière qui apporte avec elle le meurtre organisé et le fait de l'organisation, ainsi que de cette étrange « matière première informe » (peuple et semi-animaux) qui, du coup, reçoit une forme. Coup de force bien sûr, en ce que l'organisation pour/par la guerre impose le principe d'une organisation, par où la reconduction du pouvoir et de la « servitude (devenue) volontaire » sera assurée. C'est en ce sens qu'il n'y a nul besoin d'un contrat social et qu'il n'y a aucun moment où la rationalité calculatrice du contrat pourrait avoir lieu : par définition le coup de force est un saut, une rupture brutale et incalculable dans l'ordre du temps.

Pascal est encore plus laconique que Nietzsche : le coup de force où s'effectue le passage de la force à la forme prend place dans l'abandon d'une lettre. « La plus forte *partie* » se métamorphose en « un *parti* dominant ». La première écriture n'est qu'une extension du « quelques-uns » qui le précède (« tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant »), mais vite ce qui était « partie » devient « parti », ce qui apparaissait comme « le plus fort » est désormais « dominant ». Dans ce raccourci de l'écriture se lit le court-circuit de l'opération elle-même. Qu'on ne voie pas là trivial effet de style qui n'informerait pas la réflexion, voire qui éviterait de penser le raccourci que Rousseau justement

dénonçait. Comme pour Nietzsche, c'est bien le saut dans l'institution qu'il s'agit de décrire : aucune « mesure des forces », donc, dans l'établissement d'un contrat social ainsi que le voudrait Rousseau¹⁴, mais uniquement une « épreuve des forces », qui est leur seule véritable mensuration. À la différence de Nietzsche néanmoins, il y a, pour Pascal, indistinction des parties : pas question donc de hordes blondes profilées pour l'exercice de la force, comme si devait exister une différence de nature (de « race ») entre dominants et dominés, mais simple différence de degré entre pouvoirs, sur le fond d'un identique et répétitif appétit de domination. La plus forte partie est seulement alliance de forces, ordonnée par/pour la guerre ; qu'elle l'emporte et elle devient un parti ; qu'elle organise l'héritage de sa force victorieuse, elle produit une société. Toute société naît dès lors d'une mise en réserve de la guerre dans les signes du pouvoir.

Il en va de la question du contrat social comme de celle de consensus : parce que l'on pose une distance mystérieuse entre la règle et son application, on ne semble avoir d'autre choix que de rechercher la nécessité d'un consensus, soit empirique (mais dès lors le premier sceptique venu peut en démonter les inanités), soit supra-empirique (mais alors on doit souscrire à une théorie des Idées platonicienne) ; dans la pratique, il n'y a pourtant aucune distance, juste une connexion interne particulièrement résistante qui fait de chaque événement d'une application l'événement de la règle. De même, en instaurant une distance entre exercice de la force et formation sociale, on paraît devoir choisir entre l'arbitraire tyrannique de la force établie en droit (dont on voit bien l'impasse puisqu'une nouvelle force peut toujours s'ériger en droit) et le recours au contrat social (qui impose un moment rationnel ou une Idée du social) ; alors que la force a le pouvoir de se retenir dans une forme, afin de mieux perdurer comme puissance : c'est bien ce qui explique justement l'immédiateté d'une semblable médiation, car la guerre est la forme primitive de l'ordre social, elle en est, pour ainsi dire, la ruine fondatrice. En définitive, *jamais les forces ne contractent entre elles, elles se contractent dans des signes : pas de contrat social donc, mais une contraction signifiante.*

Il vaut la peine de noter au passage combien Nietzsche et Pascal pensent toute invention du social comme concomitante de la naissance de l'État : coup de force originel, l'État œuvre à la dynamique immédiate de la concaténation sociale en même temps qu'il ouvre à la symbolique. L'exemple des sociétés sauvages, éminemment guerrières et cependant sans État, demeure un exemple vain. La seule formation sociale, la seule mise en forme du social, à son origine est celle induite par la guerre, puis par sa reconduction

14. « Comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance », *Du contrat social*, I, 6.

dans un État. La haine apparaît donc bien comme ce premier moteur de la société, ce qui, depuis la désunion, permet de donner néanmoins une forme à la conquête des autres, puis à la conquête d'un tout social. Cependant ces liens qui, désormais, attachent les uns aux autres, vainqueurs et vaincus, dominants et dominés, ne sauraient être du seul ressort de la haine ou de la force. Pour que forme il y ait, pour que ces liens ne soient pas rongés par le temps, il leur faut devenir imaginaires, on doit faire de la force une figure. Mais, en faisant des cordes bien réelles qui liaient les prisonniers des cordes imaginaires unissant les membres d'une même communauté, on saute du contingent au nécessaire, de l'empirique au logique : « Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont des cordes de nécessité ». À l'évidence de la force doit donc succéder la nécessité du respect comme figuration de la force, comme figuration aussi de son évidence (de sa nécessité). C'est à ce compte qu'une société peut survivre au moment de son instauration. Le respect est une haine instituée, le politique, une guerre retenue. Les deux passent par une discipline des corps.

Pascal, comme Nietzsche, se tourne vers les puissances de l'imaginaire pour comprendre la naissance d'une communauté. Toute société se crée dans la nécessité subie de la guerre, toute société acquiert sa pérennité en se donnant une autre nécessité, celle des puissances imaginaires : l'artiste, pour Nietzsche qui se plaît à donner à cette logique de la figuration sociale une tournure plus individuelle, quoique involontaire⁵, alors que Pascal, tout en souscrivant lui aussi à cette mise en scène productrice du social, la décrit et y cherche un tour plus impersonnel. Chez Nietzsche, aucune surprise à ne trouver aucun dieu à l'origine de nos communautés, mais que Pascal ne s'en trouble pas, voilà qui pourrait paraître étonnant, si guerre et société n'apparaissent justement qu'à partir du moment où l'homme est *sans Dieu*. La haine viscérale que chacun porte à chacun vient de ce que tout le monde veut être Dieu, cherchant donc à dominer absolument, désirent prouver l'absolu de sa force. À partir de là, à partir de cette chute dans l'outrecuidance de ses désirs, la logique de la haine et du respect ne peut pas ne pas présider aux destinées humaines. Logique certes issue des hommes rassemblés par leur haine même, mais non volontaire au sens où certains auraient pu

15. À propos des « maîtres et conquérants », Nietzsche affirme : « Créer, imprimer instinctivement des formes, voilà leur œuvre, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients du monde : où ils apparaissent, là surgit bientôt quelque chose de neuf, une forme de souveraineté qui vit », *Généalogie de la morale*, II, § 17.

consciemment en manipuler les effets¹⁶. Les êtres, en se donnant pour nécessité de se lier par le respect, afin d'entériner la division sociale entre dominants et dominés, s'y aveuglent tout aussi nécessairement. Telle est la « ruse de la concupiscence » qui évite d'avoir recours à une hypothétique rationalité du contrat social : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. [...] On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice. Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que couvert. Il n'est pas ôté » (§ 196-97).

La logique de la figuration produit donc un double effet : non seulement elle permet de maintenir la puissance de la force dans les signes du respect, mais encore elle implique de rejeter dans l'ombre sa propre puissance, en voilant d'un même mouvement haine originelle et maintenance de la force par l'imaginaire de la figure. C'est bien pourquoi, au moment d'analyser ce qui a jeté les hommes dans la nécessité de se lier, Pascal entame son propos par un significatif « Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former » : la formation de la cité des hommes est tout entière contenue dans ce transit imaginaire de la force dans la forme selon une logique de la figuration accessible seulement par un similaire mouvement de figuration. Loin d'être le simple analogue du rousseauiste « écartons tous les faits », le propos de Pascal est certes d'analyser un processus éminemment logique, mais surtout de mettre à jour la nécessité de la figuration, jusque dans la dynamique de sa propre analyse.

En ce sens, la remarque de René Taveneaux (en dépit de la qualité de son ouvrage) reste à courte vue lorsqu'il dit : « Pascal professe un pessimisme et un machiavélisme fonciers à l'égard de la cité temporelle : le gouvernement du monde peut se fonder s'il en est besoin sur la duperie et le mensonge¹⁷ ». Ce n'est pas là besoin

16. C. Lazzeri le note avec justesse : « Ce mécanisme réglé de productions imaginaires n'est la conséquence d'aucune décision intentionnelle de tromper le peuple : il met en œuvre une logique impersonnelle qui conduit à une sorte de « servitude volontaire » : c'est par l'imagination que le peuple se soumet en reconnaissant la légitimité du pouvoir ». *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. 244.

17. René Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 60. On peut en rapprocher telle remarque de Goldmann : « Mais il ne faut pas se laisser prendre trop vite, ce négateur radical, cet anarchiste, est *en même temps* le conservateur le plus absolu qui affirme non seulement la nécessité mais encore la valeur des privilèges et des iniquités sociales », *Le Dieu caché*, Gallimard, 1976 (1959), p. 311 – bien sûr Goldmann oppose d'autant mieux les deux positions que cela lui permet de faire entendre (sans avoir à le dire) le caractère « tragique » et non « authentiquement dialectique » des antithèses pascalienues, sous couvert d'une reconnaissance subtile et désintéressée des contradictions intimes d'un être. En fait, Pascal n'est pas plus conservateur qu'il n'est anarchiste – toutes catégories étrangères à l'*authenticité* de sa pensée politique.

momentané, occasion à saisir pour la manipulation des individus : le gouvernement du monde est indissociable, en son fondement, de la duperie et du mensonge. C'est bien de la force qu'est issue la domination, mais c'est la duperie qui en assure la continuation et la stabilité. Dans l'orage de la naissance d'une prime société, la force est l'éclair qui établit certains au-dessus d'autres, le tonnerre qui roule encore longtemps dans l'espace obscur est ce qui en perpétue les signes. Pascal décrit, sur un exemple contemporain, cette façon qu'ont les signes de prolonger l'effet de la force, sans recourir à son effectivité : « La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur font que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes; et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume croit qu'il vient d'une force naturelle, et de là viennent ces mots : le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc. » (§ 23). Le respect est donc bien considération de la force, mais le spectacle de la force et la puissance de sa répétition font que l'on peut attribuer à un visage, au bout du compte, banal, quelque chose qui le place au niveau de la force absolue du Dieu¹⁸. Encore une fois, c'est affaire de signes : l'exercice de la force n'est ici que simple spectacle, et l'apparence de la force divine est seulement un « caractère » sur la page du visage. Mais cela suffit. L'exemple pourrait n'être pris qu'à sa mesure toute pragmatique et contemporaine : une démonstration du machiavélisme pascalien, s'il ne fallait lui donner sa dimension originelle. L'analyse démonte les pièges des puissances imaginaires au pouvoir et, ce faisant, exhibe ce qu'est le pouvoir dès son premier moment : une discipline des corps.

De même, c'est voir trop court que de ramener les déclarations de Pascal en faveur du *statu quo* politique à un désir de paix et de stabilité. Toute l'œuvre de Pascal montre à l'envi qu'il joue d'une prose de combat et qu'il n'a de cesse d'exhiber l'instabilité foncière des êtres. S'il s'avère partisan de laisser en l'état ce que l'on trouve en naissant dans une certaine société, ce n'est pas conservatisme béat, ou refus de jouer un rôle politique dans les affaires du monde. On se voue à ne rien comprendre aux *Provinciales* si l'on n'en saisit pas la volonté de combattre l'injustice politique ; on ne peut plus entendre la nécessité intérieure des *Pensées*, cette apologétique de la religion chrétienne, si l'on n'en mesure pas l'espoir de réformer la vision du

18. À un niveau plus quotidien des relations humaines, on trouve les mêmes effets du déplacement de la force dans les signes : « Cela est admirable : on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle, et suivi de sept ou huit laquais. Et quoi ! il me fera donner les étrivières si je ne le salue. Cet habit, c'est une force. » (§ 82), ou encore : « Plus on a de bras, plus on est fort. Être brave, c'est montrer sa force » (§ 88).

politique et des mœurs de la cité des hommes ; on ne pourrait rien entendre au désir de devenir précepteur d'un noble au plus près du pouvoir (dont il nous reste les textes réécrits par Nicole sur la condition des Grands), si l'on n'y percevait l'importance à penser et à agir sur le politique. Tout cela ne concorde guère avec un trivial conservatisme.

« Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr », dit Pascal au § 87. Nous connaissons ce motif du « tous diront qu'ils méritent », il répond au « tous les hommes voulant dominer ». La guerre civile n'est autre que la reprise de la guerre originelle : même motif, même portée. En aura-t-on une puissance plus juste ? Voilà qui est douteux, pour Pascal. Quel que soit le modèle politique à l'œuvre, il est toujours établi sur le pouvoir immédiat de la force et la puissance formelle des signes. Monarchie héréditaire à la française ou république élective à la suisse, la différence est de degré, non de nature. Si la guerre civile apparaît comme le mal politique par excellence, cela ne tient pas seulement à ce qu'elle déploie les ressources de la haine (puisque chacun dès lors prétend pouvoir dominer absolument), mais surtout à ce qu'elle laisse les êtres aller au pire d'eux-mêmes, à l'absolu de la haine. La guerre civile force à oublier respect, institution, puissances imaginaires et nous livre à la mauvaise haine (ce que Nietzsche appellerait le ressentiment).

C'est en effet ici que l'augustinisme de Pascal resurgit : la haine, née de notre appétit de domination absolue, issue de notre volonté d'être de dieux, est l'effet de notre privation de Dieu. « Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence qui les détourne de Dieu » (§ 252). La guerre civile empêche, par principe, tout savoir de soi, toute réflexion sur son propre désir de dominer, puisqu'elle voue chaque homme à n'être que le point d'application d'une force. Le savoir n'apparaît qu'avec la forme, donc avec les signes. Là où seuls les rapports de force ont lieu, ne saurait s'installer la puissance des signes. Nulle chance donc d'y voir réapparaître une attention aux signes de Dieu, encore moins à sa présence. Au contraire, lorsque la paix civile est assurée, lorsque les rapports de force ne se font sentir que dans les effets de signes et la puissance de l'imagination, alors le savoir de ce que nous sommes peut prendre place et, avec lui, le possible accueil aux signes du divin. La haine certes demeure au cœur de l'homme, mais il devient possible d'en retourner les effets, une fois qu'on la conçoit comme un effet :

Qui ne hait en soi son amour-propre, et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité ? Car il est faux que nous méritions cela, et il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose. C'est

donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut nous défaire.

Cependant aucune religion n'a remarqué que ce fût un péché, ni que nous y fussions né, ni que nous fussions obligés d'y résister, ni n'a pensé à nous en donner les remèdes. (§ 524)

Il faut donc user de la haine contre ce qui en fit naître l'effet : le désir d'être Dieu — pas de meilleure thérapeuthique, contre les illusions de l'amour-propre, contre ce fabuleux désir de dominer, que de replier la haine sur notre vanité, autrement dit sur notre vide. Dominer absolument nous est impossible, et, de toute façon, nous ne le méritons pas, puisque chacun pourrait, aussi légitimement que nous, y prétendre. C'est bien cette « manifeste injustice » qu'il faut éclairer. Or, seule une réflexion sur ce que c'est que dominer absolument et sur ce qui nous en fait ressentir l'intime nécessité peut, au bout du compte, nous en décharger. Voilà pourquoi la paix « est le souverain bien » (§ 76), puisqu'elle permet, d'une part, l'établissement du respect et des signes de la puissance, d'autre part, la réflexion sur la nature du pouvoir et son transit dans les signes. Ces deux éléments répondent à un même objectif : accueillir les signes de la présence de Dieu, mais selon deux dimensions sociales. Pour Pascal, la première concerne le peuple, la seconde, les savants et les Grands. Il est bon que le peuple, prêt par son respect institué et coutumier à recevoir les signes du divin, ne se départisse pas de ses croyances ; alors que les Grands et les habiles doivent prendre garde à l'absence de fondement assuré à la justice et aux institutions :

Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu. [...] De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente, et c'est le plus sûr. Rien suivant la seule raison n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. C'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramènera à son principe l'anéantit. [...] Il ne faut pas qu'il (le peuple) sente la vérité de l'usurpation, elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable. Il faut la faire regarder comme authentique, éternelle et en cacher le commencement si on ne veut qu'elle prenne bientôt fin. (§ 56)

Recevoir les coutumes, c'est déjà entrer dans une disposition à accueillir, dans la reconnaissance d'un fondement mystique ; alors que la raison, dans son analyse critique, détruit l'évidence de la réception et de tout fondement. Le respect de ce qui nous vient d'autres que nous (ancêtres ou Dieu) est à préférer, en matière politique, à ce que nous sommes susceptibles d'inventer. Car l'invention, ici, nous fait courir le risque d'une possible tyrannie. Le respect oblige à une connaissance des limites, à une signification sociale des frontières — ce que la tyrannie, chaque fois, dénie :

La Tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre.

Diverses chambres de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun règne chez soi, non ailleurs. [...] Et leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force : elle ne fait rien au royaume des savants, elle n'est maîtresse que des actions extérieures. [...] On rend différents devoirs aux différents mérites, devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science. On doit rendre ces devoirs-là, on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. (§ 54)

La force, elle aussi, a ses limites : tout ne repose pas sur elle. Le domaine des signes, quoiqu'il s'y articule, en est soustrait. D'où la nécessité politique des signes pour mieux limiter le recours à la force. Toute justice, parce qu'éminemment humaine, est variable et n'est le résultat que d'un coup de force continu — mais la véritable justice consiste justement à appréhender ces diverses frontières et leur tracés sur la carte du politique. Le respect, à œuvrer dans l'univers des signes, touche pourtant aussi bien aux corps. On pourrait dire qu'il est justement la tentative de déplacer le pouvoir immédiat des corps, en leurs forces, dans la puissance médiatrice des signes, en leurs effets — autrement dit de faire des corps eux-mêmes des puissances figuratives. C'est pourquoi *il faut, au besoin, que les signes soient en quelque sorte incorporés (comme on se plaît à le souligner aujourd'hui de plus en plus), mais surtout que les corps se transforment eux aussi en signes*. S'incommoder par respect, c'est *imprimer* sur son corps la marque du pouvoir de l'autre et l'*exprimer* par l'exhibition du corps comme figure de la puissance consentie à l'autre : « Le respect est : "Incommodez-vous". Cela est vain en apparence, mais très juste, car c'est dire : "Je m'incommoderais bien si vous en aviez besoin, puisque je le fais bien sans que cela vous serve", outre que le respect est pour distinguer les grands. Or si le respect était d'être en fauteuil, on respecterait tout le monde et ainsi on ne distinguerait pas. Mais étant incommodé, on distingue fort bien » (§ 75).

La force ne cherche qu'à dominer immédiatement, elle veut exercer un pouvoir absolu, donc sans limites, tandis que le respect est tout entier prise en compte des limites, établissement des frontières, qu'elles soient sociales ou psychiques. Le politique ne saurait être seulement exercice du pouvoir, il œuvre avant tout dans la puissance du respect — le politique est en fait l'institution du respect. C'est pourquoi une certaine réciprocité peut s'installer entre dominants et dominés qui soit autre que la directe relation de pouvoir. Si la méthode est de chercher ce qui fait le propre d'un élément, alors, par respect pour les signes d'établissement ou d'institution, on s'aperçoit que la richesse n'est pas l'avarice ou l'usure, et la puissance, la force ou le pouvoir :

Grandeur d'établissement, respect d'établissement.

Le plaisir des grands est de pouvoir faire des heureux.

Le propre de la richesse est d'être donnée libéralement.

Le propre de chaque chose doit être cherché. Le propre de la puissance est de protéger. (§ 659)

Ne voyons pas dans pareille remarque un vœu pieux de chrétien bien-pensant. Si le propre de la richesse est la générosité, c'est que celle-ci fait passer le pouvoir immédiat de l'argent dans la puissance des signes et du respect : le riche y trouve motif de gloire et d'honneur. On gagne plus, socialement, à donner beaucoup qu'à thésauriser ou à investir dans des affaires productives (du moins dans l'Ancien Régime). De même pour les pouvoirs en place : en transformant la force en puissance, on ne cherche plus à annihiler les autres, à dominer uniquement par l'emprise des corps, mais protéger devient le signe de la force, la preuve instituée de ce que la force est bien là, toujours présente et toujours en réserve. Car l'efficace sociale du respect vient de ce qu'il oblige à une réciprocité — faute de quoi on tombe dans la tyrannie, d'un côté, ou dans la guerre civile, de l'autre. Plutôt que le déchaînement de la haine avec l'exercice de la force, Pascal montre la valeur du politique comme image de la force dans la puissance et de la haine dans l'institution du respect. Affaire, donc, d'imagination : « Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante ? » (§ 41). Ruse de l'imagination — et non de la raison — qui utilise cela même qui semble conduire tout être au recours obstiné à la pure force pour en déjouer la violence immédiate. Du bon usage de la haine et du respect ? Si l'on veut bien replier la haine sur la démesure de l'amour de soi et le respect sur l'image des autres. Heureusement que la politique est irréaliste, quand la force nous conduit à considérer la violence du trop de réalité. Tel est bien pourquoi, aux yeux de Pascal, nous devons nous en occuper — l'irréel (la vraie réalité de la cité de Dieu) n'est-il pas justement l'enjeu véritable de nos existences ? Mais un irréel également tissé dans l'étoffe de la vie terrestre.

*Département d'études françaises
Université de Montréal*

De Thomas More à Condorcet : une relève du discours utopique?

Charles Coutel

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027450ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027450ar>

[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

Coutel, C. (1997). De Thomas More à Condorcet : une relève du discours utopique? *Philosophiques*, 24 (2), 277–284. <https://doi.org/10.7202/027450ar>

Résumé de l'article

Cet article examine la relation complexe que Condorcet entretient avec l'idéal de perfectibilité hérité de la Philosophie des Lumières. L'Atlantide condorcétienne reprend et développe l'idéal utopique de T. More ; l'Europe est l'horizon de cette reprise critique de l'utopie, avec Condorcet l'espoir utopique s'accomplit dans une définition de l'Europe comme tâche éthique et politique. Le slogan actuel de la « fin des utopies » nous paraît incompatible avec la volonté de « construire l'Europe ».

DE THOMAS MORE À CONDORCET : UNE RELÈVE DU DISCOURS UTOPIQUE ?*

PAR

CHARLES COUTEL

RÉSUMÉ : Cet article examine la relation complexe que Condorcet entretient avec l'idéal de perfectibilité hérité de la Philosophie des Lumières. L'Atlantide condorcétienne reprend et développe l'idéal utopique de T. More ; l'Europe est l'horizon de cette reprise critique de l'utopie, avec Condorcet l'espoir utopique s'accomplit dans une définition de l'Europe comme tâche éthique et politique. Le slogan actuel de la « fin des utopies » nous paraît incompatible avec la volonté de « construire l'Europe ».

ABSTRACT: This article examines Condorcet's complex relationship with the ideal of perfectibility inherited from Enlightenment philosophy. Condorcet's Atlantis continues and develops More's utopian ideal ; the horizon for this critical return to Utopia is Europe. In Condorcet the utopian hope is fulfilled in a definition of Europe as an ethical and political task. The present slogan of the « end of Utopias » seems to us to be incompatible with the will to « build Europe ».

Comment le discours utopique est-il apparu ? Cette question nous semble capitale en un temps qui ne cesse de proclamer la « fin des utopies ». Le discours utopique peut, certes, se clore mais à condition que l'espérance philosophique et politique dont il est porteur soit reconduite et comprise. La confrontation de T. More et de Condorcet peut aider à ce travail et à cette prise de conscience. En effet, l'étude de *l'Utopie* puis de *l'Esquisse* indique les conditions d'apparition, mais aussi de clôture du discours utopique. L'utopie de T. More est d'abord un livre qui s'organise autour de son impossibilité même (u-topie) et il nous semble que Condorcet, notamment dans le *Fragment sur l'Atlantide* qui suit *l'Esquisse*, dénoue cette impossibilité en l'immanentisant au sein d'une histoire générale de la liberté humaine. Cette hypothèse nous est apparue lorsque les commentateurs de l'Atlantide condorcétienne (K. M. Baker en 1975

* Cet article fait partie de mon ouvrage sous presse aux éditions Ellipses : *Les Lumières de l'Europe*, Paris, 1997.

ou E. Brian en 1994¹), intégrèrent précipitamment ce texte de 1793-1794 dans le « genre utopique » : ce jugement invite à l'analyse et à la méditation philosophique.

L'Atlantide condorcétienne est, à bien des égards, une problématisation du discours utopique, mais en même temps elle accomplit le projet de T. More en nous parlant de la même espérance philosophique ; il s'agit ici de donner un lieu philosophique à cette espérance.

Condorcet problématise le discours utopique pour deux raisons : tout d'abord, il parvient à dépasser une des principales contradictions de T. More, formulée en 1969 par P. Mesnard² : la société présentée par T. More est d'emblée parfaite, mais il n'est pas dit comment elle l'est devenue. La société utopienne, par là même, ne progresse pas. Or, Condorcet, par sa théorie de la perfectibilité, indique comment, en s'appuyant sur ses erreurs passées, toute société humaine peut progresser. Le discours utopique ne peut exister qu'en opérant un saut hors du présent, mais en même temps il perd d'un côté ce qu'il gagne de l'autre : l'audace théorique est contemporaine de l'impossibilité pratique ; ce « double-lien méthodologique » est dénoué par Condorcet dans l'*Esquisse*. Mais ce dépassement n'abolit pas le projet utopique initial, il l'accomplit en lui assignant un nouveau lieu qu'il s'agit ici d'indiquer. Ce lieu recouvert par T. More et découvert par Condorcet est aussi une énigme pour nous aujourd'hui : si l'utopie n'a de lieu réel, elle a sans doute une raison d'être.

D'autre part, Condorcet nous aide à dépasser une autre difficulté majeure du discours utopique : comment décrire un monde qui n'existe pas et où le situer ? On sait que T. More comme F. Bacon tournent le problème en recourant à la fiction d'un long voyage (qui rappelle l'expédition vers l'Amérique). La lecture attentive du texte de T. More révèle combien cette société future et rêvée emprunte, à son insu peut-être, des éléments au présent et aux cultures récemment découvertes (en Amérique) : les Utopiens ont de curieuses allures d'Indiens déguisés en Romains ! Condorcet, en revanche, ne pense pas l'avenir en ces termes, car il cherche à produire du nouveau en *combinant* les éléments du présent et non en les *juxtaposant* comme T. More.

Pour penser ces contradictions et les dépasser, il nous faut opérer un premier détour par le projet de T. More lui-même et le relire à partir de sa possible conclusion condorcétienne.

-
1. K. M. Baker, *Condorcet, Raison et Politique*, trad. Paris, Hermann, 1988, et E. Brian, *La mesure de l'État*, Paris, Albin Michel, 1994.
 2. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 175 ss.

Court détour par T. More

Dans sa présentation de la revue *La Bibliothèque de l'homme public*, en 1791, Condorcet recommande chaudement la lecture de T. More et de F. Bacon, manifestant ainsi son intérêt pour le discours utopique³. La référence explicite à l'Atlantide de F. Bacon, lui-même lecteur de T. More, indique plus qu'une filiation, elle situe une espérance commune : penser les contradictions d'un monde présent dans une projection idéale future. Mais T. More juxtapose les institutions utopiennes (dans la deuxième partie de son texte) comme il juxtapose la première et la deuxième partie de son ouvrage. Cette série de juxtapositions assigne au discours utopique ses limites et son originalité : ne faut-il pas s'arracher du présent pour penser un avenir meilleur ? Cette force initiale devient aussitôt faiblesse comme nous le notions précédemment : comment réaliser ce qui s'avoue irréalisable⁴ ? Que recouvre cette impossibilité même ? Pour répondre à cette question, il convient de lire T. More de plus près. Dans son texte⁵, T. More propose une bien étrange construction philosophique et rhétorique : Raphaël, le narrateur, aurait accompagné Amerigo Vespucci dans trois de ses voyages. T. More signale que son héros connaissait le grec et le latin et « s'était voué à l'étude de la philosophie⁶ ». La première partie du texte s'achève par un récit décrivant un naufrage « près de l'île d'Utopie⁷ » ; l'auteur indique qu'autrefois : « Quelques Romains, quelques Égyptiens furent jetés sur le rivage (de l'île d'Utopie) ; ils restèrent dans le pays ». Curieux pays où ces hommes des antipodes auraient accueilli si facilement la culture des Romains, des Grecs et des Égyptiens : l'utopie n'est-elle pas une tentative de *penser ensemble* l'antipode et l'antérieur ? Tout se passe comme si T. More voulait nous dire que le monde présent pourrait mieux penser ses contradictions s'il faisait l'effort de se laisser juger par un regard venant des antipodes (celui des Indiens, récemment découverts et dont beaucoup « fantasment » déjà l'innocence) et des mondes antérieurs (l'Égypte, la Grèce et

-
3. Nous renvoyons sur ce point à notre article, « La perfectibilité chez Condorcet » paru dans la revue *Les Cahiers philosophiques* en mars 1990, n° 42, et à notre intervention dans le Colloque Condorcet de novembre 1994, « Utopie et perfectibilité : significations de l'Atlantide chez Condorcet » (Actes à paraître dans la revue *Theoria* de l'ENS Fontenay-Saint-Cloud). Dans notre ouvrage *Politique de Condorcet*, Paris, Payot, 1996, aux pages 217 ss, nous analysons la portée politique et la genèse épistémologique et institutionnelle de ce thème de l'Atlantide chez Condorcet.
 4. Cette série de contradictions du discours utopique provoquerait une « pathologie » spécifique lors de toute tentative de « réalisation » effective des espérances utopiques, selon P. Watlawick, J. Weakland et R. Fisch dans le chapitre 6, intitulé « Le syndrome d'Utopie », de leur ouvrage *Changements, paradoxes et psychothérapie*, Paris, Seuil, 1975, p. 66-81.
 5. Voir T. More, *L'Utopie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 86, 132, 133.
 6. *Ibid.*, p. 86.
 7. *Ibid.*, p. 132.

Rome) ; mais cet effort semble si ardu que seul un arrachement hors du présent peut le rendre possible : les Utopiens sont déguisés à la fois en Indiens et en Romains, mais semblent ne pas avoir de visage.

Il faut rappeler que le texte de T. More est à resituer dans un contexte historique qui connaît à la fois la redécouverte des textes de l'Antiquité gréco-latine et la découverte du Nouveau Monde⁸. Le discours utopique est une tentative synthétique pour « tenir ensemble » ces deux événements historiques, mais il est encore de l'ordre de la *parataxe* (juxtaposition des réformes dans l'île d'Utopie et juxtaposition des deux parties du texte de T. More) ; Condorcet apporterait-il la *syntaxe* de cette parataxe initiale ? Nous le pensons. Comme T. More, il relève l'importance et la convergence des deux événements historiques (redécouverte de l'Antiquité et découverte du Nouveau Monde)⁹ ; lui aussi veut les penser ensemble mais sur un autre mode que le discours utopique, tout en gardant l'intuition matinale et subversive de T. More. Le détour par l'antipode et l'antérieur *possibilise* le présent en le confrontant à sa propre perfectibilité. Le discours utopique de T. More est une première tentative individuelle pour juger un monde présent à partir du point de vue le plus éloigné dans l'espace (l'antipode) et le plus éloigné dans le temps (l'antérieur), mais il nous semble qu'un maillon manque encore. Ainsi, la monarchie anglaise et les effets du capitalisme sont jugés dans leur injustice initiale ; l'utopie confronte le présent à cette double altérité spatiotemporelle ; mais cette confrontation jugée nécessaire ne parvient pas à se situer elle-même (u-topie). Cette abstraction sera critiquée par Machiavel, Spinoza puis Marx sur le mode du rejet radical de l'utopie. Or, on semble s'être peu intéressé à l'approche condorcétienne de l'utopie : Condorcet faisant partie des... utopistes, on ne cherchera pas chez lui ce qui *complique* et *problématise* le discours utopique. Pareil jugement devient plus grave si l'on décrète... la « fin » des utopies ! Or, la critique de l'utopie n'est pas nécessairement son rejet, mais sa transcendance raisonnée au sein d'une conception *mélioriste* de l'histoire¹⁰ ; c'est tout l'intérêt de l'*Esquisse* et du *Fragment sur l'Atlantide* de Condorcet. Ce philosophe des Lumières perçoit que T. More, par son geste philosophique inaugural (l'utopie), crée du possible dans un monde qui « n'en peut plus » ; mais il sent aussi que ce discours ne peut penser ni sa propre genèse ni sa réalisation historique effective (lui qui analyse sans cesse les limites de

8. Cette volonté d'élargir et de problématiser le cadre philosophique de la pensée et de l'action grâce à la redécouverte de l'Antiquité et à la découverte du Nouveau Monde traverse aussi l'œuvre de Montaigne et de La Boétie.

9. Voir Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (édition A. Pons), Paris, Garnier-Flammarion, 1988, p. 191-193.

10. Le méliorisme est la position philosophique qui considère que le monde peut être rendu meilleur par les initiatives et les efforts humains convenablement raisonnés et dirigés. Le méliorisme permet de ne pas avoir à choisir entre le pessimisme et l'optimisme.

l'imitation des modèles politiques antiques par ses contemporains). L'*Esquisse* s'efforce d'intégrer dans le devenir humain les moments de la prise de conscience de T. More ; la question devient alors : comment insérer dans l'histoire effective des hommes les exigences éthiques et politiques manifestées par l'espérance utopique ? Ce qui donnerait un lieu... à l'utopie. Une nouvelle question surgit : quel cadre philosophique d'ensemble permettrait d'articuler le point de vue de l'antipode et le point de vue de l'antérieur comme instances critiques du présent ? La réponse à cette question est d'importance, car elle engage notre temps qui, proclamant la « fin » des utopies, risque d'oublier les formidables attentes philosophiques dont T. More serait le hérault humaniste initial.

Chez Condorcet, la prise en compte de l'antipode et de l'antérieur, dans la perspective d'un Montesquieu, s'unifie dans le projet récapitulatif de l'Atlantide qui doit autant à Platon qu'à Bacon ; l'Atlantide est projective, mais elle est aussi commémorative comme le projet encyclopédique lui-même qui combine sans cesse l'*invention* et l'*inventaire*. La théorie condorcétienne du progrès des Lumières parvient à *historiciser* ce que T. More ne faisait que *proclamer* ; T. More en reste à la protestation individuelle face à une société cruelle et à un pouvoir politique arbitraire. Il lui manque un cadre d'ensemble dont Condorcet va dessiner les contours dans l'*Esquisse*. La perfectibilité condorcétienne, héritière de Rousseau, fait glisser le « possible utopique » du *possible possibilisé* vers le *possible possibilisant* : l'avenir est pensé à partir des erreurs du passé et des contradictions du présent (ce que fait en partie T. More) mais aussi des potentialités intellectuelles, scientifiques et techniques contenues dans le présent. Condorcet met fin à « l'exil utopique » en proposant de dresser à la fin de l'*Esquisse* le « tableau de nos espérances ». Condorcet critique bien l'abstraction du discours utopique, mais ne jette pas « le bébé avec l'eau du bain » et conserve la colère révolutionnaire de T. More, en l'insérant dans l'histoire. Cette immanetisation de l'espérance utopique n'est en aucune façon une réduction déterministe ou un fatalisme idolâtre du Progrès (ce que le XIX^e siècle se plaît à voir chez Condorcet). Cette clôture de l'utopie est une ouverture et un appel à la responsabilité philosophique et politique. Mais pour mesurer la portée de cette redéfinition condorcétienne de l'utopie, un nouveau détour est requis : il nous donnera le moyen de comprendre comment Condorcet reprend et dépasse les contradictions initiales de T. More.

Un nouveau détour : où il est question de l'Europe

En 1992, R. Brague rédige un ouvrage consacré à l'idée d'Europe et organisé autour de l'hypothèse suivante qui pourrait nous donner une clef pour penser le lien philosophique entre T. More et Condorcet : l'Europe n'est pas une culture, mais un lieu de

confrontation et d'échanges infinis entre les cultures qui nous viennent du passé (et singulièrement de Rome et de la Grèce) et les cultures qui viennent du plus lointain ; de l'antérieur et de l'antipode. L'Europe est cet échange et cette interlocution ; elle est *transmission*¹¹. Être Européen, c'est pouvoir et vouloir conserver ce qui vient du passé et accueillir ce qui nous vient des antipodes et toute « renaissance » européenne se caractériserait par cet effort pour se laisser juger par ces deux instances critiques : ce serait le cas au XVIII^e siècle avec des philosophes des Lumières comme Montesquieu, Diderot et Condorcet, mais aussi au XVI^e siècle avec T. More. Cette première Renaissance se situe justement au moment précis de cette double expérience de la redécouverte de l'Antiquité et de la découverte du Nouveau Monde. R. Brague¹² nomme *secondarité culturelle* ce principe d'ouverture vers l'antérieur et l'antipode dans la définition de soi (ce geste est particulièrement évident chez Montesquieu, auteur des *Lettres persanes* et des *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*). L'Europe est ce lieu de la confrontation permanente de l'antérieur et de l'antipode dans la recherche de soi et de la vérité. Cette ouverture à l'altérité rendrait l'esprit européen vigilant et attentif à toute régression vers la barbarie (définie comme oubli des autres hommes et du passé). L'Europe est ouverture à autre que soi. R. Brague achève ainsi sa définition¹³ : « L'Europe se distingue des autres mondes culturels par le mode particulier de son rapport au propre : l'appropriation de ce qui est perçu comme étranger ».

Par sa volonté de penser l'antipode et l'antérieur, le discours utopique de T. More nous dirait quelque chose sur la genèse de l'idée politique et philosophique d'Europe : on saisit ce qu'a de contradictoire la double proclamation de la « nécessaire construction de l'Europe » et de... « l'actuelle fin des utopies ». Il nous semble que T. More, par son récit utopique, indique en ne sachant où le situer (utopie), un lieu civilisationnel qui saurait penser la critique du présent à partir d'une rationalité projetée dans l'avenir. Le discours utopique de T. More serait l'idée d'Europe *se cherchant*. Mais chez T. More, l'Europe aspire à elle-même en tant qu'horizon encore vague et aspiration impossible : espoir caressé de voir le monde présent se remettre globalement en cause en se situant imaginativement dans un monde plus ample qui intégrerait les leçons des Anciens et des autres cultures lointaines : ainsi, les Utopiens lisent les auteurs grecs et, précise T. More¹⁴ : « S'ils s'approprient si rapidement cette littérature (grecque) c'est, je pense, *en vertu d'une certaine parenté* » (souligné par

11. Voir R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Criterion, 1992, p. 36. Nous développons cette problématique dans notre article « L'idée d'Europe chez Condorcet » figurant dans notre ouvrage *À l'école de Condorcet, contre l'orléanisme des esprits*, Paris, Ellipses, 1996, p. 117-126.

12. *Ibid.*, p. 116.

13. *Ibid.*, p. 119.

14. T. More, *L'Utopie*, p. 186.

nous). Ce geste narratif de T. More cristallise l'espoir de l'Europe humaniste du XVI^e siècle ; il en manifeste aussi les limites.

En effet, dans le même temps, le récit de T. More trahit une impossibilité à pouvoir penser l'effectuation de cette idée d'Europe, comme le confirme l'insularité généralisée de la configuration utopique. L'idée d'Europe est ici *figée* aussitôt que *revendiquée* ; ce qui fragilise le projet utopique dans une abstraction vite dénoncée par les critiques, comme nous le notions auparavant.

Or, il nous semble que l'idée d'Europe chez Condorcet, qui se développe à travers *L'Esquisse* et le *Fragment sur l'Atlantide*, permet une historicisation critique et heuristique du projet initial de T. More ; c'est ce que nous avons nommé *la relève du discours utopique*. Il convient de revenir à notre hypothèse de départ et d'examiner pourquoi l'Atlantide condorcétienne est l'idée d'Europe, éclairée par sa propre perfectibilité.

L'Europe, l'Utopie, l'Atlantide

L'Esquisse puis le *Fragment sur l'Atlantide* s'organisent autour d'un espoir : la connaissance précise des erreurs du passé et des découvertes scientifiques et techniques peut aider à libérer l'humanité en développant sa raison ; avec le même présupposé que Rousseau (l'homme est perfectible), Condorcet tire une conclusion inverse : les Lumières, orientées par la connaissance du passé, l'extension de l'imprimerie, l'instruction publique et une constitution républicaine indiqueront le chemin à l'humanité. *L'Esquisse* est, comme le suggère Condorcet lui-même, une « histoire de la liberté humaine¹⁵ ». Plus précisément encore, Condorcet rapproche l'invention de l'imprimerie... des deux événements majeurs que T. More prend lui aussi en compte dans son projet : la redécouverte de l'Antiquité et la découverte de l'Amérique¹⁶ et, précise Condorcet, « [...] on vit naître en Europe une sorte de liberté de penser¹⁷ ». T. More est à l'exact point de recoupement de ces trois faits (*L'Utopie* date de 1516). L'imprimerie notamment (le projet de T. More est d'abord un *livre*) résume et magnifie le principe de secondarité culturelle défini auparavant : l'antipode et l'antérieur nous sont connus par les textes du passé et les récits de voyage ; l'idée d'Europe a les contours d'une bibliothèque ; d'où l'acharnement des ennemis des Lumières à empêcher le peuple de lire et à brûler les livres. Le livre rend co-présents l'antipode et l'antérieur au cœur d'une même exigence critique : lire est l'opération requise pour que la décentration vers l'antipode rejoigne la décentration vers l'antérieur. L'Europe est cette interlocution entre l'antériorité temporelle et cette altérité spatiale et culturelle, et il nous

15. Voir Condorcet, *L'Esquisse*, p. 79, 187-191.

16. *Ibid.*, p. 191.

17. *Ibid.*, p. 199.

semble que cette intuition traverse le projet de T. More mais trouve son achèvement chez Condorcet. L'Europe des Lumières dont l'Atlantide condorcétienne est la figure critique et idéale reprend, en l'historicisant, l'intention utopique en lui assignant cette fois un lieu philosophique, politique et civilisationnel précis. Le concept condorcétien d'Europe serait ainsi le projet utopique intégré dans une genèse historique et critique (à la confluence des événements historiques majeurs au début du XVI^e siècle), mais cette lecture historique n'est pas réductrice, car elle intègre l'espérance utopique dans le devenir perfectible de l'humanité tout entière. Par l'Atlantide, Condorcet se donne le moyen de faire de l'avenir une instance historique mais aussi infiniment libératrice. L'utopie devient une *tâche* et non un simple *rêve* ; elle s'intègre dans une nécessaire *poétique des Lumières*.

Nos différents détours autorisent peut-être un réexamen final de notre perplexité initiale : T. More, par l'audace de sa pensée inaugure un genre admirable que les hommes ont méconnu et amoindri au point de confondre l'utopie avec l'ensemble des contresens commis sur elle. T. More a tenté d'écouter les voix du passé et celles des lointains, car il pressentait que pour être soi il convient de sortir de soi pour revenir à soi, ce qui est l'exigence même de la vie et de la pensée. Le cadre de cette aventure est l'Europe comme idée intégratrice de ce qui n'est pas elle. Cette identité pérégrinale est à l'œuvre dans le voyage vers l'Utopie qui est sans doute aussi important que la présentation des institutions utopiennes. L'essentiel de cet héritage philosophique et politique passe dans *l'Esquisse* et le *Fragment sur l'Atlantide*, véritable testament des Lumières. L'Europe des Lumières serait-elle l'idée d'utopie consciente d'elle-même ? T. More ou Condorcet ne nous sont ici d'aucun secours, car nous sommes aujourd'hui la réponse fragile à cette question inquiète.

Faculté de droit Alexis de Tocqueville
Université d'Artois

Tensions et apories de l'encyclopédisme

Christian Godin

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027451ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027451ar>

[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

Godin, C. (1997). Tensions et apories de l'encyclopédisme. *Philosophiques*, 24 (2), 285–298. <https://doi.org/10.7202/027451ar>

Résumé de l'article

L'idéal encyclopédique, qui est un idéal de totalité, se trouve pris dans quatre contradictions : celle du réel et du symbolique (l'encyclopédisme voudrait oublier que les mots ne sont pas les choses), celle de l'unité et de la multiplicité (comment unifier un réel foncièrement divers ?), celle de l'exhaustivité et du choix (il n'y a pas de choix sans principe d'exclusion), celle de la fermeture et de l'ouverture (d'un réel qui court toujours). Ces contradictions ne peuvent être résolues : elles constituent la limite de l'encyclopédisme mais aussi sa grandeur.

TENSIONS ET APORIES DE L'ENCYCLOPÉDISME

PAR

CHRISTIAN GODIN

RÉSUMÉ : L'idéal encyclopédique, qui est un idéal de totalité, se trouve pris dans quatre contradictions : celle du réel et du symbolique (l'encyclopédisme voudrait oublier que les mots ne sont pas les choses), celle de l'unité et de la multiplicité (comment unifier un réel foncièrement divers ?), celle de l'exhaustivité et du choix (il n'y a pas de choix sans principe d'exclusion), celle de la fermeture et de l'ouverture (d'un réel qui court toujours). Ces contradictions ne peuvent être résolues : elles constituent la limite de l'encyclopédisme mais aussi sa grandeur.

ABSTRACT: The encyclopaedic ideal, which is an ideal of describing totality, is caught in four contradictions: the contradiction of the real and the symbolic (encyclopaedism would like to forget that the word is not the thing), the contradiction of unity and multiplicity (how to unify fundamentally diverse reality ?), the contradiction of exhaustiveness and choice (there is no choice without the principle of exclusion), the contradiction of definitiveness and change (of a reality in constant movement). These contradictions cannot be resolved, they constitute the limitation of encyclopaedism but also its grandeur.

Nul doute que l'encyclopédie ne soit, avec le savoir absolu hégélien, la meilleure réalisation du savoir total. *Meilleure* réalisation, c'est-à-dire celle qui, jusqu'au bout, fait confiance à l'inventivité, au travail et à la patience de la raison de l'homme, celle qui ne traite pas l'homme en bête à croire et à espérer. Il n'en reste pas moins vrai que l'encyclopédie bute sur un certain nombre de dilemmes, dont quelques-uns se figent en apories. Certains appartiennent à l'essence de la totalité elle-même, d'autres sont spécifiques au savoir total.

Nous avons décelé pas moins de cinq problèmes. Ils forment eux aussi la nature de l'encyclopédisme, au même titre que ses origines et ses finalités.

Le réel et le symbolique

Selon la juste formulation de G. Escart¹, « l'encyclopédie réalise un champ transcendantal, c'est-à-dire l'unification des domaines humain et naturel ». Mais cette unification s'effectue selon le mode de l'élimination plutôt que selon celui de la synthèse. Dans sa tendance essentielle, l'encyclopédie oublie son caractère symbolique, donc arbitraire. Elle ne suit ni l'ordre des mots, ni celui des recherches, elle croit suivre en revanche l'ordre des choses, comme si celles-ci étaient immédiatement (sans la médiation symbolique) accessibles.

En effet, ce n'est pas la totalité du savoir que les premières encyclopédies cherchaient à transcrire, mais la totalité du monde. En somme, l'histoire du projet encyclopédique, c'est, pour l'essentiel, celle du passage d'une totalité objective à une totalité humaine, passage inscrit nécessairement dans les signes mêmes : l'adoption de l'ordre alphabétique² — ce qui suppose une radicale mutation dans la façon de concevoir le langage. Le projet encyclopédique, tel qu'il apparaît au début du XVII^e siècle, ne cherche pas à refléter le savoir dans l'élément neutre du langage, « mais à reconstituer par l'enchaînement des mots et par leur disposition dans l'espace l'ordre même du monde³ ». C'est ce projet qu'on trouve chez Grégoire dans son *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), chez Alstedius avec son *Encyclopædia* (1630) ou encore chez ce Christophe de Savigny (*Tableau de tous les arts libéraux*) qui parvient à spatialiser les connaissances à la fois selon la forme cosmique, immobile et parfaite du cercle, et celle, sublunaire, périssable, multiple, divisée de l'arbre. On le retrouve aussi chez Lacroix du Maine qui imagine un espace à la fois d'Encyclopédie et de Bibliothèque qui permettrait « de disposer les textes écrits selon les figures du voisinage, de la parenté, de l'analogie et de la subordination que prescrit le monde lui-même⁴ ». Ce rêve d'une adéquation parfaite de la totalité du monde et de la totalité du livre repose *de facto* sur la dénégation de l'incommensurabilité du réel et du symbolique. Charles Bonnet, dans le siècle encyclopédique, se fit l'écho de cette identification de l'encyclopédie-monde au monde-encyclopédie : « Je me plais à envisager la multitude innombrable des Mondes comme autant de livres dont la collection compose l'immense Bibliothèque de l'Univers ou la vraie Encyclopédie universelle. Je conçois que la gradation merveilleuse qui est entre ces différents mondes facilite aux intelligences supérieures à qui il a été donné de les parcourir ou plutôt de les lire l'acquisition des vérités de tout genre qu'il renferme

-
1. G. Escart, « Adieu à Kant, retour à Leibniz », dans *Anatomie d'un épistémologue : François Dagognet*, Paris, Vrin, 1984, p. 92.
 2. La première encyclopédie alphabétique est le *Grand dictionnaire historique* de Moreri (1674).
 3. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 53.
 4. *Ibid.*

et met dans leur connaissance cet ordre et cet enchaînement qui en font la principale beauté. Mais ces Encyclopédistes célestes ne possèdent pas tous au même degré l'Encyclopédie de l'Univers ; les uns n'en possèdent que quelques branches ; d'autres en possèdent un plus grand nombre, d'autres en saisissent davantage encore ; mais tous ont l'éternité pour accroître et perfectionner leurs connaissances et développer toutes leurs facultés⁵ ».

C'est Leibniz qui fut le premier à poser le problème du rapport entre le savoir encyclopédique et la structure logique virtuelle du langage. Mais pour que le langage fût compris selon sa véritable nature — symbolique —, il fallait qu'il retrouvât son histoire. Et le dictionnaire qui fut le premier à la lui ôter fut aussi le premier à la lui rendre. En ruinant l'illusion de l'éternité des signes — donnés par Dieu ou par l'ancêtre mythique —, c'était l'illusion d'une adéquation spontanée du symbolique au réel, et celle d'une réduction possible de celui-là à celui-ci qui était anéantie. C'est ainsi que, dans l'élan imprimé par le *Dictionnaire* de Furetière, le *Dictionnaire de Trévoux* mentionnera nombre de mots anciens que l'Académie avait bannis de sa nomenclature : les pères Jésuites, qui en étaient les auteurs, estimaient que la connaissance de ces mots servait l'intelligence des vieux textes. Littré, au siècle suivant, s'appuiera sur d'autres motivations philosophiques (le positivisme), mais il partagera une idée semblable — que l'usage de la langue repose sur l'usage passé⁶. À la différence du *Dictionnaire de l'Académie française*, qui ne consacrait que le sens principal des mots, celui de Littré donnait le sens propre et le sens figuré de chaque mot à travers l'histoire. Ainsi une totalité illusoire (celle de l'unité du réel et du symbolique) était abandonnée au profit d'une totalité réelle — celle du symbolique lui-même.

La hantise de l'unité

Cette unité (illusoire) dont nous venons de faire état n'est pas la seule qui sous-tend le projet encyclopédique. Elle implique et est conditionnée par celle du monde, et par celle du savoir même, qui n'est autre, en dernier ressort, que celle de l'homme. Il n'y a pas de totalité sans unité, et pas de savoir unifié sans une conception unificatrice transcendantale du savoir. Cette conception unificatrice transcendantale peut être perçue du côté de la réalité objective — c'est le cas des auteurs de sommes et d'encyclopédies au Moyen Âge, pour qui la totalité du réel est nécessairement unifiée comme étant le résultat de l'acte créateur de Dieu ; mais la conception unificatrice transcendantale peut s'appuyer sur la réalité humaine et se fonder du côté du sujet : on montrera alors qu'au-delà des facultés diverses (la triade baconienne de la raison, de la mémoire et de l'imagination)

5. Ch. Bonnet, *Contemplations de la nature*, cité par M. Foucault, *ibid.*, p. 100.

6. La linguistique partira d'un principe entièrement opposé — mais son but n'a jamais été de construire une encyclopédie, fût-elle limitée au langage.

existe en l'homme un esprit assez puissant pour rassembler les divers courants en un même fleuve : ce fut la conception qui présida aux travaux des Encyclopédistes. « Les Encyclopédies », écrit H. Meschonnic⁷, « sont des sortes d'expositions universelles, de fêtes du savoir. » De même, en effet, que la technique se célèbre elle-même en se donnant le spectacle de sa totalité déployée, lors de ces grandes cérémonies que l'on appelle expositions universelles, de même le savoir se célèbre lui-même en se donnant l'image de sa totalité déployée, dans ces grandes entreprises que l'on nomme dictionnaires ou encyclopédies, « où l'objet du culte est le culte lui-même⁸ ». En ce sens, toute encyclopédie est de type hégélien, puisque le savoir y est à la fois forme et contenu, sujet et objet, sujet objectif et conscient de soi à travers tous les moments de son extériorisation. « Questions ou réponses, le savoir s'admire. L'encyclopédie est son cérémonial. Elle raconte son légendaire. C'est un livre-temple⁹. »

Pour Vauvenargues, si la connaissance peut croître et s'élargir, c'est qu'il n'y a pas de hiatus dans le connaissable. Les choses sont rattachées les unes aux autres comme les fils d'une toile d'araignée à ses points d'intersection. Tout est relié à tout, et c'est cette liaison qui permet de passer d'une chose à l'autre par une ramification constante du mouvement investigateur¹⁰. « Je suis un peloton de points sensibles », écrit Diderot dans *Le Rêve de d'Alembert*, « que tout presse sur moi et que je presse sur tout¹¹. » Dans le même ouvrage, Diderot reprend la comparaison de l'esprit avec l'araignée au milieu de sa toile. Mais cette métaphore, dont la fortune littéraire fut grande, ne doit pas être interprétée dans le sens statique du réseau étoilé et de la centralité, mais dans le sens dynamique de ce qu'on pourrait nommer l'avertissement par vibration. L'araignée n'est pas au centre de sa toile, elle y vient. Tapie dans l'ombre, elle ressent les secousses de son piège. Aussi, pour exprimer le phénomène de l'intercommunicabilité universelle, l'image favorite des philosophes du XVIII^e siècle n'est-elle pas celle de l'araignée dans sa toile, mais celle de la pierre jetée dans l'eau, et des ondes circulaires, de plus en plus larges, qu'elle y sculpte – et qu'on appelle précisément... encyclics ! « Tous les êtres circulent les uns dans les autres », écrit Diderot, dans *Le Rêve de d'Alembert*.

De l'*Encyclopédie*, Voltaire disait : c'est une Babel, la confusion érigée monument. Il y a en effet un encyclopédisme de conjuration. De même que jadis, certaines grandes familles se réunissaient dans

7. H. Meschonnic, *Des mots et des mondes*, Paris, Hatier, 1991, p. 18.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.* Différence capitale avec l'encyclopédie hégélienne cependant : ce savoir de soi n'est pas toujours su comme savoir de soi. Généralement, l'encyclopédie se présente objectivement comme pur moyen, neutre et indifférent, pour exposer un réel qu'elle prétend « laisser parler ».

10. G. Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Paris, Flammarion, 1979, p. 134-135.

11. D. Diderot, *Œuvres complètes*, tome 8, Paris, Le Club français du Livre, 1971, p. 100.

des fêtes pour affirmer, contre la dispersion de la vie réelle, le relâchement des liens, voire les rivalités, une sorte d'unité idéale ; ainsi l'encyclopédisme contemporain peut apparaître comme le contrepoids ressenti nécessaire de l'éclatement du savoir. L'école au sens large paraît être l'un des lieux de cette fête de l'esprit — fête où de moins en moins de gens s'amusent : car toujours, il s'agit de ramasser, de recueillir le sens sans arrêt menacé. C'est que l'encyclopédisme peut être l'effet du scepticisme aussi bien que du dogmatisme, l'affirmation confiante de l'unité aussi bien que la recherche éperdue d'une unité perdue. Il est frappant par exemple qu'à Byzance, l'intérêt pour les lettres et les antiquités classiques s'accrut considérablement après le schisme qui vit la fin de l'unité des chrétiens — comme si l'encyclopédie devait remplacer l'absolu de la vérité. Avec l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert, la relation entre le projet et la crise sera évidente.

En-cyclopédie — *enchaînement*, développement, au sens cycliste, des connaissances : l'encyclopédie abat les cloisons qui compartimentent le savoir en lieux séparés. Mais dialectiquement, pour que le projet encyclopédique ait une unité, un sens, il doit être structuré par une *sélection* (de quoi parlera-t-on, car on ne parlera pas de tout) et par une *classification* (pas d'encyclopédie sans classement). Diderot divise l'ensemble des matières en trois groupes — les sciences, les arts libéraux et les arts mécaniques. On appelle *arbre encyclopédique* le tableau synoptique présentant la synthèse de toutes les connaissances humaines et les rapports généraux qui relient les sciences entre elles — mais il est clair que les catégories qui le forment doivent être suffisamment générales pour constituer des principes de sélection et de classification efficaces.

Le mode de totalisation

Il n'y a pas de totalité sans unité, avons-nous répété. Mais un ensemble qui tend vers l'asymptotique exhaustivité voit son unité menacée et anéantie, tandis qu'à l'inverse, s'il recherche la rigoureuse unité, un ensemble ne le fera qu'au prix d'abandons considérables. Ou bien une encyclopédie englobe « tout », mais alors, dans le tohu-bohu des signes et la cacophonie des langues¹², elle n'a plus cette unité minimum qui seule peut lui conférer le caractère de totalité ; ou bien elle trie sévèrement ses sources et ses données, mais alors elle laisse filer hors d'elle tant de matière que plus rien ne nous autorise à appeler *totale* une telle somme.

Voltaire, dans une anecdote qu'il tenait d'un domestique de Louis XV, a de façon amusante illustré le rôle et la puissance de l'encyclopédie. Au cours d'une soirée intime à Versailles, le roi qui avait interdit l'*Encyclopédie*, très discutée, de Diderot et d'Alembert comme « étant la chose au monde la plus dangereuse pour le royaume

12. Une pluralité d'auteurs se contredisant d'un article à l'autre.

de France », se la fit apporter pour vérifier par lui-même l'importance de ce grand danger, ainsi que pour permettre à la Cour de résoudre différents problèmes posés durant la soirée :

— Ah ! le beau livre ! s'écria bientôt M^{me} de Pompadour. Sire, vous avez donc confisqué ce magasin de toutes les choses utiles pour le posséder seul et pour être le seul savant dans votre royaume.

Chacun se jetait sur les volumes, comme les filles de Lycomède sur les bijoux d'Ulysse : chacun y trouvait à l'instant tout ce qu'il cherchait. Ceux qui avaient des procès étaient surpris d'y trouver la décision de leurs affaires. Le roi y lut tous les droits de la couronne...

— Sire, dit le comte de Coigny, vous êtes trop heureux qu'il se soit trouvé sous votre règne des hommes capables de connaître tous les arts et de les transmettre à la postérité. Tout est ici : depuis la manière de faire une épingle jusqu'à celle de fondre et de pointer vos canons : depuis l'infiniment petit jusqu'à l'infiniment grand.

— On dit pourtant, répartit le roi, qu'il y a bien des fautes dans cet ouvrage si nécessaire et si admirable.

— Sire, reprit le comte de Coigny, il y avait à votre souper deux ragoûts manqués ; nous n'en avons pas mangé, et nous avons fait très bonne chère. Auriez-vous voulu qu'on jetât tout le souper par la fenêtre à cause de ces ragoûts ?

Le roi sentit toute la force de cet argument, chacun reprit son livre. Ce fut un beau jour.

Par où est affirmé le primat de la totalité sur l'unité ? Qu'importe l'hétérogénéité ? — L'important est que tous puissent y trouver leur compte. On ne lit pas une encyclopédie comme on lit un roman. D'ailleurs, lit-on une encyclopédie ? On la consulte. Jadis, c'étaient les oracles, les devins qu'on consultait. Aujourd'hui, ce sont les livres et les médecins.

Les différentes devises choisies par les encyclopédies modernes témoignent des différentes conceptions de la totalité qui s'y trouvent mises en jeu. On peut en repérer trois dominantes :

1) la totalité extensive du savoir universel : « *Donec totum impleat orbem* » (« Jusqu'à ce qu'elle rende compte de tout ») - devise de la Grande Encyclopédie ;

2) la totalité intensive du tout-unité : « La clé de la connaissance » (*Encyclopædia Universalis*), « l'essentiel des connaissances humaines » (la plupart des encyclopédies « populaires ») ;

3) la totalité humaine du public, de la société : « Je sème à tout vent » (Larousse), « Bien moudre pour tous » (Quillet). Parfois, deux totalités sont associées : « Tout pour tous » (Quid).

On y retrouve, comme on voit, les trois cercles : le cercle des choses, le cercle des mots, le cercle des hommes. Or, il arrive que dans un cercle, on tourne en rond, particulièrement dans le cercle des mots. Comme dans les pires administrations où le premier bureau renvoie à un second, lequel renvoie à un troisième, et cetera, jusqu'à ce que le malheureux postulant finisse par se retrouver au

bureau de départ¹³, le dictionnaire piège son lecteur dans une recherche circulaire sans fin : la langue n'a pas de métalangue, il n'y a pas d'au-delà de la langue qui puisse faire sens. Voilà pourquoi l'*Encyclopédie* occupe, selon le mot de M. Fichant¹⁴, « pour ainsi dire l'entre-deux ouvert entre, d'un côté, une origine tenue pour inaccessible en fait : l'Alphabet primordial – et, de l'autre, l'instauration toujours retardée d'une Caractéristique parfaite qui serait comme l'écriture définitive ».

Novalis – qui parlait d'une *pantomathie*¹⁵ non seulement comme possible, mais comme nécessaire et réelle effectivement – plaidait pour une *encyclopédistique* qui reconnût, par-delà la totalité du savoir possible, l'« universalisation de la réalité historique et géographique¹⁶ ». Novalis illustre ce principe de pittoresque manière : « La Sardaigne est partout où l'on ne fait que dormir ». Puisque toute région, en effet, concerne l'encyclopédie, toute science en est, d'une manière subtile, partie totale.

Voici un monde où le centre est partout ; un monde où, à quelque endroit qu'on se trouve, le point de vue est optimal ou, du moins, totalisant. C'est bien pourquoi chaque région a (est) sa philosophie, aveugle en un sens et réflexive en un autre, sur son propre exercice, sur la science en général et sur le monde comme tel.

L'encyclopédie est moins un cercle de cercles, comme le souhaitait Hegel, qu'un système de systèmes entendu au sens leibnizien. Que l'on consulte les classifications antérieures au texte hégélien, la conviction se forme vite qu'il s'agit, en tout cas, d'un agrégat de collections atomiques, juxtaposées dans un ordre extérieur. D'où la validité de la critique et l'idée d'une encyclopédie philosophique naturelle et organique. La modernité impose l'évidence inverse et réalise au moins cet idéal global. Il existe en effet une manière d'échapper à la répétition infinie et stérile du cercle : que l'en-*cyclo*-pédie, au lieu d'être comme l'Ourouboros de l'ancienne Égypte, le serpent qui se mord la queue, se dédouble et s'étire comme la spirale qui s'élève dans une direction et creuse dans l'autre. Le vertige ne disparaît pas – il s'accroît même –, mais ce vertige n'est que l'envers du savoir qui *progress*e. Car s'il est, parmi tous les phénomènes de l'Histoire, une réalité susceptible de progrès, de manière indiscutable, c'est bien le savoir.

13. Exemple entre cent : « Vérité : qualité de ce qui est vrai ». « Vrai : ce qui se conforme à la vérité » (*Petit Larousse Illustré*, 1993, p. 1059, 1078).

14. Dans Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine*, Paris, Vrin, 1991, p. 154.

15. *Encyclopédie*, trad. M. de Gandillac, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, p. 55.

16. *Ibid.*

La nécessité du choix

Puisque le dictionnaire contient tous les mots dont seront faits tous les autres livres, il est le livre total, le livre absolu, dont les autres ne sont que l'imparfait déploiement. De plus, à la différence des romans qui présupposent un mythique recommencement (*Madame Bovary* n'est pas censé reprendre quoi que ce soit de *Lucien Leuwen*), les dictionnaires naissent les uns des autres, et leur histoire n'est pas sans faire songer à celle des sciences. Et quand bien même le dictionnaire serait composé à nouveaux frais, son concepteur ne peut faire comme s'il n'avait pas de devanciers : « On peut, sans exagération », écrit P. Larousse dans sa Préface¹⁷, « comparer le *Dictionnaire* de Moreri à ces monuments de l'Antiquité dont les ruines ont enrichi tous les musées et où, cependant, les derniers venus trouvent toujours quelques débris de chef-d'œuvre à emporter ». « Comme le petit enfant », écrit Alain Rey¹⁸, « le linguiste "pur" ne reconnaît comme *bon objet* que *l'objet partiel*. Or, le lexicologue tente maladroitement de par les contraintes de sa visée de faire prévaloir l'objet global et le principe de réel. »

N'admettre que les chefs-d'œuvre ou bien tout conserver ? Ce sera le dilemme, de plus en plus lancinant, que les musées comme les encyclopédies devront affronter.

Un dictionnaire doit-il *tout* admettre ? Dès le XVII^e siècle, en France, deux conceptions s'opposent, deux conceptions dont on devine le ressort politique : d'un côté, celle de l'Académie qui se veut gardienne de la pureté de la langue, et qui pense que de la même façon qu'il y a un néant d'idée (l'erreur), il y a un néant de mot (le parler vulgaire) ; de l'autre côté, la conception de Furetière, dont le dictionnaire *universel* donne au mot populaire le droit d'être cité. La première édition du *Dictionnaire de l'Académie*, parue en 1694, passe sous silence les mots jugés bas — et de plus, aucun terme technique n'y figure. La conception restrictive de l'Académie sera longtemps dominante. La révolte romantique sera une revendication de la totalité.

Et sur l'Académie, aïeule et douairière
 Cachant sous ses jupons les tropes effarés
 Et sur les bataillons d'alexandrins carrés
 Je fis souffler un vent révolutionnaire
 Je mis un bonnet rouge au vieux dictionnaire
 Plus de mot sénateur ! plus de mot roturier !
 Je fis une tempête au fond de l'encrier [...]
 Discours affreux ! Syllepse, hypallage, litote
 Frémirent ; je montai sur la borne Aristote
 Et déclarai les mots égaux, libres, majeurs [...]
 Je bondis hors du cercle et brisai le compas [...]

17. Cité par H. Meschonnic, *Des mots et des mondes*, p. 217.

18. Alain Roy, *Le lexique — Images et modèles*, Paris, A. Colin, 1977, p. 275.

Le substantif manant, le verbe paria
 Accourent [...]
 Et j'ai battu des mains, buveur de sang des phrases
 Quand j'ai vu [...]
 Pendre par tous les mots que le bon goût proscriit
 La lettre aristocrate à la lanterne esprit¹⁹.

Le romantisme et la verve hugolienne ne seront cependant pas encore suffisants pour produire un dictionnaire qui admette tous les mots de la langue. Et Pierre Larousse conservera une conception académique en s'en tenant à un français « pur » et en proscrivant les expressions familières ou argotiques. Son désir de totalité (il n'y a pas de désir sans déni) aurait voulu qu'elles n'eussent jamais existé. Il appartiendra aux dictionnaires contemporains de faire reculer le surmoi de la langue²⁰. Cela dit, l'admission de mots « nouveaux » dans le dictionnaire ne va pas sans l'élimination des « anciens », désuets et déchus. Aucun dictionnaire n'inclut aujourd'hui *tous* les mots d'une langue. Certains métiers (le *Vidal* des pharmaciens), certaines disciplines ont leur dictionnaire spécialisé — donc, pour être complet, le dictionnaire devrait englober tous les mots de tous les dictionnaires. Encore cela ne concerne-t-il qu'une seule langue... Dans les diverses spécialités, l'emprunt de mots étrangers utilisés tels quels s'est fait sentir : *Aufhebung* ou *Sehnsucht* n'ont pas d'équivalent exact en français — comme de nombreux auteurs, écrivant en français, ont ressenti la nécessité de les employer, il serait juste que ces termes figurassent dans un dictionnaire qui se voudrait exhaustif. Pourquoi, dès lors, ne pas admettre systématiquement tous les mots qui ne feraient pas double emploi avec les mots de la langue de référence, c'est-à-dire les mots qui ne désignent ni des êtres ni des choses ni des actions — dont on peut supposer à juste titre qu'ils sont identiques dans toutes les sociétés ? Et comme *a priori* aucune langue n'a plus de mérite qu'une autre à évoquer le réel, ce dictionnaire total comprendrait des vocables inuits ou canaques, qui diraient ce qu'eux seuls sont capables de dire. On voit ce qu'un tel dictionnaire a d'impossible. On voit donc ce qu'a d'impossible l'idéale totalité rêvée par le dictionnaire.

À cela s'ajoute le problème épistémologique à la fois simple (parce que nécessaire) et gigantesque de la *vérité*. Il est entendu, présupposé que tous les articles des dictionnaires et encyclopédies sont *vrais*. Il est évident, à lire les dictionnaires et encyclopédies anciens et modernes, qu'ils fourmillent d'erreurs. Rappelons que l'intention première de P. Bayle avait été de publier un dictionnaire qui serait le répertoire des erreurs des autres — celui de Moreri en

19. V. Hugo, *Réponse à un acte d'accusation*, *Les Contemplations* I, 7, dans *Œuvres complètes*, tome 9, Le Club français du Livre, 1971, p. 75-76.

20. Il n'est que de voir, à chaque édition nouvelle du *Petit Larousse Illustré*, comment les journaux présentent comme une victoire — ou une *audace* — l'entrée d'un mot nouveau (nouveau pour l'imprimé, mais souvent déjà ancien dans les bouches).

particulier (le *Dictionnaire historique et critique* est le produit du renoncement à ce projet). Or, si la vérité de l'information reçue va de soi en tant que réquisit, elle est présupposée toujours, mais presque jamais pensée. Certes, le problème, pour des raisons évidentes, concerne davantage les encyclopédies que les dictionnaires, mais il n'épargne pas même les dictionnaires. Aucune information n'est transparente ou neutre. Le seul fait de son existence dépend d'un *choix* qui ne peut pas toujours se justifier (de fait, il ne se justifie pratiquement jamais), mais peut, en revanche, aisément s'expliquer. Le nationalisme des encyclopédies du XX^e siècle est un phénomène massif universel — en contradiction totale avec l'universalisme proclamé de leurs intentions (le nationalisme est un particularisme). Aucun choix n'est innocent. N'importe quel choix implique toute une série de présupposés idéologiques, philosophiques, politiques, esthétiques, qui seront d'autant plus cachés qu'ils seront recouverts par le grand œcuménisme de l'encyclopédie. La philosophie universaliste des dictionnaires et encyclopédies est contredite par leur idéologie nationaliste chauvine. Un dictionnaire n'est pas seulement un livre, c'est aussi un drapeau. Le *Brockhaus*, malgré le sérieux, sent le teuton et l'*Enciclopedia Italiana* fleure le provincialisme transalpin. Si l'*Encyclopædia Britannica* consacre cinq fois plus de pages à Shakespeare qu'à Eschyle ou qu'à Racine, cela ne signifie pas d'abord, évidemment, que Shakespeare est cinq fois plus important, cela signifie simplement qu'il est Anglais. Mais cela induit chez le lecteur l'idée qu'il est effectivement cinq fois plus important. Puisque totalité il doit y avoir, quelle doit être la mesure de la totalité ? Dans l'*Encyclopédie* de Diderot, l'article « Alpes » a six lignes, l'article « Athènes » une demi-colonne, mais les recettes sur les artichauts ont droit à une colonne entière, et neuf colonnes et demi sont consacrées aux diverses espèces de lauriers. Dans une société moins paysanne, comme la nôtre, l'encyclopédie retirera au laurier ses pages pour les donner à Athènes — considérée non plus comme une ville, mais comme l'un des moments les plus forts de l'Histoire.

Mais, à supposer que l'encyclopédie dise la vérité, elle ne la dit pas toute. Il n'y a en effet aucune limite à l'exactitude — que ce soit la suite des décimales de π ou les circonstances d'une bataille, il convient d'arrêter le discours aux portes de l'infini. L'information est toujours un résumé. Peut-on lui assigner une détermination précise ? Un conte japonais illustre de manière plaisante le sens ambivalent du *résumé*, à la fois expression et négation de la totalité.

On raconte que dans la Perse ancienne vivait un roi nommé Zémir. Couronné très jeune, il se mit en devoir de s'instruire : il rassembla autour de lui de nombreux érudits provenant de tous les pays et leur demanda d'écrire pour lui l'histoire de l'humanité. Tous ces érudits se concentrèrent donc profondément sur cette étude.

Vingt années passèrent à la préparation de l'édition. Enfin, ils se rendirent au palais, chargés de cinq cents volumes à dos de douze

chameaux. Le roi Zémir avait alors dépassé la quarantaine. « Je suis déjà vieux, dit-il, je n'aurais pas le temps de tout lire avant ma mort, alors, s'il vous plaît, faites-en une édition abrégée. »

Durant une vingtaine d'années, les érudits travaillèrent sur ces livres et revinrent au palais avec trois chameaux seulement.

Mais le roi était devenu très vieux. Il avait près de soixante ans et était affaibli : « Il ne m'est pas possible de lire tous ces livres. S'il vous plaît, faites-en une version plus courte. » Ils travaillèrent encore dix ans puis revinrent avec un éléphant chargé de leurs ouvrages. Mais le roi avait maintenant plus de soixante-dix ans ; à demi aveugle, il ne pouvait plus vraiment lire. Zémir demanda alors une version encore plus abrégée. Les érudits eux aussi avaient vieilli. Ils se concentrèrent encore cinq ans et juste avant la mort du roi, ils revinrent avec un seul volume. « Je dois donc mourir sans aucune connaissance au sujet de l'histoire de l'homme », dit-il. À son chevet, le plus âgé des érudits répondit : « Je vais vous expliquer en trois mots l'histoire de l'homme : l'homme naît, souffre et finalement meurt ».

À cet instant même, le roi expira²¹.

Le meilleur résumé de la totalité aboutit au néant. Nous connaissons ces figures de la mystique — où le Tout et le Rien finissent par se joindre, comme en Inde où un seul mot, *AUM*, est censé dire la totalité de l'absolu. Qui refuserait d'emprunter un tel raccourci ? Et pour nous qui ne sommes plus dans l'élément mystique, le résumé a des vertus que la vertu ne connaît pas. Il arrive souvent en effet que notre modernité bute sur deux exigences contradictoires : ainsi en va-t-il avec les exigences de vitesse et d'exhaustivité. On veut *tout*, mais rapidement. Et si tout « avoir » ou tout connaître réclame du temps, on fera des *résumés*. Le résumé est le moyen terme bâtard grâce auquel la totalité est transmise en un minimum de temps et d'espace. Les nouvelles du monde en six minutes, la physique moderne en six lignes. C'est pourquoi notre temps a le culte de l'*essentiel* ; on ne résume évidemment pas davantage une totalité qu'une symphonie, mais l'*essentiel* en sera l'illusoire substitut. Dans l'encyclopédie, le concept est particulièrement impatient. Il faut que sous l'œil du lecteur le moins attentif, il aille droit au but. Au reste, cette pratique du résumé n'est pas nouvelle²² : les anciens temps virent abondamment fleurir abrégés, épitomés, centons, rhapsodies, compilations, chrestomathies, pandectes — qui épargnaient bien des lectures —, et toutes ces pratiques pouvaient se légitimer sur le plan didactique — l'encyclopédie, ne l'oublions pas, contenait dès l'origine une pro-pédeutique. Le résumé n'est pas le contraire de l'exhaustivité. Il en est l'envers, comme l'ombre de cette lumière, n'existant que par elle.

21. *Le bol et le bâton — 120 contes zen*, Albin Michel, 1986, p. 189-190.

22. Plutarque (*Vie d'Alexandre*, 7, 1) désigne par ἐγκύκλιος παιδεία une sorte d'étude générale donnant une connaissance sommaire de toutes les sciences.

L'impossible fermeture

Le cercle, c'est la boucle, et la boucle, c'est aussi la fermeture qui réduit au silence. « Tu la boucles », « tu la fermes » sont, en français populaire, des équivalents. Quand on a bouclé quelque chose, on en a *fini* avec cette chose. Cela n'est pas allé sans artifice. Symptôme de totalisation imaginaire destinée à faire pièce à une totalisation réelle mais impossible, le dernier article de l'*Encyclopédie* consacré à... Zzuéné, ville de Haute Égypte. L'histoire n'a pas soufflé à grandes rafales sur Zzuéné, et Larousse en ignore le nom. N'en doutons pas : la seule justification de cette insolite présence est de faire clôture — et d'ailleurs, les auteurs de l'*Encyclopédie* s'en cachent à peine.

Tant que la pensée est conçue comme identique à l'Être (Parménide) et que l'Être est représenté comme sphérique (Parménide encore), le savoir total sera pensé comme circulaire²³ Encyclopédie. Au XVI^e siècle, le savoir passe du monde clos à l'univers infini ; l'homme progressivement découvre alors que son monde n'est pas constitué *une fois pour toutes*, et d'abord parce que lui, l'homme, *existe* et donc invente sans arrêt. C'est la technique qui a mis fin à l'illusion d'une renaissance de l'Antiquité : Racine pouvait encore croire qu'il traitait le même sujet qu'Euripide, avec les mêmes personnages, Le Brun pouvait encore croire qu'Apelle avait peint comme lui — les contemporains de la première machine à vapeur savent qu'ils ont affaire à quelque chose que les Grecs ne pouvaient pas connaître. On sait que ce que l'*Encyclopédie* de Diderot va apporter aux hommes, c'est la révélation de la technique comme partie intégrante de la culture.

« Le dictionnaire lutte sans cesse avec le temps et l'espace (social, régional, culturel) ; mais il est toujours vaincu ; la vie est toujours plus ample, plus rapide, elle déborde, non le langage, mais sa codification. C'est pour cela qu'il faut sans cesse des dictionnaires nouveaux. » En écrivant ces lignes, R. Barthes indiquait le sens du mouvement perpétuel du savoir, de son enregistrement par les lexicographes et les encyclopédistes. Le savoir est un univers en expansion. Le premier dictionnaire anglais paru en 1604 comportait 3 000 mots ; le premier dictionnaire d'anglais réalisé par dépouillement systématique de textes vers 1750 en comptait 43 500 ; le *Shorter Oxford English Dictionary* de 1973 recensait 163 000 mots du langage courant et les estimations actuelles du volume de termes anglais, y compris dans les domaines spécialisés, tournent autour de 4 millions. Mais cette totalité compréhensive ne représente qu'une singularité au sein de cet ensemble idéal que constituent les centaines, les milliers d'autres dictionnaires, qui sont, de leur côté, autant de totalités compréhensives, si bien que chaque totalité n'est plus qu'une partie,

23. Exacte métaphorisation : à trois dimensions, le Réel est sphérique. La pensée en est la projection plane.

dont la spécialisation pousse jusqu'au minuscule. Le monde des dictionnaires n'est plus qu'une totalité de fragments, et si tout ne peut pas figurer dans un seul dictionnaire, on fait désormais des dictionnaires de tout. On compte aujourd'hui 10 000 dictionnaires de langue française — et ce chiffre faramineux dit assez l'illusion de la prétention totalisante en ce domaine. Il faudrait, pour en prendre l'exacte mesure, composer un dictionnaire des dictionnaires, comme celui que Durey de Noinville fit en 1758. Cette inflation — dont rendrait compte le seul volume de ce dictionnaire idéal, au sujet duquel on prendra la peine de ne pas se demander s'il doit se comprendre lui-même — marque contradictoirement la ruine et le triomphe de l'idéal encyclopédique. Car si, à l'un des bouts du savoir, le projet encyclopédique soutient l'espoir d'un savoir universel, à l'autre bout la singularité se nie elle-même fantasmatiquement en se constituant comme savoir total : puisque la marine à voile et l'œuvre d'Émile Zola forment, chacune de son côté, un monde — un univers même —, seul le dictionnaire pourrait en faire le tour. En 80 jours, n'importe quel lecteur peut effectuer le tour de chacun de ces mondes. Mais que sont ces mondes ? On pourrait leur appliquer l'ironique appellation que les contemporains du Père Chevallard utilisèrent pour dauber son *Petit Tout* (1664) : ce Petit Tout, disaient-ils, est un Grand Rien²⁴.

Mais il est une autre raison de l'impossible fermeture. « Le livre », écrit Novalis²⁵, « est la nature inscrite sur une portée (comme de la musique) et *complétée* ». J. Derrida, qui cite ce passage avec le mot souligné par Novalis, fait remarquer que « si le tout de ce qui est se confondait avec le tout de l'inscription, on ne comprendrait qu'ils fassent deux : la nature *et* la bible, l'être et le livre²⁶ ». La nature sans le livre est incomplète, l'encyclopédie achève la nature. Mais si le livre complète la nature, alors elle n'est pas tout — mais si elle est tout, alors le livre fait en quelque manière partie d'elle. Malgré tous les efforts déployés, la suture qui vise à faire coller l'un contre l'autre le réel et le symbolique ne tient pas, toujours l'écart se réinscrit dans la plaie toujours ouverte. On peut être pris de vertige par ce processus infini — mais on peut contradictoirement s'en féliciter, car sans cet écart toujours renaissant entre le réel et le symbolique, le passé inscrit et le présent de l'inscription, l'esprit se reposerait. La totalité n'est pas une rente ; elle n'est pas même un capital. Le propre d'une encyclopédie est d'être déjà dépassée à l'instant même où elle est éditée. Car le réel, lui, ne se laisse pas si aisément attraper ; il court toujours. Certes, on peut, après Nietzsche, dauber sur la culture

24. Une méchanceté qui n'était pas imméritée. *Le Petit Tout* de François Chevallard se présentait comme la description du Grand Tout de la Création. Mais pour ce curé d'Orléans, la connaissance s'était achevée avec la Bible, Ptolémée et Pline l'Ancien.

25. *Encyclopédie*, éd. citée, p. 43.

26. J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 69.

panoramique de l'*homo pamphagus* (qui engloutit tout) qui confond la culture et le savoir (mal établi de surcroît) sur la culture. Dès la *Naissance de la Tragédie*²⁷, Nietzsche associa au « socratisme » ce besoin de tout connaître qui caractérise à ses yeux la période de décadence d'une civilisation. La chouette de Minerve ne se lève qu'à la tombée de la nuit. Lorsqu'il publia, un siècle plus tard, l'*Encyclopédie de la Pléiade*, Raymond Queneau nota que les grands chantiers encyclopédiques saluent, d'un adieu mélancolique, les civilisations agonisantes. Martianus Capella, à la fin de la culture latine, Isodore de Séville au VII^e siècle, Chambers et Diderot au XVIII^e siècle : c'est à la lumière du crépuscule que ces ouvrages ont été écrits.

L'encyclopédisme est mort – peut-être – mais chacune des parcelles de ce savoir écartelé implique un savoir encyclopédique. Car quel reproche, en somme, peut-on adresser à l'encyclopédie, sinon celui de n'être pas assez encyclopédique ? Les plus violents contempteurs de l'encyclopédisme sont des amoureux déçus : ils livrent des attaques au nom des valeurs mêmes qu'ils prétendent récuser. L'encyclopédisme est mort, mais il ne s'est jamais aussi bien porté ; jamais il n'a produit autant d'ouvrages si étendus et si profonds. Son histoire est longue et riche.

Département de philosophie
La Varenne, France

27. Chapitre 19.

Vie et vie pensante dans le *Systemfragment* que Hegel rédigea lors de son séjour à Francfort

Laurent-Paul Luc

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027452ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027452ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Au terme de son séjour à Francfort, le jeune Hegel prolonge la tâche qu'il s'était assignée dans ses travaux antérieurs : « penser la pure vie ». Cette tâche, il compte l'assumer en subordonnant la philosophie à la religion. Mais un tel désaveu de la philosophie nous introduit difficilement à l'expérience de l'Esprit dont le *Systemfragment* fait la « loi vivifiante ».

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Luc, L.-P. (1997). Vie et vie pensante dans le *Systemfragment* que Hegel rédigea lors de son séjour à Francfort. *Philosophiques*, 24 (2), 299–311.
<https://doi.org/10.7202/027452ar>

VIE ET VIE PENSANTE DANS LE SYSTEMFRAGMENT QUE HEGEL RÉDIGEA LORS DE SON SÉJOUR À FRANCFORT

PAR

LAURENT-PAUL LUC

RÉSUMÉ : Au terme de son séjour à Francfort, le jeune Hegel prolonge la tâche qu'il s'était assignée dans ses travaux antérieurs : « penser la pure vie ». Cette tâche, il compte l'assumer en subordonnant la philosophie à la religion.

Mais un tel désaveu de la philosophie nous introduit difficilement à l'expérience de l'Esprit dont le Systemfragment fait la « loi vivifiante ».

ABSTRACT: At the end of his Frankfurt period, the young Hegel carries on the task that he had undertaken in his previous research: "to think pure life". We expect to achieve this task by subordinating philosophy to religion.

But such a denial of philosophy is not an easy introduction to the experience of the Spirit, which is, according to the Systemfragment, the "vivifying law".

L'absence de systématisme ne confine pourtant pas *L'Esprit du christianisme* à son côté mystique, ni à son côté existentialiste qui « nous fait penser, note Hyppolite, au monde de Kafka ». À travers ces labyrinthes d'une pensée qui peine à déchiffrer les signes d'une bonté infinie, ce sont les portes d'un système que Hegel s'est efforcé d'ouvrir pour y parachèver la lente transformation de l'idéal « panique » tubinguien vers ce qui, dès la *Vie de Jésus*, s'imposait comme le « plan du monde ». Rien ne l'atteste mieux que les textes — datés du 14 septembre 1800 — les plus accomplis de l'époque francfortoise auxquels Nohl (*Hegel's theologische Jugendschriften*) donna le nom de *Systemfragment*. Textes les plus accomplis : on y découvre une remarquable ébauche de systématisme soutenue par une argumentation aussi dense que rigoureuse. Mais aussi textes les plus mutilés : deux fragments discontinus qui constitueraient « moins d'un vingtième » de la deuxième partie d'un ouvrage qui devait être plus volumineux que la version finale de *L'Esprit du christianisme*. D'où l'intitulé choisi par Nohl.

Une première lecture de ces fragments nous y révèle un Hegel soucieux d'établir une espèce de bilan récapitulatif des étapes qu'il a

franchies depuis Tübingen. Bilan à première vue ambigu, du moins si l'on tente de l'éclairer à la lumière de la tâche de « penser la pure vie » que s'était assignée *L'Esprit du christianisme*. Hegel y dresse en effet un constat de la faillite de la philosophie au profit de la religion : « La philosophie doit cesser avec la religion précisément parce qu'elle est une pensée » (§ 348). En subordonnant ainsi la philosophie à la religion, en décelant une insuffisance dans toute œuvre de pensée qui « comporte », écrit-il, « une opposition, pour une part celle de la non-pensée, pour une autre part celle du pensant et du pensé » (§ 348), Hegel aurait-il renoncé à cette « conscience égale à la vie » dont *L'Esprit du christianisme* assurait pourtant que « toutes deux ne diffèrent qu'en ce que la vie est l'être, tandis que la conscience est cet être comme réfléchi » (§ 307) ? Comment soutenir maintenant que « la totalité de la nature » doit parvenir jusqu'à « la conscience du monde » (§ 307) si l'énoncé du *Systemfragment* que nous venons de rapporter proclame l'impossibilité de penser la vie sans détruire son unité ? Énoncé déroutant dont il nous faudra bien peser les termes — à moins de le réduire à une rétractation par Hegel de tout l'effort de pensée qu'il a déployé pour « appliquer les résultats » (*Correspondance*) de la philosophie. Mais l'hypothèse d'un tel désaveu nous introduirait difficilement à l'expérience de l'Esprit dont le *Systemfragment* fait la « loi vivifiante » (§ 351). Scrutée de près, cette transfiguration ne peut être abordée que comme un affermissement de l'ontologie et de la phénoménologie de la vie esquissées dans les recherches antérieures. En témoignent à elles seules les questions, en apparence secondaires, que Hegel consacre à l'organisation cultuelle de la religion : la construction du temple, la célébration du sacrifice communautaire. Quel sens leur accorde-t-il ?

Le peuple qui accourt au temple hégélien n'y entre pas comme dans un pur lieu, un morceau d'espace déterminé et informe (*Gestaltlos*) (§ 349). « Point de réunion (*Vereinigungspunkt*) d'un grand nombre » (§ 350), le temple permet la célébration d'une vie liturgique consacrée non pas à un « Dieu invisible » (§ 349), mais à un Dieu visiblement présent. Une vie liturgique qui doit être belle mais dépouillée de cette « beauté inutile » (§ 350) qui centre le regard sur l'emplacement du culte ou polarise l'attention, aussi bien intellectuelle qu'imaginative, sur un « Dieu objectif » : « c'est l'essence du service divin », écrit Hegel, « de relever (*Aufzuheben*) la considération contemplative ou pensante du Dieu objectif » (§ 350). La liturgie : une ombreuse ferveur ? Évidemment non ! Craignant sans doute qu'alors enfermée dans un sombre mutisme, la vie cultuelle se retranche dans ce qu'il évoquait comme « une unité triste et non ressentie », Hegel corrige sa formulation en ajoutant : « ou plutôt de fondre celle-ci (la considération passive du Dieu objectif) avec la subjectivité des vivants dans la joie, celle du chant et des mouvements corporels, un genre d'extériorisation (*Aeusserung*) subjective qui peut, comme les solennelles exhortations, par le truchement de règles, devenir

objective et belle, jusqu'à une danse » (§ 350). C'est autour de la spontanéité, de la grâce et de la beauté que se regroupent les traits du culte hégélien.

La célébration du sacrifice communautaire en sera aussi empreinte si elle doit témoigner d'une « réunion (*Vereinigung*) religieuse » (§ 349) authentique. En tant que phénomène religieux, la pratique du sacrifice — le *Tübingen Fragment* s'y était longuement attardé — serait « sans vie, froide, sans force » (§ 26) si elle ne revêtait pas une figure « légère » (§ 25) issue de l'esprit d'un peuple rempli « d'émerveillement et de sentiments d'humilité et de reconnaissance » (§ 5). Autant notre séminariste estimait que « chez un peuple qui a déjà atteint un certain degré d'*Aufklärung* » (§ 355) le sacrifice se dégrade en fétichisme et superstition, autant il le considérait comme un des « usages essentiels de la religion » (§ 26) si on sait l'accueillir — comme il s'en explique, pour la première fois, dans le *Systemfragment* — comme un moyen qui permet à l'homme de remplir « les conditions négatives de la religion, à savoir d'être libre de toute objectivité absolue, de s'être élevé au-dessus de toute vie finie » (§ 349). *Conditions* ne signifie pas ici préparations préalables, mais modalités attachées à l'essence de la religion. Pas plus à Francfort qu'à Tübingen, Hegel ne rabaisse le sacrifice au rang d'un intermédiaire dont dispose la religion pour atteindre ses fins. Si le sacrifice n'est pas, comme la musique sacrée, un « moyen pur » (§ 26), il n'en demeure pas moins si essentiel qu'il doit être célébré « périodiquement » (§ 350). Davantage : il constitue « la seule façon religieuse de se comporter à l'égard d'objets absolus » (§ 350). On le voit, en reprenant sa méditation tuinguienne du sacrifice religieux, Hegel ne se contente plus de déclarer que les « attributs nécessaires des cérémonies religieuses » doivent être tels « que la probabilité qu'elles offrent l'occasion d'un culte idolâtre (*Fetischdienste*) soit aussi minime que possible ; qu'elles ne soient pas constituées de telle manière que ne subsiste que le rouage, le mécanisme et que s'envole l'Esprit » (§ 26). Cherchant maintenant à traduire en quoi « les sacrifices [...] appartiennent au système lui-même (de la religion) » (§ 24), il y découvre une impérieuse négativité qui hisse la « réunion religieuse » au rang d'une expérience proprement spirituelle à la condition qu'y soit réussie l'*Aufhebung* du sensible et de ses prestiges dont l'homme cherche à s'entourer dans un « avoir stable des choses » (§ 349). *Avoir* à terme irréligieux parce qu'il empêche cette « élévation de la vie finie à la vie infinie » qui spécifie l'essence de la religion. Même « la religion la plus accomplie » n'y échappe pas, elle qui « laisse subsister une certaine hypocrisie due au fait, précisément, que l'on retient pour soi certains biens particuliers » (§ 349). Comment Hegel nous en divulgue-t-il le secret ?

Manifestement — on ne s'en étonnera pas —, c'est la référence grecque qui oriente la description hégélienne du sacrifice religieux : « De ses offrandes, il (l'homme) anéantit une partie devant

la divinité ; le reste, il l'anéantit en lui enlevant le caractère d'être sa propriété privée : en le partageant avec ses amis » (§ 350). Immolation et consommation, ces deux dimensions du sacrifice en font plus qu'un symbole : un foyer de négativité. Insistons-y. S'il y a une trajectoire spirituelle qu'assume la religion, elle tient tout entière dans cette expérience de la négativité sur laquelle Hegel insiste en qualifiant le sacrifice d'« anéantissement » (*Vernichtung*), voire même d'« anéantissement pour l'anéantissement » (*Vernichten um des Vernichtens*). À la faveur de cette souffrance de la négativité, la nature et l'homme se spiritualisent : la première s'absout de son objectivité, le second de tous les rapports qui le rivent à sa personnalité, à sa propriété. Fête de l'amour, la vie liturgique ne peut le devenir qu'en célébrant la gloire de la divinité dans la mort, c'est-à-dire au-delà de toute proximité sensible et dans l'anéantissement de toute immédiateté. La description du sacrifice que nous avons citée suscite ce commentaire : « L'inutilité et la superfluité de cet anéantissement sont d'ailleurs une négation supplémentaire de la propriété privée. C'est seulement grâce à cet anéantissement gratuit, grâce à cet anéantissement pour l'anéantissement qu'il rachète les anéantissemements qu'il a causés pour ses intérêts particuliers. En même temps il a nié l'objectivité des objets en se livrant à un anéantissement qui ne lui rapporte rien et qui apporte cette négation complète de tous les objets qu'on appelle *mort* » (§ 350).

Remarquable approfondissement de la signification du sacrifice religieux mis en débat dès le *Tübinger Fragment* ! Tout autant que la « subjectivité des vivants » à laquelle Hegel vient de référer les formes du culte célébré dans le temple, la mort dans laquelle se nouent l'immolation et la consommation sacrificielle propulse la sphère de la religion dans un « système » qui lui confère sa vérité lorsqu'elle porte témoignage d'un cycle qui libère la « condition humaine » de tout anthropocentrisme : le cycle de la vie et de la mort. La religion n'est religieuse qu'en reliant l'homme à ce cycle. Elle y parvient quand elle enseigne — à la faveur du sacrifice — que la relation humaine aux objets (destruction et consommation) obéit à un rythme universel, celui-là même de la vie dont Hegel trouve la clef lumineuse dans cette célèbre formule : la vie est « la liaison de la liaison et de la non-liaison (*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*) » (§ 348). Mais si c'est là l'essence de toute vie — aussi bien de la vie finie que de la vie infinie —, comment comprendre que Hegel accorde à la religion seule le privilège d'accomplir « l'élévation de l'homme de la vie finie à la vie infinie » ? Cette élévation ne pourrait-elle pas être le fait de la vie, de celle qu'on rencontre dans la nature ? C'est par le biais de cette question que nous tenterons de circonscrire le plus nettement possible le sens de la formule hégélienne de la vie. Cette question nous est imposée par la désappropriation sacrificielle dont nous pouvons facilement constater qu'elle constitue, aux yeux de Hegel, une sorte de ruse qui permet à la vie de s'assurer d'elle-même : par le sacrifice (immolation des

animaux, consécration des fruits de la récolte), l'homme religieux ne témoigne-t-il pas que la vie maintient son immortalité à la faveur d'un dépassement de la nature ? C'est précisément cette distance de la vie en elle-même et de la vie telle qu'elle apparaît dans la nature que nous devons d'abord creuser si nous voulons clarifier le geste qui pousse le *Systemfragment* à réserver à la religion le pouvoir d'élever l'homme de la vie finie à la vie infinie.

La cohérence systématique qui établit cette distance nous est fournie dès la discussion sur le « concept d'individualité » (§ 346) sur laquelle s'ouvre le *Systemfragment*. Concept inconceptualisable, pourrait-on dire, puisque dès qu'on veut concevoir une « vie individuelle », son organisation, on doit la considérer seulement comme relation, c'est-à-dire comme « n'ayant son être que comme réunion (*Vereinigung*) », et considérer le reste « seulement dans une opposition » à cette organisation, c'est-à-dire « comme n'ayant son être que par la séparation (*Trennung*) d'avec celle-ci » (§ 346). Bien loin de repousser ces opposés, de les absolutiser, le « concept d'individualité » les implique tous deux : une « vie individuelle » n'est ce qu'elle est, par exemple un homme, que « pour autant qu'il est autre que tous les éléments et (autre) que l'infinité des vies individuelles en dehors de lui », mais tout aussi bien, « il n'est une vie individuelle que pour autant qu'il est un avec tous les éléments, toute l'infinité de la vie en dehors de lui » (§ 346). D'où l'expression qui nous est familière : « le Tout de la Vie » (§ 346) qu'emploie ici Hegel pour signifier que réunion et séparation, un et multiple doivent être conjugués ensemble pour former un « concept d'individualité » qui ne traduira jamais autre chose qu'une connivence intime entre l'individu vivant et le monde, ou encore, pour nous en remettre à une formule tûbinguienne, entre l'homme et sa relation « à l'égard de ce qui l'entoure et en quoi il vit » (§ 4). Mais c'est à une pensée qui va bien au-delà de l'aspect social de cet environnement que nous convie le *Systemfragment*. À vrai dire, cet environnement social qu'ont longuement analysé les travaux de Berne et de Francfort n'a jamais été isolé de la dimension de l'Un-Tout dans laquelle le *Tûbinger Fragment* avait inscrit la « considération de l'homme en général et de sa vie » (§ 4). C'est cette dimension ontologique, celle où la considération de l'homme porte sur son être, que vise explicitement le *Systemfragment* lorsqu'il explore les implications du « concept d'individualité ». Cette visée se signale par l'emploi répété du « *er ist* » par lequel Hegel introduit la nécessité de faire appel à une autre logique que celle de la pensée commune — la logique bien connue de l'absolutisation du tout et de la partie — pour penser « l'opposition vivante » qui lie l'homme à la vie. L'accentuation ontologique de ce lien est bien marquée dans la phrase suivante : « il est (*er ist*) seulement dans la mesure où le Tout de la Vie est divisé, lui se trouvant être une partie, tout le reste l'autre partie ; il est (*er ist*) dans la mesure seulement où il n'est pas une partie, et que rien n'est séparé de lui » (§ 346).

Ce rapport ontologique qui est celui de la vie et des vivants, nous pouvons l'aborder selon deux perspectives différentes. L'une consiste à penser la vie comme « vie indivise ». Selon ce point de vue, le rapport vie-vivant en est un de manifestation. Les vivants apparaissent comme étant des « extériorations » (*Aeusserungen*), des « présentations » (*Darstellungen*) de la vie. Ici, nous sommes en présence de la vie comme d'une vie immortelle, encore que la fluidité de la vie soit cristallisée « en points stables, subsistants, fixés, en individus » (§ 346). Ce travail de cristallisation est aussi précieux que décisif : il s'agit de diviser les « extériorations » de la vie en individualités. Cette division est l'œuvre de la réflexion. Selon la seconde perspective, il ne s'agit plus de penser la vie à partir de son indivision, mais à partir de ce que Hegel appelle un « vivant pré-supposé, à savoir », écrit-il, « nous qui considérons » (§ 346). Comment apparaît alors la vie ? Puisque nous choisissons de considérer la vie en spectateurs, elle ne nous apparaît pas seulement comme une vie infinie située « en dehors de notre vie limitée », mais aussi comme une vie figée que notre réflexion pose à la fois « en tant que multiplicité infinie d'organisations, d'individus (et) en tant qu'unité, un tout unique organisé, séparé et réuni » (§ 346). À proprement parler, cette vie n'est pas la vie elle-même, mais la nature, la vie en tant qu'elle est posée par la réflexion. « Elle est une position de la vie, car la réflexion a introduit dans la vie ses concepts de relation et de séparation (*Trennung*), de l'individu, existant pour soi, et de l'universel, du relié, donc du limité et de l'illimité, et par cet acte de poser, elle a transformé la vie en nature » (§ 346-347). Difficile d'entendre dans cette conception de la nature les échos qu'évoquaient les textes antérieurs lorsqu'ils saluaient le génie d'une Grèce spontanément accordée à un monde qui s'offrait à elle pour ainsi dire naturellement. Le « nous nous sommes éloignés de la nature » de Tübingen (§ 355) trahissait-il une conception de la modernité qui ne réussira à se réconcilier avec la nature qu'après avoir maîtrisé ce qui, au fond, n'est que l'œuvre du Moi se posant en tant que réflexion ? Cette hypothèse paraîtrait justifiée s'il fallait n'adopter que la seconde perspective : pour s'approcher de la nature, aucune situation ne paraît plus enviable que celle du spectateur qui l'aborde à la manière d'un monde extérieur dont il pose lui-même les lois. Mais cette situation, le *Systemfragment* est loin d'y souscrire même s'il déclare que la nature y est considérée de la façon « la plus digne » : « cette manière de poser, de considérer », écrit Hegel, « est unilatérale » (§ 347). Comment nous l'expose-t-il ?

En nous rappelant la nécessité d'une unité absolue qui résorbera « ce fait que le Vivant est, dans son être, fragmentaire (*dieses Teilsein den Lebendigen*) » (§ 348) ! Chaque fois que nous adoptons la perspective de la réflexion pour tenter de surprendre comment la vie individuelle peut être à la fois niée et affirmée, nous nous rendons compte, par la raison, de la partialité de l'attitude réflexive. Davantage : c'est le vivant lui-même qui « sent » comme une

incomplétude de la vie : « quand elle se rapporte à la nature, la vie examinatrice, pensante (*das Natur betrachtende, denkende Leben*) sent (*fühlt*) encore cette contradiction, cette opposition unique existant entre elle-même et la vie infinie » (§ 347). On saisirait mal la portée de cette méditation si on décelait sous l'étrange équivalence raison-vie pensante établie par Hegel un souci de rejeter le travail de la réflexion. Hegel a beau écrire que « la nature n'est pas la vie, mais la vie solidifiée par la réflexion », l'incomplétude soulignée dans cette phrase ne pointe aucunement un échec de la réflexion. Elle signifie que du point de vue réflexif et précisément parce qu'il laisse régner dans la nature « la réunion (*Vereinigung*) du fini et de l'infini et la séparation (*Trennung*) de ceux-ci » (§ 347), on assistera à ce prodige : la division de l'indivisible, mais on ne verra jamais s'accomplir l'indestructible unité du monde. Ce besoin d'accéder à cet accomplissement s'impose avec une telle force que pour le satisfaire, l'homme doit dépouiller la vie de tout « ce qui passe », en abstraire un Vivant pur qu'il nomme Dieu et auquel il se lie au-delà de toute « relation pensée » : « La Vie pensante (*Denkende Leben*) fait ressortir (*hebt heraus*) hors de la forme finie, de ce qui est mortel et passager, hors des éléments qui s'opposent et se combattent infiniment, le Vivant, le Vivant qui est libre de ce qui passe, elle fait ressortir la relation dépouillée de ce qu'il y a de mort et de mourant dans la multiplicité, elle fait ressortir non pas une unité, une relation pensée mais la Vie infinie, entièrement vivante et toute-puissante, et la nomme Dieu, et elle n'est jamais pensante (*mimmer denkend*) ou examinatrice (*betrachtend*) parce que son objet ne porte en lui rien de réfléchi, rien d'inanimé » (§ 347).

Par cette distinction entre la « Vie pensante » et la « Vie pensante » qui « n'est jamais pensante », Hegel oriente l'apaisement du désir de laisser s'accomplir l'unité du monde dans le sens d'une « élévation de l'homme non du fini à l'infini, car ces deux termes ne sont que des produits de la simple réflexion, et, comme tels, leur séparation (*Trennung*) est absolue, mais de la vie finie à la vie infinie » (§ 347). Cette élévation, écrit-il, « est religion ». Cet appel, éclairons-le à la lumière d'un passage de *L'Esprit du christianisme* où nous voyons la croyance d'un Jésus en son Dieu s'opposer radicalement à celle des Juifs. Alors que ces derniers croient en leur Dieu comme à un contraire du fini, Jésus, lui, appréhende dans la Vie pure non une unité abstraite mais « la source d'où découle [...] toute figure de la vie limitée » (§ 303). C'est cette source qui revient dans le *Systemfragment* sous le vocable « Vie infinie ». Même nommée Dieu, il ne peut s'agir d'une vie extérieure à ce qu'elle réunit. Et pour bien souligner que cette Vie n'unifie pas la nature du dehors, mais qu'elle réside tout entière dans la réunion de ses extériorités et de son unicité, Hegel fait remarquer qu'« on peut appeler la Vie infinie un Esprit, par opposition à la pluralité abstraite, car l'Esprit est l'unicité vivante de la diversité en opposition avec cette diversité en tant que celle-ci est sa figure [laquelle constitue la diversité inhérente

au concept de la vie], non en opposition avec la diversité en tant qu'elle est séparée (*getrennte*) de l'esprit, morte, simple pluralité ; car alors l'Esprit serait la simple unité qu'on appelle loi et un simple pensé, inanimé. L'Esprit est la loi vivante en réunion (*in Vereinigung*) avec le divers, qui est alors un animé » (§ 347). Ces lignes méritent une attention particulière : elles tracent la constellation spirituelle où gravitent philosophie et religion pour dessiner le cercle de « l'unité vivante de la diversité ». Le passage cité s'interroge sur la possibilité de traduire ce cercle dans le « concept de la vie ». Quelles en sont les chances ?

Un tel concept devrait, selon Hegel, pouvoir permettre de penser une unité qui porte en elle une opposition. Une « unité vivante » qui ignorerait l'opposition — une unité du type de celle que *L'Esprit du christianisme* décèle sous la conception d'un « Dieu isolé » : un Dieu pur esprit, infiniment infini — ne serait qu'une « simple unité » dont elle n'aurait de l'unité que le nom puisqu'elle ne serait qu'un opposé, l'opposé de la pluralité. C'est à cette unité inerte, abstraite que conduit la réflexion impuissante, pour cette raison, à saisir une unité spirituelle, une unité reliée à la pluralité, non pas comme à une pluralité morte, mais comme à une pluralité qui est « sa figure ». Le divers apparaîtrait-il alors comme « entièrement relié » à l'unité ? Exiger cette liaison ne serait que confirmer l'emprise de l'abstraction. Cette exigence s'avère même trop spiritualisante. Si le divers est considéré comme n'étant plus séparé de l'unité, « quelque chose est exclu : la matière morte, et il en résulte une incomplétude et une opposition. En d'autres termes, quand on pose le divers uniquement dans sa liaison avec l'Esprit, [...], l'opposition elle-même est exclue » (§ 348). Autant dire que s'il doit y avoir un « concept de la vie », il doit être tel qu'en lui la vie « ne peut être considérée (*betrachtet*) seulement comme réunion (*Vereinigung*), relation mais doit en même temps être considérée comme opposition » (§ 348). Faudrait-il dire alors que la fonction unifiante assurée par l'unité vivante oblige à considérer cette dernière comme une liaison de la réunion et de l'opposition ? Cette formulation ne traduirait pas mieux la mouvance de la vie puisqu'elle privilégie la liaison à son contraire. Aussi l'expression la mieux accordée à la vie s'énoncerait-elle de la manière suivante : « la liaison de la liaison et de la non-liaison ». Mais même cette expression n'évite pas les pièges de la réflexion : on peut toujours lui opposer l'objection soulevée contre la formulation précédente. Et rien n'empêche de continuer ainsi à l'infini. « C'est-à-dire », poursuit notre texte, « chaque expression est un produit de la réflexion, et par suite on peut montrer de chacune en tant qu'elle est quelque chose de posé, que, parce que quelque chose est posé, en même temps quelque chose d'autre n'est pas posé, est exclu » (§ 348). Le « concept de la vie » ? Un interminable chassé-croisé ! Aussi artificiel qu'inutile, voire même profanateur, s'il est vrai, comme insiste *L'Esprit du christianisme*, que la vie est ce mystère sacré qui se dérobe à tout discours. Hegel ne s'émerveillait-il pas devant l'attitude

pudique qu'adoptaient les initiés aux mystères éleusiens : des « manifestations du Dieu à Éleusis, personne n'était exclu ; il était seulement interdit d'en parler, car des paroles les eussent profanées » (§ 257). N'écrivait-il pas aussi que « la vie ne se saisit que par la vie » (§ 319), que la vie ne peut être vécue que comme Esprit : « là où il n'y a pas d'âme, pas d'esprit, il n'y a non plus rien de divin ; dans l'être qui se sent toujours déterminé, comme faisant ou subsistant toujours ceci ou cela, agissant de telle ou telle manière, dans cette abstraction, il n'y a pas séparation du limité et de l'esprit, mais ce qui demeure n'est bien plutôt que l'opposé du vivant » (§ 303). En soustrayant la vie aux artifices de la réflexion, le *Systemfragment* réaffirme que le sens de l'être de la vie s'accomplit comme Esprit. À ce titre, la vie est impensable.

Comment interpréter cette conclusion que fait déjà ressortir *L'Esprit du christianisme* en creusant une tension insurmontable entre la vie et la conceptualité : *Begreifen ist beherrschen* ? Si Hegel écrivait que la « simple réflexion n'est pas apte à exprimer le spirituel selon l'esprit » (§ 306), si toute thèse « exprimée dans la forme de la réflexion » lui apparaissait « insensée (*widersinnig*) » (§ 306), était-ce, en fin de compte, parce que toute démarche réflexive, essentiellement confinée à une visée de l'identité, masque, à ses yeux, la luxuriance foisonnante de la vie, en nivelle les différences ? La vie : une fragmentation ? Le *Systemfragment* n'est pas loin d'adhérer à une vie qui serait pure différence lorsque définissant la vie comme « la liaison de la liaison et de la non-liaison », il en fait un mouvement infini de différenciation que la réflexion ne peut tenter d'épouser qu'à travers un passage incessant d'un opposé à un autre : de la pensée à la non-pensée, du pensant au pensé, du subjectif à l'objectif, du limité au limitant, du vivant au mort, du fini à l'infini. Comme si la célèbre formule célébrait une vie sauvage, rebelle à toute clôturation. Pourtant, cette compréhension d'une vie inclôturable, indivisible, le *Systemfragment* l'attribue à la vie finie (ou à la réflexion de la vie infinie) vouée à une errance, à une « impulsion » qui la fait dériver sans cesse d'une expression à l'autre, d'un extrême à l'autre. C'est précisément « à cet être-poussé-toujours-plus-loin (*Fortgetriebenwerden*) sans point de repos (*Ruhepunkt*) » qu'il faut, selon Hegel, « une fois pour toutes obvier » (§ 348). Que la vie soit impensable n'est donc pas imputable au motif de la différence, mais à ce que *L'Esprit du christianisme* appelle une inaptitude de la réflexion à « exprimer le spirituel selon l'esprit ». C'est-à-dire dans un « point de repos » d'où la Vie puisse laisser advenir le déploiement de sa présence en échappant à sa fragmentation. On y parvient, selon Hegel, quand on quitte la philosophie pour la religion : « Ce fait que le Vivant est, dans son être, fragmentaire se supprime dans la religion, la vie limitée s'élève jusqu'à l'infini ; et c'est uniquement parce que le fini est lui-même vie, qu'il porte en lui la possibilité de s'élever jusqu'à la vie infinie. La philosophie doit précisément pour cela cesser avec la

religion » (§ 348). Avant de préciser en quoi la religion ménage l'accès à la liaison vivante accomplie, Hegel s'attache à délimiter la tâche de la philosophie.

Cette tâche est essentiellement critique. Conçue comme une « activité de la raison » (§ 348), la philosophie peut bien conduire à une élévation à l'infini, mais jamais autrement que comme un idéal qu'elle pose au-delà de sa propre sphère de pensée. Elle ne fait fleurir aucune danse, elle « a à montrer dans tout fini la finitude et à exiger la complétude de celui-ci par la raison, à connaître en particulier les illusions causées par son propre infini, et ainsi à poser le véritable infini hors de sa sphère » (§ 348). Si la philosophie demeure hors du domaine de l'infini véritable, si elle ne conduit qu'à un faux infini, si elle est en proie à un mouvement « sans point de repos », c'est qu'elle ne peut penser le fini sans lui opposer un infini qui le limite et le dépasse. Davantage : sans faire de cette opposition un absolu. N'étant qu'un dehors, un au-delà du fini, son infini est donc posé comme ne pouvant être posé par elle. Si le fini y atteint sa complétude, ce ne peut être qu'à la faveur d'une unité qui ne sera jamais qu'une synthèse pensée. Autrement dit : « un produit de l'entendement (*Verständiges*), quelque chose de réfléchi » et dont l'« unique caractère pour la réflexion est qu'il est un être en dehors de la réflexion » (§ 348). La religion, quant à elle, conduit au véritable infini parce qu'« elle ne pose pas l'être de l'infini comme un être produit par la réflexion, comme un être objectif ou subjectif ». L'être auquel elle conduit est une liaison vivante authentique dans la mesure, insiste encore Hegel, où elle ne sombre pas dans ce mouvement sans fin où la philosophie « ajoute au limité le limitant, reconnaît aussitôt celui-ci comme un posé, même comme un limité et recherche de nouveau ce qui la limite et ainsi de suite jusqu'à l'infini » (§ 348). À s'en tenir à la description de ce cercle contradictoire dans lequel la fin du premier feuillet du *Systemfragment* enferme « l'activité de la raison », on pourrait croire que l'élévation religieuse à la vie infinie s'accomplit dans une démarche réservée au pur sentiment. D'autant plus facilement que c'est le vivant, nous a dit Hegel, qui « sent » l'incomplétude de la vie finie. En critiquant une Vie pensante qui ne serait que pensante, Hegel ne nous a-t-il pas laissé entendre que c'est en deça de tout dualisme de la réflexion, en deça de tout « produit de l'entendement », de tout processus objectivant, que se nourrit la quête religieuse de « l'être de l'infini » ? Cet être ne s'authentifierait dans aucune réflexion, dans aucune objectivité. Mais cette interprétation ne rend pas justice à la teneur de la religion telle que nous la présente Hegel. Retrancher l'expérience religieuse dans une pure subjectivité, ne serait-ce pas ranimer l'opposition produite par la réflexion ? Non qu'il faille, pour Hegel, annuler l'opposition du subjectif et de l'objectif, mais maintenir ces opposés dans leur relation en les laissant jaillir de leur « unité vivante » comme de leur « point de réunion ». Ce privilège

est réservé à la religion. Considérons sous quel jour elle est pensée par Hegel.

« Le sentiment du divin », lisons-nous au début du second feuillet du *Systemfragment*, « l'infini senti (*geföhlt*) par le fini n'atteint la complétude que dans la mesure où la réflexion s'y introduit et demeure en lui » (§ 349). Le sens de cette phrase est clair. L'élévation religieuse à la vie infinie passe par le sentiment mais ne s'y confine pas, sous peine de se dégrader en sentimentalisme. Elle exige que le sentiment soit réfléchi. En quel sens ? Il ne peut s'agir évidemment — Hegel ne manque pas de le rappeler — de cette réflexion mise en œuvre dans une vie qui n'est que vie pensante, c'est-à-dire de cette réflexion qui n'est jamais qu'une réflexion sur le sentiment — « une réflexion séparée par le sentiment séparé » (§ 349) —, une réflexion qui ne le reconnaît que « comme quelque chose de subjectif » et qui produit ce que Hegel appelle ironiquement « seulement une conscience du sentiment (*nur ein Bewusstsein des Geeföhls*) » (§ 349). Dans la sphère religieuse, sentiment réfléchi veut dire sentiment se réfléchissant. Comme une subjectivité dans une objectivité. Mais à la condition de ne pas en faire les extrêmes d'une « opposition cristallisée » (§ 351) : dans la réflexion du sentiment, subjectivité et objectivité se recourent, chacune appelant l'autre — et comme *son* autre, de telle sorte que pas plus que la « pure subjectivité », la « pure objectivité » n'y a de place. Ainsi, lorsqu'un peuple bâtit une « maison de Dieu », le temple peut bien se dresser comme un « centre objectif », mais on ne verrait pas comment Dieu y habite si on en faisait l'affaire de ce que le *Tübinger Fragment* décrivait sous le vocable de « religion objective ». Si on le ramenait, autrement dit, à une objectivité d'entendement : à un simple morceau d'espace, à une « pure objectivité spatiale » qui ne retourne jamais à la génialité artistique de tout un peuple qui s'y est pourtant manifesté en apaisant le combat du ciel et de la terre, de l'esprit et de la matière, dans un « point de réunion ». En ce point, c'est « l'Être infini dans l'espace incommensurable » qui se concentre. Sans chercher dans le fini autre chose que l'élément de son développement. Jamais un support à sa présence. Plus que l'image d'un cercle, c'est celle d'une fusion (*Verschmelzen*) (§ 350) de la subjectivité et de l'objectivité qui fait irruption ici. Pour saluer « l'unité vivante » d'un monde dont la beauté est inaccessible à la « simple réflexion ». C'est son aveuglement à l'« Esprit du Tout » (§ 347), son inhabilité à retrouver « l'être de l'infini » à la fois même et autre que décrivent ces lignes célébrant, à même la vue du temple, la transfiguration des choses opérée par la religion :

la pure objectivité figurée (*gestaltete*) est en même temps ce qu'elle doit être à la faveur de la subjectivité qui lui est liée, non pas une objectivité effective, mais seulement une objectivité possible : elle peut être pensée en tant que telle (comme objectivité), mais ce n'est pas nécessaire parce qu'elle n'est pas purement objective [...]. L'Être infini dans l'espace incommensurable est en même temps dans un espace déterminé, un peu

comme il est dit dans l'hymne : celui que tous les cieux des cieux ne peuvent contenir, voilà qu'il repose dans le sein de Marie. (§ 341)

Allégation imprudente ? Subversive, dirions-nous plutôt, s'il est vrai que, dès *Éleusis*, la figuration de l'incommensurable a toujours été soustraite — et radicalement — à la religion chrétienne dont *L'Esprit du christianisme* a dénoncé un trop grand attachement à une « opposition au sein du divin, présent dans la conscience et qui ne peut jamais l'être dans la vie ». Religion trop déchirée entre l'action divine et l'action dans le monde, écrivait encore Hegel, pour les laisser « se fondre en une seule (*in Eins zusammenschmelzen*) » (§ 341) ! La méditation sur l'élévation religieuse de la vie finie à la vie infinie n'a pas fait oublier l'indignation soulevée par le christianisme : il enseigne à « dépendre d'une essence absolument étrangère qui ne peut devenir homme, ou, au cas où elle serait devenue telle (donc dans le temps), dans cette réunion (*Vereinigung*) aussi resterait un être absolument particulier, seulement un absolu » (§ 351). Cette critique ne serait pas nouvelle si elle ne considérait « l'esclavage sous l'Objet immensément grand » (§ 351) propagé par le christianisme comme étant celui de l'époque présente qui ne peut et jusque chez ses philosophes (notamment Fichte) dépasser la finitude que dans une infinité séparée du fini. « Phénomène du temps », écrit Hegel, que celui de la « séparation (*Trennung*) infinie », de l'opposition « de l'absolument fini et de l'absolument infini » (§ 351). Introduite comme le ressort d'une élévation à la vie infinie, cette séparation et cette opposition transforment la sphère religieuse en une évasion de la vie finie qui comme telle doit être traitée comme « ignoble et abjecte » (§ 351).

Si on s'attarde aux voies modernes (philosophique et religieuse) d'une élévation à la vie infinie, on remarque, d'après Hegel, qu'elles reposent sur une opposition fini-infini dont la signification est double. Elle signifie « un vol (*Schweben*) du Moi au-dessus de toute nature, ou la dépendance, ou mieux la relation à une essence qui est au-dessus de toute nature ». Dans le premier cas, on voit le Moi « se poser comme pur Moi, au-dessus des ruines de ce corps et des soleils qui illuminent, au-dessus des myriades de corps célestes » ; dans le second, on le voit « craindre un Dieu qui est infiniment élevé au-dessus du ciel de tous les cieux, au-dessus de toute liaison, de toute appartenance, planant tout-puissant au-dessus de toute nature » (§ 351). Philosophie et religion se rejoignent dans la sauvegarde d'une « unité suprême ». Mais que celle-là cherche cette unité « du côté de la subjectivité » en l'investissant d'« autonomie (*Selbständigkeit*) » ou que celle-ci la trouve dans « un objet étranger, lointain, inaccessible », l'une et l'autre « se combinent » pour faire de la condition humaine un état où « l'homme doit paraître asservi ». Idéalisme et théisme sont la forme convenue du mépris de la vie. Lisons Hegel : « Dans les deux cas, l'élévation de la vie finie à la vie infinie ne pourrait être qu'une élévation *au-dessus* d'une vie

finie ; l'infini est le plus complet, dans la mesure où il serait opposé à la totalité, c'est-à-dire à l'infinité du fini, non dans la mesure où cette opposition serait supprimée dans une belle réunion (*Vereinigung*) » (§ 351). Que dans une religion accomplie, toute opposition se résolve en beauté, n'est-ce pas ce que suggère Hegel lorsqu'il avoue sa préférence pour une religion belle qu'il éloigne de toute religion où on en vient à se fixer à un Dieu transcendant ou à s'exiler dans un Moi sans monde, celui qui « a toute chose [...] sous ses pieds » ? Toute autre religion que la religion belle « peut être sublime, écrit-il, et effroyablement sublime, mais elle ne peut être d'une belle humanité ». Cet aveu s'accompagne d'une prise de position trop catégorique pour qu'on n'y soupçonne pas une difficulté que Hegel est encore loin d'avoir maîtrisée. La voici : la religion du sublime serait ce qu'il y a « de plus digne, de plus noble, si la réunion avec le temps (*Vereinigung mit der Zeit*) était ignoble et abjecte » (§ 351).

*Faculté de théologie, d'éthique
et de philosophie
Université de Sherbrooke*

L'autonomie de la morale

Charles Larmore

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027453ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027453ar>

[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

Larmore, C. (1997). L'autonomie de la morale. *Philosophiques*, 24 (2), 313–328.
<https://doi.org/10.7202/027453ar>

Résumé de l'article

L'auteur défend la thèse selon laquelle la morale constitue un domaine de valeur irréductible. Il n'existe à l'extérieur de la morale aucun point de vue d'où la raison peut nous amener à une juste intelligence de la nature de la vie morale. Cette thèse est développée non seulement contre la perspective hobbesienne, mais aussi contre certains aspects centraux de la pensée kantienne. Au lieu d'une morale de l'autonomie, c'est en effet l'autonomie de la morale qu'il faut embrasser. Une telle conception exige pourtant que l'on abandonne une des plus grandes idéologies philosophiques de notre époque, à savoir l'image naturaliste du monde.

INTERVENTIONS

L'AUTONOMIE DE LA MORALE*

PAR

CHARLES LARMORE

RÉSUMÉ : L'auteur défend la thèse selon laquelle la morale constitue un domaine de valeur irréductible. Il n'existe à l'extérieur de la morale aucun point de vue d'où la raison peut nous amener à une juste intelligence de la nature de la vie morale. Cette thèse est développée non seulement contre la perspective hobbesienne, mais aussi contre certains aspects centraux de la pensée kantienne. Au lieu d'une morale de l'autonomie, c'est en effet l'autonomie de la morale qu'il faut embrasser. Une telle conception exige pourtant que l'on abandonne une des plus grandes idéologies philosophiques de notre époque, à savoir l'image naturaliste du monde.

ABSTRACT: The author defends the thesis that morality constitutes an irreducible domain of value. There is no point of view external to morality from which we can reason ourselves into a proper appreciation of the nature of the moral life. This thesis is developed not only by way of objections to the Hobbesian perspective, but also in criticism of certain central aspects of Kantian ethics. Instead of a morality of autonomy, it is the autonomy of morality which we should embrace. Such a view of morality requires, however, that we break with a reigning philosophical ideology of our time, namely the naturalistic conception of the world.

Pourquoi faut-il être juste ? Ce n'est pas une question que des philosophes ont simplement inventée pour eux-mêmes. Bienheureux celui qui, se sentant tiraillé entre ses obligations et ses autres intérêts, ne se demande pas parfois s'il lui faut vraiment se conformer aux exigences de la morale. Ou plutôt, moins bienheureux qu'insensible à la réalité de la condition humaine. Tout homme réfléchi, et donc chacun de nous un jour ou

* NDLR *Philosophiques* est heureuse de publier ici le texte de la conférence d'ouverture du colloque annuel de la Société de philosophie du Québec qui s'est tenu en mai 1997 dans le cadre de l'ACFAS, à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Ce texte important de M. Charles Larmore, invité d'honneur de la Société de philosophie du Québec, est suivi des deux commentaires qui avaient alors engagé le débat. Ceux-ci sont dus à deux spécialistes des problèmes traités par M. Larmore : il s'agit respectivement de Madame Jocelyne Couture (UQAM) et de M. Lukas S. Sosoe (Université de Montréal).

l'autre, ne manquera pas de se poser cette question. Rien d'étonnant donc à ce que la question remonte à l'aube de la philosophie occidentale. Elle se trouve développée pour la première fois d'une façon systématique dans le défi que lance Glaucon à Socrate au début du Livre II de la République de Platon¹: « Montre-nous, exige-t-il, qu'il vaut toujours mieux être juste qu'injuste ».

Je me propose de reprendre cette question ancienne, mais non dans le dessein d'y apporter une réponse. C'est la question elle-même qui m'intéresse, ou plus exactement la façon dont la tradition philosophique l'a d'habitude interprétée. On a eu tendance, en effet, à voir dans cette question l'exigence de mettre au jour des raisons qui peuvent nous amener à embrasser la vie morale. Ainsi, on s'est appuyé sur une image fautive de la morale, car en réalité la morale constitue un domaine de valeur irréductible. C'est cette autonomie de la morale qu'il m'importe de défendre, en exposant les erreurs philosophiques qui l'ont obscurcie et en indiquant la nature d'une approche plus convenable.

I

En règle générale, aucune question philosophique ne permet de réponse unique. Il en est ainsi en grande partie parce que les réponses en concurrence impliquent des conceptions différentes de ce que signifie la question. C'est en effet un même processus en philosophie que de développer une solution et que de préciser la nature du problème. Ainsi, l'objet d'évaluation ne peut être en définitive que des combinaisons de question et de réponse. Il faut juger quelle vue d'ensemble est supérieure, c'est-à-dire laquelle concorde mieux avec nos autres convictions fondamentales concernant notre situation au monde. Le cas présent n'y fait pas exception. La réponse que nous donnons à la question « Pourquoi faut-il être juste ? » traduit notre conception même de la morale.

Avant de démontrer cette conclusion, je veux répéter qu'une telle question, nous nous la posons tous de temps à autre quand nous réfléchissons sur notre expérience. Par là je veux dire, non seulement qu'il s'agit d'une question *universelle*, mais aussi que c'est une question *réflexive* où l'on prend du recul pour faire de son expérience l'objet de sa pensée. Cela signifie, en particulier, que cette question surgit en général dans une situation où, ayant certaines convictions morales, nous avons découvert qu'elles se heurtent à d'autres intérêts auxquels nous ne sommes pas disposés à renoncer. Ce n'est donc pas parce que nous sommes insensibles aux considérations morales, mais parce nous sommes sensibles à d'autres choses aussi, que nous nous demandons pourquoi il nous faut être juste.

Sous ce jour-là, la façon dont bien des philosophes ont abordé cette question paraît quelque peu bizarre. On donne d'habitude à la question la forme suivante : est-ce que tout agent rationnel, connaissant les aspects essentiels de la condition humaine et ayant des besoins et intérêts normaux — *mais sans aucun attachement préalable à la morale* —, aurait raison de se soumettre à certaines règles d'interaction avec d'autres agents semblables ? La notion de rationalité invoquée est celle qui exige qu'on choisisse les moyens les plus efficaces pour atteindre un but donné ; elle

1. Platon, *République*, 357b.

implique donc que chaque agent rationnel devrait chercher à maximiser la satisfaction de ses propres besoins et intérêts. En revanche, les règles d'interaction dont il s'agit seraient de nature à défendre qu'on abuse d'autrui par la violence, des menaces ou la tromperie. Ainsi, on voit dans la question « Pourquoi faut-il être juste ? » la recherche d'un argument pour montrer que j'ai raison, sur la base même de l'efficacité avec laquelle je veux satisfaire mes propres intérêts, de limiter cette poursuite à certains égards dans mes rapports avec autrui.

Ceux qui interprètent la question de cette manière admettraient sans doute le fait sur lequel j'ai voulu insister plus haut : personne en réalité ne se pose ce problème sans avoir déjà des convictions morales. Mais ils supposent qu'on ne s'y prend bien, au niveau qu'exige du moins son traitement philosophique, qu'à condition de suspendre tout attachement préalable à la morale et de déterminer si tant est qu'il faille adopter le point de vue moral. Il est pourtant difficile, pour peu qu'on soit disposé à se distancier des constructions habituelles, d'éviter l'impression que cette façon d'interpréter la question est une erreur. N'a-t-elle pas manifestement perdu contact avec le contexte original de la question, contexte où l'on se sent déjà attaché à la morale mais attiré aussi par d'autres considérations contraires ? Cette impression est juste. Et nous serons à même d'apprécier son importance, une fois mises au jour la pauvreté de cette conception de la morale et la possibilité d'une conception différente.

L'approche que je viens d'esquisser dans ses grandes lignes a reçu son premier développement systématique chez Thomas Hobbes. La formulation qu'il a donnée à la question et la sorte de solution qu'elle exige sous cette forme ont fait école depuis. Selon Hobbes, des agents rationnels ont bien raison, dans certaines conditions, de soumettre la poursuite de leurs intérêts à des contraintes qui harmonisent leurs rapports avec autrui. Le raisonnement est comme suit : dans l'absence de limites communes, les activités d'autrui constituent une menace sérieuse pour mon propre bien-être, et évidemment il en va de même pour chacun des autres ; ainsi, il est dans l'intérêt rationnel de chacun de donner son adhésion à des règles de contrainte mutuelle qui lui permettent d'atteindre ses objectifs plus efficacement qu'il ne le peut dans une situation d'anarchie.

Notoirement, Hobbes était lui-même de l'avis que ce raisonnement n'est valable que dans des circonstances spécifiques. Il fallait une autorité politique ayant la capacité de découvrir et de punir les malfaiteurs qui pourraient choisir de violer les règles pour tirer parti de la docilité de leurs voisins. Aux hobbesiens contemporains, cette condition ne paraît plus nécessaire. Si je me trouve fréquemment en contact avec d'autres personnes, si celui que je trompe aujourd'hui sera là demain pour se venger, j'aurai suffisamment raison, disent-ils, de respecter l'accord que j'ai passé avec eux. Puisqu'on a pris l'habitude de formuler l'approche hobbesienne dans le langage de la théorie des jeux et de figurer la situation initiale de menaces réciproques par le modèle du « dilemme du prisonnier », on dit souvent que cette modification consiste à mettre en évidence le caractère « réitéré » du dilemme dans la situation en question. Cela signifie, pour l'essentiel, que chacun est supposé pris dans une série indéfinie d'interactions avec les autres individus qui l'entourent. La thèse avancée par les néo-hobbesiens est donc que dans ces circonstances, et même en l'absence d'une autorité coercitive, on a raison d'adhérer à un système de contraintes mutuelles avec ceux qui sont également prêts à y souscrire. Plus particulièrement, il serait

rationnel de suivre dans ce cas le principe de *tit for tat* : on commence par coopérer et puis on répond d'une manière analogue à la réaction de l'autre (s'il coopère, on fait de même, et sinon, on use de représailles proportionnées)². C'est sur cette base que s'est édifiée la version la plus élaborée de l'approche hobbesienne, à savoir la théorie morale de David Gauthier³.

Les règles de contrainte mutuelle auxquelles on est censé arriver ont un caractère moral, cela est indéniable. Je ne veux pas contester non plus qu'il peut bien se trouver une certaine validité dans l'argument hobbesien, dont l'essentiel est que *la prudence* — la poursuite rationnelle de ses propres intérêts — conduit à la morale. (Bien que les philosophes se disputent à propos des détails.) Mais quelle est la conception de *la morale* qui est en jeu ? À l'évidence, la morale se comprend ici comme un système de *coopération*, fondé sur l'avantage mutuel : nous avons raison, on suppose, de limiter la poursuite de nos propres intérêts parce qu'à tout prendre nous y gagnons, grâce à l'auto-limitation pareille de la part des autres.

Cette idée de la morale, est-elle pourtant satisfaisante ? Pensons-nous vraiment que la morale se ramène à un système de coopération ? Pour saisir l'insuffisance de cette conception, il suffit de considérer les catégories d'individus dont elle ne tient pas compte. Ne croyons-nous pas posséder en effet des obligations morales envers ceux qui ne peuvent nous être utiles d'aucune façon, même par la réduction de leur liberté d'action ? Qui plus est, ne nous reconnaissons-nous pas des obligations envers ceux que nous ne nous attendons pas à fréquenter indéfiniment, c'est-à-dire envers ceux que nous ne rencontrons qu'une seule fois sans songer à les croiser de nouveau ? La morale comme système de coopération ne peut donc expliquer un des éléments fondamentaux de notre identité morale — à savoir le respect que nous devons aux *faibles* et aux *inconnus*.

John Locke l'a bien remarqué : « *An Hobbist will not easily admit a great many plain duties of morality*⁴ ». (« Le hobbesien sera en peine d'admettre bien des devoirs manifestes de la morale. ») Ce verdict ne devrait avoir rien d'étonnant. La réponse donnée par la conception hobbesienne à la question « Pourquoi faut-il être juste ? » n'accorde de l'importance en effet qu'à ceux qui menacent notre bien-être en quelque manière et que nous pouvons envisager de rencontrer de nouveau à l'avenir. Ainsi, compréhension de la question et réponse proposée vont de conserve. On ne se contredit pas, je veux le souligner, à voir dans la morale un système de coopération fondé sur l'avantage mutuel. Mais il faut bien se demander si c'est une conception avec laquelle on veut vivre.

2. Voir Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984.

3. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

4. Cité d'un manuscrit par John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 218-219.

II

C'est un trait essentiel de la conception hobbesienne qu'elle trouve à l'extérieur de la morale la base sur laquelle il faut apprécier sa valeur. Elle veut montrer comment la raison nous *amène* à la morale. Bien d'autres façons de répondre à la question « Pourquoi faut-il être juste ? » utilisent la même tactique. Il n'est que de se rappeler toutes les théories de la vie accomplie qui prétendent justifier l'autorité de la morale, qui veulent la ramener à la visée du bonheur, de la réalisation de soi, de la perfection, ou de la tranquillité d'esprit qui est censée nous appartenir de nature.

C'est pourtant un autre chemin que je veux emprunter. Il s'agit d'une compréhension différente de la morale qui s'avère, à mon avis, plus fidèle à nos convictions les plus profondes. Je suis persuadé, en effet, que si la question « Pourquoi faut-il être juste ? » se comprend de la façon que j'ai examinée jusqu'à présent, aucune réponse ne sera satisfaisante. Les croyances et les intérêts que nous avons indépendamment de toute conviction proprement morale ne suffisent pas pour nous guider jusqu'à une juste intelligence de la pensée morale. De tout point de vue situé en dehors de la morale, nous ne pouvons bien comprendre ni les exigences de la morale ni l'attitude qu'il nous faut avoir à leur égard.

La conception différente que je propose se définit par la proposition que la morale constitue un domaine de valeur irréductible. On ne peut saisir sa portée ou sa nature qu'en se situant résolument à l'intérieur du point de vue moral. Ces choses ne s'expliquent pas en termes autres que ceux qui font partie de la morale elle-même. Au lieu de tenter l'impossible et de chercher des explications extrinsèques, il nous faut donc reconnaître, c'est la thèse principale qu'il m'importe d'avancer, que la morale parle pour elle-même, pour peu que nous voulions l'écouter. L'endroit où elle parle, c'est notre conscience. Et quant à l'autorité de la conscience, elle ne découle pas de considérations indépendantes de la morale, qui seraient à même de l'authentifier. Au contraire, son autorité vient d'elle-même.

Telle est la conception de la morale qu'expose le Vicaire savoyard dans la profession de foi éloquentes que Jean-Jacques Rousseau lui prête dans son *Émile*. Le Vicaire en énonce l'essentiel dans l'axiome selon lequel « la conscience dépose pour elle-même⁵ ». Cette réorientation de la pensée morale a exercé à son tour une influence profonde sur Emmanuel Kant. Bien des années avant la parution de ses trois *Critiques* célèbres, Kant a remarqué qu'à cet égard « Rousseau hat mich zurecht gebracht⁶ ». (« Rousseau m'a remis sur la bonne route. ») Malgré tous les rouages conceptuels et l'argumentation tortueuse qui composeront son éthique, Kant n'a voulu jamais abandonner l'idée que le rôle de la philosophie ne consiste pas à montrer que nous avons des raisons extrinsèques d'être juste. Notre fidélité à la morale ne peut provenir que de la conscience morale elle-même. Qu'il ait réussi à rester fidèle à ce principe, c'est là, nous le verrons, une autre question.

Pour embrasser cette conception de la morale, on n'a pas besoin, me semble-t-il, de supposer que la conscience constitue une faculté innée. On peut admettre, ce qui n'est d'ailleurs que raisonnable (quoique Rousseau et

5. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, vol. 4, p. 600.

6. Cité d'un manuscrit par Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, and Goethe*, Princeton, Princeton University Press, 1945, p. 1.

Kant eux-mêmes le passent plutôt sous silence), que notre sensibilité morale prend forme au moyen du processus de socialisation. Ainsi, elle reçoit sans doute une coloration qui reflète des préoccupations particulières de notre propre culture. Mais l'essentiel, c'est de reconnaître que la conscience seule et de son propre chef nous rend intelligible la nature des valeurs morales.

Quel sera le visage de la philosophie morale, si l'on accepte de suivre le chemin que je viens d'ébaucher ? On peut être tenté de croire que, une fois abandonné le projet séculaire qui veut montrer comment la raison nous amène à la morale, il ne lui reste plus rien à faire. C'est cette impression qui, au début du siècle, a poussé le philosophe anglais H. A. Prichard, par suite de réflexions semblables, à se demander, dans le titre même d'un essai désormais célèbre, « la philosophie morale repose-t-elle sur une erreur ? »

Toute conclusion de la sorte est pourtant précipitée. Au minimum, il y aura (Prichard lui-même l'admet) une importante tâche négative à laquelle on ne pourra renoncer. Il faudra faire face à toutes les conceptions qui, d'une façon ou d'une autre, ne veulent pas voir dans la morale un domaine de valeur irréductible. De telles conceptions — qu'elles se mettent à nier directement la voix de la conscience ou qu'elles cherchent à expliquer la pensée morale en termes d'autres intérêts — sont en effet toujours présentes. Certaines ne relèvent que de la mode, d'autres représentent des tentations permanentes, mais il est de toute façon incontestable qu'elles peuvent exercer une séduction sur notre pensée. Au philosophe moral revient donc en premier lieu une mission de vigilance. Il est sommé de mettre au jour les différentes formes d'erreur qui peuvent nous empêcher de comprendre la morale telle qu'elle est en elle-même.

La philosophie morale a d'autres tâches aussi, tâches plus positives dont certaines nous occuperont plus tard. Mais à présent, c'est son rôle négatif, défensif peut-on dire, que je veux poursuivre. Et cela précisément à propos de Kant, dont j'ai invoqué la sagacité précédemment. Je tiens à démontrer que c'est dans le principe de l'autorité intrinsèque de la conscience et non dans l'idéal de l'autonomie, lequel en est indépendant, que se trouve la part de vérité dans l'éthique kantienne. À mon avis, l'autonomie ne fait partie intégrante de la morale sous aucun des deux rapports où dans le sillage de Kant on veut souvent la voir. Ce n'est pas en termes de l'auto-législation de la raison qu'il faut *expliquer* l'objectivité des jugements moraux. Et on ne peut faire du souci d'autonomie notre raison ou *motif* d'être juste sans retomber précisément dans la même sorte d'erreur — la subordination de la morale à des considérations extrinsèques — dont Kant lui-même s'est proclamé guéri par les propos du Vicaire savoyard. C'est par la démonstration de cette deuxième thèse que je commence.

7. L'essai (1912) a été repris dans H. A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 1-17.

III

D'abord, une remarque d'ordre méthodologique. En général, ceux qui ne veulent voir de sens dans la morale qu'à condition que ce soit la raison qui nous y amène sont obligés de proposer, comme point de départ, une notion plausible de l'homme rationnel. Cela implique qu'il faut, non seulement définir l'idée de rationalité en jeu, mais aussi présenter une image des mobiles fondamentaux de notre humanité, image à laquelle on pourrait aisément s'identifier. Ces mobiles sont censés fournir les matériaux que la raison doit conduire à la morale. Si l'on ne peut s'y reconnaître, l'argument pour la morale ne peut donc réussir.

Dans cette optique, l'attrait permanent de la conception hobbesienne s'explique facilement. Chacun se sent touché par l'image de l'homme qui veut maximiser la satisfaction de ses besoins et intérêts donnés. Or, il en va de même pour une autre façon de montrer que la raison nous amène à la morale, à savoir celle qui se réclame de l'héritage kantien. Cette conception veut faire remonter l'autorité de la morale à une idée de l'homme comme être libre. De là, la séduction qu'elle continue d'exercer sur les esprits, grâce au prestige immense dont jouit l'idéal de liberté dans notre culture.

Bien entendu, la notion de liberté peut signifier des choses différentes. Lorsque, dans la tradition kantienne, on suppose qu'elle peut servir de fondement de la morale, on y voit d'ordinaire une capacité à deux aspects. Elle comprend en premier lieu (moment négatif) le pouvoir, exercé en un mouvement de réflexion, de prendre du recul par rapport à tout ce que notre culture et histoire, tout ce que notre expérience a fait de nous ; de sorte qu'ensuite (moment positif) nous puissions nous comporter et vivre selon des règles que nous nous imposons à nous-mêmes. Dans ce sens, liberté signifie « auto-détermination » ou « autonomie ». L'idée essentielle n'est pas simplement que c'est à nous de décider si nous allons nous comporter selon des principes moraux. C'est là une banalité. Il s'agit plutôt de la notion (qui ne va pas du tout de soi) que ces principes ne sont valables que dans la mesure où ils découlent de notre capacité à vivre selon des règles que nous nous prescrivons à nous-mêmes. Ou plus exactement, leur autorité est censée résulter de la pratique rationnelle de cette sorte de liberté.

Selon cette conception kantienne, comme selon la conception hobbesienne, c'est donc la raison qui nous amène à la morale. On comprend autrement, il est vrai, les termes de la démonstration. On assimile notre humanité, non plus à la simple poursuite de nos intérêts et besoins donnés, mais au souci spécifique qu'est l'exercice de l'autonomie. Et on voit dans la raison la volonté, non de maximiser la satisfaction de préférences, mais de s'imposer des principes qui s'accordent avec, voire affirment, cette capacité de régler soi-même sa conduite. Toujours est-il que la structure de l'argument est la même : c'est à partir d'une position située à l'extérieur de la morale qu'on veut fonder son autorité. La conception kantienne se voit développée, à des registres différents, par de nombreux philosophes contemporains. Je pense par exemple à Alan Gewirth et Christine Korsgaard aux États-Unis, et à Luc Ferry et Alain Renaut en France⁸.

8. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 ; Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996 ; Alain Renaut, *Qu'est-ce que le droit ?*, Paris, Vrin, 1992.

L'image de l'homme autonome joue ici, il est clair, le rôle d'un idéal. L'autonomie n'est en effet pas automatique. Au contraire, il faut apprendre à écarter les tentations qui lui font obstacle et mobiliser le courage nécessaire pour la poursuivre sans faille. Aux yeux de ses partisans, l'idée qu'il existe des principes de conduite valables indépendamment de notre volonté n'est d'ailleurs pas seulement fausse, mais pernicieuse. Qui refuse de faire usage de sa capacité d'autonomie est censé s'exposer à la tyrannie. Respecter quelque chose comme étant plus grand que nous revient, dit-on, à nous estimer nous-mêmes d'autant moins. Tout en constituant un idéal, la liberté humaine ainsi conçue n'est pourtant pas, il faut le souligner, en soi un idéal moral. Elle porte comme telle sur le rapport que chacun de nous a envers lui-même, et non sur nos rapports envers autrui. Mais c'est précisément cette indépendance de ses attraits évidents à l'égard de la morale dont l'approche kantienne veut tirer parti. Elle vise à montrer que cet idéal de l'autonomie peut servir de fondement aux principes moraux qui ont pour objet de gouverner nos rapports avec d'autres individus.

Au fond, l'argument kantien se déroule ainsi : en exerçant notre autonomie, nous affirmons notre capacité de nous détacher des circonstances données pour nous gouverner d'après nos propres lumières. Ce que nous affirmons par là n'est pourtant rien de particulier à nous-mêmes, car il s'agit d'une capacité possédée également par toute l'humanité. Ainsi, il s'ensuit, à ce qu'on suppose, que nous avons la même raison de respecter la liberté d'autrui que d'exercer la nôtre. L'autonomie kantienne, Alain Renaut par exemple l'a parfaitement démontré, est donc autre chose qu'un individualisme (et par conséquent la subjectivité moderne n'est pas faite d'une seule pièce)⁹ Et de ce premier principe d'une égale liberté pour tous découlerait ensuite tout un système de morale.

L'argument repose pourtant sur un sophisme. Comme il ressort tout de suite de l'ébauche précédente, mais on peut repérer l'erreur sans difficulté dans les versions plus détaillées des néo-kantiens eux-mêmes, l'argument passe sous silence le sens manifeste où ma capacité d'auto-détermination se distingue de celle d'autrui. Cet égard, bien entendu, c'est qu'elle est *la mienne*. Pourquoi ne faut-il pas tenir compte de ce fait ? (Car c'est assurément un fait.) Pourquoi serait-il exclu d'attacher une plus grande valeur à ma propre autonomie qu'à celle des autres ? L'argument ne dispose pas lui-même des moyens de répondre à ces questions¹⁰. Si je choisis d'accorder plus d'importance à ma propre liberté, je dois reconnaître, il est vrai, que les autres ont un droit pareil de faire de même. Mais de ce que j'admets que l'autre a une raison d'affirmer sa liberté, tout comme j'en ai une d'affirmer la mienne, il ne suit pas que je partage la raison qu'il a d'apprécier la sienne. Nos raisons sont pareilles, mais (chacune se spécifiant par rapport à l'agent qui l'a) elles ne reviennent pas, pour ainsi dire, à une raison unique.

Si je choisis en revanche de respecter la liberté des autres, lui accordant la même valeur qu'à la mienne, ce n'est pas l'intérêt que je porte à ma propre autonomie qui m'y pousse. Pour faire cette abstraction de soi, pour croire qu'il ne me faut pas me préférer aux autres simplement parce que je suis moi, je dois être déjà persuadé de la nécessité de les traiter d'égal à égal, et non

9. Voir Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

10. L'objection est bien connue (voir par ex. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, p. 60-63), mais il est nécessaire, semble-t-il, de la rappeler continuellement.

comme des moyens ou des obstacles à l'exercice de ma propre liberté. Ce qui revient à dire que je dois avoir déjà adopté le point de vue moral et cela, indépendamment de mon souci d'autonomie.

Une fois de plus, il s'avère donc impossible de nous amener par la raison à la morale. Le motif fondamental d'être juste ne peut se chercher dans le désir d'être autonome. Au contraire, ce n'est qu'en se situant à l'intérieur de la morale qu'on peut être incité à limiter sa liberté de façon qu'elle s'accorde avec une égale liberté d'autrui. Au lieu de prôner *une morale de l'autonomie*, et malgré les résonances qu'une telle éthique ne peut qu'éveiller dans une culture qui range la liberté parmi ses plus hautes valeurs, il faut conclure, à mon avis, à *l'autonomie de la morale*. De nos jours, aucun philosophe n'a exposé cette réorientation de la pensée morale avec autant d'éloquence et de persistance qu'Emmanuel Lévinas. « La priorité de l'éthique par rapport à l'ontologique » est la formule qu'il a choisie pour l'exprimer¹¹.

IV

Que la conscience morale dépose pour elle-même, sans être obligée de tirer son autorité de considérations extrinsèques, c'est là, on se le rappelle, la vérité dont Kant s'est avoué redevable à Rousseau. Ainsi, on pourrait se demander s'il a pu vraiment succomber à la sorte de tentation philosophique dont il se voulait guéri. A-t-il commis la double erreur de tomber dans le sophisme mentionné et cela, dans l'intention de faire ce qu'il n'aurait jamais dû tenter ? À vrai dire, Kant me paraît bien moins coupable à cet égard que d'autres, l'argument « kantien » ayant été plutôt développé par ceux qui se sont réclamés de lui. Depuis la préface à la *Critique de la raison pratique* du moins, il soutient sans la moindre ambiguïté que l'autonomie ne peut servir de *ratio cognoscendi* de la loi morale¹². Aussi n'a-t-il pas oublié, à ce qu'il paraît, la leçon du Vicaire savoyard.

Cela dit, il est pourtant évident que Kant accorde à la notion d'autonomie un rôle central dans son éthique. Elle constitue, dit-il dans cette même préface, la *ratio essendi* de la loi morale. Par là, Kant veut dire, il est clair, qu'on ne peut rendre compte de tout dévouement véritable à la morale qu'en y voyant un exercice d'auto-législation. Aussi impossible qu'il soit de *justifier* le point de vue moral par référence à l'autonomie, il n'existe à son avis d'autre façon de *l'expliquer*. Ressentir un attachement à la morale pour elle-même, seuls des êtres autonomes sont à même d'en faire preuve.

Sous ce jour, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi d'autres penseurs croient s'inspirer de Kant lorsqu'ils veulent chercher dans l'autonomie le motif fondamental d'être juste. La raison que Kant donne en effet pour refuser de déduire la morale de l'autonomie n'est malheureusement pas le principe de Rousseau selon lequel le point de vue moral ne peut se justifier de l'extérieur. Il invoque, au contraire, l'impossibilité de savoir sur la base de l'expérience (seule source de la connaissance, insiste-t-il) que nous pouvons nous élever au-dessus de tout ce que

11. Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 202.

12. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900-1942, vol. 4, p. 4 et aussi p. 29. Pour l'évolution de ce point de vue chez Kant, voir Dieter Henrich, « Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft », dans Henrich et al. (éds.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 77-115.

l'expérience a fait de nous, comme l'exige selon lui l'autonomie. Pour avoir le droit de nous croire capables d'autonomie, il faut le déduire de notre capacité à trouver un intérêt intrinsèque à remplir nos obligations morales. Or, en règle générale, les kantien postérieurs, étant des esprits plus terre à terre, ne supposent pas que l'autonomie doive revêtir un caractère non empirique. Ainsi, ils prennent le chemin, menant de l'autonomie à la morale, que Kant lui-même croyait bloqué.

Comme je viens de le suggérer, le raisonnement que Kant opposait à cette démarche constitue un faux pas. L'ignorance où nous sommes de notre capacité d'autonomie n'aurait dû servir, chez lui, que d'argument supplémentaire. Sa réponse principale aurait dû être que la conscience ne peut chercher que dans elle-même l'autorité de la loi morale. Ainsi s'exprime celui qui a vraiment pris à cœur l'autonomie de la morale. Cependant, ma défense de cette position n'est pas encore achevée. Nous ne serons pas venus à bout de « la morale de l'autonomie » tant que nous n'aurons pas examiné l'idée que l'autonomie peut du moins servir à expliquer la nature de l'attitude morale, sinon à la justifier.

En principe, l'examen peut pourtant être bref. Si, comme on l'a montré, la volonté de se comporter en agent autonome ne suffit pas pour adopter le point de vue moral, l'autorité des principes définissant ce point de vue ne peut donc consister en ce qu'un tel agent se les impose à lui-même. Si l'autonomie, exercée avec esprit de suite, ne suffit pas pour justifier la morale, elle ne peut expliquer non plus ce qui constitue le propre du point de vue moral. Au contraire, les principes constitutifs de la morale doivent être tels qu'ils s'imposent à l'agent de l'extérieur, indépendamment de son statut d'être libre. Une fois qu'on tient compte de la véritable raison pour laquelle l'autonomie n'est pas à même de fournir la *ratio cognoscendi* de la morale, il est évident qu'elle est également incapable d'en former la *ratio essendi*.

J'imagine néanmoins que certains esprits ne seront pas, et à juste titre, entièrement satisfaits de cet argument, aussi valable qu'ils puissent l'estimer. Il s'agit en effet d'un argument négatif qui n'explique pas comment il faut comprendre l'idée selon laquelle les principes fondamentaux de la morale s'imposent à nous de l'extérieur. De surcroît, on peut s'inquiéter d'où, en raisonnant comme je le fais, je veux en venir. En plaidant pour l'autonomie de la morale par rapport à l'autonomie humaine, aurais-je l'intention de réintroduire une fondation théologique de la morale ? (Ma référence approbatrice à Lévinas pourrait le suggérer.)

Il n'en est pourtant rien. Le soupçon, je vous l'assure, n'est pas fondé. Mais pour saisir pourquoi le rejet de l'autonomie humaine, comme fondement de la morale, ne nous ramène pas à l'hétéronomie divine, il convient de faire un pas en arrière. J'ai déjà évoqué la raison principale pour laquelle on a voulu faire de l'autonomie le motif fondamental de la morale : c'est le prestige immense dont jouit l'idéal de liberté dans notre culture. Mais il faut aussi mettre au jour les raisons qui depuis Kant ont poussé tant de gens à voir dans l'autonomie la seule explication possible de l'attitude morale. Sans la preuve que ces raisons ne sont pas réellement solides et qu'il existe une meilleure façon de comprendre ce qu'on a voulu ainsi expliquer, l'autonomie de la morale — la thèse que je défends — ne paraîtra sans doute pas très convaincante.

V

Évidemment, on a fait appel à une multitude d'arguments différents pour soutenir que le point de vue moral consiste dans l'activité de la raison à s'imposer à elle-même des règles de conduite. Mais à mon avis le seul argument sérieux est celui qui prétend ainsi sauvegarder l'objectivité de la morale. Au fond, cet argument provient de la volonté d'éviter deux autres points de vue¹³. D'un côté, il s'agit de rejeter ce qui s'appelle en général une conception *expressiviste* de la morale, selon laquelle tout jugement moral ne fait qu'exprimer des préférences de celui qui l'émet. Conception qui peut prendre des formes raffinées, les préférences en jeu étant supposées non seulement impersonnelles mais éventuellement aussi d'« ordres » différents. Ainsi, l'analyse expressiviste veut rendre compte du fait que d'ordinaire on croit qu'une norme morale serait valable même si on ne l'acceptait pas : cette croyance ne serait que l'expression du désir (de deuxième ordre) qu'on a de se soumettre à cette norme même en l'absence d'un désir (de premier ordre) de le faire¹⁴. Pourtant, cette explication de l'objectivité visée par les jugements moraux ne satisfait pas nos néo-kantiens. L'idée que la distinction entre le juste et l'injuste est indépendante de nos préférences dans la mesure simplement où nous préférons qu'elle le soit — car c'est de cela qu'il s'agit — ne paraît pas accorder à la morale la sorte d'objectivité qu'elle mérite. On aura réduit la morale à une affaire de préférences, nonobstant la hiérarchie qu'on en postule. À celui qui refuse d'accepter une certaine norme, on ne pourrait dire qu'il a tout de même raison de l'adopter, mais seulement qu'on préfère qu'il l'adopte. À mon avis, les néo-kantiens ne se trompent pas du tout en trouvant cette conception intenable.

Mais s'ils excluent l'expressivisme d'un côté, ils repoussent, de l'autre, toute conception de l'objectivité morale qui assimile les jugements moraux au modèle habituel de la connaissance. Un jugement moral est raisonnable, insistent-ils, non en tant qu'il vise un domaine indépendant de faits (en l'occurrence de faits moraux), mais en tant qu'il est le résultat d'une procédure de construction, dans laquelle est censée consister évidemment notre autonomie. Or, pourquoi cette opposition à ce qui peut s'appeler une conception *réaliste* de la morale ? Deux considérations semblent décisives. Premièrement, ne serait-il pas bizarre, voire philosophiquement irresponsable, de supposer que le monde englobe, en plus des faits physiques et psychologiques que chacun tient pour des objets de la connaissance, une troisième dimension de faits moraux ? Et puis, ne se ferait-on pas une image trop pauvre, trop passive, de l'agent moral, en le réduisant ainsi au profil du sujet de la connaissance, alors qu'en réalité il est justement un sujet de l'action ? Si les jugements moraux ont pour fonction de régler notre conduite, ne se comprennent-ils pas mieux en termes faisant appel à la façon dont nous nous réglons nous-mêmes ?

Ces deux arguments ne sont pourtant pas aussi forts qu'on les suppose, et à mon avis c'est du côté du réalisme moral que la vérité se trouve. L'idée qu'il existe des faits moraux n'aura rien de singulier, tant qu'on n'y voit plus (comme le plus souvent ses détracteurs) la notion qu'on pourrait observer des

13. Le livre récent de Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, fournit un bon exemple de cette stratégie d'argumentation.

14. Cette analyse se trouve, par exemple, chez Alan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, p. 164-170.

qualités morales des choses, tout comme on peut observer leurs qualités physiques ou psychologiques. Ce n'est ni par la perception ordinaire ni par une faculté mystérieuse d'« intuition » qu'on découvre des faits moraux, mais par la *réflexion*, parce que ces faits consistent en l'existence d'une certaine sorte de *raisons* d'action. Les faits moraux qui composent sa situation, on les saisit en réfléchissant aux raisons qu'on a d'agir là d'une façon ou d'une autre. Si le réalisme moral se conçoit ainsi, il ne forme en rien une position bizarre ou irresponsable. Il implique d'ailleurs (et c'est un de ses mérites, j'en suis persuadé) que les faits moraux sont une espèce parmi d'autres d'une classe plus générale, qui est celle des *faits normatifs*. Car en plus des raisons d'agir (dont certaines constituent des faits moraux), il existe aussi des raisons de croire, des raisons auxquelles on fait appel pour justifier l'adoption de telle ou telle croyance. Elles aussi, on les découvre par le moyen si peu ésotérique qu'est la réflexion.

Les philosophes, il est vrai, n'ont d'ordinaire pas grand-chose à dire au sujet de la réflexion comme organe de la connaissance. Mais c'est là un véritable scandale, puisqu'il n'est pas d'autre moyen pour la philosophie elle-même d'arriver à constituer une forme de connaissance. Elle est, après tout, une discipline nécessairement normative, où il s'agit de la façon dont il faudrait comprendre les formes fondamentales de pensée dont nous faisons ou devrions faire usage.

Encore n'est-ce pas, je crois, par simple négligence qu'on hésite à aborder la question de savoir comment la réflexion peut fonctionner comme mode de connaissance. C'est que la nature d'une raison, qui est l'objet de la réflexion, s'avère un problème épineux. À strictement parler, des raisons de croire ne sont pas, par exemple, les autres croyances, en tant que telles, qu'on a et qui font partie de la justification d'une certaine proposition. C'est le rapport que ces croyances ont à la proposition en jeu, la mesure où elles sont pertinentes à la question de savoir si cette proposition est vraie ou fausse, qui font d'elles des raisons. Tout comme la souffrance d'autrui, qui en tant que telle consiste en un état psychologique de l'autre, n'est pas elle-même la raison d'intervenir, mais en constitue une par le rapport qu'elle a à nos possibilités d'action. En même temps, ce caractère « relatif » de toute raison d'agir ou de croire ne signifie pas que les raisons soient subjectives. On peut très bien se tromper sur les raisons qu'on a de faire ceci ou de croire cela, les rapports entre certaines données et des actions à faire ou des propositions à adopter — rapports en lesquels consistent les faits normatifs — existant indépendamment de nos opinions à leur égard.

Somme toute, une raison n'est donc pas une entité physique ou psychologique, mais une entité d'un troisième ordre, « idéal » si l'on veut. Cette sorte de platonisme pose, sans doute, un problème pour tous ceux qui souscrivent à la conception du monde tellement répandue de nos jours — à savoir le *naturalisme*, selon lequel il n'existe que des faits physiques et psychologiques, qui sont l'objet des sciences naturelles. Mais à mon avis, il s'agit là d'une véritable idéologie, tant qu'on la partage sans vraiment prendre au sérieux les difficultés manifestes auxquelles elle est exposée. S'il n'existe en effet pas de faits authentiquement normatifs, comment peut-on dire des croyances normatives, c'est-à-dire des croyances affirmant qu'il faut croire ceci ou faire cela, qu'elles sont vraies ou fausses ? Comment peut-on donc même parler en ce cas de croyances ? Et si l'on voit surtout dans les jugements normatifs concernant ce qu'il faut croire, non l'expression de croyances elles-mêmes capables d'être vraies ou fausses, mais l'expression de

préférences, de la même façon que l'expressivisme comprend les jugements pratiques ou moraux (et comment le naturaliste peut-il en toute rigueur procéder autrement), que fait-on sinon sombrer dans l'irrationalisme le plus pur et dur ?

Ces objections, je les ai développées ailleurs¹⁵. À présent, il faut retourner à nos kantien. Or, il me semble que, malgré leur opposition à l'analyse expressiviste de la morale, ils restent eux-mêmes trop prisonniers de cette conception naturaliste du monde. Eux aussi, ils regardent comme allant de soi qu'il ne peut exister de faits normatifs indépendants que notre raison aurait pour tâche de découvrir. Ainsi, voulant tout de même maintenir une sorte d'objectivité pour la morale, ils s'efforcent de voir dans la normativité quelque chose que la raison construit. J'ai déjà expliqué pourquoi cette stratégie constructiviste ne peut réussir. Mais il sera peut-être utile d'illustrer l'erreur par un exemple.

Examinons donc la thèse constructiviste dans la forme que Christine Korsgaard lui donne. Tout impératif pratique, écrit-elle, « ne repose pas sur la reconnaissance d'un fait normatif ou vérité normative, mais seulement sur la nature de la volonté [...] L'argument kantien part donc de la nature de la volonté rationnelle pour arriver à un principe, qui décrit une procédure, selon laquelle une telle volonté doit procéder et de là à une application du principe » dans un impératif pratique¹⁶. Comme le précise la deuxième phrase de la citation, les impératifs pratiques sont censés provenir, non de la volonté comme telle (à l'encontre de ce que la première phrase suggère), mais de la volonté rationnelle. C'est là pourtant que gît la difficulté. Une volonté n'est rationnelle que dans la mesure où elle possède des propriétés qu'une volonté devrait posséder. Il s'ensuit que les vérités normatives fixant ces propriétés sont préalables à toute procédure pour construire des normes. Le constructivisme, comme théorie générale de la normativité, n'est donc pas tenable. Évidemment, certaines normes peuvent tirer leur origine de la volonté rationnelle, leur autorité consistant en la décision de se les imposer. Mais il n'en peut être ainsi dans le cas de toutes, ni des plus fondamentales. Selon Korsgaard, il faut adhérer au « réalisme de procédure » de type kantien, selon lequel « il existe des réponses à des questions morales, *parce qu'il* existe des procédures correctes pour les déterminer ». Mais la vérité se trouve, en dernière instance, du côté du « réalisme de substance » qu'elle rejette, selon lequel « il existe des procédures correctes pour répondre aux questions morales *parce qu'il* y a des vérités morales ou faits moraux qui existent indépendamment de ces procédures ». Comment peut-on autrement comprendre l'idée de « procédure correcte » ? Ce n'est pas Kant, mais Platon qui s'avère — à cet égard du moins — le guide le plus sûr.

Qu'en est-il pourtant de l'autre considération qui semble, aux yeux des kantien, s'opposer à toute conception réaliste de l'objectivité morale ? À savoir le reproche d'avoir réduit les convictions morales à une espèce de connaissance, alors qu'elles ont plutôt la nature d'engagements pratiques ? Or, cette critique n'est pas plus valable que le contraste entre théorie et pratique sur lequel elle repose. Elle suppose notamment, et c'est là une supposition partagée par de nombreux philosophes depuis Hume, que

15. Voir Larmore, *The Morals of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, chapitre V, et aussi *Modernité et morale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993, chapitre I, où j'analyse en détail les différentes formes du naturalisme dans l'éthique contemporaine.

16. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 36.

du point de vue de la motivation les croyances sont inertes et qu'elles ne peuvent pas nous pousser à l'action sans l'apport du facteur supplémentaire qu'est la volonté ou le désir. Mais les croyances normatives constituent précisément un contre-exemple à cette idée préconçue¹⁷ Ce sont là des croyances qui en général prétendent en même temps être vraies — qu'elles portent sur la façon dont il faut former des croyances ou choisir des actions — et régler à cet égard notre conduite. Ainsi, les jugements moraux, en particulier, peuvent exprimer des connaissances tout en nous engageant aussi dans la pratique.

Un réalisme (ou platonisme, si l'on veut) qui rapporte la morale à un domaine de faits moraux indépendants de notre volonté ne donne donc pas une image trop passive de l'agent moral. Ce sont plutôt les kantien qui, comme tant d'autres, s'appuient sur une conception trop passive de ce que peut être la connaissance. En disant cela, il faut le signaler, je n'invoque aucune notion hétérodoxe de la connaissance. Je fais appel à une vérité que chacun sera prêt à admettre, s'il n'est pas entravé par certains préjugés philosophiques — à savoir que nous pouvons nous comporter d'une certaine façon, dans nos pensées comme dans nos actions, tout simplement parce que nous croyons qu'il le faut.

VI

Ces remarques auront donc suffi, je l'espère, pour refroidir tout enthousiasme spontané qu'on pouvait toujours éprouver pour la morale de l'autonomie. Et aussi pour assurer les esprits inquiets que le rejet de cette conception ne signifie pas un retour à l'hétéronomie divine. En guise de conclusion, je veux situer plus exactement dans l'espace philosophique la thèse de l'autonomie de la morale que j'ai défendue tout au long de cet essai. À cette fin, il faut retourner à l'idéologie naturaliste dont il était question plus haut. Le naturalisme, dans le contexte de la philosophie morale, signifie deux doctrines un peu différentes, mais qui sont souvent et facilement embrassées à la fois. Il est utile de les distinguer, même s'il s'agit pour moi de les rejeter toutes les deux.

En premier lieu, le naturalisme représente une *conception du monde*, en ce sens qu'il délimite les sortes de choses qui s'y trouvent et peuvent devenir des objets de la connaissance. C'est là le sens du terme que nous avons déjà rencontré. Selon le naturalisme, le monde ne serait que matière et mouvement, avec les pensées et sentiments que nous avons à son égard. Les analyses expressivistes de la morale, il est clair, reposent sur cette conception du monde. Mais s'y fonde aussi la morale de l'autonomie d'inspiration kantienne, tant qu'elle écarte comme extravagante toute idée de faits moraux existant indépendamment de la volonté rationnelle.

Le naturalisme en ce sens est intenable, je crois l'avoir démontré, pour la raison fondamentale que le monde ainsi conçu n'a pas de place pour des entités telles que des raisons qui, n'étant ni physiques ni psychologiques en caractère, constituent un troisième ordre de faits, irréductiblement normatifs. Il faut préciser : je ne dis pas que l'abandon de cette sorte de naturalisme

17. Cette thèse aussi, je l'ai exposée plus amplement ailleurs. Voir les références données dans la note 16 et aussi mon essai « Denken und Handeln » dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 45 (1997) n° 2, p. 183-195.

suffise pour justifier l'autonomie de la morale. Tant s'en faut, il est possible d'admettre l'existence objective d'entités telles que des raisons tout en voulant expliquer l'autorité de la morale par des considérations indépendantes, en l'occurrence par des raisons d'action préalables au point de vue moral. Ce que je soutiens, c'est que, une fois reconnue la validité de cette idée non naturaliste du monde, on aura surmonté un des principaux obstacles à la reconnaissance de la véritable nature de la morale.

Dans un deuxième sens, le naturalisme s'oppose plus directement à l'autonomie de la morale. Il s'agit alors, non d'une image du monde, mais pour ainsi dire d'une *conception de l'agent* en face du monde, conception psychologique qui veut minimiser, sinon nier, l'apport distinctif du point de vue moral. Selon l'expression de Bernard Williams (qui paraît bien disposé à son égard), « une psychologie morale naturaliste explique nos capacités morales en termes de structures psychologiques qui ne sont pas en soi morales ». Williams continue : « À la question “ combien nos explications de l'activité morale devraient-elles ajouter à nos explications d'autres activités humaines ? ”, elle répond “ aussi peu que possible ”¹⁸ ».

À l'évidence, c'est précisément cette conception de la psychologie humaine que je tiens à rejeter. Je ne dispose d'aucun argument général pour démontrer au contraire l'autonomie de la morale. L'existence d'un tel argument paraît même exclue par la thèse que la morale parle pour elle-même. En fin de compte, la seule façon générale de reconnaître cette vérité consiste à écouter sa propre conscience — ce qui est loin, bien entendu, de constituer un argument. Mais en revanche il est possible de montrer comment des tentatives particulières pour ramener l'autorité de la morale à des considérations extrinsèques ne réussissent pas. C'est ce que j'ai fait dans le cas des approches hobbesienne et kantienne. On peut aussi demander quel intérêt porte tant de gens à croire que la morale ne constitue pas un ordre autonome, mais doit se légitimer à partir d'un point de vue extérieur. S'agit-il d'un goût pour la simplicité conceptuelle ? Ou faut-il chercher les racines de cette attitude à un niveau plus profond ?

De toute façon, la question primordiale qui donne naissance à toute cette problématique — à savoir « Pourquoi faut-il être juste ? » — n'a rien pour encourager le naturalisme en ce sens. Bien au contraire, je l'ai fait remarquer au début, cette question surgit dans un contexte où l'on partage déjà le point de vue moral, mais où l'on se sent tiraillé aussi par d'autres intérêts. Rien dans une telle situation n'oblige qu'on cherche des raisons pour décider s'il faut adopter le point de vue moral en tant que tel. Le problème consiste plutôt à mettre en balance deux engagements auxquels on est attaché.

Je veux souligner que la réponse qu'il faut donner à ce problème-là, dans chaque contexte où il se pose, n'est pas évidente. Je ne crois même pas qu'on puisse y répondre d'une façon globale. La raison en est que même si la morale constitue une forme de valeur irréductible — c'est la thèse que je défends —, elle n'est pas pour autant une valeur toujours suprême. Il n'est pas exclu que, tout en admettant l'autorité intrinsèque de la conscience morale, nous concluions que, du moins dans la situation donnée, elle exige trop de nous. S'il faut refuser de réduire la morale à nos autres intérêts, il

18. Bernard Williams, « Nietzsche's Minimalist Moral Psychology », p. 67-68 dans son *Making Sense of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

faut aussi se retenir de croire qu'elle doive toujours l'emporter sur ces intérêts. Nous devons reconnaître une vérité que notre tradition philosophique a toujours eu peine à accepter : la réflexion pratique, même en dernière instance, ne parle pas d'une seule voix, morale ou autre.

*Département de philosophie
Université de Chicago*

Commentaire — À quoi servent les faits normatifs ?

Jocelyne Couture

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027454ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027454ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Couture, J. (1997). Commentaire — À quoi servent les faits normatifs ? *Philosophiques*, 24 (2), 329–335. <https://doi.org/10.7202/027454ar>

COMMENTAIRES

À QUOI SERVENT LES FAITS NORMATIFS ?

PAR

JOCELYNE COUTURE

Selon Charles Larmore, la raison pour laquelle plusieurs philosophes rejettent le réalisme moral — qu'il défend pour sa part — est qu'ils répugnent à admettre l'existence, indépendante de la connaissance que nous pourrions en avoir, de faits moraux et, plus généralement, de faits normatifs. Je ne sais pas qui sont les philosophes auxquels pense Larmore, mais il me semble plutôt que pour plusieurs philosophes contemporains, du moins pour ceux qui se sentent à l'aise à l'intérieur de la tradition quinienne, les questions d'ontologie se résolvent sur la base de considérations pragmatiques. C'est un point de vue que je partage et qui, à la suite de la belle conférence que vient de prononcer le professeur Larmore, m'incite à répliquer par une question : à quoi servent les faits normatifs ? Qu'est-ce qu'ils permettent de comprendre, ou de mieux comprendre, au sujet de nos raisons d'agir et de croire, au sujet de nos croyances normatives et de leur source et au sujet de la morale, du raisonnement moral et de nos croyances morales ? On pourrait donner à cette question beaucoup d'ampleur. Je me contenterai ici de la soulever à propos de trois des thèmes qu'a abordés Charles Larmore dans sa conférence : celui du rôle de la philosophie morale, celui de l'autonomie de la morale et, finalement, celui de la connaissance normative.

Je commencerai par une remarque générale concernant le sort réservé à la philosophie morale dans l'approche proposée par Larmore. L'une des choses qui m'a souvent frappée dans ses plus récents écrits, et qui a peut-être frappé aussi les philosophes qui viennent d'entendre sa conférence, est que sa critique de la philosophie morale — de la théorie morale — prend appui sur une conception du raisonnement de l'agent moral en contexte de décision. C'est le point de départ de la conférence que nous venons d'entendre. « Tout homme réfléchi », dit Larmore, « s'est au moins une fois dans sa vie demandé " Pourquoi faut-il être juste ? " ». Et lorsqu'il se pose cette question, poursuit Larmore, il le fait parce qu'il a déjà des convictions morales et que celles-ci entrent en conflit avec ses intérêts d'une autre nature. Les arguments qui ont suivi suggèrent certainement que le philosophe moral, lorsqu'il cherche à justifier ou à asseoir des principes moraux, devrait s'en tenir aux manières honnêtes de l'homme réfléchi. C'est aussi ce que Charles Larmore semble vouloir confirmer lorsqu'il suggère que

si elle reconnaissait enfin l'autonomie de la morale, la philosophie morale pourrait bien ne plus avoir grand-chose à faire. Je pense que Larmore a raison de soupçonner qu'en conséquence des vues qu'il a développées ici, la philosophie morale ne se distinguerait plus guère d'une morale de l'homme réfléchi et que la première ferait mieux, somme toute, de céder le pas à la seconde. En fait, je me propose d'ajouter à ce qui n'était, dans sa conférence, qu'une simple conjecture en soutenant que la disparition appréhendée de la philosophie morale est une conséquence implacable de ses vues. Mais contrairement à Larmore, je ne crois pas que ce soit une conséquence de l'autonomie de la morale. Je pense plutôt qu'il s'agit d'une conséquence, peu réjouissante, du réalisme normatif que Larmore tient à défendre. Je ferai d'abord quelques observations au sujet de ce qu'implique — et de ce que n'implique pas — pour la philosophie morale, une thèse comme celle de l'autonomie de la morale.

Les critiques que Larmore adresse aux conceptions de la morale rationnelle insistent sur le fait que celles-ci se basent, pour l'articulation et la justification des jugements moraux, sur des idéaux et des normes qui n'appartiennent pas à la morale. Il en conclut que les auteurs de ces conceptions philosophiques n'ont pas compris, ou voulu comprendre, « que la moralité parle pour elle-même », que « la conscience ne peut chercher que dans elle-même l'autorité de la loi morale » et que de « tout point de vue situé en dehors de la morale, nous ne pouvons bien comprendre ni les exigences de la morale ni les attitudes qu'il nous faut avoir à leur égard ». Ainsi formulées, les contraintes assorties à l'autonomie de la morale porteraient sur les processus par lesquels nous pouvons parvenir à identifier les contenus de la morale. Le reproche que Larmore adresse aux philosophes moraux qu'il prend à parti est donc d'avoir voulu se soustraire aux exigences d'un tel processus.

Dans cette critique des conceptions de la morale rationnelle, Larmore est apparemment insensible au fait que si le philosophe et l'homme réfléchi affichent des façons différentes de raisonner lorsqu'il est question de morale, cela tient habituellement au fait, premièrement, que le contexte de leur réflexion est différent et, deuxièmement, qu'ils ont en tête des questions différentes. Ce qui devrait entraîner, il me semble, que ce que le philosophe dit des sources rationnelles de la morale ne doit pas, sauf indications contraires, être tenu pour une description, ni des raisonnements qui l'ont lui-même amené à ses conclusions morales, ni du raisonnement de l'homme réfléchi en situation de décision. N'étant pas une description de cela, ces conceptions philosophiques ne nient ni n'affirment quoi que ce soit au sujet du fonctionnement de la moralité dans ces contextes. Lorsque Hobbes nous dit comment la moralité doit être conçue pour les fins de la philosophie politique, il ne dit rien de la façon dont l'homme réfléchi — lui même, Hobbes, étant inclus — raisonne lorsqu'il doit prendre une décision en matière de morale. Il ne dit rien non plus de ce qui a pu l'amener lui-même à vouloir formuler des principes moraux. Et *a fortiori* il n'y a rien dans sa théorie qui contredise la thèse selon laquelle nous raisonnons dans des contextes habituels de décision, à partir de nos convictions morales. La même chose pourrait être dite de la conception philosophique proposée par Christine Korsgaard ; l'élaboration et la justification philosophique d'une doctrine morale ne sont pas des modélisations du raisonnement moral, tel qu'on voudrait l'imputer à l'agent moral empirique.

Le philosophe, bref, peut reconnaître l'autonomie de la morale tout en se donnant des objectifs — explicatifs ou justificatifs — limités qui ne l'obligent pas à rendre compte, dans ses théories, de l'autonomie de la morale. De ce point de vue, tout ce que Larmore pourrait reprocher aux conceptions de la morale rationnelle sur la seule base de leurs composantes théoriques, ce n'est pas de nier l'autonomie de la morale, ni même de chercher à se soustraire aux contraintes qui en découlent, mais bien plutôt de ne pas rendre compte de l'autonomie de la morale. Supposons, pour les besoins de la discussion, que tel est le sens de la critique de Larmore : rendre compte de l'autonomie de la morale en montrant comment les principes moraux s'articulent à partir de convictions morales deviendrait, dans cette perspective, un critère de validité pour la philosophie morale. C'est un critère que l'on pourrait vouloir défendre d'un point de vue méta-éthique et qui, dans cette perspective, aurait le mérite de ne pas confondre la théorie morale et la psychologie descriptive de l'agent moral. Un tel critère est amplement satisfait dans une théorie comme celle de John Rawls, par exemple, qui prend son point d'appui sur des convictions et des idéaux *moraux* dont Rawls soutient qu'ils sont communément partagés. Pourquoi devrions-nous croire que de telles conceptions, parce qu'elles reconnaissent ainsi l'autonomie de la morale, n'ont rien d'autre à nous apprendre que ce que l'homme réfléchi découvre lui-même en raisonnant moralement ? On peut très bien partir, et raisonner, de l'intérieur « de nos convictions morales » comme le montre la théorie de Rawls, tout en faisant appel, comme le montre aussi Rawls, à des méthodes d'élucidation et d'élaboration qui ne sont nullement celles de l'agent empirique, et qui contribuent à l'élaboration de normes qui ont valeur de principes moraux. Il me semble que Larmore devrait admettre ici que ce critère — rendre compte de l'autonomie de la morale — est parfaitement compatible avec l'autonomie de la *philosophie* morale relativement au raisonnement de « l'homme réfléchi ».

Mais il ne peut pas être question d'autonomie pour la philosophie morale lorsqu'on adopte le point de vue du réalisme normatif. Car en vertu du réalisme normatif, tout ce qu'on peut énumérer comme faisant partie des procédés méthodologiques, techniques de preuve et de modélisation usités en philosophie morale, et qui la distinguent des simples raisonnements de l'homme réfléchi, devrait témoigner de l'existence de faits normatifs. Or, et c'est ici que le bât blesse pour une approche comme celle de Larmore, ces faits normatifs ne sont pas des faits moraux, mais plutôt des faits relatifs aux normes intellectuelles, méthodologiques, théoriques qui guident la réflexion du philosophe moral. Dans la perspective du réalisme normatif, la référence à de tels faits va à l'encontre de l'autonomie de la morale qui, comme le soutient Larmore, implique l'homogénéité du domaine des faits auxquels la morale fait appel. Pour se plier aux exigences d'une morale autonome dans le cadre du réalisme normatif, le philosophe moral doit donc renoncer à tout ce qui pourrait distinguer ses raisonnements de ceux de l'homme réfléchi. En conséquence de quoi nous devons bien conclure qu'il n'y a rien d'autre en matière de morale que ce que l'homme réfléchi peut lui-même découvrir. Ni la normativité ni les contenus normatifs ne sont, pour Larmore, « quelque chose que la raison construit ».

La philosophie morale, même à ses meilleurs moments, n'a pas connu que des heures de gloire. Les philosophes moraux ont souvent affiché une confiance démesurée dans les moyens que leur offrait la philosophie et dans leurs propres capacités de dire l'universel en matière de morale. Dans ces

excès mêmes, la philosophie morale témoigne du projet et de l'espoir qui l'ont toujours portée, à savoir le projet de réfléchir, de manière patiente, méticuleuse et ordonnée, sur notre propre condition, et l'espoir qu'une telle réflexion nous conduise à une meilleure compréhension de la moralité, de nos comportements moraux et des valeurs qui, étant données nos circonstances, devraient guider nos pratiques individuelles et sociales. Dans ses moments fastes, la philosophie morale a été non seulement le lieu, mais l'instrument d'une telle réflexion. Ce que nous propose Larmore ici, en dépit de son intention déclarée de réhabiliter la connaissance morale et philosophique, c'est de renoncer à la philosophie morale au profit de la morale spontanée de l'homme réfléchi. Et c'est sur la foi d'un argument ontologique que nous devrions nous y résoudre. Ma position est que si la croyance en des faits normatifs a comme conséquence de nous détourner d'un instrument de réflexion, non point parfait, mais parfois efficace en matière de morale, alors c'est cette croyance qu'il faut abandonner et non pas la philosophie morale.

Ces remarques m'amènent au troisième et dernier thème que je voulais aborder, celui de la connaissance normative. Seul le réalisme normatif, nous dit Larmore, peut nous permettre de réhabiliter la philosophie et la morale dans leur statut de connaissance. S'il n'existe pas de faits authentiquement normatifs, écrit Larmore, « comment peut-on dire des croyances normatives, c'est-à-dire des croyances affirmant qu'il faut croire ceci ou faire cela, qu'elles sont vraies ou fausses ? ». Ainsi, les croyances normatives seraient vraies ou fausses, selon Larmore, en vertu de faits normatifs et ceux-ci sont nos raisons de croire ou d'agir. Mais ces raisons, poursuit-il, « ne sont pas les autres croyances que nous avons et qui font partie de la justification d'une certaine proposition », c'est-à-dire des croyances qui permettraient de déterminer si cette proposition est vraie ou fausse. Larmore a certainement raison, si telle est bien son intention, d'établir une distinction entre les croyances qui permettent de déterminer la vérité d'une proposition et celles qui nous amènent à faire de cette proposition le contenu d'une croyance. Par exemple, ma croyance que la neige est blanche ne serait pas entièrement expliquée en disant que j'ai observé le fait (naturel) de la blancheur de la neige fraîchement tombée, qui rend vraie cette proposition. Pour expliquer cette croyance, encore faut-il faire appel à d'autres croyances, normatives celles-là, comme, par exemple, la croyance selon laquelle ce qui est vrai mérite d'être cru. Or, il faut bien remarquer qu'en dépit de la distinction ontologique entre les faits naturels et les faits normatifs, qui motive apparemment pour Larmore une démarcation entre la vérité d'une proposition et la croyance en cette proposition, c'est bien toujours la véracité des croyances normatives, plutôt que les raisons que l'on pourrait avoir de les adopter, qui en font, dans son approche, des raisons de croire. Si, comme le soutient Larmore, une croyance normative « x » renvoie à un fait normatif qui constitue une raison de croire « y », alors mes raisons de croire « y » se réduisent bel et bien aux croyances qui servent à déterminer la vérité de « x ». Mais si, comme le suggère Larmore, le fait naturel qui rend vraie l'affirmation « la neige est blanche » ne suffit à expliquer la croyance que la neige est blanche, alors le fait normatif qui rend « x » vraie ne devrait pas non plus suffire à expliquer ma croyance en « x ». Il résulte de ceci que ce que Larmore considérerait comme une raison de croire « y » n'explique nullement ma croyance en « y ». Encore faudrait-il montrer qu'il existe des raisons d'adopter la croyance normative « x » dont la véracité est impliquée dans la

croissance que « y ». De telles raisons devraient faire intervenir de nouveaux faits normatifs révélant, par exemple, que ce qui est vrai dans le domaine normatif mérite d'être cru. Tout comme dans le cas précédent, ce fait normatif, qui établirait la vérité d'une croyance « z », constituerait la raison d'adopter la croyance « x ». Et un autre fait normatif devrait à son tour expliquer l'adoption de la croyance « z ». Mais où s'arrête cette escalade ? La régression à l'infini que l'on peut imaginer ici semble impliquer qu'une croyance normative concernant ce que l'on doit croire, ou bien ne pourra être expliquée que par la vérité de ce qu'on croit (contrairement à ce que soutient Larmore), ou bien ne pourra jamais être justifiée. C'est bien ce qu'avait découvert Bertrand Russell au sujet du principe d'induction. Il faudrait voir ici comment la relation que Charles Larmore pose entre les raisons et les faits — fussent-ils normatifs —, entre la croyance normative et la vérité, réussit à éviter l'impasse.

La conséquence de ceci pour ce qui est des croyances concernant ce que l'on doit faire, c'est-à-dire pour les croyances à strictement parler morales, est également inadmissible aux termes mêmes de la position défendue par Larmore. La souffrance d'autrui, dit-il, n'est pas une raison d'agir. En tant que telle, en effet, elle ne peut être qu'un fait naturel tout au plus susceptible de rendre vraie la croyance qu'autrui souffre. Mais le fait normatif qui pourrait expliquer — supposons-le — l'adoption de la croyance qu'autrui souffre n'est toujours pas une raison d'agir ; ce ne peut être qu'une raison de croire. Et même si un fait spécifiquement moral révélait, par exemple, que la souffrance mérite d'être soulagée, ce fait ne serait toujours qu'une raison d'adopter une croyance concernant ce qui doit être fait et non pas une raison d'agir conformément au contenu de cette croyance. Tant et aussi longtemps que les raisons sont caractérisées en référence à des faits moraux, c'est-à-dire relativement à la vérité des croyances normatives, on ne peut aboutir, au mieux, qu'à des raisons de croire, plutôt qu'à des raisons d'agir. Et ceci ne signifie pas qu'il faille conclure, comme le craint Larmore, à l'inertie de la raison — la raison n'est inerte ni dans l'adoption ni dans le changement ni dans le refus d'adopter *des croyances* concernant ce qu'il faut croire ou ce qu'il faut faire. On peut même concéder qu'elle n'est pas inerte non plus lorsqu'il s'agit de décider d'agir conformément aux croyances normatives. La question est plutôt de savoir dans quelle mesure les faits — fussent-ils normatifs — peuvent avoir, sur la raison, l'influence déterminante que Larmore leur suppose.

Larmore ambitionne de réhabiliter la connaissance philosophique et morale en admettant une ontologie de faits normatifs. Il aurait tout aussi bien pu inclure la connaissance scientifique elle-même dans ce projet de réhabilitation car, en vertu de la conception de la connaissance qui sous-tend son entreprise, nulle croyance, fût-elle à propos des faits naturels, ne peut voir le jour sans la présence de faits normatifs. Mais dans ce modèle unifié de la connaissance, comment expliquer que ce que les faits naturels ne peuvent achever en termes de raisons de croire et d'agir, d'autres faits — normatifs, ceux-là — devraient en être capables ? Et comment expliquer l'autonomie de la morale alors que la science n'en aurait aucune ? Je voudrais suggérer, pour finir, que le modèle de connaissance qui peut rendre compte des conceptions les plus fructueuses et aussi les plus courantes de la connaissance scientifique et de l'activité de théorisation qui y est liée peut aisément, et à moindre frais ontologiques, rendre compte de la nature et du rôle des croyances normatives concernant ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire.

Il est assez courant, il me semble, de supposer qu'un agent qui a une raison d'agir possède au moins une représentation du monde au temps t_1 , antérieur à l'action qu'il envisage, et une représentation du monde au temps t_2 , tel qu'il résulterait de l'action en question. Sa décision d'agir ou de ne pas agir pourrait ainsi être expliquée en référence à certaines caractéristiques de ces deux représentations du monde, caractéristiques qui constituent dès lors ses raisons d'agir. Je pense que les raisons de croire ne sont guère différentes dans leur structure. J'ai au temps t_1 une représentation du monde qui sera modifiée au temps t_2 par l'adoption d'une nouvelle croyance. Que je l'adopte ou non pourra ainsi être expliqué par certaines caractéristiques de ces deux représentations qui constituent dès lors mes raisons de croire.

Quel rôle jouent les faits dans ce dernier cas ? Le fait qu'il y ait devant moi un objet bleu et ma perception de ce fait peuvent bien dans certains cas m'amener à croire qu'il y a dans mon environnement physique immédiat un objet bleu ; mais l'irruption soudaine d'une licorne dans mon bureau et ma vision de cette licorne ne m'amèneront jamais à croire qu'il y a une licorne dans mon environnement physique. Les croyances que j'ai déjà concernant le monde m'inviteront plutôt à croire que j'ai été victime d'une hallucination ou que quelqu'un s'est amusé à attacher une corne à la tête de son chien. Ainsi en va-t-il, *a fortiori*, des croyances plus abstraites que nous entretenons ; nos raisons de les entretenir et de les adopter ne résident pas dans d'hypothétiques « faits naturels », mais dans le réseau des croyances qui, au cours des âges, s'est montré le plus cohérent et, par conséquent, le plus commode. Cette perspective devrait être entièrement compatible avec celle de Larmore puisqu'il admet que la vérité d'une proposition joue un rôle minimal dans l'adoption de la croyance correspondante.

Mais si les faits naturels ont une importance si limitée dans la formation et le maintien de nos croyances, pourquoi devrions-nous penser que d'autres faits — normatifs, ceux-là — peuvent prendre le relais ? Que peut-on attendre des faits, normatifs ou autres, et avons-nous conceptuellement besoin de faits normatifs pour expliquer que nous avons des raisons de croire et des raisons d'agir ? J'avancerais plutôt que nos croyances nous suffisent. Certaines d'entre elles sont des croyances normatives de part en part, comme celles qui nous amènent à rechercher la cohérence ou l'adéquation de nos croyances, qu'elles soient « naturelles », morales ou plus généralement normatives ; d'autres sont indirectement normatives, en ceci que leur normativité résulte du fait qu'elles soient partie du réseau des croyances déjà admises et qui, à l'usage, se sont révélées fiables. Tel est le cas de la plupart des croyances qui concernent les normes morales et épistémologiques, mais aussi de ces croyances qui forment ce qu'on appelle la connaissance scientifique. C'est sur la base de toutes ces croyances que nous décidons ou non d'en accepter de nouvelles ; ce sont elles qui constituent nos raisons de croire. Et c'est sur la base de ces croyances concernant l'état du monde et les résultats possibles de nos actions que nous décidons ou non d'agir.

Cette façon de concevoir la connaissance et la source de nos raisons ne plairait pas à Charles Larmore puisqu'on y rencontre bien peu les faits et la vérité et puisque, en vertu de cette conception, nul domaine de la connaissance ne peut se prévaloir d'une autonomie par rapport aux autres. Mais c'est une conception qui permet d'expliquer de façon uniforme la connaissance dite empirique et la connaissance dite normative et qui permet de comprendre le rôle de la normativité dans la formation des croyances normatives tout autant que dans la formation des croyances naturelles.

Contrairement au modèle proposé par Larmore, celui-ci permet de rendre compte de la modification des croyances et de l'adoption de croyances nouvelles. Bien que Larmore attache une grande importance à la réflexion dans la découverte des faits normatifs, on voit mal, en effet, comment la connaissance normative comme il la conçoit pourrait encore laisser place à quelque opération intellectuelle ou rationnelle reliée à l'évaluation critique des croyances que nous entretenons. Les faits, contrairement aux représentations qu'on s'en fait, sont immuables et ils parlent d'eux-mêmes.

Il y a donc, il me semble, quelques raisons pragmatiques qui militent contre l'admission d'une ontologie de faits normatifs. La première raison que j'ai avancée est que le réalisme normatif conduit tout droit à l'abandon de la philosophie morale, c'est-à-dire à l'abandon d'une réflexion critique, parfois efficace et souvent éclairante, concernant nos pratiques et nos croyances morales. La deuxième raison est qu'une telle ontologie, non seulement n'est pas requise lorsqu'il s'agit d'expliquer les croyances normatives et le rôle qu'elles jouent dans la constitution des croyances naturelles, mais est de plus incapable de contribuer à donner une explication satisfaisante des unes et des autres. Une troisième raison est que le modèle de connaissance qu'induisent les faits normatifs entre en conflit avec les conceptions les plus fructueuses du rôle et de la fonction des théories scientifiques. Bref, les faits normatifs ne font par partie de nos meilleures explications de la connaissance, des croyances et de l'activité de théorisation.

Il y a aussi une autre raison, dont je n'ai pas parlé jusqu'ici, mais que je voudrais simplement mentionner pour finir. Et cette dernière raison réside dans la redondance explicative que les faits moraux introduisent, à ce qu'il me semble, dans la conception de la morale proposée par Charles Larmore. La thèse de l'autonomie de la morale, par exemple, quoique éminemment contestable, comme je l'ai souligné, est parfaitement claire, comme je l'ai aussi souligné, sans que l'on ait besoin de faire intervenir les faits moraux. De plus, Larmore dispose déjà d'une version non réaliste de l'autonomie de la morale puisqu'il nous dit, par exemple, que nous raisonnons à partir de notre expérience, que « notre sensibilité morale prend forme au moyen de processus de socialisation » et reflète ainsi des préoccupations particulières à notre culture. Pourquoi avons-nous besoin en plus de faits moraux ? Il me semble qu'ils ne contribuent aucunement à faire de l'autonomie de la morale une notion intelligible. Il en va de même, à ce qu'il me semble, pour l'idée de connaissance morale. Les passages que je viens de citer suffiraient amplement à nous dispenser de ces entités surnuméraires que sont les faits normatifs.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

Commentaire — Autonomie de la morale ou morale de l'autonomie

Lukas K. Sosoe

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027455ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027455ar>

[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

Sosoe, L. K. (1997). Commentaire — Autonomie de la morale ou morale de l'autonomie. *Philosophiques*, 24 (2), 337–339. <https://doi.org/10.7202/027455ar>

AUTONOMIE DE LA MORALE OU MORALE DE L'AUTONOMIE

PAR
LUKAS K. SOSOE

Trois thèmes résument le texte de Charles Larmore : 1) l'affirmation de l'autonomie de la morale, c'est-à-dire son irréductibilité ; 2) la réfutation, en deux temps, de toute tentative de réduction de la morale qui consisterait à confondre les catégories morales avec des catégories non morales ou même n'importe quelle forme de rationalité pratique, voire de maximisation de l'intérêt personnel bien compris ; et enfin 3) la critique des morales de l'autonomie. Nous aimerions profiter de l'occasion qui nous est donnée pour montrer la pertinence ou les enjeux de ce texte dont il faut dire déjà qu'il est très stimulant.

La formulation du sujet peut sembler, à première vue, un simple jeu de mots. Pourtant, il n'en est rien, car si dans l'expression « autonomie de la morale », il est question de la moralité elle-même, c'est-à-dire de l'indépendance des catégories ou du discours moral, avec le second terme « morale de l'autonomie », nous avons affaire à une certaine constitution de l'agent ou du sujet moral, à sa capacité d'agir sans détermination extérieure, voire à une structure particulière de toute subjectivité pratique. En posant côte à côte les deux termes, Larmore poursuit un vieil objectif, mieux encore un double objectif : défendre le point de vue moral et son irréductibilité à d'autres catégories non morales. De cet objectif, nous semble-t-il, nous ne pouvons rien conclure en qui concerne la subjectivité pratique. En un mot : le fait que la morale est autonome ne nous dit rien de l'autonomie du sujet moral. La thèse est-elle recevable ?

Il est permis de douter. Non pas qu'il soit déplacé de défendre l'autonomie de la morale, mais d'affirmer de surcroît que cette autonomie ne nous permet pas de défendre l'autonomie du sujet pratique. On pourrait comprendre la thèse dans deux sens au moins : à savoir que la thèse de l'autonomie de la morale est indifférente par rapport à celle du sujet moral ou alors qu'elle n'y conduit pas nécessairement. Nous ne voudrions pas trancher la question, mais attirer l'attention sur le fait que la première version nous semble très forte, peut-être trop forte pour être entièrement recevable. Nous y reviendrons vers la fin de notre commentaire.

L'objectif que poursuit Larmore n'est pas sans nous rappeler des lieux classiques de la philosophie morale, d'abord Platon qui est nommé cité dans le texte et plus récemment encore G. E. Moore avec sa critique du naturalisme ou son concept de *naturalistic fallacy*¹ emprunté à Henry Sidgwick. Ceux d'entre nous qui sont familiers avec quelques grands moments de l'histoire de l'éthique en Angleterre se souviendront des débats opposant les intuitionnistes et les naturalistes, ou les défenseurs d'une

1. Voir notre ouvrage : Lukas K. Sosoe, *Naturalismsuskritik um Autonomie der Ethik*, Karl Alber, Munich, 1988.

éthique émotiviste : Cudworth, Clark, Reid et les partisans de Hobbes ou même de Hume².

Les thèses de Larmore et la façon dont il les traite nous renvoient encore plus loin dans le passé, à Socrate et à ses interlocuteurs, notamment dans le *Lachès* ou le *Ménon*. Ce dernier ouvrage nous permet de découvrir sous un jour quelque peu particulier une des difficultés, mais aussi un des enjeux liés à la défense de la thèse de l'autonomie de la morale.

On se souviendra que Ménon s'avoue vaincu devant la difficulté de définir la vertu. Il se tourne vers Socrate qui s'est fait le malin plaisir de rejeter toutes les propositions et tentatives de définition de la vertu. « Qu'est-elle ? Quant à moi, je ne sais pas ; toi, à vrai dire, sans doute le savais-tu avant de m'avoir touché, tandis qu'à vrai dire tu es présentement pareil à quelqu'un qui n'en sait rien ! Je n'en suis pas moins prêt à m'associer à toi pour examiner et chercher en commun ce qu'elle peut bien être ». Ménon découvre, mais un peu tard, que son interlocuteur Socrate ne sait pas non plus ce qu'est la vertu. Et pourtant, il s'est employé à corriger son interlocuteur, à rejeter les définitions de celui-ci. Cette étrange situation mène Ménon à se tourner vers Socrate. Fâché, il lui demande :

Et comment chercheras-tu, Socrate, ce dont tu ne sais absolument pas ce que c'est ? Laquelle en effet, parmi ces choses que tu ignores, donneras-tu pour objet à ta recherche ? Mettons tout au mieux : tomberais-tu dessus, comment saurais-tu que c'est ce que tu ne savais pas ? (*Ménon*, 80-81).

Ce qu'il convient de retenir de cette conversation entre Socrate et Ménon est que la thèse de l'autonomie de la morale peut bien servir à réfuter d'autres conceptions du bien moral. Elle ne nous dit pas ce qu'est la vertu ou la morale dont nous voudrions bien affirmer l'autonomie. La structure de la conversation entre Socrate et Menon le montre davantage. De la recherche d'une définition, on a dû se tourner vers une théorie de l'âme, de la réminiscence. C'était comme si, après avoir affirmé l'autonomie de la morale, il n'y avait plus rien à dire. Cela signifie-t-il que l'autonomie de la morale n'a de réponse ou qu'elle est une thèse qu'on ne peut avancer que pour réfuter d'autres points de vue sur la moralité que le sien propre ? Serait-elle une critique purement négative ? Devons-nous dire, comme le fait Larmore, que la question de savoir « pourquoi être juste » présuppose déjà un point de vue moral ? N'est-ce pas plutôt ce qu'est la morale elle-même que nous cherchons à comprendre ?

Le lieu classique, hélas, où la réfutation d'autres tentatives de définition nous conduit à un silence embarrassant pour le défenseur de la thèse de l'autonomie, c'est le chapitre treize des *Principia Ethica* de G. E. Moore où nous apprenons, après de multiples tentatives de réfutation des définitions du bien : « *Good is good and that is the end of the matter* », le bien étant simple et indéfinissable. Larmore ne nous répond pas de cette façon, mais se donne la peine de nous dire plus : entendre que la question de savoir pourquoi il faut être juste présuppose qu'on a déjà des convictions morales, des convictions relatives à la justice. En un mot : les présupposés de la chose qu'on veut savoir, nous semble-t-il dire, sont de même nature que la chose qu'on veut savoir. Donc, pour pouvoir poser la question de la moralité, il ne faut pas se situer en dehors, mais à l'intérieur de l'horizon des exigences morales.

2 Voir l'excellent ouvrage de Arthur N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, University Press, 1949.

Le silence à la question de savoir « qu'est-ce que la vertu ? » réapparaît. Celui qui s'installe après la thèse tautologique de Moore également : « *good is good that is the end of the matter* », à cette exception près que cette fois-ci, c'est notre ami Larmore qui pose la question de la moralité et se donne la peine de nous dire que la question présuppose déjà sa réponse. Le problème que nous avons est simple : comment parviendrons-nous à élaborer une théorie sur ce que nous ne connaissons pas ou sur ce dont notre question ne peut découvrir que les présupposés ? Je lui réponds gentiment, l'amitié n'excluant nullement la critique, que les conditions d'émergence d'une question ne constituent pas toujours une bonne réponse à la question posée, encore moins servent-elles toujours à mieux comprendre la question. De plus, la structure de la question : « qu'est-ce que » comme dans « qu'est-ce que la justice ? » n'est pas claire. Elle peut nous renvoyer et nous renvoie effectivement à plusieurs réponses possibles.

Acceptons la thèse de l'autonomie de la morale. Disons, comme Larmore, que la morale constitue un domaine de valeurs irréductible. Indépendamment du fait qu'elle ne nous aide pas beaucoup dans l'élaboration d'une théorie morale, on peut se demander pourquoi ajouter à cette thèse celle de l'autonomie du sujet moral ? Que le sujet moral soit autonome ou non, l'irréductibilité de la morale est-elle véritablement une question qui lui est liée ? Je ne vois pas, quant à moi, de lien direct, d'implication entre la connaissance de la morale comme domaine de valeurs irréductibles et l'autonomie du sujet. Connaître ce qu'est la moralité ne présuppose pas la liberté du sujet moral. Larmore reconnaît que Kant paraît bien moins coupable, car il soutient « sans la moindre ambiguïté que l'autonomie ne peut servir de *ratio cognoscendi* de la loi morale ». Pourtant, Larmore ne désarme pas dans sa critique puisque d'après lui, Kant accorde une fonction centrale à l'autonomie dans son éthique. Il est vrai que chez Kant l'autonomie est la *ratio essendi* de la morale. Si le terme *ratio essendi* se traduit par la condition de possibilité de la morale dans son application à l'être humain, alors la morale n'est pas identique à l'autonomie. La référence à l'autonomie peut certes dire quelque chose de la morale, mais ne saurait lui être identique. À moins, bien entendu, de procéder comme ceux qui voient dans la tentative kantienne de fonder la morale sur le fait de la raison un paralogisme naturaliste. En plus de G. E. Moore lui-même, on peut à cet égard mentionner Karl-Heinz Ilting³.

À la question kantienne de savoir « pourquoi dois-je être moral ? », la réponse n'est pas « parce que je suis un être autonome », mais d'abord « parce que je suis un être ayant plusieurs déterminations, dont la vulnérabilité ». Le motif de la moralité, et c'est là notre question, n'est-il pas autre chose que l'autonomie ? S'agissant de la question de l'autonomie, Larmore aurait dû s'attaquer à des interprètes de Kant et non pas à ce dernier.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

3. Karl-Heinz Ilting, « Der naturlaistische Fehlschluß bei Kant » dans Manfred Riedel, *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Fribourg-en Brisgau, 1972, p. 113-130.

La définition de la simultanéité pour des corps en mouvements rectilignes et pour ceux en mouvements circulaires

Jacques Bouet

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027456ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027456ar>

[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

Bouet, J. (1997). La définition de la simultanéité pour des corps en mouvements rectilignes et pour ceux en mouvements circulaires. *Philosophiques*, 24 (2), 341–344. <https://doi.org/10.7202/027456ar>

Résumé de l'article

Une théorie physique s'appuie généralement sur un modèle physique. Un modèle habituel est formé par des corps en mouvements rectilignes uniformes. Il est tout aussi légitime de considérer un autre modèle formé par des corps en mouvements circulaires uniformes. Les conclusions concernant la simultanéité, l'écoulement du temps, obtenues à partir du premier modèle, ne semblent pas pouvoir être étendues au second.

LA DÉFINITION DE LA SIMULTANÉITÉ POUR DES CORPS EN MOUVEMENTS RECTILIGNES ET POUR CEUX EN MOUVEMENTS CIRCULAIRES

PAR

JACQUES BOUET*

RÉSUMÉ : Une théorie physique s'appuie généralement sur un modèle physique. Un modèle habituel est formé par des corps en mouvements rectilignes uniformes. Il est tout aussi légitime de considérer un autre modèle formé par des corps en mouvements circulaires uniformes. Les conclusions concernant la simultanéité, l'écoulement du temps, obtenues à partir du premier modèle, ne semblent pas pouvoir être étendues au second.

ABSTRACT: A physical theory is generally based on a physical model. One ordinary model consists of bodies in uniform rectilinear motion. It is just as legitimate to consider another model consisting of bodies in uniform circular motion. It seems that the conclusions on simultaneity obtained from the uniform rectilinear model cannot be extended to the uniform circular model.

Le problème de la simultanéité pour des corps en mouvements rectilignes uniformes

A. Einstein¹ a mis en doute la possibilité d'établir empiriquement la simultanéité d'événements qui se produisent sur des mobiles en mouvements relatifs. Pour établir sa démonstration, il rassemble et met en relation un certain nombre d'éléments :

— un ensemble de constatations expérimentales relatives à la propagation de la lumière. La vitesse de celle-ci paraît indépendante de la vitesse de la source émettrice et de celle du récepteur ;

— un modèle physique concernant la matière. Ce modèle est constitué par des corps en mouvements rectilignes uniformes. Ces corps transportent des horloges et des observateurs ;

— une méthodologie opérationnaliste. Les observateurs considérés ne peuvent communiquer entre eux qu'en échangeant des signaux lumineux. Pour chaque observateur, les mesures qu'il peut obtenir de la marche des

* NDLR L'intervention de M. Bouet a été adressée à *Philosophiques* en guise de commentaire au débat ouvert sur la physique contemporaine et le renouvellement de la métaphysique. Débat reproduit dans le n^o 2 du vol. XXII sous la rubrique Table ronde et intitulé « La philosophie des sciences au Québec : trois contributions majeures ».

1. A. Einstein, *Sur l'électrodynamique des corps en mouvements*, trad. par M. Solovine, Paris, Gauthier-Villars, 1955.

autres horloges sont donc complètement sous la dépendance des propriétés remarquables de la propagation de la lumière.

A. Einstein établit alors que si l'on respecte toutes les conditions posées, il existe un temps propre pour chaque système inertiel sans qu'on puisse en privilégier un.

L'extension de la notion de temps propre aux modèles en mouvements circulaires uniformes

Ce problème a été examiné par E. Borel² :

Pour définir l'unité de temps, nous pouvons choisir une horloge céleste également visible de Mars et de la Terre, par exemple, la durée de la révolution de l'un des satellites de Jupiter [...]. La question qui se pose maintenant est de savoir si la représentation du système solaire que se formera l'observateur martien sera exactement la même que celle que se formera l'observateur terrestre [...]. Or, il est clair que le rayon lumineux qui nous parvient du satellite de Jupiter a mis un certain temps pour parvenir de cet astre [...]. Toute notre connaissance de l'espace planétaire suppose donc, outre les hypothèses déjà mises en évidence, cette hypothèse essentielle, que la vitesse de la lumière dans le vide nous est connue, c'est-à-dire est constante [...]. Or, le fait que les astres observés sont en mouvement les uns par rapport aux autres introduit alors une difficulté essentielle qui est le nœud même des théories nouvelles de la relativité [...].

La théorie de la relativité restreinte ne s'applique d'ailleurs en toute rigueur que pour des groupes d'observateurs dont le mouvement relatif est un mouvement rectiligne et uniforme ; mais tout mouvement relatif de deux portions assez petites de l'espace peut être regardé, s'il est continu et envisagé pendant un temps suffisamment court comme rectiligne et uniforme.

Il y a dans ce contexte l'ébauche du raisonnement qui conduit à étendre la notion de temps propre du mouvement rectiligne au mouvement circulaire considéré pendant une courte durée, puis de cette fraction de cercle à un cercle entier, puis finalement au mouvement circulaire uniforme.

Cette extension est-elle indiscutable ? Ne passe-t-on pas d'un modèle où certaines conclusions s'imposent, à un autre modèle où elles ne s'imposent peut-être pas ?

Le problème de la simultanéité pour des corps en mouvements circulaires uniformes

Considérons le modèle astronomique proposé par E. Borel, soit donc un modèle constitué par des corps en mouvements circulaires uniformes autour d'un point commun et ceci, pendant un très grand nombre de révolutions. Au bout d'une révolution ou de quelques milliers de révolutions, l'indétermination entre les mesures martiennes et terrestres sur la position absolue du satellite de Jupiter sera toujours la même. Lorsque ce dernier aura effectuée quelques millions de révolutions, les observateurs martiens et terrestres seront d'accord sur ce nombre avec une indétermination ne portant que sur une fraction infime de la durée de révolution du satellite.

La précision sur la simultanéité d'un événement (datation de l'éclipse d'un satellite par exemple) pour deux observateurs en mouvements relatifs,

2. E. Borel, *L'Espace et le Temps*, Paris, PUF, 1949, p. 65-67, 135.

peut donc devenir, en valeur relative, infiniment grande. Par contre, les problèmes que pose, pour la détermination spatiotemporelle de cet événement, la composition de la vitesse de la lumière avec celle des corps émetteurs ou récepteurs, deviennent, eux, de plus en plus secondaires au cours du fonctionnement du modèle astronomique retenu. On peut modifier légèrement ce modèle, doter chaque corps en mouvements circulaires de sa propre horloge (la Terre et Mars ont alors chacune un satellite). Les résultats précédents ne sont pas modifiés. Les observateurs situés sur ces deux planètes finiront toujours par totaliser deux nombres identiques pour les révolutions de ces deux satellites.

Accepter l'extension du concept de temps propre, d'un modèle où les horloges sont en mouvements rectilignes, à un modèle où elles sont en mouvements circulaires, comme le suggère E. Borel, c'est accepter en conséquence le paradoxe suivant : des observateurs situés sur Terre et sur Mars doivent finir par constater, en échangeant entre eux des informations cumulées, qu'ils ont vu des nombres différents de révolutions pour, par exemple, un satellite de la Terre.

Le monde ne nous est donné qu'une fois avec l'inertie et la gravitation.

Pour démontrer pour la première fois l'existence de l'inertie et ses propriétés remarquables, Galilée utilise un modèle célèbre qui mélange d'une manière empirique et opérationnaliste inertie et gravitation. Il considère une bille lancée sur la surface d'un globe terrestre parfaitement sphérique et dépourvu de forces de frottement. La vitesse acquise par cette bille se maintiendra éternellement, mais son mouvement sera circulaire. En effet, *motto recto impossibile per natura* (voir à ce sujet A. Koyré³).

Le choix délibéré d'observateurs, d'horloges en mouvements circulaires uniformes autour d'un point commun est tout aussi admissible que le choix d'observateurs, d'horloges en mouvements rectilignes uniformes. L'option choisie permet en privilégiant le rôle des mouvements circulaires de ne faire jouer à la propagation de la lumière et aux problèmes qu'elle pose qu'un rôle accessoire, on n'introduit ainsi dans le modèle physique considéré qu'une indétermination constante et non cumulative au cours du processus de mesure envisagé. La non-existence d'un éther universel, de signaux se déplaçant plus vite que la lumière, la constance de la vitesse de celle-ci pour tous les observateurs n'ont pas les mêmes conséquences pour la reconstruction de l'écoulement du temps pour des observateurs selon qu'ils sont situés sur des corps en mouvements rectilignes ou circulaires.

3. A. Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 238.

Dans un article récent, Mc Call⁴ pose la question de savoir s'il est possible de donner une description précise et scientifique de l'écoulement du temps. Le modèle que nous présentons est certes ancien, mais moyennant quelques précisions, il permet de répondre à cette question à l'échelle macroscopique. Les mouvements de rotation et de révolution du globe terrestre s'effectuent par rapport aux étoiles, à l'ensemble des autres corps de l'univers. Le décompte de ces mouvements permet d'identifier une caractéristique réelle du monde qui correspond à la notion de passage temporel.

Mennecy, France

4. S. Mc Call, « Réponse à Yvon Gauthier, Louis Marchand et Serge Robert », *Philosophiques*, vol. XXII, n° 2, 1995, p. 500.

Le problème mathématique de l'espace : à propos d'un ouvrage récent de Luciano Boi — présentation

Robert Nadeau

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027457ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027457ar>

[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

Nadeau, R. (1997). Le problème mathématique de l'espace : à propos d'un ouvrage récent de Luciano Boi — présentation. *Philosophiques*, 24 (2), 345–347. <https://doi.org/10.7202/027457ar>

TABLE RONDE

LE PROBLÈME MATHÉMATIQUE DE L'ESPACE À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT DE LUCIANO BOI

PRÉSENTATION

PAR

ROBERT NADEAU

Le mercredi 15 mai 1996, dans le cadre du congrès annuel de la *Société de Philosophie du Québec* (ACFAS) qui se tenait à l'Université McGill, eut lieu une table ronde consacrée à l'examen d'un ouvrage récent de **Luciano Boi**. Les tenants et les aboutissants de ce brillant ouvrage, intitulé *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible* (préfacé par René Thom, Heidelberg/Berlin, Springer, 1995, 115 illustrations, 526 p.) furent successivement analysés par **Liliane Beaulieu** (Centre de Recherches Mathématiques, Univ. de Montréal, et Département de philosophie, Collège de Rosemont), **François Lalonde** (Département de mathématique, UQAM, et directeur de l'Institut de Sciences Mathématiques) **Alain Michel** (Département de philosophie, Université de Provence, Aix-en-Provence), et enfin **Jean Petitot** (Centre d'Analyse et de Mathématique Sociales, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris). On trouvera ici le texte de ces deux dernières études critiques, suivi de la réplique de Luciano Boi.

Je rappelle, pour mémoire, que cette table ronde fut suivie, trois jours plus tard à l'UQAM, d'un colloque d'une journée consacré aux « Nouvelles perspectives sur les mathématiques et la physique modernes », qui permit de réunir comme conférenciers Jean Petitot, Alain Michel, Luciano Boi et Pierre Kerszberg (Département de philosophie, Pennsylvania State University).

La jeune tradition des tables rondes de la SPQ à l'ACFAS permet de saluer quelques-unes des publications philosophiques remarquables de l'année qui précède. En 1995, le congrès de Chicoutimi avait donné lieu à l'organisation de trois telles tables rondes (la première autour de William Shea et portant sur la carrière scientifique de Descartes ; la seconde autour de François Duchesneau et concernant l'invention de la dynamique par

Leibniz ; la troisième, enfin, autour de Storrs McCall et portant sur le modèle de l'univers qui se dégage de la physique contemporaine). Tous les textes qui furent présentés à l'époque ont depuis lors fait l'objet d'une publication dans la revue *Philosophiques* (voir « La philosophie des sciences au Québec : trois contributions majeures », *Philosophiques*, vol. XXII, N° 2, automne 1995, sous la rubrique Tables rondes, p. 337-509).

Je dirai maintenant quelques mots au sujet des participants à la table ronde du 15 mai 1996. Concernant Luciano Boi d'abord. Au cours des années récentes et en particulier au cours des années pendant lesquelles il préparait l'ouvrage dont il sera question ici, Luciano Boi a séjourné au Centre d'Analyse et de Mathématiques Sociales ainsi qu'au Centre Alexandre Koyré de l'École des Hautes en Sciences Sociales de Paris. Il a en outre séjourné durant trois ans à l'Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie, Wissenschaftsund Technikgeschichte, de la Technische Universität de Berlin, soit de mai 1991 à mai 1994, une information qui n'est pas sans intérêt compte tenu que l'ouvrage sous examen dans les pages qui suivent a été rédigé à compter de septembre 1991.

Je dirai peu de chose pour présenter l'ouvrage de Luciano Boi, deux spécialistes le feront beaucoup mieux que moi plus bas. Mais, globalement, quel est l'objectif de L. Boi dans cet ouvrage ? Comme le précise René Thom dans sa préface, dans laquelle Thom se livre à ce qu'il appelle « une archéologie de la géométrie euclidienne », l'auteur de l'ouvrage à l'étude ici se préoccupe « du long procès conceptuel qui a permis de s'évader du "carcan" de la géométrie euclidienne classique imposée au curriculum des études scientifiques jusqu'à l'époque moderne » (*ibid.*, p. vii). Ce livre récapitule en fait l'histoire des concepts mathématiques essentiels apparus au cours du XIX^e siècle.

Comme le souligne lui-même Luciano Boi dans son Avant-propos, « [L]'invention des géométries non euclidiennes a représenté une rupture conceptuelle décisive dans la pensée mathématique, comparable en importance à la découverte du calcul infinitésimal et intégral aux XVII^e et XVIII^e siècles. Elle a ainsi considérablement transformé le paysage des mathématiques et la conception que l'on pouvait en avoir » (*ibid.*, p. xiv).

L'ouvrage de L. Boi est divisé en trois parties. La première est consacrée à la découverte de la géométrie non euclidienne et à l'impact de cette découverte sur l'édifice global des mathématiques, qui en entraîne la « métamorphose », selon l'expression de L. Boi. La deuxième partie est consacrée à l'examen de la notion de variété, qui apparaît avec les travaux de Bernhard Riemann. Enfin, la troisième partie examine la contribution de Beltrami (géométrie pseudosphérique), de Hellmholtz et de Clifford (géométrie elliptique) à la mise au point d'une géométrie que L. Boi qualifie d'« infinitésimale intrinsèque, projective et non euclidienne ».

Le premier discutant de l'ouvrage de L. Boi est **Alain Michel**, directeur du département de philosophie de l'Université de Provence (Aix-en-Provence). A. Michel est spécialiste de la philosophie des mathématiques.

Le second discutant est **Jean Petitot**, chercheur rattaché au Centre d'Analyse et de Mathématique Sociales de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. J. Petitot est également chercheur associé au Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée (CRÉA, École Polytechnique, Paris). Ses travaux sont aussi bien ceux d'un mathématicien que ceux d'un philosophe, et ses centres d'intérêt sont multiples, ce qui peut avoir quelque chose de tout à fait déroutant pour un observateur extérieur, puisqu'ils concernent aussi bien la physique et les mathématiques modernes que la philosophie transcendantale de Kant, la sémiologie littéraire, les sciences cognitives.

Il a été convenu que, sans nécessairement viser à faire le tour complet de toutes les questions abordées dans cet ouvrage complexe, chacun des discutants en ferait un examen dans sa perspective propre, et que l'auteur de l'ouvrage aurait après coup, comme il se doit, un droit de réplique. Ce sont précisément ces trois textes qu'on pourra maintenant lire dans les pages qui suivent.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

Édition nouvelle
présentée, mise à jour et augmentée
des

PROCÈS-VERBAUX DU COMITÉ D'INSTRUCTION PUBLIQUE DE L'ASSEMBLÉE LÉGISLATIVE ET DE LA CONVENTION NATIONALE

Préface de Michel VOVELLE

En 1889, le centenaire de la Révolution donna lieu à la publication des *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de l'Assemblée législative*, édité par les soins de l'historien James Guillaume. Huit lourds volumes suivirent jusqu'en 1907 pour former les *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention nationale*. Ils sont devenus pratiquement introuvables.

Composés de procès-verbaux des séances, chacune accompagnée en annexe des rapports du Comité, des projets de décrets, de pétitions rédigées par divers corps de citoyens et d'extraits de journaux du temps, ils constituent un instrument de travail indispensable dans le domaine de l'histoire intellectuelle, philosophique, scientifique et culturelle des Lumières et de la Révolution.

Cette nouvelle édition est enrichie dans son premier volume d'une préface de Michel Vovelle, d'une introduction générale au travail de Guillaume et à ses enjeux ainsi que d'une bio-bibliographie. Enfin, s'y ajoutent des documents des périodes de la Constituante et du Directoire, non couvertes par Guillaume. Pour plus de maniabilité chacun des volumes comprend deux fascicules, le deuxième comportant les notes, commentaires et tables analytiques de matière. Le tout est vendu sous la forme d'un coffret.

J. Boulad-Ayoub, professeur au département de philosophie et M. Grenon, professeur au département d'histoire, tous deux de l'Université de Québec à Montréal, dirigent une équipe interdisciplinaire s'intéressant à la philosophie, à l'histoire et à la culture de l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles.

3000 f 6353 p

ISBN, vol. I à IX: 2-7384-5790-8; 2-7384-5791-6; 2-7384-5792-4; 2-7384-5794-0; 2-7384-5795-9; 2-7384-5801-7;
2-7384-5802-5; 2-7384-5803-3; 2-7384-5804-1

BON DE COMMANDE

À retourner à L'Harmattan, 7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

Veuillez me faire parvenir exemplaire (s) de :

Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de l'Assemblée législative et de la Convention nationale
édition révisée et augmentée de J. Boulad-Ayoub et M. Grenon, le coffret au prix unitaire

de : 3000 FF plus 120 FF de port, soit un total de 3120 FF

NOM.....

ADRESSE.....

Ci-joint un chèque de FF

- Pour l'étranger vos règlements sont à effectuer

- En francs français sur chèque domicilié sur banque française

- Par virement en francs français sur notre CCP 23 62 544 N Paris

Espace et intelligibilité mathématiques : sur *le problème mathématique de l'espace*

Alain Michel

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027458ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027458ar>

[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

Michel, A. (1997). Espace et intelligibilité mathématiques : sur *le problème mathématique de l'espace*. *Philosophiques*, 24 (2), 349–366.
<https://doi.org/10.7202/027458ar>

ESPACE ET INTELLIGIBILITÉ MATHÉMATIQUES : SUR LE PROBLÈME MATHÉMATIQUE DE L'ESPACE

PAR

ALAIN MICHEL

L'ouvrage de M. Boi est impressionnant à plus d'un titre, mais d'abord par son ampleur. À vrai dire, une telle ampleur était exigée par le problème traité, celui de l'espace, un des plus vastes, des plus profonds, des plus riches de perspectives, de toute la philosophie des sciences. Comme l'auteur le remarque lui-même, citant R. Torretti et E. Scholz, aucun ouvrage n'existait encore qui fût d'une envergure suffisante pour prétendre constituer un traitement digne du sujet. M. Boi a voulu au fond écrire le livre qui aurait pu, au moment où il entreprenait ses recherches, le satisfaire. Le résultat est à la hauteur des espérances, et l'on trouve dans l'ouvrage un reflet de la grandeur du sujet. Oserons-nous enfin nous féliciter de ce qu'un ouvrage destiné à faire référence soit écrit en français, et n'hésite pas à citer des philosophes français des mathématiques : A. Lautman, J.-T. Desanti, G. Granger, J. Vuillemin ?

Sa richesse est double. Elle est en premier lieu dans la *variété des thèmes* envisagés, qui se rapportent sans doute tous, directement ou indirectement, à l'espace, mais qui sont très divers.

On trouve d'abord des thèmes proprement géométriques. Au fondement de tout, il y a bien sûr la découverte des géométries non euclidiennes, avec la construction des différents systèmes de ces géométries. C'est ce que l'auteur appelle le passage, en géométrie, de l'univers unique à la pluralité des mondes possibles. Il implique la rupture par rapport à la conviction que l'espace euclidien était le seul géométriquement possible, en même temps que le cadre même des phénomènes naturels.

Le deuxième événement, qui, s'il n'est pas la suite directe du précédent, est étroitement lié à lui (un point rarement évoqué), consiste dans l'émergence d'une nouvelle conception des êtres géométriques : c'est la géométrie intrinsèque de Gauss, résultat de l'élaboration de la théorie des surfaces courbes.

M. Boi montre que ces deux événements sont la source même du problème de l'espace en tant que problème mathématique authentique : d'abord parce qu'on le distingue conceptuellement de l'espace sensible ou physique ; ensuite parce que c'est alors seulement qu'on conçoit que l'espace lui-même, en tant que tel, peut être doté d'une structure

mathématique, et de propriétés géométriques. De ces événements décisifs suivront la notion de géométrie sur une variété, avec les deux concepts clés de courbure et de torsion, et tout le cortège de ses conséquences proprement mathématiques sur le développement de l'algèbre (calcul tensoriel), de l'analyse et de la géométrie différentielles (transport parallèle, connexion, ...), la théorie des formes spatiales, etc.

On rencontre ensuite le thème, non moins riche, des rapports entre géométrie et physique. Déjà avec Gauss, mais surtout à partir de Riemann, se trouve posée la question des rapports entre la géométrie et l'espace physique – de manière générale celle des rapports entre espace, continu et matière (et notamment des relations entre la métrique et la matière – émergence de l'idée d'un conditionnement de la première par la seconde) ; la théorie spatiale de la matière de Clifford (identification pour l'essentiel de l'espace à la courbure, théorie de la courbure-matière), dont l'examen forme le chapitre final du livre.

Au fil de la lecture, on trouvera abordés aussi des problèmes historiques : l'évaluation de l'importance et du rôle historiques de la découverte, précédemment évoquée, des géométries non euclidiennes, l'analyse du mémoire de Riemann, restitué dans son contexte historique (l'influence de Helmholtz) et des interprétations, jugements, appréciations, quelquefois adverses, auxquels il a donné lieu ; mais aussi des problèmes qu'on qualifie généralement de « philosophiques » : existe-t-il quelque chose comme une philosophie de l'espace ? à quelles conditions ? est-il légitime de réanimer ce qui avait été l'ambition de la *Naturphilosophie* ?

Un autre aspect de la richesse de l'ouvrage est la multiplicité des points de vue auxquels l'auteur se place, en nous invitant à le suivre.

Le premier par ordre d'importance nous paraît être le point de vue historique. À l'évidence, il forme le fil directeur du livre : dès la page XIII, délimitant son projet, l'auteur explique qu'il s'agira d'un « approfondissement historique », d'une étude des « développements conceptuels », des « modes de formation » des notions fondamentales, d'une « approche généalogique ». De fait, l'ouvrage se présente comme une suite d'épisodes de l'histoire de la géométrie : découverte des géométries non euclidiennes, notamment chez Bolyai et Lobatchevski ; mise au point, à partir de là, dans une continuité historique, de la géométrie intrinsèque des surfaces, avec Gauss ; analyse de l'œuvre de Riemann (avec l'émergence du concept de variété, et les débuts de la géométrie différentielle moderne), qui forme vraiment la partie centrale du livre, interprétation des géométries non euclidiennes sur des volumes de l'espace euclidien par Beltrami, avec les développements de géométrie infinitésimale et différentielle qui s'ensuivent, élaboration enfin du concept de variété, avec ses conséquences chez Helmholtz et dans la géométrie « elliptique » de Clifford.

Cette histoire est largement et précisément traitée, avec de substantielles citations des textes originaux, des analyses et des commentaires développés jusque dans le détail, un grand luxe de précisions chronologiques, biographiques, bibliographiques, et même l'inclusion d'écrits inédits (correspondance d'E. Beltrami et de J. Houël sur le modèle pseudo-sphérique de la géométrie non-euclidienne).

C'est d'autre part un des traits les plus remarquables de l'ouvrage, et son originalité par rapport aux ouvrages purement historiques, que le point de vue réflexif n'y soit jamais délaissé, mais qu'au contraire les analyses historiques y reçoivent le constant support de la réflexion philosophique ou épistémologique. En fait, tous les chapitres incluent un développement épistémologique ou philosophique : voir, dans le chapitre premier, la philosophie de la géométrie de Lobatchevski ; dans le chapitre II, le développement sur géométrie, physique et métaphysique de l'espace chez Gauss (2-6) ; dans le chapitre III, les remarques épistémologiques à propos de Riemann (3-6), ou de l'interprétation de Beltrami (6-5), ou encore de la découverte des géométries non euclidiennes en général (8-1). Des questions généralement laissées de côté par les historiens ou philosophes des mathématiques sont traitées : critique de Husserl à Riemann ; conceptions de Helmholtz, critiques adressées à Helmholtz par des commentateurs plus ou moins obscurs : Ueberweg, Delbœuf, Houël, Tilly...

Cette variété des thèmes abordés et des points de vue auxquels on peut les aborder est moins favorable au commentateur, qui hésite légitimement dans le choix des thèmes de réflexion. Nous avons choisi de privilégier le point de vue disons philosophique, peut-être plus difficile d'accès, mais qui nous semble plus propre à permettre de dégager les lignes de force et les enjeux réels, et à nous garder de nous perdre dans le détail des reconstitutions et interprétations historiques, en nous contraignant à envisager les données sous l'angle des problèmes qui s'y trouvent implicitement posés.

Les titre et sous-titre du livre délimitent son champ et indiquent son ambition. D'abord il s'agit du problème *mathématique* de l'espace — et non du problème physique, encore moins biologique ou psychologique, même si l'auteur ne pouvait se désintéresser des rapports entre l'espace géométrique et l'espace physique, ou, plus généralement, des relations entre la géométrie et la physique. Mais le sous-titre, « une quête de l'intelligible », signifie clairement qu'il s'agit aussi de philosophie. L'auteur défend des thèses propres, et on sent bien que, sur un sujet aussi vaste, elles ont orienté ses choix et l'allure des développements. Il me semble qu'on pourrait les résumer ainsi, en les regroupant.

Quant au statut général des objets et de la connaissance mathématiques, l'auteur a visiblement beaucoup de sympathie pour l'idée d'une nature qualitative et spatiale des mathématiques. Historiquement, cette idée

s'enracine dans l'œuvre de Gauss, montrant la nature intrinsèque et géométrique des entités mathématiques, mais elle forme le fond de la conception riemannienne, essentiellement géométrique, de la variété, dans sa liaison même au concept fonctionnel de « surface de Riemann ». Mais sa signification dépasse de loin, me semble-t-il, les traces qu'elle a laissées dans l'histoire, même si les épisodes rappelés sont d'une importance décisive, importance dont le livre sait si bien nous convaincre.

En ce qui concerne l'interprétation de la connaissance mathématique, l'auteur privilégie visiblement, en consonance avec le privilège accordé à la spatialité qualitative, le rôle de l'intuition, de la vision synthétique, dans l'élaboration des notions. L. Boi tient à se démarquer ici de l'école du positivisme ou de l'empirisme logiques dont il rejette nettement les thèses sur la réductibilité des mathématiques à un langage formel : voir p. 396, à propos de Helmholtz ; ou encore, plus loin, p. 402, la critique du dogme traditionnel selon lequel le seul procédé permettant d'établir une proposition scientifique consisterait à s'appuyer sur la logique ou sur l'expérience, si bien que toutes les vérités seraient, soit de nature logique, soit de nature empirique. Et c'est justement ce qui caractérise la conception de Helmholtz. Il est sans doute significatif à ce propos que les recherches de Carnap sur l'espace ne soient pas — ou très incomplètement — citées : notamment un des premiers, sinon le premier écrit du jeune Carnap, antérieur à l'*Aufbau*, de 1928, *Der Raum, ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, Berlin, 1922, même date que le manuscrit *Vom Chaos bis Wirklichkeit*, prélude de l'*Aufbau*). Il n'adopte pas pour autant toutes les tendances de l'école française, notamment celles de la tradition de Cavailles, représentée en France par des auteurs comme J. Desanti, G. Granger, J. Vuillemin, qui sont tous cités à des degrés divers, quoique sans esprit d'allégeance.

Sur ces deux points, des questions, ne serait-ce que d'éclaircissement, s'imposent. Quant au problème plus spécifique de l'espace, il me semble que le centre de l'étude, qui agit comme le foyer en quelque sorte des conceptions de l'espace exposées dans le livre, sans doute parce qu'elle les domine, jusque dans leurs aspects les plus contemporains, est l'œuvre de Riemann. Il faudrait citer, comme accompagnement presque indispensable, les commentaires de H. Weyl. D'abord parce que ce dernier est le promoteur de la théorie des variétés, décisive pour la mise au point du concept moderne d'espace, à l'âge des géométries non euclidiennes. Ensuite parce qu'il a été à l'origine du mouvement de géométrisation de la physique qui a trouvé son point d'aboutissement dans la théorie de la relativité générale. L'espace-temps de la théorie est une variété riemannienne à quatre dimensions — l'interprétation géométrique de l'espace est commune à H. Weyl, E. Cartan et Einstein lui-même. Là aussi l'interrogation peut venir. On peut en dire tout de suite quelques mots, car cela ne touche pas à l'essentiel du propos de l'auteur.

L'auteur lui-même le reconnaît : ce qu'il propose est une lecture de l'œuvre de Riemann, et cette lecture s'alimente à la tradition de la *Naturphilosophie*. M. Boi annonce d'ailleurs, incluse dans un ouvrage d'ensemble, une traduction commentée des *Fragmente philosophische Inhalts*, des fragments posthumes de Riemann (édités dans la première édition des œuvres de Riemann par Dedekind et Weber), dont la troisième et dernière partie porte justement sur la *Naturphilosophie*.

Le chapitre III contient une analyse précise du contexte historique, avec, notamment, la restitution des commentaires auxquels a donné lieu l'œuvre riemannienne : voir la mise au point de la note 97, p. 183, et le rappel des critiques du mémoire de Riemann, après Husserl, Brentano, par Lotze, Stallo, etc., aux pp. 251 et ss. Un problème assez souvent débattu ici est celui de l'influence de Herbart. L'influence de Gauss ne pose pas les mêmes problèmes, et elle est nettement plus probable : d'abord parce qu'il est mathématicien, et des plus grands, ensuite parce qu'il s'intéresse aux mêmes choses, enfin parce qu'on sait qu'il a été, sinon le maître, du moins l'examineur de Riemann. L'auteur rappelle (pp. 132-ss, 211-ss) que Russell niait l'influence de Herbart. E. Scholz, qui reprend la question après examen des textes, confirme en gros cette opinion. Je pencherai personnellement en faveur de cette minoration. M. Boi affirme, p. 134, que « chez lui, la recherche mathématique proprement dite s'accompagne toujours d'une réflexion philosophique à propos du statut que possèdent les concepts mathématiques abstraits et du rôle qu'ils jouent quant à l'explication des phénomènes naturels ». L'appréciation de ce qui est philosophique et de ce qui ne l'est pas est sujette à variation, et, sous cette forme, on pourrait effectivement cautionner la thèse. Il ne faudrait pas pour autant lui donner trop d'importance dans l'analyse de l'œuvre de Riemann, et c'est ce que L. Boi ne fait pas. Riemann est essentiellement mathématicien, et les influences éventuelles sont d'abord de nature mathématique. Il est hors de question de nier, par exemple, le bien-fondé de l'affirmation selon laquelle Riemann s'intéresse à une généalogie des concepts, et qu'il refuse à la fois, en ce qui concerne l'espace, l'idée d'une origine empirique (dans le réel sensible) et d'une origine mentale (dans le réel psychologique). On ne saurait trop louer ici la prudence de l'auteur, son effort pour séparer les genres, son souci de ne rien affirmer qu'il ne puisse justifier par la référence à des textes précis. Ses conclusions sur le concept riemannien de l'espace sont parfaitement nettes : 1) il n'est pas de nature psychologique ; 2) il s'agit déjà du concept moderne ; 3) il enveloppe des structures mathématiques essentielles : métrique et différentiable, qui porteront le fruit mathématique que l'on sait. On peut laisser le reste à la reconstruction du psychologue : du moment où on dispose de son œuvre, on n'a nul besoin — et l'épistémologue n'a que faire — de savoir ce qui s'est passé dans l'esprit de Riemann.

Venons en aux problèmes plus généraux soulevés par le livre. Le premier est celui des rapports entre philosophie et mathématiques. Il est abordé aussi

à propos de Husserl (pp. 244-ss), qui rejette ce qui a constitué la rupture épistémologique de Riemann : faire passer la pensée géométrique du règne des lois à celui des structures, au profit d'une réhabilitation de la géométrie euclidienne comme seul langage naturel quoique (et parce que) purement idéal. D'après L. Boi, la différence essentielle entre le philosophe et le mathématicien est que, alors que le second se préoccupe surtout de créer de nouvelles structures et de nouveaux objets, le premier cherche à rattacher ses idées à une tradition ou une généalogie, et à montrer comment ils tirent leur sens d'une pensée antérieure. Il y a peut-être quelque abus à transformer ainsi le philosophe en historien de sa propre pensée, en une sorte d'« antiquaire », selon l'expression de Nietzsche dans les *Considérations inactuelles*. Mais on peut tomber d'accord sur le constat de l'incompréhension décevante manifestée par Husserl. Confrontant ces textes avec d'autres plus tardifs, moins dogmatiques, l'auteur repêche finalement Husserl. On serait tenté d'être moins bienveillant, et de penser que l'erreur de Husserl était inévitable, déjà inscrite dans son plus vieux souci : celui de réassigner à la philosophie un projet radical, aussi radical, selon les *Méditations cartésiennes*, que celui de Descartes. Cavaillès a montré la présence, dans la *Krisis...*, du thème de l'utopie de l'archéologie fondatrice, du mythe du retour aux « évidences primordiales » : l'histoire n'étant en mesure de révéler les sens authentiques que dans la mesure où elle permet de retrouver les liens perdus¹. C'est bien ce que M. Boi met en évidence à propos de la critique husserlienne de Riemann, et de l'usage qu'il fait du concept de variété². Husserl y affirme une primauté de la géométrie euclidienne, présupposée selon lui dans toute tentative de construction d'espaces généralisés. On ne peut définir une surface ou une variété de dimension supérieure à deux en faisant abstraction de l'espace euclidien à trois ou plus de trois dimensions, car l'espace euclidien représente le cadre naturel et absolu de la théorie des surfaces et variétés. L'espace euclidien est primordial ; la géométrie euclidienne n'est pas une donnée contingente, mais elle est inscrite dans la nature même de l'espace, à laquelle elle appartient comme une « donnée originaire³ ».

Le second problème est celui de la nature et du statut de la connaissance et des objets mathématiques. On n'aura pas trop de scrupule à utiliser ici, pour essayer de voir plus clair dans les positions de l'auteur, un texte dont l'essentiel se trouve dans les notes puisque lui-même nous a averti en

-
1. *Sur la logique...*, p. 77-ss. « Le retour à l'origine est retour à l'original », et, si l'histoire empirique est utilisée comme révélateur des enchaînements authentiques, c'est à l'envers, par le mythe du retour au passé... Rappelons que, selon Cavaillès, ces spéculations laissent intact le problème principal d'une épistémologie mathématique : celui de rendre compte du progrès comme tel, du progrès effectif, avec les structures et les entités qui le jalonnent.
 2. Cours du semestre d'hiver 1889-1890, intitulé *Coup d'œil sur le développement historique de la géométrie*, publié par I. Strohmeyer et M. Nijhoff en 1983 dans le XXI^e volume des *Husserliana*, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*.
 3. Dans sa critique la plus intéressante, Husserl montre qu'il faut distinguer entre variétés courbes, ou à courbure, et variétés tordues, ou à torsion (p. 235-239, 243).

introduction que les notes constituaient un autre texte, un para-texte essentiel à la compréhension. Dans les pages 396 et ss., l'auteur s'explique clairement à ce sujet. Il s'agit de l'examen critique des positions de Helmholtz. Les espaces abstraits construits par le mathématicien à la suite de la révolution non euclidienne sont susceptibles d'une représentation intuitive, mais non pas perceptive ou sensorielle. Ils expriment, dit l'auteur, des contenus mathématiques précis, et ces contenus ont une signification « objective ». Celle-ci ne saurait être cherchée, ni du côté des faits, ni du côté des énoncés logico-déductifs qui les expriment. Elle n'est ni formelle ni empirique. Cela paraît évident pour les faits empiriques. À propos du formel, l'auteur donne l'argument suivant : s'il était vrai que les contenus de signification étaient réductibles au langage formel ayant permis de les fixer, on ne pourrait comprendre qu'un même concept ou résultat puisse être exprimé de plusieurs façons équivalentes : par exemple à la fois sous une forme analytique et algébrique (on en aurait de nombreux exemples dans la théorie de l'espace).

L'auteur fait ici référence à la description que donne Desanti de l'objet mathématique comme idéalité : noyau permanent dans la variabilité et pôle de réactivation, celle-ci étant potentiellement indéfinie. Cette description s'inscrit cependant, chez Desanti, dans une caractérisation plus large et plus profonde de la production des objets mathématiques. Il s'agit, en mathématiques, d'apprendre à penser comme réels des sortes d'objets qui ne sont accessibles que dans le système des possibilités réglées ouvertes par les relations qui les définissent. Une idéalité mathématique n'est en ce sens rien d'autre qu'une indication de procédure opératoire ou démonstrative. Sans doute, seule une procédure d'écriture symbolique (et le plus souvent purement idéale) fixe ces sortes d'objets, par des systèmes infinis d'architectures de signes, pour lesquels on peut définir des codes explicites de désignation. Mais les objets n'existent pas en dehors des systèmes de relations où s'inscrivent leurs propriétés : leur mode d'existence est en ce sens entièrement intra-théorique, relatif aux propriétés du système dans lequel ils sont accessibles. L'idéalité-objet à laquelle renvoie toujours le signe mathématique doit alors être maintenue comme thème de vérifications concordantes — et elle renvoie elle-même à une idéalité-champ, reproduite comme domaine de connexion des systèmes de vérification exigés.

De ces analyses, l'auteur ne retient guère que la thèse de l'objectivité des significations. Ainsi la signification des espaces géométriques (mais on peut penser que la thèse de l'auteur est ici générale et qu'il pense aux mathématiques dans leur ensemble) doit être cherchée dans l'ensemble des objets : concepts, structures, théories et méthodes qui président à la constitution de l'espace. Ces contenus représentent l'univers objectif des mathématiques, c'est l'ensemble de leurs contenus de connaissance. Sous cette forme, la thèse est également assez proche (à une nuance près sur laquelle nous allons revenir) de celle que soutient G. Granger concernant ce

qu'il appelle des « contenus formels », d'où sans doute le besoin que ressent M. Boi de s'expliquer dans une note. Un contenu de connaissance lui semble désigner une réalité plus profonde que celle d'un contenu formel au sens de Granger. Mais il ne s'explique là-dessus que sur un exemple. Celui qu'il prend est relatif aux groupes de transformations : le fait que ces groupes aient un certain nombre de paramètres plutôt qu'un autre relève des contenus formels ; le fait qu'il soit continu ou discret relève des contenus de connaissance. La raison semble en être que la propriété de continuité est jugée plus fondamentale que le paramétrage : c'est « un concept constitutif des mathématiques ». Ainsi la description de l'activité mathématique comme productrice de contenus formels laisserait échapper le plus fondamental. On comprend, à la lecture de l'ouvrage, que M. Boi n'a qu'un penchant modéré pour les disciplines formelles. On peut partager cet éloignement, tout en se demandant si, en l'espèce, il ne le conduit pas à sous-estimer la portée de la notion proposée par M. Granger. Il semble en effet qu'il y ait malentendu, et que celui-ci porte sur l'expression « formel ». À notre sens, une telle expression n'implique pas l'idée d'un arbitraire dans un choix, comme, dans l'exemple pris, le choix d'une valeur pour des symboles (jouant le rôle de coefficients) donnés. Telle que l'entend Granger, elle est beaucoup plus générale, et s'étendrait, semble-t-il, sans difficulté jusqu'à cette notion fondamentale qu'est en effet la continuité. Il en irait de même pour les deux autres exemples pris par l'auteur, celle de la conception de l'espace comme une variété continue et différentiable, et celle de l'ensemble des mouvements de l'espace euclidien comme groupes de transformations. Dans l'expression « contenu formel », « formel » est là pour souligner la nature fondamentalement *symbolique* du concept, comme de la connaissance, mathématique, et même de toute connaissance d'objet en général. Il s'agit, semble-t-il, d'éviter l'interprétation *essentialiste* du concept, sans glisser pour autant dans une dérive nominaliste (il lui arrive ainsi de parler d'« universaux du langage », mais par prétérition, en introduisant immédiatement une mise en garde). Granger insiste bien à ce propos sur la nécessité d'éviter le double piège d'une interprétation empiriste et d'une interprétation essentialiste des concepts mathématiques. D'une part, ils ne sont pas dérivables du sensible et de la perception, comme suffirait à l'attester le développement prodigieux de l'univers mathématique, son détachement systématique de la saisie des objets sensibles. Il convient de prendre les objets mathématiques en eux-mêmes, et de considérer au contraire les formes perceptives comme des applications, sans pour autant nécessairement les situer postérieurement dans une genèse ou une chronologie. D'autre part, il ne s'agit pas non plus d'interpréter ces concepts comme des essences idéales situées dans un arrière-monde, mais comme objectivations de propriétés de systèmes de symboles, des concrétisations de formes constructives d'expression : produits par un travail jamais achevé, dont les différents moments relèvent d'une dialectique

interne, que le philosophe peut s'appliquer à reconstituer, à travers les œuvres de la mathématique.

M. Boi se réfère volontiers à Kant dont il cite avec faveur, se déclarant en accord sur le fond, plusieurs interprétations récentes, notamment celles de MM. Petitot ou Salanskis. On peut effectivement penser qu'une réflexion sérieuse sur l'espace ne peut éviter, au moins comme point de départ, la référence à Kant. On tomberait volontiers à ce propos d'accord avec l'auteur sur le fait qu'une réhabilitation du kantisme, si elle est souhaitable, ne saurait en concerner qu'une forme partielle et locale. C'est surtout, selon lui, l'idée centrale de l'esthétique, selon laquelle « la géométrie est une science qui détermine synthétiquement et pourtant *a priori* les propriétés de l'espace », qui s'est trouvée confirmée par les développements récents de la géométrie (p. 318). C'est elle qui garde sa validité. Mais son contenu doit être réélaboré pour tenir compte précisément du développement des géométries non euclidiennes et de la relativité générale.

Les études épistémologiques relatives à l'espace s'organisent en gros autour des trois points de vue suivants :

1) un point de vue *psychologique et empirique* : celui de la détermination des propriétés spatiales de la *perception*. Le problème est ici de construire un modèle abstrait de l'espace perceptif, avec la nécessité de définir un référentiel, distinct des autres référentiels éventuels. C'est un problème psychologique.

2) un point de vue *physique* : le cadre des phénomènes est défini par une *physique* dont les objets ne sont pas seulement, et directement, atteints par la perception. Le problème est alors, pour une méta-théorie et une épistémologie de la théorie physique, celui de la détermination du cadre spatial des objets physiques. La géométrie donne le cadre d'une représentation d'un monde dans une totalité sensible et intersubjective : comment se fait-il que la multiplicité des points de vue du sujet soit compatible avec l'*invariance* de certains traits des phénomènes (objectivité de la physique) ?

3) enfin, le point de vue proprement *mathématique* : quelle est la nature du concept *mathématique* d'espace ?

Soit l'exemple de Poincaré. On retrouverait facilement, dans les études qu'il a consacrées au fondement de la géométrie et de notre notion d'espace, ces trois points de vue, même si chez lui l'approfondissement du premier et du troisième conduit en fait à dénier toute légitimité au deuxième. Avec le problème consistant à expliquer l'applicabilité de différents systèmes, euclidiens et non euclidiens, à notre espace et celui de savoir pourquoi on dit que notre espace a trois dimensions, le problème de l'explication des origines de nos idées fondamentales d'espace et de géométrie est un des problèmes fondamentaux de Poincaré. C'est ainsi que son étude de 1898, *Sur les fondements de la géométrie*, comporte, à côté d'une partie proprement

mathématique, toute une partie empirique et génétique, où l'on trouve développées les implications de la question : comment obtenons-nous notre connaissance de l'espace et de ses propriétés ? Il s'agit d'une théorie de la genèse de nos idées d'espace et de notre connaissance de la géométrie spatiale, qui constitue à coup sûr une expression importante de son conventionnalisme⁴. Poincaré y donne une explication psychophysiologique de l'origine de notre concept mental d'espace, et de la géométrie correspondante. La question est traitée d'un point de vue qu'on peut dire subjectiviste, ou même inter-subjectiviste⁵. Comment chacun de nous obtient-il une connaissance de l'espace, et comment obtenons-nous (ensemble) une connaissance de notre espace ? L'explication psychophysiologique concerne les sensations et leurs associations, c'est une pièce de la psychologie associationniste. Poincaré développe l'idée selon laquelle les sensations, visuelles, tactiles, musculaires, ne nous donnent pas la notion d'espace directement, car, par elles-mêmes, elles n'ont pas de caractère spatial. Elles ne produisent pas la notion d'espace par une relation causale directe, comme une vue empiriste naïve pourrait le laisser croire. Nous n'avons pas de connaissance directe de l'espace physique. En fait, comme on l'a remarqué, l'expression « espace physique » ne fait pas partie du vocabulaire philosophique de Poincaré. De son point de vue, il y a un espace *sensible ou représentatif* construit à partir de sensations visuelles, tactiles, de mouvement, et par un processus de classification. Cependant, cet espace empirique n'a aucune des propriétés du véritable espace géométrique : il n'est pas infini (ou même non borné), ni homogène, ni isotrope. Or, il s'agit moins d'expliquer l'origine et les propriétés de l'espace empirique que celles de l'espace géométrique pur, espace conceptuel sur lequel nous raisonnons et que nous pouvons utiliser dans nos théories physiques. Poincaré considère cependant les sensations comme ayant une fonction significative dans la création et le développement de notre concept d'espace géométrique. En particulier, les sensations fournissent à notre esprit l'occasion de construire l'espace géométrique. Notre esprit forge une relation entre les sensations et l'espace géométrique par des actes de classification et d'analyse de certains changements de nos sensations.

Son hypothèse fondamentale est, on le sait, que tout ensemble de classes de déplacements forme un *groupe*, au sens mathématique. Pour Poincaré, la

-
4. Dans ses études de 1901-1903 sur la question de la théorie empirique et psychophysiologique des origines de la géométrie, E. Mach tiendra d'abord à se démarquer de Poincaré.
 5. Poincaré traite souvent la question d'un point de vue « purement subjectiviste ». Il semble dire que tout sujet individuel crée ou pourrait créer ses propres idées d'espace et de géométrie spatiale. Cependant, il utilise le pluriel « nous » pour décrire comment nous les créons. Il tient compte des communications entre sujets dans la création de la géométrie spatiale, une géométrie fondée sur des conventions agréées en commun. Dans le long terme, il adopte plutôt une épistémologie et une ontologie « intersubjectivistes » (voir ses discussions ultérieures sur l'objectivité de la science, *Valeur de la science*, 1905, ch. X, XI : l'objectivité est ce qui est commun à la plupart des êtres pensants et pourrait l'être à tous). Dans ses derniers mémoires (1907, 1912), il semble renforcer cette position intersubjectiviste, pour finir par se rallier, semble-t-il, à une épistémologie « évolutionniste ».

condition que les déplacements forment un groupe est en géométrie absolument nécessaire, et le concept de groupe est le fondement de toute la géométrie. Il trouve une confirmation décisive de cette conviction dans les travaux de Lie sur les fondements de la théorie des groupes géométriques, objet alors d'une publication récente (l'étude monumentale de Lie et Engel est publié, en trois parties : 1886-1890-1893). La géométrie de l'espace « ordinaire » devient l'étude des propriétés formelles d'un certain groupe continu à six paramètres, le « groupe euclidien⁶ » : nous imposons ce groupe à la nature, même si l'expérience nous guide dans le choix du groupe le meilleur pour cette application. Selon Poincaré, l'esprit a la capacité innée de construire des groupes continus – qui constituent une catégorie plus large que les groupes euclidiens – et d'en appliquer quelques-uns à l'expérience. Le concept de groupe abstrait est un élément *a priori* de notre entendement, qui garantit que la géométrie peut être une science exacte et certaine. C'est sur ce point que les vues de Poincaré s'opposent à celles de Kant : pour Poincaré, l'élément *a priori*, pertinent pour la géométrie spatiale, se trouve dans notre entendement, et non dans une forme de notre sensibilité⁷.

Peut-on, reprenant appui sur la doctrine kantienne, poser le problème de l'espace comme un problème *transcendental*, c'est-à-dire essentiellement distinct de problèmes d'origine ou de genèse psychologique ? C'est le point qui inspire la réinterprétation récemment proposée du projet de l'esthétique kantienne que nous devons à G. Granger⁸.

Dans la *Critique de la Raison Pure*, l'Esthétique, Kant définit l'espace comme « une représentation (*Vorstellung*) nécessaire et *a priori*, qui fonde toutes les intuitions externes (*Aüssere*)..., une condition de possibilité des phénomènes (*Erscheinungen*) ». Ainsi, l'espace est une représentation *a priori*, car elle est nécessaire, puisqu'elle sert de fondement à toutes les intuitions externes : je peux concevoir un espace sans objet, mais non des objets sans

-
6. Quelles sont les propriétés du groupe des déplacements spatiaux ? La réponse est fondée sur des arguments empiriques autant que mathématiques. Poincaré souligne qu'il étudie les propriétés formelles du groupe. Tout groupe isométrique aura les mêmes propriétés. Poincaré étudie donc réellement le groupe abstrait, bien que le groupe lui-même s'adapte à une situation concrète. C'est l'époque où l'approche abstraite du groupe gagne du terrain chez les mathématiciens (Cayley, Frobenius, H. Weber, W. Burnside...). Poincaré se situe dans cette voie, quoiqu'il n'aille pas jusqu'à l'axiomatique.
 7. Poincaré a joué son rôle dans la promotion du concept de groupe comme instrument d'unification : voir surtout son étude de 1908, *L'avenir des mathématiques*. On peut considérer sa philosophie de la géométrie, notamment telle qu'elle est développée dans l'article de 1898, « On the Foundations of Geometry », (*The Monist* 9, [1]), comme une expression philosophique de ce courant, et, plus spécifiquement, une traduction philosophique du travail de Lie pour fonder la géométrie à partir du concept de groupe continu. D'une part, à la fin de son étude, il se réfère directement au travail « fondationnel » de Lie. D'autre part, il se rattache implicitement aux solutions données par Lie au problème de Riemann-Helmoltz-Lie de l'espace, en considérant seulement les trois groupes continus à six paramètres de mouvements rigides : euclidien, de Lobatchevski et de Riemann (le « groupe riemannien » peut être, soit le groupe elliptique, soit le groupe sphérique), comme les représentations possibles de ces groupes de déplacements.
 8. Dans des séminaires non encore publiés sur l'espace, tenus à Aix-en-Provence au cours des années 80.

espace. C'est une intuition pure ou une forme pure de la sensibilité (le « sens ») – la forme étant, dans l'objet tel qu'il se manifeste dans l'intuition empirique (ou donnée par la sensation), c'est-à-dire le phénomène, l'ensemble des rapports selon lesquels s'ordonne la matière, ou le divers, des sensations. Par le sens externe, distingué du sens intime, nous nous représentons les objets comme étant hors de nous et placés dans l'espace, où ils ont leur figure, leur grandeur, leurs rapports réciproques, déterminés ou déterminables. Ainsi la spatialité est essentiellement associée à l'objet, ou phénomène, extérieur, à la différence de l'objet du sens interne. D'autre part, elle est représentation, mais cette représentation est aussi, et même plutôt, condition de représentation. Si l'espace n'était pas intuition *a priori*, il serait impossible, d'après Kant (et c'est tout l'objet de l'exposition dite transcendantale du concept), d'expliquer la valeur nécessaire et *a priori* des propositions géométriques. Il y a bien des objets mathématiques obtenus par construction de concepts dans l'espace, des *mathemata* spatiaux, par exemple en géométrie, mais on ne peut dire cependant que l'espace lui-même soit objet de pensée : c'est toujours par l'intermédiaire de schèmes que les objets mathématiques sont déterminés comme étant de nature spatiale. Cette détermination de la spatialité comme forme des phénomènes extérieurs est indéniablement une limitation de la pensée kantienne, mais la question reste posée de savoir si l'analyse de l'*Esthétique* ne reste pas suffisamment forte pour constituer un point d'appui solide pour le traitement de la question.

Écartons d'abord une objection relative à une prétendue impossibilité d'une géométrie indépendante qui découlerait de la notion d'intuition formelle, introduite par Kant dans la deuxième édition de la *Critique*. La difficulté naîtrait de ce que, pour Kant, la condition de la constitution de l'espace comme objet de la représentation est en même temps la condition des objets d'expérience, à savoir l'unité transcendantale. Dès lors on aboutirait à l'alternative suivante : ou bien l'espace n'est rien de plus qu'une condition d'objets de l'expérience, et alors il n'est pas lui-même objet, objet d'une géométrie indépendante, mais il est forme du monde ; ou bien l'espace est constitué comme objet, comme intuition formelle se suffisant à lui-même, et il est objet d'une géométrie indépendante ; alors il est juxtaposé au monde. Il convient ici de lire attentivement les explications données par Kant de la notion d'intuition formelle et ses commentaires, notamment dans la note 26 de la deuxième édition.

Kant affirme que l'espace représenté comme objet, comme cela a lieu en géométrie, contient plus que la simple forme de l'intuition, mais encore l'*intuition formelle* qui résulte d'une synthèse, laquelle apporte l'unité au divers fourni *a priori* par la forme⁹. Pour Kant, pour que le divers de

9. Dans l'*Esthétique*, Kant a attribué cette unité à la sensibilité elle-même pour montrer qu'il s'agit d'une unité antérieure à tout concept, bien qu'elle suppose une synthèse qui ne peut provenir que de la spontanéité de l'entendement. Mais comme, par cette synthèse, l'espace et le temps sont donnés ou constitués dans leur unité comme intuitions, l'unité appartient à

l'intuition soit donné à la conscience, il ne suffit pas qu'il soit en nous, mais il faut qu'il soit constitué pour nous en *une* représentation de l'intuition, de façon à ce qu'il devienne conscient et *objet* d'intuition. Il faut donc distinguer la constitution de l'intuition de l'espace comme objet de l'intuition, et cette intuition même. Ainsi, bien que l'unité soit constituée par l'entendement qui l'a produite par la synthèse de l'homogène, elle appartient à l'intuition qui est constituée par là comme représentation – c'est pour cela que Kant l'a attribuée dans l'esthétique, à la sensibilité et non à l'entendement. Que cette synthèse soit difficile à concevoir, c'est tout le secret du schématisme : comment constituer une représentation d'un contenu intuitif par une synthèse d'agrégation, alors que la continuité exclut la composition ? Cette représentation est bien une intuition et non un concept, puisque son objet est singulier, à savoir l'espace et le temps : il n'y a qu'un espace, qu'un temps, où le tout est donné avant les parties. L'appel à la synthèse n'explique pas la multiplicité pure, mais son organisation en objet intuitif pur (*Fortschritte*)¹⁰. Quant à l'intuition formelle, c'est celle qui se constitue par la synthèse de l'appréhension, de la reproduction et de la reconnaissance dans la première édition, lorsque ces synthèses portaient sur le divers pur *a priori* ; ou encore, c'est la synthèse figurative de la deuxième édition. Donc, c'est l'entendement qui est l'instrument de cette synthèse et la règle, c'est l'agrégation.

Cette caractérisation ne rend pas impossible, comme certains commentateurs de Kant l'ont cru, une géométrie indépendante. En fait, si l'on regarde de près les textes, on voit que la constitution de l'intuition formelle est requise comme condition préalable de la constitution de l'intuition empirique. Elle peut donc se constituer indépendamment en tant que préalable comme objet d'une science indépendante, tout en étant comme condition, forme du monde. Elle est une sorte de pré-objet à l'égard de l'objet de l'expérience qu'elle rend possible, et non point un objet superposé à lui¹¹. La mathématique n'est donc plus subordonnée à la physique dans son existence, mais seulement dans sa valeur objective. Car, si elle ne portait pas sur des conditions de l'expérience possible, et si elle ne devait pas se trouver ultérieurement réalisée dans l'expérience, elle resterait dépourvue de valeur objective, son objet resterait purement idéal et ne donnerait pas lieu à une connaissance véritable ; il n'en pourrait pas moins se constituer¹².

À partir de là, et en prenant quelque distance d'avec le kantisme, on pourrait poser un premier problème, qui serait celui de savoir si la spatialité peut être *objet* d'une pensée en dehors du schème qui l'incarne. S'il en était

l'intuition *a priori*, mais non au concept de l'entendement.

10. Kant dit avoir attribué, dans *l'Esthétique*, cette unité à la sensibilité : il s'agit du troisième argument de l'espace, où l'espace est représenté comme une intuition pure et un objet singulier.
11. Ceci ne pourrait être soutenu, à certains égards, que dans la première édition.
12. La deuxième édition insiste sur ce point que la condition de la connaissance ne consiste pas simplement dans la présence d'une intuition pure *a priori*, mais dans celle d'une intuition empirique ; c'est seulement de cette façon qu'on peut parler de subordination à la physique.

ainsi, on pourrait entretenir l'espoir de concilier la spatialité comme schéma opératoire de la pensée objective avec la spatialité comme objet de pensée, ou encore la spatialité comme condition (de représentation d'objets) avec la spatialité comme objet même. Si on parvient à préciser la conception d'un espace-objet, et non simplement d'un espace-condition, on pourra du même coup renouveler la signification du kantisme. Dans la perspective de G. Granger, mettant au premier plan la dualité de l'objet et de l'opération, il faudrait alors toujours corrélérer l'espace avec des systèmes opératoires : la spatialité traduirait le schématisme kantien, mais un schématisme non autonome, lié à des systèmes d'opérations. L'espace serait pensable comme un méta-objet¹³ : un objet plus général et plus abstrait, ou un objet-forme, qui serait lui-même condition de représentation d'objets, de différents objets spécifiques. Le problème devient : comment déterminer ce qui, d'un système de formes abstraites (à la fois opératoires et objectales au sens de Granger), permet de définir une spatialité ? Il s'agit alors de déterminer des traits généraux communs (contenus formels, ou contenus de connaissance) qui se trouvent attachés à la spatialité comme méta-objet en général. G. Granger l'a posée sous la forme de celle de l'existence d'une *spatialité naturelle*, de la position possible d'un concept naturel d'espace. L'espace serait, avec le nombre, l'un des deux exemples privilégiés de « concepts naturels ». On retrouverait bien ainsi la vue de Kant pour qui nombre et spatialité sont les deux sources de toute forme d'objet : un objet abstrait, « naturel », mais non immédiatement réductible à l'espace usuel. Ce serait justement la tâche du philosophe de reconstituer, par le moyen d'une analyse des œuvres de la mathématique, le concept naturel. Une telle tâche est bien différente de celle que lui assignait Husserl, puisqu'il ne s'agit pas de faire une phénoménologie, mais une épistémologie, articulée à l'histoire.

Quel est ici le sens de « naturel » ? Il s'oppose tout à la fois à empirique et à mathématique. Un concept naturel c'est d'abord un concept transcendantal, et ceci en un double sens. D'abord en ce qu'il détermine *a priori* les cadres de toute pensée d'objet. L'espace naturel est source à la fois de l'espace perceptif et de l'espace mathématique, dans la mesure où, en tant que système des règles d'un univers symbolique, il est projetable dans le monde perceptif et mathématique. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il a une naturalité anté-prédicative. Ensuite en ce qu'il est synthétique (et donc synthétique *a priori*). Son unité synthétique provient de ce qu'il associe de façon nécessaire des propriétés non déductibles les unes des autres, qu'il réalise la synthèse entre des éléments ensuite dissociés par l'activité mathématique, aux prises avec des contraintes et des obstacles nés précisément de ce caractère synthétique, de cette solidarité des éléments constitutifs du concept, qui s'oppose à la mise en évidence de ces éléments, à

13. Un méta-objet est un objet relié non directement à une expérience, mais à une représentation de l'expérience, et objet d'une méta-discipline.

la dissociation de ces concepts naturels en concepts partiels. Il y a ici une intrication essentielle, une inséparabilité des traits ultérieurement dégagés, par exemple algébrique et différentielle (exemple de l'analyse tensorielle, l'algèbre multilinéaire), ou algébrique et topologique (exemple de la théorie homologique de la dimension), et c'est ce qui explique que, même dans la pure mathématique, l'idée d'espace a une consistance et exige la multiplication des points de vue¹⁴.

Le concept naturel est la synthèse de ces caractères dissociés — synthèse *a priori* en ceci que les concepts mathématiques produits (les éléments mathématiques dissociés) fonctionnent ici comme cadre d'une pensée d'objets, comme « guides transcendants » d'une pensée d'objets — d'où découle leur caractère opératoire ou instrumental — et synthèse originaire, puisque tel est justement le trait qui distingue les concepts naturels des autres concepts. Dans cette perspective, c'est l'œuvre mathématique elle-même qui fournit, directement, à la réflexion les matériaux conceptuellement élaborés qu'elle se donne pour tâche d'interpréter. Si les concepts naturels existent, c'est à la philosophie de les reconnaître, mais, en retour, il faut dire que seul le travail conceptuel du mathématicien peut mettre le philosophe en état de reconnaître et de formuler les éléments du complexe dont il essaie de mettre en évidence le caractère synthétique¹⁵. Ainsi peut-on comprendre que le travail des mathématiciens élabore des concepts propres à donner de ce monde une image indépendante des formes mêmes de l'intuition, à dessiner une spatialité *conceptuelle*, et non intuitive, et à nous obliger en fin de compte à repenser la notion même d'objet. La norme de spatialité, si elle peut être comprise en elle-même comme une organisation de structures abstraites, elles-mêmes dissociables en sous-structures, donne en effet des contraintes plus générales que les contraintes empiriques, et révèle la possibilité d'un usage physique de la spatialité du mathématicien pour dépasser le donné immédiat. L'« espace de Hilbert » donne l'exemple d'une structuration mathématique très éloignée de notre échelle : il peut y avoir une infinité de dimensions. On obtient un concept très différent, à la fois de l'espace euclidien et de l'espace non euclidien, et pourtant on continue d'appeler une telle structure « espace », et cet espace a un usage physique, il sert au physicien à une autre échelle. D'où l'on comprend peut-être en quoi on peut penser les objets autrement, en quoi par exemple les objets microphysiques ne s'insèrent pas plus dans le cadre d'une spatialité que les nombres complexes ne s'insèrent dans le cadre des nombres naturels. Finalement, on pourrait fort bien de cette manière restituer le thème kantien de l'esthétique,

14. L'unité synthétique du concept naturel se manifeste par la présence de contenus formels : c'est-à-dire de corrélations d'opérations et d'objets, critère qui vient se substituer au critère kantien de référence au sensible, du moins à ses formes *a priori*.

15. Granger note qu'il y a deux aspects, opposés et complémentaires, du travail du mathématicien : l'un de décomposition ou dissociation, l'autre de restitution ou reconstitution, des objets naturels : voir *Sur l'idée de concept mathématique naturel*, 1.1 (*Formes, opérations, objets*, Paris, 1994, p. 158-159).

en dégageant, à partir du travail des mathématiciens, une « esthétique transcendantale pour des mondes sensibles imaginaires¹⁶ ».

Le problème fondamental est alors le suivant : quel jeu de propriétés opératoires d'un système abstrait se trouve être corrélatif d'une objectivité spatiale ? Et comment ces propriétés se trouvent-elles déterminer de manière analytico-algébrique-géométrique des formes d'objets empiriques imaginaires ? On retrouverait là le plan où s'est placé M. Boi dans son livre, par exemple lorsqu'il distingue, au début, quatre sens du mot espace : sensible (ou physiologique, ou perceptif), intuitif, mathématique, physique. Dans la perspective de G. Granger, l'espace intuitif est remplacé par l'espace naturel, c'est-à-dire le concept naturel d'espace : signe qu'on s'est écarté d'une référence à la phénoménologie, pour rapprocher le travail épistémologique de l'histoire, entendu comme analyse des œuvres. Trois conditions sont proposées pour une pensée minimale de la spatialité : la dimensionnalité, l'opposition du local et du global, la possibilité de mesures¹⁷. On retrouverait assez facilement, dans les méandres du cheminement historique que suit l'ouvrage de M. Boi, les deux derniers points de vue. Le premier est moins présent, mais il est lié en profondeur à la notion de forme, sur laquelle l'auteur nous promet une étude ultérieure¹⁸. Des deux grands modes de saisie opératoire de constitution de la forme, la première, comme invariant d'un groupe de transformations, est abondamment traitée, puisque c'est l'exemple même des géométries non euclidiennes qui a tout à la fois révélé l'existence des formes et permis de libéraliser l'invariant — les formes étant déterminées par le choix d'une configuration fondamentale (c'est-à-dire transformée en elle-même par les transformations du groupe) absolument invariante. La structure globale d'un espace détermine alors une famille de formes, rigidement associées à une forme éponyme. On obtient plusieurs espaces différents, associées à des groupes différents de transformations et à des propriétés invariantes par ces groupes. La seconde, qui serait la saisie de la forme comme combinatoire sur des éléments, dans la topologie combinatoire et algébrique, n'est pratiquement pas envisagée dans l'ouvrage. L'auteur relève (p. 103) qu'une même géométrie locale peut être compatible avec des structures globales très

16. C'était déjà un projet de Husserl (voir *Logique formelle et logique transcendantale*, conclusion, et le commentaire de Cavallès dans *Sur la logique...*, p. 61-ss). Husserl y affirme, en effet, la nécessité d'une esthétique transcendantale élargie qui traite le problème d'un monde possible en général comme monde de pure expérience, antérieurement à toute activité catégorielle et définisse les conditions *a priori* de l'unité propre pouvant lui être attribuée, et qui servira de base aux enchaînements apophantiques — thème de la logique. C'est une conséquence de la doctrine de la « relevance des noyaux » : les matériaux syntaxiques doivent avoir affaire entre eux matériellement, par la solidarité interne des contenus qu'ils relient. On ne peut juxtaposer n'importe quelles syntaxes : le mode de jugement originel est le jugement évident, fondé sur l'expérience : *antérieurement* à toute action du juger, se trouve le sol universel de l'expérience, constamment supposé comme unité d'expérience possible. On ne peut partir du logique pur : la légitimation de l'unité apophantique est l'affinité préalable des contenus expérimentaux qu'elle organise.

17. *Sur l'idée de concept mathématique naturel*, 2.4. (*op. cit.*, p. 174 et ss.)

18. *Ibid.*, p. 351, note 40.

différentes, comme le montre l'exemple du cylindre (ou du cône, sauf au point singulier) et du plan qui sont localement isométriques, et dont la géométrie est donc identique localement, quoique globalement différente. Selon F. Klein, la géométrie locale ne détermine pas univoquement la globale. Le « prolongement géométrique » d'une métrique donnée, différent en cela du prolongement analytique, n'est pas univoque : on peut construire différentes structures globales d'espace (*Raumformen*). Mais on sait aujourd'hui représenter des structures topologiques globales. On sait même représenter, dans l'espace euclidien, des structures qui sont aberrantes pour cet espace. Mettant en évidence des points de repère (d'où la nécessité d'un repérage) arbitraires, et faisant jouer sur ces points de repère des opérations, du type flèches, on définit une géométrie globale sur une région spatiale en la recouvrant d'un réseau de morceaux d'espace élémentaires, du type polyèdres, qui permettent de faire de la topologie combinatoire ou algébrique. Les systèmes opératoires déterminent alors des objets très généraux et invariants, par généralisation de la procédure qui consistait à attacher des nombres à des grandeurs géométriques : ici, les invariants ne sont pas seulement numériques, mais peuvent aussi bien être des groupes. On se retrouve dans un chapitre d'algèbre générale, et encore au seuil d'une étude de la spatialité. Le privilège est donné à une famille de concepts pré-spatiaux, comme celui de figure : une figure géométrique, réalisée sur une certaine forme de spatialité, est déterminée par un nombre fini de bords. Il s'agit d'une pré-géométrie, qui prend pour objet la relation de la figure à un champ opératoire. L'objet de l'homotopie est différent : il s'agit de savoir quelles déformations des figures sont autorisées par l'espace où elles sont plongées. Le problème est celui du rapport des figures à un espace, et l'espace intervient comme un milieu distinct des figures, où il y peut y avoir des obstacles aux déformations. Les considérations introduites sont « texturales », et le concept de spatialité doit avoir cette double structuration de la forme et de la texture. Sans doute, une telle description reste par elle-même insuffisante, et la spatialité n'est introduite que par la dimension, en tant qu'on sait la lier à une mesure, c'est-à-dire un contenu de grandeur : en retrouvant par exemple, dans un cadre adéquat, la vieille idée grecque de différence entre ligne et surface comme dans la mesure p -dimensionnelle d'un ensemble de Hausdorff. Mais les opérations de la topologie algébrique procurent la structuration préalable nécessaire à cet investissement effectif de la mesure. Cet aspect reste quelque peu dans l'ombre dans l'ouvrage de M. Boi, et la raison serait peut-être à chercher dans une certaine sous-estimation du rôle de l'algèbre. Il est arrivé à Claude Chevalley d'affirmer que l'algèbre est, beaucoup plus qu'une partie des mathématiques, la discipline mère, jouant dans les mathématiques le rôle de la physique par rapport aux

mathématiques elles-mêmes. Cette précellence de l'algèbre était un trait essentiel, et une des origines, du bourbakisme. La « quête de l'intelligible » à laquelle nous convie L. Boi ne vise qu'à restituer l'hégémonie à la géométrie.

Département de philosophie

Université de Provence

Philosophie transcendantale et objectivité physique

Jean Petitot

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027459ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027459ar>

[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

Petitot, J. (1997). Philosophie transcendantale et objectivité physique. *Philosophiques*, 24 (2), 367–388. <https://doi.org/10.7202/027459ar>

PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE ET OBJECTIVITÉ PHYSIQUE*

PAR

JEAN PETITOT

Dans son remarquable ouvrage *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible* (Springer, 1995) issu de sa thèse de l'EHESS accomplie sous ma direction, Luciano Boi redéploie les problèmes philosophiques liés à l'implication des théories géométriques dans les théories physiques. Il reprend en particulier certains éléments de philosophie transcendantale sur l'actualité desquels j'insiste depuis longtemps. Dans cette note, j'aimerais revenir sur les raisons qui me font penser qu'une lecture transcendantaliste de la physique moderne est possible, non seulement possible mais pertinente, non seulement pertinente mais imposée par la nature même des théories. La physique moderne offre une remarquable leçon de philosophie. Elle commence à rendre l'épistémologie *décidable*. C'est dire que les thèses philosophiques n'ont plus à être débattues spéculativement mais argumentées à partir de résultats scientifiques.

Disons d'abord un mot sur la possibilité d'opter pour une perspective transcendantaliste alors que c'est une idée reçue que Kant est complètement obsolète depuis les géométries non euclidiennes et la logique de Bolzano. J'adopte une lecture « charitable » des grands philosophes. Ce qui m'intéresse en eux n'est pas tant la lettre de leur texte que l'opérativité de leur pensée relativement à des problèmes fondamentaux. Je les lis comme des savants et j'estime que les enfermer dans la prison exégétique de leur œuvre pour en faire ce que Husserl appelait « des poètes du concept », c'est les condamner à mort. C'est dire que pour moi Kant est un fondateur et un initiateur, celui de l'orientation transcendantale en philosophie, comme l'étaient pour d'autres orientations Euclide, Descartes, Hume ou Leibniz. On admet bien que les formalistes hilbertiens puissent se réclamer du point de vue axiomatique d'Euclide, ou les phénoménologues husserliens de celui de Descartes, ou encore les empiristes contemporains de celui de Hume sans être pour autant victimes d'une nostalgie archaïsante. Et pourtant il est certain que Euclide, Descartes ou Hume sont loin, fort loin, des sciences

* Ce texte reprend à la fois mon exposé au colloque organisé par le professeur Robert Nadeau à l'Université McGill en mai 1996 sur l'ouvrage de Luciano Boi et un exposé sur la philosophie de Bernard D'Espagnat à paraître aux Éditions Diderot.

modernes. Pourquoi n'en irait-il pas de même pour Kant et le transcendantalisme qui en sont incommensurablement plus proches ? Bref, il n'y a pour moi aucune obstruction de principe à une actualité du transcendantalisme et cela malgré la guerre incessante que lui ont fait les logicistes et positivistes soucieux de rétablir le dogmatisme logique dans ses droits scolastiques pré-critiques.

Ceci dit, il est évident que la possibilité d'une approche transcendantaliste de la physique moderne exige un remaniement profond de Kant et passe en particulier par la disjonction de deux dimensions qui se trouvent chez lui mal distinguées : d'une part la dimension *constitutive* (doctrine de la constitution des objectivités) et d'autre part la dimension *cognitive* (le fait que c'est une conscience qui est constituante).

Kant a découvert la problématique de la constitution, à savoir qu'il existe des principes *prescriptifs* (et non pas *descriptifs*) de la réalité physique. Comme l'affirmait Hans Reichenbach, il s'agit là d'un « résultat philosophique éminent ». Mais, chez Kant, le constitutif reste fondé sur une base cognitive (théorie représentationnaliste, doctrine des facultés, etc.). Comme le soulignait Schlick, chez Kant les principes constitutifs sont caractéristiques de notre conscience représentationnelle. D'où le *subjectivisme* transcendantal.

Dans ma lecture de Kant je mets au premier plan la problématique de la constitution et au second plan celui des structures (innées ou non) de la conscience constituante. Certes l'espace et le temps comme formes des phénomènes sont « mentaux » au sens où notre appareil perceptif est un appareil de mesure du signal optique (et même un extraordinaire appareil de mesure). Mais leur fonction est très particulière. Elle est de formater les informations (ce que Kant appelait le divers pur de la sensation). À ce titre, ce sont des formes complètement « désobjectivisées¹ ». Il en va de même en Mécanique quantique où ce n'est pas parce que les phénomènes n'existent que mesurés par des appareils que la réalité physique se réduit pour autant à un « solipsisme » d'appareil.

L'approche constitutive me paraît donc être exemplairement juste pour la mécanique classique et parfaitement prolongeable à la physique moderne, à condition bien sûr de la recentrer sur le problème *des conditions de possibilité* de l'expérience et de la connaissance scientifique, c'est-à-dire sur celui de *l'auto-limitation* de la connaissance objective relativement à toute ontologie et, par conséquent, sur son incompatibilité avec une logique naturelle de choses en soi substantielles, individuées et indépendantes possédant des propriétés.

1. D'ailleurs les travaux de neurosciences montrent à quel point la représentation neuronale de l'espace est compliquée et n'a rien à voir avec la géométrie. Elle repose sans doute sur des phénomènes de synchronisation d'oscillateurs neuraux. Voir Petitot [1994a].

Les moments transcendantsaux de la physique théorique classique

Pour voir qu'une approche transcendantale de la physique moderne est possible, revenons un instant sur le grand texte physique de Kant, à savoir les *Premiers Principes Métaphysiques de la Science de la Nature (PPM)* si profondément analysés par Jules Vuillemin dans *Physique et Métaphysique kantienne*². Essayons d'en formuler brièvement le sens en un langage un peu plus moderne.

Phoronomie (Cinématique)

Dans la cinématique, qui spécifie les catégories de la *quantité* et les « Axiomes de l'intuition » réglant la fonction des grandeurs *extensives*, deux problèmes sont traités.

(a) La façon dont la *mesure* advient, sous (a) forme d'arithmétisation, de coordonnées, et surtout de *métrique*, à l'espace et au temps purement phénoménologiques. L'espace comme forme de présentation et medium de manifestation (intuition pure) devient géométrie (intuition formelle) en vue de la physique et sa structure euclidienne est inséparable des principes de la mécanique (principe d'inertie et géodésiques rectilignes).

(b) Les mouvements rectilignes uniformes et le groupe d'invariance de la relativité galiléenne. Cela recouvre d'une part les symétries de l'espace/temps : translations temporelles, translations et rotations spatiales, etc. (Il faut insister sur le fait que Kant est le premier philosophe à avoir affirmé, contre les dogmatismes logiques métaphysiques (leibniziens par exemple), que l'existence de symétries spatiales était constitutive de l'objectivité physique). Cela recouvre d'autre part le groupe proprement cinématique des transformations galiléennes (mouvements rectilignes uniformes). D'où l'affirmation du rôle constitutif du principe de relativité. Ainsi que le note J. Vuillemin : « c'est le principe de la phoronomie qui fournit la véritable démonstration de l'Esthétique transcendantale » et « c'est la relativité du mouvement qui rend transcendantale nécessaire la subjectivité de l'espace [son idéalité transcendantale]³ ».

On voit à quel point on est loin de tout idéalisme subjectif et solipsiste.

Notons d'ailleurs que, pour Kant, la loi d'addition des vitesses dans la relativité galiléenne n'avait rien d'évident et constituait même un problème central. En effet, les vitesses sont des grandeurs intensives et non pas extensives. Leur additivité (leur vectorialité) doit donc être démontrée en accord avec leur intensivité et cela ne va pas de soi⁴. Le mouvement n'est pas

2. Vuillemin [1955].

3. Vuillemin [1955], p. 59-60.

4. On dirait maintenant que les vitesses appartiennent, non pas à \mathbb{R}^3 , mais à ses espaces vectoriels tangents $T_x\mathbb{R}^3$ (qui ne sont isomorphes à \mathbb{R}^3 que parce que ce dernier est lui-même un espace vectoriel).

un mode de l'espace et l'additivité n'est pas que géométrique. Elle est cinématique.

Dynamique

Le débat avec Leibniz

Comme *qualité* (et non plus comme quantité), la matière est *remplissement* de l'espace. Ce remplissement est très différent d'une simple « occupation » (anti-cartésianisme). C'est un processus dynamique et énergétique propre à « l'intériorité » substantielle de la matière. C'est ici l'un des points où le débat de Kant avec Leibniz est le plus serré. Pour Leibniz, l'espace est imaginaire. L'intériorité substantielle, la substance-force réelle, est hors espace, bien qu'elle s'exprime spatialement. Kant maintient cette intériorité substantielle, mais seulement à titre de fondement. Toutefois, comme elle est d'ordre nouménal, elle ne peut pas être introduite dans le domaine de l'objectivité. Elle doit être déterminée à travers sa seule extériorisation (sa spatio-temporalisation à travers le mouvement). Il s'agit par conséquent de conquérir un concept purement spatiotemporel de Dynamique qui ne relève plus de la chose en soi. Mais cela implique la fondation de la Dynamique dans la Phronomie. Or, comme y insiste J. Vuillemin : « que la Dynamique présuppose la Phronomie, cela signifie la possibilité d'une révolution copernicienne concernant la catégorie de substance, révolution qui est sans doute le cœur de l'idéalisme kantien » (p. 87).

C'est effectivement là que les catégories de la qualité se disjoignent irréversiblement du concept traditionnel (ontologique et métaphysique) de substance. Le remplissement de l'espace/temps par la matière est une tension dynamique pour l'occupation. Il est le résultat du conflit *de forces fondamentales* attractives et répulsives engendrant la cohésion des corps, leurs phases matérielles et leurs interactions. Ces forces fondamentales « primitives internes » – qui doivent être bien distinguées des forces « dérivatives externes » que sont les forces mécaniques – ont un être opaque qui s'exprime phénoménologiquement par des qualités, en l'occurrence par des *grandeurs intensives*.

Kant va donc élaborer dans la *Dynamique* le traitement mathématique des grandeurs intensives. Mais l'on voit que cela laisse entièrement ouvert le problème du concept dynamique de matière. L'intériorité substantielle génératrice des qualités dynamiques demeure en fait hors construction. C'est un problème central abordé dans l'*Opus Postumum*⁵ et légué par Kant à l'avenir.

5. J'ai analysé ailleurs cette « Critique de la Raison Physique » qu'est l'*Opus Postumum*. Voir Petitot [1990b] et [1991c].

L'*Opus Postumum* et la physique des formations phénoménales

Dans ces réflexions ultimes, Kant envisage entre autres une *genèse physique de la phénoménalité* elle-même, phénoménalité conçue comme la manifestation d'une intériorité substantielle de la matière pour un dispositif de perception. L'*OP* est hanté par un retour de l'en soi dynamique leibnizien éliminé dans la *CRP* et les *PPM*, mais par un retour prenant l'allure d'une conquête en quelque sorte physique de cet en soi.

Dans la théorie du *phénomène du phénomène*, il s'agit non plus tant de légalisation objective des phénomènes que de leur origine, de leur genèse à partir d'un fondement. Ce fondement considéré jusque là comme d'ordre nouménal doit se convertir en *fondement physique*. Avec lui, les conditions de possibilité de l'expérience traitées dans la *CRP* doivent devenir les conditions de possibilité de la phénoménalité même manifestant les objets physiques de la mécanique. Comme l'affirme le père François Marty dans sa Préface à sa traduction de l'*OP*, elles doivent permettre de « comprendre ce qu'est un *réel manifesté* » (p. 378).

Pour ce faire, Kant a envisagé d'appliquer l'Analytique transcendante non plus, comme dans les *PPM*, à l'objet régional qu'est le mouvement mais au nouvel objet régional qu'est le système des forces fondamentales conçues comme forces primitives motrices internes à la matière.

Ces forces primitives intérieurement motrices sont beaucoup plus fondamentales que les forces extérieurement motrices et mécaniques traitées dans les *PPM*. Elles sont dynamiques : « toutes les forces primitives de la matière sont dynamiques : « les forces mécaniques sont seulement dérivées » (p. 37). Elles ne sont pas motrices à travers des déplacements. Elles sont : « motrices en leurs parties, les unes par rapport aux autres dans l'espace occupé par la matière » (p. 75).

Elles sont génératrices de perception et expliquent les Anticipations de la perception (p. 38). Par extériorisation, elles engendrent des forces mécaniquement motrices tombant, elles, sous la législation des Analogies de l'expérience et des Postulats de la pensée empirique (p. 38). Grâce à elles on peut comprendre la *présence* (c'est-à-dire la stabilité), la *formation* et la *composition* des corps car : « elles forment des corps qui déterminent eux-mêmes leur espace, selon la quantité et la qualité » (p. 39).

On peut comprendre : « une matière déterminant elle-même par ses propres forces sa figure et sa structure, et résistant à leur changement, originellement et de manière uniforme » (p. 47) (résolution du problème initial de la *Dynamique* dans les *PPM*).

Le fondement physique engendre les formes de l'intuition elles-mêmes puisqu'il rend l'espace perceptible (p. 61). L'Esthétique transcendante se trouve convertie en objet physique issu d'une causalité physique plus profonde. La matière n'est plus seulement, comme dans les *PPM*, le substrat

du mouvement : « Elle est ce qui fait de l'espace un objet des sens empiriquement intuitionnable, le substrat de toute intuition empirique externe avec conscience » (p.110).

Dynamique et géométrie différentielle

Revenons aux *PPM*. Dans la *Mécanique*, la matière se trouve réduite à la masse. Cela permet la construction mathématique du mouvement tout en faisant l'économie de celle, dynamique, de la substantialité⁶.

Les catégories de la qualité et les principes associés que sont les « Anticipations de la Perception » se spécifient ici par le principe que l'être physique s'externalise à travers des grandeurs intensives comme la vitesse ou l'accélération. Le lien organique, systématique, avec la cinématique s'exprime alors comme *un principe de covariance* relativement au groupe d'invariance de l'espace-temps. Ainsi apparaît, après celle du principe de relativité, l'interprétation transcendante d'un autre principe fondamental, à savoir que l'être physique doit être décrit *par des données différentielles variant de façon covariante*. Bref, la *Dynamique* nous explique que, *pour des raisons transcendantales, la Mécanique doit être une géométrie différentielle* (et non pas une logique des propriétés).

Mécanique

La *Mécanique*, qui spécifie les catégories *de la relation* et les principes associés que sont les « Analogies de l'expérience », explique la genèse des objets physiques proprement dits. Elle repose, nous venons de le voir, sur la réduction de la matière à la masse. La masse devient « sujet ultime dans l'espace », le mouvement devient son « prédicat déterminant », et, dans la mesure où ce prédicat est *spatio-temporel*, la matière se trouve bien traitée scientifiquement à partir de sa seule phénoménalité. La matière n'est plus une matière physique « seconde » animée par en-dessous par une *materia prima* extrinsèquement spatiale. Inertiale, elle devient en quelque sorte une unité matière-espace-temps.

Cela permet *de construire mathématiquement les catégories « dynamiques »* (c'est-à-dire *non « mathématiques »*), catégories qui ne pouvaient être que schématisées au niveau de la *CRP*.

6. Dans sa remarquable étude *Inertia, the communication of Motion, and Kant's third law of mechanics*, Howard Duncan a analysé en détail la façon dont opère dans les *PPM* le fait que le concept de matière, comme tension dynamique pour l'occupation de l'espace, ne soit pas dynamiquement constructible. Une véritable ontologie de la matière exigerait que l'on puisse ramener ultimement les corps matériels à un effet de forces dynamiques fondamentales opérant sur une sorte de « fluide » énergétique primordial (d'où l'anti-atomisme de Kant). Cela étant selon Kant mathématiquement impossible, la Dynamique évince le problème et change de niveau pour se restreindre au niveau purement mécanique du mouvement (des trajectoires). Ce faisant, la genèse physique de la matière est remplacée par sa description scalaire comme masse inertielle. Cela permet de construire mathématiquement le mouvement et la communication du mouvement *sans construire pour autant le concept de matière*. C'est cette dernière construction qui fait l'objet des réflexions visionnaires de l'*OP*.

Ce point est essentiel. Les catégories mathématiques concernent les intuitions pures et donc *l'essence* comme « premier principe interne de tout ce qui appartient à la *possibilité* d'une chose ».

Les catégories dynamiques concernent au contraire *la nature* comme « premier principe interne de tout ce qui appartient à *l'existence* d'une chose ».

Dans la *CRP*, à la différence des catégories mathématiques qui concernent l'essence, les catégories dynamiques posent l'existence, la conditionnent tout en la laissant indéterminée. Cela implique qu'elles ne soient pas constructibles. Elles ne s'appliquent qu'à l'objet en général et ne sont que schématisables. Mais elles deviennent constructibles lorsqu'elles s'appliquent « à une détermination supplémentaire », en l'occurrence le mouvement, « contenant une intuition pure ».

La construction commence par une réinterprétation complète de la catégorie de substance⁷. À travers son schématisme temporel qui en fait un principe de permanence, celle-ci s'identifie désormais aux principes *de conservation des grandeurs physiques*, c'est-à-dire aux principes physiques d'invariance.

On ne saurait trop insister sur l'importance épistémologique de cette réinterprétation. Elle rompt avec toutes les approches logico-ontologiques qui considèrent que la science est une prédication sur les états de choses d'une réalité indépendante. Ici, le concept de substance devient la source des lois de conservation, lois qui, une fois traduites en équations, épuisent l'essentiel du contenu théorique des théories physiques.

Quant au principe de causalité, il se trouve retraduit par le principe d'inertie et la loi de Newton.

Enfin, quant au principe de communauté, il se trouve retraduit d'abord par le principe de l'égalité de l'action et de la réaction puis par le principe de l'interaction universelle qui spécifie le schème de la *simultanéité*.

La simultanéité pose d'ailleurs pour Kant un problème difficile. En effet, on doit en garantir l'objectivité. Or, pour cela, il faut coordonner les temps locaux en un temps cosmologique global. L'espace et le temps sont donnés comme infinis au niveau de l'Esthétique transcendante. Mais en tant qu'espace et temps de l'objectivité physique, ils sont, si on les considère globalement, de nature cosmologique. Or l'univers (« le monde ») *n'est pas* un concept objectif pour Kant (voir les antinomies cosmologiques de la Dialectique transcendante). Ce n'est qu'une Idée. (Cela a même conduit Kant à renier ses considérations cosmologiques pré-critiques que tous les spécialistes s'accordent pourtant à juger visionnaires.)

7. Il ne faut pas oublier que, pour Kant, le concept métaphysique traditionnel (aristotélicoscologistique) de substance comme support d'accidents n'était qu'une simple *hypotypose symbolique* (voir *Critique de la Faculté de Juger* § 59).

Phénoménologie

Ce que les *PPM* développent sous le titre de *Phénoménologie* concerne les catégories de la *modalité* (possible, réel, nécessaire) et les principes associés que sont les « Postulats de la pensée empirique en général ».

1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (intuitions et catégories) est *possible*.

2. Ce qui est en cohésion avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est *réel*.

3. Ce dont la cohésion avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe *nécessairement*). (On notera le retour de l'existence tout à la fin du système des principes.)

Insistons sur le fait que le concept de réalité est ici une catégorie *modale* qui ne possède de sens objectif que relativisé à une stratégie constitutive.

Cinématiquement parlant, à cause de la relativité, le mouvement *n'est pas un prédicat réel* mais seulement possible. Il ne peut pas être interprété comme une transformation réelle de l'état interne réel du système et de certaines de ses propriétés qui seraient des propriétés mécaniques intrinsèques. En réduisant la matière à la masse, en mettant entre parenthèses les « forces primitives internes » et en ne traitant que des « forces dérivatives externes », la Mécanique s'interdit de pouvoir ramener les mesures sur le mouvement à une détermination de l'état interne du système. C'est pourquoi on peut *à la fois* affirmer le mouvement et le nier sans aucune contradiction logique. Autrement dit, la relativité du mouvement rend inacceptable l'interprétation spontanée (ontologisante) d'énoncés comme « le corps *S* " a " telle position ou telle vitesse », où « avoir » est pris au sens de « posséder une propriété ». De tels énoncés *ne supportent pas la contrefactualité* puisque leur valeur de vérité présuppose que l'on ait choisi un repère inertial, c'est-à-dire que l'on ait précisé les conditions des mesures. Il existe par conséquent pour Kant un conflit irréductible entre l'objectivité physique et la logique naturelle (prédicative) du sens commun. Position (spatiale ou temporelle) absolue ainsi que vitesse absolue (d'un mouvement rectiligne uniforme) ne sont pas des observables. On peut certes considérer qu'il reste correct, d'un point de vue pratique, de parler « comme si » la localisation et le mouvement étaient des propriétés. Mais ce « réalisme empirique » de l'espace ne peut en aucun cas se doubler d'un « réalisme transcendantal ». La fameuse thèse de « l'idéalité transcendantale » de l'espace ne fait qu'exprimer philosophiquement cette conséquence (à l'époque traumatisante) du principe de relativité.

La dynamique fournit en revanche des critères *de réalité* du mouvement, car les forces sont réelles. Cette réalité est gouvernée par des lois mécaniques qui sont nécessaires, la nécessité n'étant pas ici une modalité logique mais une modalité transcendantale, une nécessité conditionnelle, relative à la contingence radicale de l'expérience.

On voit à quel point la proscription du transcendantal par l'empirisme logique a pu être dommageable pour la philosophie de la physique. Alors que Kant avait fait un effort vertigineux pour clarifier les problèmes fondamentaux posés par le statut très particulier de l'objectivité physique (disjonction objectivité/ontologie, caractère prescriptif de la légalisation catégoriale, rôle constitutif des symétries, des contraintes de covariance et des lois de conservation, caractère modal des mesures et de la réalité physiques, inadaptation de la logique eu égard à sa nature « dogmatique », etc.), au lieu de poursuivre son effort parallèlement aux progrès des sciences on a (et cela malgré l'importance de travaux comme ceux de Cassirer sur la Relativité) remis le compteur à zéro et réimposé un logicisme reflétant une ontologie incompatible avec l'objectivité physique. Tout l'effort du criticisme a donc dû être recommencé. Étant donné l'irrationalisme engagé des philosophies « continentales », il n'a pu l'être que par les physiciens eux-mêmes qui ont entièrement réinventé le sens authentique des moments transcendants de l'expérience et des éléments critiques de la connaissance. Ceux-ci ont effectivement « donné une leçon » à la philosophie, dans tous les sens du terme.

Le « tabou » anti-transcendantal rend parfois la situation épistémologique un peu confuse. Par exemple, Baas Van Fraassen a redécouvert le caractère fondamentalement modal des concepts physiques d'observable et de réalité. Il faut faire la différence entre les énoncés d'attribution d'état et ceux d'attribution de valeur d'observable : « states can be identified in terms of observables, but cannot be identified with them⁸ ».

Les transitions du possible à l'actuel lors des mesures sont décrites par les états mais ne sont pas des transitions d'état. De même qu'en mécanique classique les résultats des mesures sur le mouvement ne peuvent pas être interprétés ontologiquement comme des prédicats réels des corps, de même en Mécanique quantique les résultats de mesure ne sont pas interprétables ontologiquement comme des prédicats réels des états. Normalement de telles thèses devraient être considérées comme d'esprit transcendantaliste. Mais étant donné le « tabou », on doit les présenter comme une nouvelle forme d'empirisme.

8. Van Fraassen [1991], p. 278.

Les Principes de symétrie et la construction de catégories « dynamiques » de substance, de causalité et d'interaction

La téléologie transcendantale des théories physiques

Mon hypothèse de travail est qu'il existe également une structure transcendantale des théories physiques postérieures à la Mécanique rationnelle et même, plus précisément, qu'il existe une *histoire transcendantale* de ces théories. Celle-ci possède, me semble-t-il, trois aspects :

- (i) l'approfondissement des moments transcendantsaux ;
- (ii) la remise en cause de l'exclusion d'un dynamisme interne et la théorisation du système des forces fondamentales primitives internes à la matière (et non pas dérivatives externes comme les forces mécaniques) ;
- (iii) la construction *au sens fort* des catégories dynamiques de substance, de causalité et d'interaction, c'est-à-dire leur engendrement à partir d'un *élargissement* de l'interprétation mathématique des catégories mathématiques, c'est-à-dire en définitive d'un enrichissement des principes de relativité.

La conséquence en est une involution de la structure transcendantale des théories dans leurs constructions mathématiques. Cette structure transcendantale n'est plus lisible *que* mathématiquement. Si l'on met entre parenthèses le contenu mathématique spécifique des théories physiques, on n'a donc plus aucune possibilité d'accéder à leur signification transcendantale.

J'ai étudié ailleurs trois exemples particulièrement spectaculaires.

Le théorème de Noether et la construction de la catégorie de substance

Le premier exemple d'approfondissement de moment transcendantal est fourni par le théorème de Noether. Ce théorème fondamental possède selon moi un sens non seulement physique, mais également transcendantal éminent. Il montre en effet que, sous la double condition :

- (i) de pouvoir décrire mathématiquement la relation entre Cinématique et Dynamique par l'action d'un groupe de relativité sur l'espace de phases du système physique considéré ;
- (ii) de disposer d'une formulation variationnelle (lagrangienne ou hamiltonienne) de la Mécanique (c'est-à-dire des lois du mouvement), alors il existe *une corrélation explicite entre les symétries et les grandeurs conservées*. Cela correspond à la *construction* (au sens fort) de la catégorie de substance, déjà réduite par Kant aux lois de conservation.

De façon plus précise, le formalisme lagrangien-hamiltonien qui domine la physique permet d'engendrer les grandeurs physiques d'un système à partir de ses grandeurs cinématiques extensives (positions) et intensives (vitesses). Il permet en quelque sorte de *convertir* du « mathématique » (de l'essence) en « dynamique » (en existence). Le théorème de Noether dit que si

un lagrangien est invariant sous un groupe de relativité à un paramètre (c'est-à-dire de dimension 1), alors il existe une grandeur physique conservée au cours du mouvement (une intégrale première). Il relie donc :

- (i) principes de relativité (inobservabilité de grandeurs cinématiques absolues) ;
- (ii) symétries (invariance du lagrangien) ;
- (iii) lois de conservation (observabilité) de grandeurs physiques corrélatives.

C'est en quelque sorte *le* théorème transcendantal qui donne raison à Kant au-delà de tout ce qu'il pouvait imaginer et espérer.

Les exemples les plus classiques corrélerent :

- (i) la conservation de l'énergie au groupe d'invariance des translations temporelles ;
- (ii) la conservation de l'impulsion au groupe d'invariance des translations spatiales ;
- (iii) la conservation du moment angulaire au groupe d'invariance des rotations spatiales.

J'ai exposé ailleurs⁹ les aspects modernes de ce théorème en géométrie symplectique et en particulier le formalisme de l'application moment, c'est-à-dire la façon dont on peut associer à un groupe de Lie qui opère symplectiquement sur un espace de phases des intégrales premières *a priori* et cela de façon indépendante de tout hamiltonien (mais si un hamiltonien est invariant sous l'action du groupe alors il possède ces intégrales premières). Ces résultats renforcent considérablement le contenu *synthétique a priori* du théorème de Noether.

La relativité générale et la construction de la catégorie de cause (du concept de force)

Mon deuxième exemple est celui de la Relativité Générale (RG). On a souvent dit que la RG avait rendu impossible une lecture transcendantale de la physique moderne. Je pense toutefois que c'est exactement le contraire qui est vrai. La structure transcendantale de la RG est manifeste et remarquable. Mais elle change profondément le contenu kantien des moments transcendants. Comme l'a bien vu Cassirer dans son ouvrage de 1921, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, elle les approfondit. Ce n'est que si l'on interprète ces contenus de façon fixiste dans le cadre d'une interprétation cognitive innéiste que l'on peut conclure à l'obligation d'abandonner une lecture transcendantale. En fait, transcendentalement parlant, la RG correspond à *la construction de la catégorie de cause (de force)*.

9. Petitot [1992a].

Dans l'interprétation transcendantale, cette construction consiste à ramener la force à un principe de relativité, c'est-à-dire à une généralisation de l'Esthétique transcendantale. C'est bien ce que fait la RG. En RG, les moments transcendantsaux que sont les Axiomes de l'intuition (avec la Cinématique correspondante) et les Anticipations de la Perception (avec la Dynamique correspondante) sont passés du niveau *global et métrique*, qui était le leur en mécanique newtonienne, au niveau *local et différentiable* sous-jacent. Cela n'était évidemment possible qu'après la conquête mathématique de ce niveau par Riemann. Le groupe de relativité de la théorie devient alors le groupe des *difféomorphismes* de l'espace-temps. Les contraintes de covariance deviennent par conséquent beaucoup plus importantes et cela permet de ramener la force, donc la catégorie de cause, à un principe d'inertie généralisé. Les *a priori* géométriques ne sont plus dès lors de nature métrique mais de nature différentielle et concernent, par exemple, la cohomologie des formes différentielles¹⁰.

De façon un peu plus précise, soit E l'espace-temps muni de sa métrique localement minkowskienne $g_{\mu\nu}$. Si e_α est une base de l'espace vectoriel tangent à E en $x \in T_x E$ et si ω^α est la base duale de l'espace cotangent $T^*_x E$, le tenseur de courbure de Riemann est défini en termes de composantes par $R^\alpha\beta\gamma\delta = \langle \omega^\alpha, [\nabla\gamma, \nabla\delta] e\beta \rangle$ (où ∇ est la dérivation covariante, où $[\bullet, \bullet]$ est à la fois le crochet de Lie de l'algèbre de Lie des champs de vecteurs et le commutateur des opérateurs différentiels et où, pour $\omega \in T^*_x E$ et $\nu \in T_x E$, $\langle \omega, \nu \rangle = \omega(\nu)$). Pour $\omega \in T^*_x E$ et $u, \nu, \omega \in T_x E$, on a $R(\omega, u, \nu, \omega) = \langle \omega, R(\nu, \omega)u \rangle$ avec $R(\nu, \omega) = [\nabla_\nu, \nabla_\omega] - \nabla_{[\nu, \omega]}$.

Par contraction du tenseur de courbure de Riemann, on construit le tenseur de courbure de Ricci $R_{\mu\nu} = R^\alpha{}_\mu{}^\nu{}_\alpha$. Par une seconde contraction, on construit la courbure scalaire $R = R^\mu{}_\mu$. Le tenseur de courbure d'Einstein est donné par $G = \text{Ricci} - 1/2gR$ ($g = |\det(g_{\mu\nu})|$). Il satisfait *pour des raisons a priori* — purement géométriques, en fait cohomologiques —, les identités de Bianchi $\nabla G \equiv 0$.

Dans les équations d'Einstein $G = 8\pi T$ (où T est le tenseur d'impulsion énergie), l'identité $\nabla T \equiv 0$ formule le principe de la conservation de l'énergie (l'expression de la catégorie de substance). Elle devient une *conséquence* de la géométrie de l'espace-temps, car elle dérive de *l'a priori synthétique* $\nabla G \equiv 0$.

Comme Hilbert l'a montré dès 1921 et comme cela a été développé dans les années 1960 par Wheeler, Arnowitt, Deser et Misner¹¹, il est possible de dériver la métrique $g_{\mu\nu}$ de l'espace temps E d'un principe variationnel en prenant la courbure scalaire R comme densité lagrangienne. L'action est alors :

10. Dans Petitot [1992a], j'ai analysé en détail, dans cette perspective, la géométo-dynamique de Wheeler et son débat avec Grünbaum (pour ce dernier, voir aussi plus bas, section V).

11. Voir Misner, Thorne, Wheeler [1973].

$$S = \frac{1}{16\pi} \int_E R \sqrt{|g|} d^4x.$$

On déduit de cette formule un système hamiltonien (de dimension infinie) sur l'espace fonctionnel des métriques.

Cela montre qu'en RG la métrique ne relève plus, comme cela était le cas en mécanique rationnelle, des catégories mathématiques, mais bien des catégories dynamiques. Elle devient une entité physique qui doit elle-même être déterminée. Mais cela ne signifie pas pour autant l'invalidation de la logique transcendante. Bien au contraire. Cela signifie seulement que l'Esthétique transcendante est passée du niveau métrique global au niveau différentiable local. Comme nous l'avons dit plus haut, le groupe de relativité n'est plus désormais le groupe de Galilée ou le groupe de Lorentz mais le groupe $Diff(E)$ des difféomorphismes de E . C'est donc à ce niveau que se situe désormais le synthétique *a priori*. Ce déplacement de niveau permet d'absorber la catégorie de force dans un principe de relativité élargi et, par là même, de la construire.

Les théories de jauge et la construction de la catégorie d'interaction

L'exemple est encore plus spectaculaire avec les théories de jauge où c'est non seulement la catégorie de force (comme dans la relativité générale) mais aussi la *catégorie d'interaction* qui se trouvent ramenées à des principes de symétries élargis. Comme l'explique Yuri Manin¹² : « From a philosophical point of view, one can speak of a new wave of geometrization of physical thought which for the first time is sweeping far beyond the boundaries of general relativity ».

Depuis les travaux pionniers de Chen Ning Yang et Robert Mills (1954) sur l'invariance de jauge concernant l'isospin, il existe dans les théories de jauge *deux classes* de champs :

1) *les champs fermioniques de matière* qui sont interprétés comme des *sections* de fibrés sur l'espace-temps. Les coordonnées des fibres sont les *degrés internes* de liberté. Le groupe structural (c'est-à-dire le groupe de symétrie des fibres) exprime les *symétries internes* des particules.

2) *les champs bosoniques de jauge* qui sont des champs d'interactions véhiculées par des particules virtuelles d'échange (des bosons) et sont interprétés comme des connexions sur ces fibrés. Les particules véhiculant les interactions sont par conséquent les quanta des champs-connexions sur les fibrés de matière.

Le lagrangien de Yang-Mills est la *norme* de la *courbure* des connexions. Il est invariant sous l'action du groupe de jauge et l'espace-temps y contribue

12 Manin [1988].

comme champ de jauge à travers la courbure scalaire de sa connexion. Les *dérivations covariantes* permettent d'exprimer géométriquement les interactions.

Plus précisément, rappelons qu'en théorie quantique des champs, on dispose d'une chaîne de procédures de déterminations objectives conduisant de principes constitutifs à des modèles explicites.

Les principes de relativité et de symétrie fournissent des Lagrangiens L , ou mieux des densités de lagrangien $L(\varphi, \partial_\mu \varphi)$ dépendant des champs $\varphi(x, t)$ considérés et de leurs dérivées premières $\partial_\mu \varphi$. Cela permet de définir des actions $S(\Gamma)$ sur des chemins Γ conduisant d'un état initial $\varphi_i = \varphi(x, t_1)$ à un état final $\varphi_f = \varphi(x, t_2)$:

$$S(\Gamma) = \int_L d^4x = \int_{t_1}^{t_2} \int_R {}_3L(\varphi, \partial_\mu \varphi) d^3x dt.$$

Les axiomes de la mécanique quantique conduisent alors de l'action $S(\Gamma)$ à la formule de Feynman (intégrale de chemin) pour l'amplitude de probabilité de transition (\hbar est la constante de Planck) :

$$\langle \varphi_f | \varphi_i \rangle = \int_\Gamma \exp\left(\frac{2i\pi}{\hbar} S(\Gamma)\right) d\Gamma.$$

Il s'agit d'une intégrale fonctionnelle dans l'espace fonctionnel des chemins. Elle n'est pas bien définie comme objet mathématique (c'est l'un des principaux problèmes de la théorie quantique des champs), mais elle fournit néanmoins un algorithme de calcul extraordinairement puissant.

Il est bien connu que cette formule (qui est analogue aux fonctions de partition Z de la mécanique statistique) encode une quantité énorme d'information. Il est possible d'en dériver un nombre considérable de modèles explicites, quantitatifs et prédictifs des phénomènes en utilisant des outils mathématiques appropriés comme par exemple :

- (i) les développements perturbatifs ;
- (ii) le théorème de Wick disant que tous les moments d'une loi de probabilité gaussienne peuvent s'exprimer en fonction de ses moments d'ordre 2 ;
- (iii) le théorème de la phase stationnaire disant qu'une intégrale oscillante $e^{i\tau\varphi(x)}$ se concentre pour $\tau \rightarrow \infty$ sur les points critiques de la phase $\varphi(x)$;
- (iv) le groupe de renormalisation.

On rencontre ici un splendide exemple d'une détermination objective conduisant de principes constitutifs à des modèles spécifiques et diversifiés : les principes constitutifs (groupes de relativité, symétries)

fournissent des lagrangiens, qui fournissent à leur tour des intégrales de Feynman, qui fournissent elles-mêmes les modèles :

A priori constitutifs → Groupes de relativité et symétries → Lagrangiens → Action → Intégrales de chemins → Modèles spécifiques de phénomènes¹³.

Dans ce contexte, les théories de jauge ont réussi à construire *a priori* les interactions en faisant dépendre les symétries *internes* des systèmes (qui sont des symétries globales apparemment non spatio-temporelles associées aux nombres quantiques des particules) de la *position* spatio-temporelle. Si on localise ainsi ces symétries internes et si l'on exige que les théories demeurent invariantes, on doit introduire des termes correctifs. On constate alors que ceux-ci redonnent exactement les termes d'interaction. Les forces et les interactions apparaissent ainsi de façon générale comme dérivables de principes de conservation *locaux*¹⁴.

Le cas le plus simple (découvert par Hermann Weyl) est celui du « couplage minimal » entre un électron et un champ électromagnétique F . Soit ψ la fonction d'onde de l'électron. Son évolution est régie par l'équation de Dirac. Le lagrangien de Dirac L_D est invariant sous la symétrie interne globale $\psi \rightarrow e^{-ie\vartheta} \psi$ (où le e en exposant est la charge de l'électron et ϑ une phase). Le groupe des symétries internes est le groupe des phases, c'est-à-dire le groupe *commutatif* $U(1)$ des rotations du cercle. D'autre part, le lagrangien de Maxwell (champ électro-magnétique) L_M est invariant sous une transformation de jauge $A \rightarrow A + d\Lambda$, où A est le potentiel vecteur du champ électro-magnétique F , Λ une fonction sur E et $d\Lambda$ la différentielle de Λ . Si l'on admet que le facteur de phase ϑ peut dépendre de la position spatio-temporelle $x \in E$, alors le Lagrangien de Dirac L_D n'est plus invariant. Mais le terme de correction qui apparaît peut être *exactement compensé* par la transformation de jauge $A \rightarrow A + d\vartheta$. Il s'agit là d'une sorte de « miracle » dont la signification tant physico-mathématique que transcendante est remarquable.

Géométriquement, le potentiel vecteur A s'interprète comme une *connexion* définie sur un fibré vectoriel F au-dessus de l'espace temps E et le champ F s'identifie à la *courbure* de cette connexion. Le groupe de relativité est maintenant *encore plus large* que le groupe $Diff(E)$. C'est le groupe — dit groupe de jauge — des automorphismes du fibré F de base E . Cet élargissement permet de ramener la catégorie dynamique d'interaction à un principe de relativité, et donc de la construire. Dans le cas non abélien, le groupe des symétries internes G ($G = SU(2), SU(3), \text{etc.}$), n'est plus commutatif. Cela introduit des difficultés profondes dans la théorie, mais les idées principales subsistent.

13. Voir par exemple Zuber Itzykson [1985] et Le Bellac [1988].

14. Voir par exemple Quigg [1983].

Le cas est encore plus spectaculaire avec la théorie des supercordes¹⁵. En fait, toute symétrie supplémentaire enrichit de façon considérable le contenu mathématique des théories physiques. Par exemple, en théorie des supercordes, la simple reparamétrisation des cordes conduit à introduire la théorie des surfaces de Riemann et, plus particulièrement, la théorie de Teichmüller des espaces de modules qui classifient les différentes structures complexes compatibles à une même structure différentiable. Il en va de même avec l'interprétation donnée récemment (1994) par Edward Witten de la symétrie électrique \leftrightarrow magnétique de Montonen-Olive (1977). Elle conduit à l'introduction de formes modulaires et a déjà eu des conséquences considérables pour la compréhension de la structure des variétés différentiables de dimension 4¹⁶.

Ce sont ces stratégies remarquables de détermination objective des phénomènes qui font dire aux physiciens, par exemple à Michio Kaku¹⁷ :

the secret of this mystery [celui des théories unifiées] most likely lies in the power of gauge symmetry. Nature demands symmetry. Symmetry, instead of being a purely aesthetic feature of a particular model, now becomes its most important feature (p. 8).

Bref, au moyen des formalismes variationnels, du théorème de Noether, des intégrales de Feynman et des théories de jauge, il a été possible de construire une véritable *ontogenèse formelle* de la réalité physique. Une telle construction convertit le synthétique *a priori* en règles d'engendrement de modèles explicites diversifiés. Les contraintes mathématiques sont si fortes (renormalisabilité, élimination des anomalies, mécanisme de Higgs et ruptures spontanées de symétries conférant une masse aux bosons de jauge, etc.) qu'il est souvent possible d'inférer le bon choix du groupe de symétrie de la théorie à partir d'un tout petit nombre de données empiriques significatives.

Interprétation transcendantale du conventionalisme géométrique de Poincaré

Cette possibilité de construction (au sens fort) des catégories dynamiques en physique théorique a de nombreuses conséquences épistémologiques. Je n'en évoquerai ici qu'une seule, concernant l'interprétation transcendantale du conventionalisme. Je rappelle les deux thèses d'Henri Poincaré sur la physique mathématique exposées, entre autres, dans les chapitres IV et V de *La Science et l'Hypothèse* : « L'espace et la géométrie », « L'expérience et la géométrie » :

1. La thèse selon laquelle la géométrie appliquée à la physique est conventionnelle (ni vraie ni fausse), que l'on peut décrire les mêmes contenus

15. Voir par exemple Kaku [1988] et Love Bailin [1994], ainsi que Petitot [1992b].

16. Voir Witten [1994] et Donaldson [1996].

17. Kaku [1988].

factuels physiques dans des cadres géométriques alternatifs. En tant que convention, une géométrie fixe un langage de description et ne possède pas de vérité empirique expérimentale ;

2. La thèse que le concept de groupe est une forme *a priori* de l'entendement.

C'est surtout dans la conclusion de « L'espace et la géométrie » qu'est exposée la thèse du conventionalisme géométrique :

Ce qui est l'objet de la géométrie, c'est l'étude d'un « groupe » particulier ; mais le concept général de groupe préexiste dans notre esprit au moins en puissance. Il s'impose à nous, non comme forme de notre sensibilité, mais comme forme de notre entendement.

Seulement, parmi tous les groupes possibles, il faut choisir celui qui sera pour ainsi dire l'étalon auquel nous rapporterons les phénomènes naturels.

L'expérience nous guide dans ce choix qu'elle ne nous impose pas ; elle nous fait reconnaître non quelle est la géométrie la plus vraie, mais quelle est la plus *commode*.

Cette thèse est approfondie dans « L'expérience et la géométrie » où Poincaré explique que les principes de la géométrie ne sont pas des faits expérimentaux. On peut toujours exprimer un même fait physique en changeant la convention du cadre géométrique et en changeant les lois physiques (par exemple on peut garder la géométrie euclidienne et ne pas garder le principe que les rayons lumineux sont des géodésiques).

Comme Luciano Boi l'a bien montré, ce point de vue avait déjà été admirablement anticipé par Clifford à la fin du siècle dernier : il existe une équivalence entre :

(i) des causes physiques de changements dans un espace posé *a priori* comme plat ;

(ii) une géométrie non triviale (courbe) de l'espace.

Les expériences physiques portent toujours sur des corps et jamais sur l'espace. Elles ne peuvent donc pas *décider* de la géométrie.

Bref, les thèses sont :

1. la géométrie est une convention, c'est-à-dire un *a priori* (grammatical si on veut) de l'expérience. Elle fixe un langage de description et ne possède pas de vérité expérimentale. L'*a priori* n'a ici rien à voir avec un *a priori* logique ou un *a priori* innéiste cognitif. C'est un *a priori* au sens de conditions de possibilité déterminantes ;

2. l'*a priori* de la géométrie se ramène essentiellement à l'*a priori* des groupes : groupes d'invariance, groupes de relativité, groupes de symétrie des théories physiques ;

3. l'*a priori* n'étant pas inné et ne pouvant pas être décidé par l'expérience, il doit être choisi ;

4. Le critère du choix est pragmatique : c'est celui de la commodité.

Mais nous avons vu que, en ce qui concerne l'évolution de la physique mathématique, on peut observer, à travers le mouvement toujours plus accentué et profond de *géométrisation* de la physique, une évolution qui

motive le choix des conventions géométriques et possède le statut philosophique d'une réduction à l'*a priori* mathématique des contenus physiques empiriques.

Par exemple, dans le cas de la relativité générale, la conventionalité de la géométrie pour la physique signifie que l'on choisit une métrique de façon à ce que les rayons lumineux soient des courbes de longueur nulle et les mouvements en chute libre des géodésiques. Comme l'a expliqué Adolph Grünbaum dans sa critique de la *Géomérodynamique* de John Archibald Wheeler, Charles Misner et Kip Thorne¹⁸, ces deux classes de trajectoires sont empiriquement données et ce n'est que le choix conventionnel de la métrique qui les *qualifie géométriquement*. Certes. Mais la qualification einsteinienne est pourtant plus motivée que d'autres, car elle ramène les mouvements gravitationnels à des mouvements inertiels. En fait la RG est la théorie de jauge du groupe de Poincaré.

La dépendance de l'objectivité physique par rapport à des conventions fixant la qualification géométrique des données empiriques, en particulier le fait que les symétries des théories sont mathématiquement déterminantes pour le contenu physique de ces théories, est, répétons-le, la forme moderne de l'idéalité transcendante de l'espace. Cette idéalité transcendante s'oppose aussi bien à un réalisme ontologique qu'à un idéalisme subjectif (psychologique). Elle est prescriptive, c'est-à-dire à la fois conventionnelle et normative (déterminante).

On peut donc aller plus loin dans l'interprétation du conventionalisme géométrique que ne l'a fait Poincaré en adoptant un point de vue pragmatique de « commodité ». Nous avons vu en effet qu'il existe un tésos de la géométrisation en physique : transformer des principes de symétrie en principes dynamiques.

Paraphrasant des affirmations de Jean-Marie Souriau à propos de la quantification géométrique, on peut dire que : « philosophiquement [la géométrisation] c'est ramener la physique à des symétries géométriques pour faire de la physique *a priori* (c'est-à-dire "rationnelle") ».

Autrement dit, comme l'affirme encore Souriau : il n'y a *rien de plus* dans les théories physiques que les groupes de symétrie *si ce n'est la construction mathématique* qui permet précisément de montrer qu'il n'y a rien de plus¹⁹.

Cela est une parfaite définition de la réduction à l'*a priori* : il n'y a rien de plus si ce n'est les mathématiques permettant de montrer qu'il n'y a rien de plus. Ce principe est devenu le *principe de découverte* majeur des théories physiques contemporaines. S'il y a des structures physiques empiriques supplémentaires, c'est qu'il y a des symétries supplémentaires et que l'on n'a pas pris un groupe de symétrie approprié.

18. Grünbaum [1973], chapitre XXII : *General Relativity, Geometrodynamics and Ontology*.

19. Pour la quantification géométrique, voir Souriau [1975] et Weinstein [1977].

Le rôle déterminant des symétries en physique confère à l'objectivité physique un statut très particulier, qui oppose cette objectivité à toute ontologie substantialiste d'étants singuliers et individués, existant de façon transcendante comme entités séparées. Cette vieille tradition métaphysique aristotélicienne est incompatible avec la physique moderne. L'objectivité physique est transcendante au sens où c'est une objectivité « faible » qui inclut dans son concept d'objet les conditions d'accès et les conditions de possibilité de détermination de ses objets. Plus précisément : ce qui est *accessible* à la théorie, son contenu positif, y est défini *négativement*, c'est-à-dire par ce qui lui est *inaccessible* (à cause des symétries). Les symétries imposent une auto-limitation à ce que la théorie peut connaître et dire qu'elles sont constitutives, c'est dire que *ce que la théorie peut connaître est déterminé par ce que la théorie ne peut pas connaître*. Il s'agit là du principe de base qui disjoint l'objectivité physique de toute ontologie. On peut le qualifier de *principe galoisien* dans la mesure où un principe analogue a été formulé pour la première fois de façon claire par Galois dans la façon dont celui-ci a complètement repensé le problème de la résolution des équations algébriques.

Cette nature galoisienne a été excellemment soulignée par l'éminent spécialiste de géométrie symplectique et des travaux de Witten qu'est Daniel Bennequin, en particulier dans son long article en hommage à Thom : « Questions de physique galoisienne²⁰ ». Dire philosophiquement que l'objectivité physique est transcendante, c'est dire techniquement qu'elle est galoisienne.

Pour moi, le sens moderne du *synthétique a priori* concerne cette caractéristique des théories physiques modernes, à savoir que le maximum d'économie et de puissance théorique s'obtient en ramenant les contenus physiques d'abord à des principes dynamiques (conservations, forces, interactions) et ensuite ces principes eux-mêmes à des conséquences physiques de symétries qui expriment que l'on doit pouvoir éliminer dans les théories physiques les éléments mathématiques conventionnels (coordonnées, repères, jauges, etc.) nécessaires à la description. Le fait que, par exemple dans une théorie de jauge à la Yang-Mills, une propriété physique comme une *self-interaction* de bosons de jauge soit reliée au fait que le groupe des symétries globales internes est non commutatif, est, pour moi, un exemple typique de *synthétique a priori*. Cela n'a rien à voir avec une nécessité logique. D'ailleurs déjà chez Kant, le *synthétique a priori* était toujours corrélatif de la contingence radicale de l'expérience.

École des Hautes Études en Sciences Sociales

20. Bennequin [1994].

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAM, R., MARSDEN, J. 1978, *Foundations of Mechanics*, Benjamin Cummings, New-York, Reading.
- ALLISON, H.E., 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New-Haven, Yale University Press.
- ARNOLD, V., 1976. *Méthodes mathématiques de la mécanique classique*, Moscou, Mir.
- BAILIN, D., LOVE, A., 1994. *Supersymmetric Gauge Field Theory and String Theory*, Institute of Physics Publishing, London.
- BENNEQUIN, D., 1994. « Questions de physique galoisienne », *Passion des Formes, à René Thom* (M. Porte ed.), 311-410, E.N.S. Éditions Fontenay-Saint Cloud.
- BITBOL, M., 1996. *Mécanique quantique. Une introduction philosophique*, Paris, Flammarion.
- BOHR, N., 1935. *Physical Review*, 48, 696.
- BOI, L., 1995. *Le problème mathématique de l'espace*, Berlin, Springer.
- BRITTAN, G., 1978. *Kant's Theory of Science*, Princeton University Press.
- CASSIRER, E., 1918. *Kants Leben und Lehre, Kant's Life and Thought* (trad. J. Haden), Yale University Press, 1981.
- COHEN-TANNOUDJI, G., SPIRO, M., 1986. *La Matière — Espace — Temps*, Paris, Fayard.
- DONALDSON, S. K., 1996. « The Seiberg-Witten equations and 4-manifold topology », *Bulletin of the American Mathematical Society*, 33, 1, 45-70.
- DUNCAN, H., 1984. « Inertia, the communication of Motion, and Kant's third law of mechanics », *Philosophy of Science*, 51, 93-119.
- d'ESPAGNAT, B., 1985. *Une incertaine réalité*, Paris, Gauthier-Villars.
- d'ESPAGNAT, B., 1994. *Le réel voilé*, Paris, Fayard.
- FOLSE, H.J., 1978. « Kantian Aspects of Complementarity », *Kant-Studien*, 69, 58-66.
- GOMEZ, R.J., 1986. « Beltrami's Kantian View of Non-Euclidean Geometry », *Kant-Studien*, 77, 1, 102-107.
- GRÜNBAUM, A., 1973. *Philosophical Problems of Space and Time*, Dordrecht — Boston, Reidel.
- HONNER, J. 1982. « The Transcendental Philosophy of Niels Bohr », *Studies in History and Philosophy of Science*, 13, 1, 1-29.
- ICMP, 1995. *XIth International Congress of Mathematical Physics* (D. Iagolnitzer, ed.), International Press.
- ITZYKSON, C., ZUBER, J.B., 1985. *Quantum Field Theory*, Singapour, Mc Graw-Hill.
- JAMMER, M., 1974. *The Philosophy of Quantum Mechanics*, John Wiley and Sons.
- KAKU, M., 1988. *Introduction to Superstrings*, New-York, Springer.
- KANT, E., 1980-1986. *Œuvres philosophiques* (F. Alquié ed.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
- KANT, I., 1781-1787. *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelte Schriften, Band III, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1911.
- KANT, I., 1786. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kants gesammelte Schriften, Band IV, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1911. *Premiers Principes métaphysiques de la Science de la Nature*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1971.

- KANT, I., 1790. *Kritik der Urtheilskraft*, Kants gesammelte Schriften, Band V, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1913. *Critique de la Faculté de Juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979.
- KANT, I., 1796-1803. *Opus Postumum*, trad. F. Marty, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- LE BELLAC, M., 1988. *Des phénomènes critiques aux champs de jauge*, Paris, InterÉditions – C.N.R.S.
- LOCHAK, G., 1994. *La géométrisation de la physique*, Paris, Flammarion.
- MANIN, Y., 1988. *Gauge Field Theory and Complex Geometry*, Springer.
- MARSDEN, J., 1974. *Applications of Global Analysis in Mathematical Physics*, Berkeley, Publish or Perish.
- MISNER, C.W., THORNE, K.S., WHEELER, J.A., 1973. *Gravitation*, San Francisco, Freeman.
- OMNES, R., 1994. *Philosophie de la science contemporaine*, Paris, Gallimard.
- PETITOT, J., 1990a. « Le Physique, le Morphologique, le Symbolique. Remarques sur la vision », *SC [1990]*, 139-183.
- PETITOT, J., 1990b. « Logique transcendantale, Synthétique a priori et Herméneutique mathématique des Objectivités », *Fundamenta Scientiæ*, (numéro en l'honneur de L. Geymonat), 10, 1, 57-84.
- PETITOT, J., 1991a. « Idéalités mathématiques et Réalité objective. Approche transcendantale », *Hommage à Jean-Toussaint Desanti*, (G. Granel ed.), 213-282, Éditions TER, Mauvezin.
- PETITOT, J., 1991b. *La Philosophie transcendantale et le problème de l'Objectivité*, Entretiens du Centre Sèvres, (F. Marty ed.), Paris, Éditions Osiris.
- PETITOT, J., 1992a. *Physique du Sens*, Éditions du CNRS, Paris.
- PETITOT, J., 1992b. « Actuality of Transcendental Aesthetics for Modern Physics », *1830-1930: A Century of Geometry*, (L. Boi, D. Flament, J.-M. Salanskis eds), Berlin, New-York, Springer.
- PETITOT, J., 1992c. « Continu et Objectivité. La bimodalité objective du continu et le platonisme transcendantal », *Le Labyrinthe du Continu*, (J.-M. Salanskis, H. Sinaceur eds.), 239-263, Springer, Paris.
- PETITOT, J., 1994a. « La sémiophysique : de la physique qualitative aux sciences cognitives », *Passion des Formes, à René Thom* (M. Porte éd.), 499-545, E.N.S. Éditions Fontenay-Saint Cloud.
- PETITOT, J., 1994b. « Esthétique transcendantale et physique mathématique », *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme* (E.W. Orth, H. Holzhey Hrsg.), 187-213, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- PETITOT, J., 1995. « Pour un platonisme transcendantal », *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles*, (M. Panza, J.-M. Salanskis eds.), 147-178, Paris, Masson.
- PHILONENKO, A., 1972. *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin.
- POINCARE, H., 1902. *La Science et l'Hypothèse*, Paris, Flammarion.
- QUIGG, C., 1983. *Gauge Theories of the Strong, Weak, and Electromagnetic Interactions*, Reading, Benjamin-Cummings.
- SOURIAU, J.M., 1975. *Géométrie symplectique et physique mathématique*, Coll. Internat. du C.N.R.S., 237, Paris.
- VAN FRAASSEN, B. C., 1991. *Quantum Mechanics. An Empirist View*, Clarendon Press, Oxford.
- VUILLEMIN, J., 1955. *Physique et Métaphysique kantienne*, Paris, Presses Universitaires de France.
- WEINSTEIN, A., 1977. *Lectures on Symplectic Manifolds*, C.B.M.S., Conf. Series, Am. Math. Soc., 29, Providence.

- WEIZSÄCKER, C.F. von, 1979. *Die Einheit der Natur*, Munich, Hauser.
- WEYL, H., 1922. *Space – Time – Matter*, New-York, Dover.
- WIREDU, J.E., 1970. « Kant's Synthetic a priori in geometry and the rise of non-euclidean geometries », *Kant-Studien*, 61, 1, 5-27.
- WITTEN, E., 1994, « Electric-Magnetic Duality in Four Dimensional Gauge Theories », *ICMP 1994*, 155-162.

La géométrie : clef du réel? Pensée de l'espace et philosophie des mathématiques

Luciano Boi

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027460ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027460ar>

[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

Boi, L. (1997). La géométrie : clef du réel? Pensée de l'espace et philosophie des mathématiques. *Philosophiques*, 24 (2), 389–430.
<https://doi.org/10.7202/027460ar>

LA GÉOMÉTRIE : CLEF DU RÉEL ? PENSÉE DE L'ESPACE ET PHILOSOPHIE DES MATHÉMATIQUES

PAR
LUCIANO BOI

Les articles d'Alain Michel et de Jean Petitot abordent un certain nombre de questions philosophiques importantes concernant les développements des mathématiques et de la physique modernes, que nous avons analysés dans l'ouvrage *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible* (Springer, 1995). Après avoir présenté ceux qui lui paraissent, à juste titre, les principaux thèmes historiques et épistémologiques de l'ouvrage, A. Michel passe à discuter certaines de nos thèses philosophiques. Il apporte des éclaircissements notables sur plusieurs points difficiles et controversés, en particulier, le rapport entre les espaces sensible, mathématique et physique, l'interprétation du conventionnalisme géométrique de Poincaré et le statut des concepts mathématiques. Il adresse également quelques critiques à certaines de nos thèses, qui touchent essentiellement à la question épistémologique de savoir quelle est la nature des objets mathématiques. Les considérations qui suivent sont en grande partie consacrées à développer, sur certains points, les thèses en question. Par là, nous espérons parvenir à une plus grande clarté et à justifier davantage notre position.

Quelques mots sur l'article de Jean Petitot qui, à vrai dire, ne porte pas sur notre ouvrage, mais plutôt sur ses propres travaux, et où il réaffirme des thèses soutenues ailleurs. En ce sens, son article ne demande pas à être commenté ici. Cependant, puisque Petitot touche indirectement à des questions précises que nous avons largement analysées dans le livre, nous reviendrons sur certaines d'entre elles. Quoique toute son argumentation s'appuie sur des problèmes qui sont très techniques et difficiles, mais qui sont par ailleurs d'un grand intérêt, son raisonnement philosophique peut se résumer en une seule thèse. Les développements des sciences modernes (en particulier des mathématiques et de la physique) depuis la découverte des géométries non euclidiennes et l'élaboration par Lagrange et Hamilton d'une mécanique analytique nouvelle, n'auraient fait que confirmer le bien-fondé et la validité de la conception transcendantale kantienne des sciences, à la condition toutefois d'entendre celle-ci comme une « doctrine de la constitution des objectivités » ou comme « théorie des conditions de possibilité de l'expérience » et non pas comme une doctrine des facultés de la

raison et de l'intellect. Mais il n'est pas du tout certain que ces deux aspects de la conception transcendantale se trouvent séparés chez Kant¹. Nous discuterons ici certains aspects que cette thèse comporte, en tant qu'ils se rattachent aux thèmes et aux idées mathématiques et philosophiques dont nous avons traité dans l'ouvrage.

Pour les raisons que nous venons de rappeler, ce que nous nous proposons de faire ici n'est pas tellement de répliquer aux arguments et éventuellement aux critiques d'A. Michel et de J. Petitot, mais plutôt d'accepter un dialogue à trois sur des questions qui touchent aux sujets abordés dans notre ouvrage, mais dont la portée va bien au-delà et qui intéressent au premier chef les perspectives actuelles de la philosophie des sciences.

Avant d'en venir aux propos essentiels de notre ouvrage, nous croyons utile de faire quelques précisions et distinctions en quelque sorte préliminaires. Lorsqu'on parle, d'un point de vue épistémologique, du problème mathématique de l'espace, il importe en premier lieu de distinguer entre l'espace perceptif², l'espace mathématique et l'espace physique. Chacun de ces espaces peut présenter des propriétés fort différentes et, par conséquent, des significations différentes. Il convient ensuite de distinguer au moins deux niveaux pour chacun de ces espaces, ce qui devrait permettre d'établir un certain nombre de correspondances (en fait, d'applications) à la fois mathématiques et physiques. Par « espace perceptif » il faut ainsi entendre aussi bien l'espace sensible (psycho-physiologique) que l'espace intuitif ; ce dernier est fondé sur un certain *continuum* qualitatif apparemment amorphe mais d'où, grâce à des schèmes représentationnels de nature géométrique (et non pas computationnelle) et à des esquisses synthétiques, émergent les *Gestalt* et les différentes qualités des objets. Or, l'espace intuitif peut être vu en quelque sorte comme un prolongement du premier, sans qu'il puisse pour autant y être identifié ou réduit (voir plus loin pour des considérations à ce sujet). D'autre part, il est clair que, pour autant qu'il permet de donner une existence (idéale) précise à des objets qui n'existent que sous forme de potentialités, l'espace mathématique partage quelque chose d'essentiel avec l'espace intuitif, à moins de le concevoir (comme tous

1. Pour une analyse très intéressante de la conception kantienne des sciences et en particulier du statut des mathématiques dans la physique, voir P. Kerszberg, « Natural Versus Transcendental Philosophy », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 18, n° 2 (1995), p. 17-61.
2. L'espace perceptif lui-même est formé de différents niveaux. On distinguera en bref :
 - (i) le niveau *pré-spatial* (les différentes séries organisées d'impressions sensorielles) ;
 - (ii) le niveau *spatial objectif* (tridimensionnel) ; c'est le niveau où se constituent les formes spatiales proprement dites et ce, grâce au fait que nous sommes capables de discriminer un certain nombre de paramètres importants (doués d'une certaine pérennité) et de négliger ceux qui apparaissent aléatoires et/ou accidentels ;
 - (iii) le niveau *symbolique et/ou scientifique*, qui prolonge la perception au-delà de ses limites naturelles et qui apparaît fondamental en vue de connaître les structures invisibles (microscopiques) ou les phénomènes qui sont à trop grande échelle pour pouvoir être perçus (le comportement des astres).

les objets qu'on peut, en théorie, y définir) soit comme un produit de notre activité cérébrale (cognitivism), soit comme un univers linguistique formé d'entités fantasmagoriques (nominalisme). Mais il est vrai par ailleurs que l'espace mathématique, en tant que pure idéalisation ou en tant que modèle servant à représenter et à expliquer les phénomènes physiques, peut présenter des propriétés qui sont tout à fait différentes de celles que l'on accorde à l'espace intuitif. Il suffit de penser, par exemple, aux propriétés géométriques « bizarres » que caractérisent certains espaces topologiques symplectiques, ou bien encore, à la géométrie exotique de l'espace-temps à l'échelle quantique.

Mais revenons à notre réflexion sur les différents espaces. Pour ce qui est de l'espace physique, il est fondamental de distinguer au moins entre l'espace physique réel (où il est question des propriétés et des lois physiques des corps définies par des relations géométriques abstraites) et l'espace (en fait, il faudrait dire les espaces) de la géométrie physique, qui est un modèle mathématique abstrait. On a ainsi *l'espace de Minkowski* (caractérisé par une géométrie hyperbolique), *l'espace d'Einstein* (doué d'une géométrie pseudo-riemannienne ou, dans la version de Penrose, d'une géométrie projective complexe), *l'espace de Weyl* (dont la structure géométrique est affine et/ou conforme), etc. La géométrie physique se situe ainsi à un niveau intermédiaire entre la géométrie mathématique proprement dite et la géométrie du monde réel. Le lien entre les deux est assuré par les groupes, qui peuvent être de nature fort différente (voir plus loin) ; plus précisément, ce sont eux qui relient les symétries des espaces abstraits aux symétries des théories physiques. En effet, dans les théories physiques récentes toutes les forces sont comprises au moyen de théories mathématiques qui ont la même forme : les théories de jauge non abéliennes avec des symétries locales. Ainsi, les théories mathématico-physiques ramènent les propriétés des forces aux symétries de la théorie d'une part, et aux symétries de la nature d'autre part. Ces symétries sont en général de nature spatiale ou géométrique, mais il existe également des symétries non géométriques comme, par exemple, la symétrie de la charge. Les symétries du premier type se laissent définir mathématiquement comme des invariants. Il y a lieu de faire enfin une dernière distinction, entre la géométrie mathématique (qui n'obéit en principe à aucune contrainte physique), la géométrie de la physique théorique (qui élabore des modèles mathématiques pour l'explication des phénomènes) et la géométrie réelle, que l'on suppose être la géométrie à laquelle obéissent les lois du monde physique. À ce propos, de même qu'on peut concevoir plusieurs géométries mathématiques ainsi que plusieurs modèles théoriques de géométrie physique, de même, il peut y avoir plusieurs géométries réelles différentes. Par exemple, la géométrie du monde physique peut être tout à la fois *localement* non euclidienne bien que *globalement* euclidienne, et inversement, elle peut être localement euclidienne quoique globalement non euclidienne.

Une telle relation entre les types mathématiques de géométries et les modèles physiques de géométrie, n'est pas le fruit d'un hasard. En fait, l'exploration puis la formalisation des propriétés mathématiques de chaque géométrie conceptuellement possible sont, en général, nécessaires à la compréhension des propriétés physiques correspondantes et elles permettent d'en déterminer en quelque sorte les conditions possibles d'existence. En ce sens, on peut dire que tout modèle mathématique de géométrie est un « univers virtuel » au sein duquel une géométrie physique peut passer d'un état de possibilité à un autre d'existence effective. La théorie de la supersymétrie ou la théorie des nœuds offrent de magnifiques exemples d'un tel processus. D'une manière générale, il nous paraît possible d'établir une première grande classification des géométries physiques. 1) La géométrie à l'échelle humaine (corps solides et courtes distances) est approximativement euclidienne ; il y a cependant des situations pour lesquelles la géométrie diverge de manière sensible de l'euclidienne, c'est le cas, par exemple, de la géométrie du système visuel³. 2) La géométrie spatiale à large échelle (cosmologie) semble être en accord avec la géométrie de Lobatchevsky. En tout cas, toutes les expériences faites jusqu'à maintenant pour vérifier la relativité générale montrent que la structure géométrique de notre espace physique est courbe et non pas plane. Ce qui prouve, d'ailleurs, que toutes les géométries ne sont pas entre elles équivalentes, et que les raisons qui nous en font préférer une par rapport à telle ou à telle autre ne reposent pas sur un critère subjectif, comme le pensait Poincaré, mais sur des « faits » mathématiques et physiques bien précis. Rien n'empêche cependant que l'on ait à élargir et même à modifier profondément le modèle mathématique de géométrie physique accepté, surtout lorsqu'il s'agit de rendre compte d'un certain nombre de « faits » physiques nouvellement découverts ou des anomalies, par exemple, topologiques. C'est bien ce qui s'est produit dans le cas de la relativité générale, à la suite de la découverte des singularités dans la structure de l'espace-temps et des trous noirs. En fait, il semblerait nécessaire d'adopter un nouveau point de vue en ce qui concerne la conception que nous nous sommes faite jusqu'à maintenant de la théorie einsteinnienne de la géométrie de l'espace-temps, qui serait à fonder sur l'étude de la structure intrinsèque des bords de domaines complexes, et dont l'exemple le plus significatif est celui d'une variété complexe qui ne peut pas être localement étendue au-delà de ses bords C^∞ différentiables et lisses⁴. Ainsi, le fait que la théorie de la relativité générale soit fondée sur un modèle géométrique d'espace-temps pseudo-riemannien (une certaine variété M différentiable à quatre dimensions et douée d'une métrique indéfinie g)

-
3. Pour des considérations approfondies sur ce sujet, voir L. Boi, *Géométrie et Perception. Modèles mathématiques et interprétations philosophiques de la perception spatiale*, ouvrage à paraître.
 4. Voir R. Penrose, « Physical Space-Time and Nonrealizable CR-Structures », *Proceedings of Symposia in Pure Mathematics*, American Mathematical Society, Vol. 39 (1983), Part 1, p. 401-422.

n'est guère arbitraire, mais cela tient à ce qu'un tel modèle permet d'interpréter de la façon la plus complète et cohérente possible les phénomènes physiques à cette échelle. Autrement dit, les concepts mathématiques appartenant à un tel modèle sont ceux qui reflètent et expliquent le mieux les événements du monde physique (bien que ces mêmes événements soient des « possibilités » ou des idéalizations)⁵. 3) La géométrie de l'infiniment petit (le monde de la microphysique) semble être, du moins jusqu'à une certaine approximation, non euclidienne mais dans un sens tout à fait non classique. En fait, il est très difficile pour le moment de dire à quoi ressemble la géométrie quantique. La seule chose qui apparaît certaine, c'est qu'elle est incompatible avec toutes les autres géométries connues de nos jours, à commencer par la géométrie euclidienne. Il semblerait d'abord possible que le modèle d'espace-temps usuel, qui est à la base des théories relativistes, perde complètement sa validité dans le monde quantique. La géométrie quantique n'a, à vrai dire, de sens que dans un espace de dimension très élevée (en fait infinie), et dont la structure topologique semble n'avoir rien en commun avec la structure d'une variété riemannienne ou pseudo-riemannienne différentiable et lisse.

Pour terminer ces considérations, disons que certaines affirmations d'A. Michel et de J. Petitot méritent d'être particulièrement soulignées, et qu'elles sont susceptibles de développements ultérieurs. Ajoutons que nous sommes fondamentalement d'accord avec la plupart d'entre elles, à quelques exceptions près, mais qui sont toutefois importantes, comme on le verra par la suite. D'abord, résumons leurs thèses.

1) Selon A. Michel, une lecture correcte de la conception transcendantale kantienne doit rendre justice au philosophe d'avoir bien compris qu'une géométrie indépendante de l'intuition peut bien être conçue du moment que l'on distingue la constitution de l'intuition de l'espace comme objet de l'intuition, de cette même intuition. En d'autres termes, Kant aurait compris « que la constitution formelle est requise comme condition préalable de la constitution de l'intuition empirique. Elle peut donc se constituer [...] comme objet d'une science indépendante, tout en étant comme condition, forme du monde. Elle est une sorte de pré-objet à l'égard de l'objet de l'expérience qu'elle rend possible, et non point un objet superposé à lui. *La mathématique n'est donc plus subordonnée à la physique dans son existence, mais seulement dans sa valeur objective* » (nous soulignons). Cependant Kant, selon A. Michel, n'aurait pas su tirer toutes les conséquences nécessaires d'une telle réflexion, car le problème principal est en fait « celui de savoir si la spatialité peut être *objet* d'une pensée en dehors du schème qui l'incarne ». C'est-à-dire qu'il importe, à ce moment-là, de distinguer (pour les réconcilier éventuellement par la suite) entre « la

5. Voir R. Geroch, « General Relativity », *Proceedings of Symposia in Pure Mathematics*, American Mathematical Society, Vol. 27 (1975), p. 401-414.

spatialité comme condition (de représentation d'objets) et la spatialité comme objet de pensée. Si l'on parvient à préciser la conception d'un espace-objet, et non simplement d'un espace-condition, on pourra du même coup renouveler la signification du kantisme ». Pour cela, « il faudrait toujours corrélér l'espace avec des systèmes opératoires : la spatialité traduirait le schématisme kantien, mais un schématisme non autonome, lié à des systèmes d'opérations. L'espace serait pensable comme un méta-objet : un objet plus général et plus abstrait, ou un objet-forme, qui serait lui-même condition de représentation d'objets, de différents objets spécifiques ». En effet, si l'on regarde (pour ne citer qu'un exemple) les développements extraordinaires récents de la géométrie non commutative (dus notamment à A. Connes), faits essentiellement en vue de fournir un cadre mathématique cohérent pour l'ensemble des phénomènes quantiques, on s'aperçoit que cette géométrie est en fait une théorie mathématique autonome et puissante qui a permis, entre autres, un élargissement considérable du concept même d'espace, en particulier grâce à l'introduction de toute une nouvelle famille de structures algébriques, d'un ensemble d'opérations qui leur est associé et d'un nouveau type de calcul qui en découle. De cette manière, le cadre classique de la géométrie infinitésimale (avec des variables réelles ou complexes), qui a servi de fondement à toutes les théories physiques relativistes, se trouve remplacé par une géométrie quantique fondée sur un nouvel objet mathématique, à savoir des opérateurs définis sur l'espace d'Hilbert. Or, s'il est vrai que cette nouvelle géométrie, d'un point de vue purement mathématique, se suffit à elle-même, il est tout aussi vrai que sa signification profonde doit pouvoir provenir de ce qu'elle est apte à fournir une interprétation effective (ici effective doit s'entendre au sens de non conventionnelle et/ou non arbitraire, et non pas au sens de réelle) d'un domaine de phénomènes physiques ou même d'une ou plusieurs théories physiques, comme il semblerait bien être le cas⁶. C'est dire qu'il n'y a pas de théorie mathématique signifiante qui ne soit pas, en principe, susceptible d'une interprétation en dehors de son propre domaine d'objets abstraits, que ce soit par des modèles intuitifs, physiques ou autres. On voit par là que le théorème d'incomplétude de Gödel est susceptible, en quelque sorte, d'une extension à l'ensemble des mathématiques.

2) À propos de Kant, Petitot propose de disjoindre deux dimensions de sa conception transcendantale (chose que Kant n'aurait pas vraiment faite), à savoir la dimension *constitutive* (la mathématique comme *organon* de l'expérience) et la dimension *cognitive* (théorie des facultés). La dimension constitutive revient à admettre des principes prescriptifs de la réalité physique, et elle concerne le problème des conditions de possibilité de l'expérience. Dans les termes de Petitot, « conception constitutive » veut dire

6. Voir A. Connes, « Gravity coupled with matter and the foundation of non commutative geometry », *Preprint*, Institut des Hautes Études Scientifiques (Bures-sur-Yvette), mars 1996.

détermination mathématique *a priori* des phénomènes physiques ; en fait plus que cela : les phénomènes physiques ne sont rien de plus que les concepts mathématiques qui servent à les découvrir. L'exemple le plus décisif qui prouverait la « vérité » d'une telle assertion philosophique serait, selon lui, le rôle déterminant des symétries en physique.

Cette réduction des contenus des théories physiques aux concepts mathématiques conduit évidemment, entre autres, au refus de toute signification ontologique (théorie des substances) pour les entités physiques. Mais une telle conclusion n'est pas sans comporter des conséquences fâcheuses, aussi bien sur le plan scientifique que philosophique⁷. Premièrement, elle nie que les théories physiques possèdent des contenus physiques propres, alors qu'en réalité, pour beaucoup d'objets de ces mêmes théories, il y a lieu de reconnaître une signification géométrique et une signification physique, qui ne se recouvrent pas forcément. Comme exemple, nous mentionnerions ici le fait qu'il existe des symétries géométriques (spatiales) et des symétries (dynamiques) qui ne sont pas nécessairement de nature géométrique. Ensuite, le fait qu'il existe des différences importantes entre les *symétries externes* (c'est-à-dire les groupes de Lorentz, de Poincaré et le groupe conforme), valables pour le cas de la masse au repos nulle, et les *symétries internes* (les groupes SU(2) ou SU(3)) pour certaines propriétés des particules élémentaires. En fait, lorsque les théories quantiques (non linéaires) essaient d'incorporer le champ électromagnétique de Maxwell pour expliquer les particules élémentaires, ces deux types de symétries, de même que celui qui est responsable de la *covariance* (qui devrait permettre de coupler certaines propriétés quantiques des particules élémentaires à la gravitation), sont requis. Le problème est alors celui d'arriver à concevoir un espace courbe qui possède un certain type de structure topologique et qui soit invariant vis-à-vis d'un groupe dont la structure est beaucoup plus riche, et où il devient possible ainsi de rendre compatibles les trois types de symétries mentionnés.

Un autre exemple fondamental concerne la relation entre le potentiel de jauge et le champ de jauge, qui est à reconduire à la relation entre la connexion et la courbure. À ce propos, on peut observer qu'une connexion, qui est un objet mathématiquement bien défini, est plus primitive que la courbure. On peut, par conséquent, considérer le potentiel de jauge comme étant plus primitif que le champ de jauge. En fait, dans l'électromagnétisme, on peut montrer par des expériences physiques que le champ peut être identiquement nul, alors que des effets physiques peuvent encore être détectés. Ceux-ci sont dus au fait que le transport parallèle doit être non

7. Elle rappelle, à certains égards, le rêve logiciste de vouloir réduire les contenus des mathématiques à une langue logique parfaite. Encore plus réductif nous apparaît un certain point de vue cognitiviste qui prétend ramener la perception, l'intuition et la conscience à un petit nombre de mécanismes plus ou moins complexes de notre activité cérébrale (ou système neuronal).

trivial dans le cas où la région de l'espace n'est pas simplement connexe. Le fait que la courbure s'annule, donne l'information nécessaire sur le transport parallèle le long des chemins (géodésiques) fermés. Dans le langage de la physique, le transport parallèle est généralement décrit en termes d'un facteur de phase non intégrable. Or, la propriété de la non-intégrabilité se réfère localement à l'existence d'un champ non nul, tandis qu'à grande échelle cette même propriété est de nature topologique et elle peut survenir même dans le cas de champs nuls. Classiquement, le concept de potentiel a été introduit comme un artifice mathématique pour simplifier les équations de champ et le caractère en quelque sorte arbitraire de la jauge dans le choix du potentiel indiquait que ce dernier n'avait pas de véritable signification physique. Mais, d'un point de vue géométrique, on peut en fait montrer qu'une telle interprétation n'est pas satisfaisante. La connexion est un objet géométrique et le potentiel doit alors être considéré comme étant de nature physique. C'est le choix de la jauge grâce auquel on décrit le potentiel qui n'a pas de signification physique, ce qui correspond au fait que l'espace fibré (géométrique) qui « porte » la connexion ne possède pas de sections horizontales⁸.

Quelques brefs rappels de l'ouvrage

Rappelons maintenant les principales thèses de l'ouvrage (nous y reviendrons par la suite).

— Le nœud de ce que nous avons appelé « la question épistémologique de l'espace » touche en fait au point suivant : il s'agit d'expliquer la double nature de l'espace, à savoir le fait qu'il est à la fois *concept formel* (ou intuition formalisante) constitutif de la géométrie — pensons au concept de variété ou de groupe — et *principe d'intelligibilité* et d'engendrement même des phénomènes (l'espace est, en l'occurrence, encore un modèle abstrait mais qui aurait également une portée réelle et la fonction d'une intuition remplissante).

— Il importe de différencier le caractère apriorique de la perception spatiale de la réalité externe, de la forme *a priori* dans laquelle sont énoncées les propositions de la géométrie. Il s'agit de deux niveaux essentiellement différents de la question épistémologique de l'espace, qu'on a souvent confondus pour la seule raison qu'on n'avait pas encore fait la distinction entre les espaces sensible, mathématique et physique.

— D'un point de vue mathématique, on ne peut plus parler d'espace unique (comme la découverte des géométries non euclidiennes l'a définitivement montré) : il y a autant d'espaces qu'il y a de géométries, chacun d'eux pouvant être considéré comme un *domaine d'êtres abstraits* ou comme une *forme d'idéalisation*. Les contenus de tels espaces sont *a priori*, car

8. Voir M. Atiyah, *Geometry of Yang-Mills Fields*, Lezioni Fermiane, Accademia Nazionale dei Lincei, Scuola Normale Superiore, Pise, 1979.

il devient possible, à partir de quelques concepts fondamentaux, de développer formellement les structures géométriques caractérisant ces espaces. Lesdits concepts sont constitutifs pour un domaine d'êtres géométriques. Poincaré et Husserl ont, entre autres, mis en évidence ce fait important selon des perspectives différentes. Mais la question de savoir à quelles conditions un espace peut être support d'une ou même de plusieurs géométries intéressantes, demeure toujours en grande partie sans réponse.

— Les concepts géométriques n'ont pas seulement un statut formel, puisqu'ils peuvent également exprimer à la fois des contenus mathématiques non formalisables (même la logique mathématique en fournit des exemples, il suffit de penser au théorème de Gödel), *extra*-formels (le continu) et physiques (la courbure). En effet, les entités géométriques idéales et leurs propriétés sont à même de déterminer les formes d'objets réels. On dira donc, en ce sens, qu'ils s'impliquent dans les phénomènes se déroulant dans l'espace physique, au lieu de tout simplement s'y appliquer. De ce point de vue, l'espace et ses propriétés géométriques (de même que sa topologie) ne peuvent pas être *a priori* conçus séparément du contenu matériel de ce même espace : les propriétés physiques des corps agissent sur leurs propriétés géométriques, et réciproquement. Dit en des termes plus actuels, un champ (électromagnétique ou gravitationnel) est considéré comme une connexion sur un fibré ; de sorte que la matière impose des conditions sur la courbure de cette connexion, et la connexion force la matière à se propager par « transport parallèle » le long des lignes d'univers. La notion de transport parallèle, qu'il revient à Levi-Civita puis à Weyl et à Cartan d'avoir élaborée dans le cadre du développement de la géométrie riemannienne, est devenue un concept fondamental de la physique, ce qui donne une idée de sa puissance explicative.

— À la lumière des remarques précédentes, on peut affirmer que le point de vue de certains philosophes néo-kantiens comme Natorp et Cassirer, le conventionnalisme géométrique de Poincaré, la phénoménologie de Husserl, Becker et Weyl et la conception structuraliste des mathématiques des philosophes Gonsseth, Lautman et Cavallès se révèlent être des tentatives de révision profonde de la conception kantienne de l'espace et de la géométrie, et en constituent un développement essentiel. Ainsi, le thème du « synthétique *a priori* » ne nous paraît pas dépassé, mais comme ayant changé de niveau et de signification. Avec Gauss, il passe du niveau métrique global (tel chez Euclide) au niveau métrique local (infinitésimal) incarné par le ds^2 . Avec Riemann, il connaît un nouveau changement en passant du niveau métrique au niveau différentiable, alors que la métrique deviendra un fait conventionnel d'une part, et empirique d'autre part. Avec Poincaré, on verra renaître la composante synthétique *a priori* de la géométrie dans le rôle joué par le concept de groupe. Enfin, avec Weyl et Cartan, le synthétique *a priori* passe au niveau affine du transport parallèle et de la connexion, ces

concepts étant vus comme des objets constitutifs de la géométrie de la variété et de l'espace.

— L'idée directrice de notre ouvrage est que *l'espace est un principe d'intelligibilité formel et réel*. En d'autres termes, les concepts spatiaux seraient des modèles géométriques (des idéalizations) qui serviraient notamment de constructions mentales intermédiaires entre la mathématique et la physique. C'est au fond dans ces constructions mentales que résiderait la signification mathématique de la physique. La géométrie différentielle riemannienne et non riemannienne et la théorie des groupes en sont des exemples extrêmement importants. Un concept géométrique n'est pas seulement une pure et libre création intellectuelle, mais encore, considéré dans sa relation aux phénomènes physiques (dynamiques), il est constitutif de ces mêmes phénomènes. Il faudrait alors dire que « le réel est géométrique », plutôt que d'affirmer que « la géométrie est réelle ou empirique ».

Le géométrique (le virtuel) et le physique (l'actuel) sont dans la même connexion mais sur des plans différents

Dans cet article, nous aimerions faire quelques considérations sur certaines questions fondamentales concernant la nature de l'espace en mathématiques et en physique théorique pour en arriver à montrer que l'espace est en fait une prégnance à la fois objective et subjective « universelle » et que, de par ce fait même, il se trouve à la racine de toute compréhension que l'homme peut avoir du monde qui l'entoure tout comme de l'univers macroscopique et microscopique. Son étude soulève un certain nombre de problèmes épistémologiques cruciaux. Un de ceux-ci, qui est peut-être le plus général, consiste à savoir quel est le statut des objets et des idées mathématiques. L'autre problème que l'on pourrait mentionner, à savoir celui des rapports entre philosophie et mathématique (que nous avons abordé surtout en relation aux critiques que Husserl a adressées aux conceptions de Riemann), s'y rattache plus ou moins directement.

Dans son étude, A. Michel cherche à élucider le premier de ces problèmes en y apportant quelques éléments nouveaux. À ce sujet, nos analyses semblent converger sur des points essentiels, sauf en ce qui concerne l'interprétation que nous avons donnée de la thèse de Husserl affirmant la primauté logique et phénoménologique de la géométrie euclidienne, thèse que nous avons critiquée à notre tour, mais qui en même temps nous a semblée être fondée sur des raisons mathématiques et philosophiques profondes (voir *infra*). Selon A. Michel, en revanche, cette incompréhension de Husserl à l'égard des conceptions de Riemann « était inévitable, déjà inscrite dans son plus vieux souci : celui de réassigner à la philosophie un projet radical, selon les *Méditations cartésiennes*, que celui de Descartes. Cavallès a montré la présence, dans la *Crisis*, du thème de l'utopie de l'archéologie fondatrice, du mythe du retour aux "évidences primordiales" : l'histoire n'étant pas en mesure de révéler les sens

authentiques que dans la mesure où elle permet de retrouver les liens perdus ».

Nos positions divergent de façon plus profonde quant à la thèse selon laquelle *les objets mathématiques auraient essentiellement un caractère qualitatif, spatial et structural*. Précisons d'abord qu'en affirmant ceci, nous avons à l'esprit surtout les développements de certains domaines selon nous cruciaux des mathématiques, comme la géométrie et la topologie différentielle, la théorie des groupes, la théorie (topologique) des systèmes dynamiques, la physique mathématique, etc., alors que nous n'avions pas vraiment considéré d'autres domaines, certes importants, tels que la théorie des nombres, l'algèbre et la théorie des catégories. On pourrait d'ailleurs remarquer à ce propos que là aussi on parle (au moins depuis Minkowski) de « théorie géométrique des nombres » et de « géométrie algébrique ». Mais notre thèse, il est vrai, est avant tout philosophique et elle demande à être précisée. Ce que nous entendions par cela peut être éclairé en considérant brièvement le concept de groupe, un des plus fondamentaux qui soient en mathématiques. On sait que, dans un certain sens, la définition d'une géométrie revient à se donner un groupe de transformations que l'on fait opérer sur un espace donné. En fait, l'espace peut être alors identifié à l'ensemble des transformations, les rotations dans le cas euclidien, qui laissent invariante une certaine forme (fonction) fondamentale, et dont il pourra hériter certaines propriétés essentielles : l'homogénéité, la transitivité, une symétrie locale ou globale. En ce sens, l'espace peut donc être engendré par l'action du groupe, qui peut être considéré comme l'objet primordial, alors que l'espace pourra être vu comme un objet (mathématique) dérivé.

Il faut en plus voir que ces transformations appartenant au groupe possèdent une structure algébrique (les algèbres de Lie par exemple ; un groupe peut présenter également des propriétés arithmétiques et topologiques fondamentales : ce sont des structures supplémentaires qui s'ajoutent à la structure algébrique en l'enrichissant). Ces structures correspondent, dans un certain sens, à ce qu'A. Michel appelle un « système d'opérations formelles ». Toutefois ces opérations et règles formelles, qui font partie de la structure algébrique mais qui ne sont pas la structure algébrique elle-même, n'ont pas uniquement une valeur symbolique, car elles correspondent, dans la plupart des cas, à des propriétés géométriques de l'espace considéré, et elles peuvent également s'interpréter en termes de propriétés des entités physiques d'une certaine théorie.

Enfin, il importe de comprendre que l'objet mathématique *groupe* présente des propriétés qualitatives fondamentales et ce, dans un double sens : mathématique et physique (dynamique). Il suffit de penser, par exemple, au fait qu'une certaine classe d'équations différentielles à dérivées partielles, dont Poincaré en a, le premier, étudié le comportement et découvert l'importance pour l'explication des phénomènes de la mécanique

céleste et, plus généralement, des systèmes dynamiques, présente des propriétés qualitatives fondamentales concernant la classification topologique d'un certain type de courbes et de surfaces ainsi que la connaissance de leurs propriétés globales. Or, ces propriétés correspondent en réalité à la donnée d'un groupe topologique dont les transformations conservent les relations conformes et continues d'un certain domaine multiconnexe de points. En d'autres termes, il s'agit de caractériser le groupe de difféomorphismes de l'anneau ou, dans le cas le plus général, du tore⁹. Il s'avère que la solution de ce problème de géométrie (qualitative) est essentielle pour la compréhension des solutions périodiques ou quasi périodiques dans le problème des trois corps et, d'une manière plus générale, pour connaître les conditions de stabilité d'un système dynamique global quelconque (comme le système solaire). Ce qui précède a en fait une signification philosophique profonde, à savoir que l'étude du comportement d'un système dynamique au voisinage de certains « objets » représentés par des points et leurs orbites dans un *espace de phase* (ce concept aussi a été introduit par Poincaré), se ramène à l'étude des propriétés de certains *objets invariants* sous l'action d'un groupe de transformations : orbites périodiques, invariants toriques, variétés invariantes stables et instables. Ces objets géométriques jouent un rôle fondamental dans l'organisation de la dynamique d'un système, et ils permettent d'en interpréter le comportement.

Les trois principaux caractères que nous avons attribués aux objets mathématiques se trouvent à être profondément liés dans le concept de symétrie. Ce concept joue un rôle de plus en plus fondamental dans toutes les branches des mathématiques et de la physique, qu'il s'agisse de la physique moléculaire, de la cristallographie, de la biophysique, et plus récemment, des théories de jauge. Les symétries peuvent être soit de nature purement *géométrique*, soit de nature *dynamique*, ou bien les deux à la fois. Les symétries dynamiques se laissent à leur tour distinguer en symétries *globales* et *locales*. Les symétries locales ont très peu de choses en commun avec les symétries globales. En effet, pour les systèmes physiques qui admettent un groupe de symétries locales (c'est-à-dire un groupe invariant de transformations de jauge du type $x(t)_h \equiv (x_1(t)h_1, \dots, x_n(t)h_n)$), on ne peut concevoir aucune expérience qui permette de distinguer entre les deux orbites $x(t)$ et $x(t)_h$. Ainsi, $x(t)$ et $x(t)_h$ correspondent effectivement à la même orbite physique de S (le système physique), exprimée dans des coordonnées intrinsèques différentes. L'idée de symétrie locale a conduit au développement des théories de jauge en physique, et elle est en partie à l'origine de la théorie des fibrés en mathématiques. Le tournant de la physique théorique actuelle consiste à éliminer les symétries globales des lois

9. Voir H. Poincaré, « Sur un théorème de géométrie », *Rend. Circ. Mat. Palermo*, 33 (1912), 375-407. Pour un exposé éclairant sur les développements récents du sujet, voir A. Chanciner, C. Simó, « Mécanique céleste. Cent ans après la publication des "Méthodes Nouvelles" de Henri Poincaré », *Société Mathématique de France*, journée annuelle 1996.

physiques, et à trouver en même temps des lois dynamiques qui admettent un groupe (non abélien) de symétries locales¹⁰. Cependant, les symétries spatiales (groupe covariant de Poincaré) demeurent toujours des symétries globales, à moins d'inclure la gravité. De telles lois dynamiques sont exprimées sous la forme de théories de jauge. Cette situation pose un problème théorique très intéressant, quant à la manière de dériver des symétries internes globales, valables pour des modèles phénoménologiques ou des situations macroscopiques, à partir de symétries asymptotiques dynamiquement engendrées.

Dans le même ordre d'idées, un exemple très important est celui de la connexion que l'on suppose exister entre les théories (totalement) covariantes (comme la relativité générale), la thermodynamique et la théorie quantique des champs, connexion que dernièrement l'on cherche à expliquer au moyen d'une propriété structurale clé des algèbres de von Neumann. Rappelons d'abord que la description physique des systèmes qui ne sont pas en général covariants, est fondée sur trois notions physiques élémentaires : les observables, les états et le paramètre temps. Les observables et les états déterminent la cinématique du système, le paramètre temps (ou le sous-groupe à un paramètre du groupe de Poincaré) permet d'en décrire sa dynamique. En mécanique quantique, de même que dans la mécanique classique, on a deux manières équivalentes de décrire le flot temporel : soit comme un flot dans l'espace des états (c'est l'approche de Schrödinger), soit comme un groupe d'automorphismes à un paramètre de l'algèbre des observables (c'est l'approche de Heisenberg). Dans la mécanique hamiltonienne classique, par exemple, les états sont représentés comme des points s dans l'espace de phase Γ , et les observables comme des éléments f de l'algèbre $A = C^\infty(\Gamma)$ des fonctions lisses dans Γ . L'hamiltonien H définit un flot $\alpha_t^s : \Gamma \rightarrow \Gamma$, pour chaque t (réel), dans l'espace de phase, et, par conséquent, un groupe d'automorphismes à un paramètre $(\alpha_t f) = f(\alpha_t^s s)$ de l'algèbre des observables A . Cette façon de représenter les choses n'est plus valable dans les théories totalement covariantes, ni dans les théories relativistes qui incorporent le champ gravitationnel, et cela du fait qu'il est impossible d'y définir un flot temporel privilégié. Mais également parce que les lois dynamiques de ces théories ne peuvent pas être formulées en termes d'une évolution selon un seul paramètre temporel externe. Plus précisément, cette notion de flot temporel dépend de l'état du système. Qui plus est, une telle notion faible du temps n'a plus lieu d'être lorsqu'on inclut dans le modèle physique soit la thermodynamique, soit la mécanique quantique. La raison en est qu'en présence d'une « superposition » thermique ou quantique des géométries, la structure causale de l'espace-temps n'est pas conservée.

10. Pour une discussion des idées fondamentales sur ce sujet, voir J. Fröhlich, *Non-Perturbative Quantum Field Theory*, Advances series in Mathematical Series, Vol. 15, World Scientific Publishing Co., Singapore, 1992.

D'où l'apparition de grandes difficultés conceptuelles dans les théories quantiques de la gravité. Une idée intéressante, développée récemment¹¹, consiste à essayer d'élargir la notion de flot temporel aux théories à covariance généralisée, mais en la faisant dépendre de l'état thermique du système. Plus précisément, la notion de flot temporel peut être étendue tout naturellement aux théories covariantes pourvu que : (i) on interprète le flot temporel en termes d'un groupe d'automorphismes à un paramètre de l'algèbre des observables ; (ii) on attribue les propriétés temporelles du flot à des causes thermodynamiques ; (iii) on prenne sérieusement en considération l'idée que dans un système covariant général la notion du temps n'est pas indépendante de l'état, comme en physique non relativiste, mais qu'elle dépend plutôt de l'état dans lequel se trouve le système. Or, le fait qu'un état définit une famille d'automorphismes à un paramètre, c'est là une propriété fondamentale de l'algèbre de von Neumann. La relation entre un état ω au-dessus d'une algèbre et une famille d'automorphismes à un paramètre α , appartenant à l'algèbre, est la source de la classification de l'algèbre de von Neumann, et donc au cœur de la théorie algébrique elle-même. Le lien entre un état thermique et un flot temporel peut être alors vu comme un cas particulier d'une telle relation générale. Cette observation conduit à des applications très larges de l'idée mentionnée plus haut et elle permet, en particulier, de relier un résultat mathématique profond à certaines propriétés physiques qui caractérisent les états dans la théorie quantique des champs. Les observables d'un système quantique forment une C^* -algèbre. Les états sont des fonctionnels linéaires positifs définis sur l'algèbre. Dans une théorie partiellement covariante, la définition de la théorie est complétée par l'hamiltonien, ou, ce qui revient au même, par une représentation du groupe de Poincaré. Par ailleurs, dans une théorie à covariance généralisée on a seulement l'algèbre des observables de jauge invariants et les états. Étant donné un état, il existe un théorème (de Tomita-Takesaki) qui permet de construire un groupe d'automorphismes à un paramètre α , de la clôture faible de l'algèbre, appelé le *groupe modulaire*. De cette manière, on peut élargir le postulat sur le temps thermique à la théorie quantique, en admettant que *le temps physique soit le flot modulaire de l'état thermique*. On obtient ainsi une définition du flot temporel physique dépendant de l'état dans le contexte de la théorie quantique covariante des champs. Une conséquence remarquable découle de l'hypothèse précédente. En effet, un résultat clé de la théorie algébrique de von Neumann est le théorème suivant : le flot modulaire, pourvu d'un automorphisme propre, est une propriété intrinsèque de l'algèbre, indépendante des états. En ce sens, *l'algèbre de von Neumann est intrinsèquement un objet « dynamique »*. Ainsi, si

11. Voir A. Connes and C. Rovelli, « Von Neumann Algebra Automorphisms and Time-Thermodynamics Relation in General Covariant Quantum Theories », *Preprint IHES, Bures-sur-Yvette*, n° 36, juin 1994.

l'on interprète le flot modulaire en termes de flot temporel physique, ce résultat acquiert une signification physique profonde, à savoir que c'est la structure algébrique intrinsèque de l'algèbre des observables qui détermine le « flot temporel » compatible avec la théorie physique.

C'est bien pour les raisons que nous venons de voir, qu'il nous est difficile de partager (ou de ne partager qu'en partie) la position d'Alain Michel et, d'après lui, de Desanti et de Granger, quant au statut et à la signification des objets (idéautés) mathématiques. Ceux-ci seraient « des sortes d'objets qui ne sont accessibles que dans le système des possibilités réglées ouvertes par les relations qui les définissent. Une idéalité mathématique n'est en ce sens rien d'autre qu'une indication de procédure opératoire ou démonstrative. Sans doute, seule une procédure d'écriture symbolique (et le plus souvent purement idéale) fixe ces sortes d'objets, par des systèmes infinis d'architectures de signes, pour lesquels on peut définir des codes explicites de désignation. Mais les objets n'existent pas en dehors des systèmes de relations où s'inscrivent leurs propriétés : leur mode d'existence est en ce sens entièrement intra-théorique, relatif aux propriétés du système dans lequel ils sont accessibles ». A. Michel précise que « dans l'expression de " contenu formel " [utilisée par Granger pour caractériser les objets mathématiques], " formel " est là pour souligner la nature fondamentalement symbolique du concept, comme de la connaissance, mathématique, et même de toute connaissance d'objet en général ». Mais c'est là précisément la question. (À ce propos, le fait n'est pas d'avoir ou non un penchant pour les disciplines formelles — toute personne raisonnable ne niera pas qu'une des tâches importantes du travail scientifique consiste à donner une bonne axiomatisation pour tout domaine de phénomènes étudiés¹², mais ce n'est pas son unique objectif ni d'ailleurs le plus fondamental.) Par ailleurs, nous n'ignorons évidemment pas l'importance des contenus formels en mathématiques (on vient de le voir à propos de la structure algébrique d'une théorie physico-mathématique, et nous allons le voir dans le cas du concept de groupe). Nous n'avons non plus aucune difficulté à admettre (et c'est là une thèse que nous avons soutenue dans l'ouvrage avec des arguments, croyons-nous, convaincants), d'une part, que les concepts mathématiques ne peuvent pas être obtenus à partir de matériaux sensibles, et d'autre part, qu'ils ne sont pas l'expression d'essences

12. Mais là encore, le fait de vouloir axiomatiser une théorie sert d'abord et avant tout à en mettre en évidence la structure mathématique fondamentale. Un exemple tout à fait éclairant et très important de nos jours est celui des théories topologiques des champs quantiques. Les axiomes communs à ces théories, de nature purement mathématique et apparemment indépendants de toute interprétation physique, se révèlent être en fait ceux auxquels satisfont plusieurs théories physiques. Qui plus est, chaque concept mathématique fondamental qui intervient dans ces axiomes est susceptible en principe d'une interprétation physique intéressante. En particulier le concept de *cobordisme* (dû à Thom) joue un rôle clé dans ces théories. Pour une présentation de ces théories, voir M. Atiyah, « Topological Quantum Field Theory », *Publications Mathématiques*, Institut des Hautes Études Scientifiques (numéro dédié à René Thom), n° 68 (1988), p. 175-186.

idéales séparées du processus de constitution des « objets » mathématiques eux-mêmes. Tout ce que nous visons à montrer est (i) premièrement, que les contenus formels ne s'identifient pas à l'ensemble des symboles et des règles qui les fissent, car ils recouvrent un domaine de sens beaucoup plus large ; (ii) deuxièmement, que les contenus formels d'un concept (ou d'une théorie) mathématique sont loin d'en épuiser leur signification. Il serait difficile d'affirmer, par exemple, que la nature du concept de connexion (concept spatial par excellence, qui possède tout à la fois une signification géométrique, algébrique et topologique), ou du concept du continu, soit seulement (ou surtout) symbolique. En vue de justifier une telle affirmation, faisons quelques brèves considérations sur ces deux concepts.

À partir des années 1970, on reconnaît que, d'un point de vue mathématique, la théorie de jauge est essentiellement une branche de la géométrie différentielle, précisément celle qui fait intervenir le concept d'« espaces fibrés » munis d'une « connexion »¹³. Cette notion joue un rôle absolument central dans la compréhension des rapports entre structures mathématiques et théories physiques et elle relie directement la géométrie à la physique, à tel point que l'on peut affirmer que les deux sont coextensives. Le concept géométrique de connexion est devenu ainsi un élément essentiel de la physique.

Ces développements montrent en particulier qu'à chaque entité physique correspond un concept de la géométrie et de l'analyse différentielle globales. Par exemple, l'intensité du champ s'identifie avec la courbure de la connexion ; l'intégrale d'action « n'est rien d'autre » qu'une mesure globale de la courbure. Certains invariants topologiques et algébriques appartenant à la théorie des classes caractéristiques se sont révélés très appropriés pour décrire la charge de la particule au sens de Yang-Mills. De façon plus générale, on peut faire correspondre directement les concepts de la théorie des champs de jauge à ceux de la géométrie et topologie différentielles des fibrés. Mais comment faut-il comprendre au juste la nature d'une telle correspondance ? Inspirés par une idée déjà avancée par Hermann Weyl en des termes quelque peu différents¹⁴, nous soutenons la thèse selon laquelle au fond *le physique n'est que le géométrique en acte*. C'est dire que, non seulement la géométrie est productrice de structures idéales, d'universaux sémantiques comme la variété, le groupe, la courbure, la connexion, le fibré, mais encore elle participe des propriétés des entités physiques et des qualités des phénomènes. On pourrait en fait aller jusqu'à postuler qu'il doit y avoir en principe, selon la théorie et la classe des phénomènes envisagées, une

13. Voir J.-P. Bourguignon et H. B. Lawson, « Yang-Mills Theory: Its Physical Origins and Differential Geometric Aspects », *Annals of Mathematics Studies: Seminar on Differential Geometry*, S.-T. Yau (Ed.), Princeton University Press, 1982, p. 395-421. Pour un exposé complet sur le sujet, voir A. S. Schwartz, *Quantum Field Theory and Topology*, Springer-Verlag, Berlin, 1993.
14. Voir H. Weyl, « Reine infinitesimale Geometrie », *Mathematische Zeitschrift*, 2 (1918), p. 384-411.

structure géométrique continue ou discrète sous-jacente à toute phénoménologie physique donnée. Pour s'en convaincre, il suffirait de rappeler que certains grands principes de symétrie géométriques (ou certains groupes, ce qui revient au même) se convertissent en des principes dynamiques qui, eux, sont responsables de bon nombre de changements d'état affectant les phénomènes physiques. Ne faudrait-il pas alors affirmer qu'« à l'origine était la symétrie ou le groupe... » ? Cependant, ce concept n'est pas uniquement de l'ordre de l'abstrait et les propriétés mathématiques qu'il contribue à mettre en évidence ont à la fois une puissance explicative et une force productrice d'un monde fait de forces, d'interactions et d'énergie... L'intelligibilité mathématique de ce monde n'est pas ainsi une chose séparée de l'intelligibilité du réel lui-même¹⁵.

Passons maintenant au problème du continu. La question de savoir comment arriver à donner une représentation non ensembliste du continu présente un intérêt indéniable¹⁶, mais elle n'a pas jusqu'à maintenant trouvé l'attention que pourtant elle mérite. Il faudrait, pour cela, parvenir à une caractérisation purement géométrique (topologique) du continu, qui ferait notamment intervenir l'homogénéité et la connexité de l'espace, encore que cela serait une condition nécessaire mais non pas suffisante. Mais il est bien connu que d'un point de vue mathématique, le modèle général et communément accepté pour penser le continu a été le modèle ensembliste de la droite réelle R proposé par Cantor-Dedekind. Le continu y serait engendré à partir du discret (de la suite des entiers naturels) — donc à partir de la générativité de l'arithmétique — par complétion des coupures définies sur les rationnels. Cette idée d'une priorité logique du discret s'appuie sur le fait apparemment indiscutable que la suite des entiers naturels est typiquement une suite discrète d'entités, le nombre ; chacun est un point qui est séparé de tous les autres nombres points.

À l'encontre de la conception, qui veut que le continu soit le produit (fini en acte) d'une générativité purement arithmétique (formelle par excellence donc), on pourrait opposer le continu archétype que l'on peut imaginer comme un espace ayant la propriété d'une homogénéité qualitative parfaite, au sens que deux « points » y sont toujours équivalents par un glissement continu (éventuellement seulement local) de l'espace sur lui-même. Cependant, pour qu'une telle image ne paraisse pas contradictoire, il faut arriver à faire l'économie de la notion de « point », qui présuppose déjà une brisure de l'homogénéité spatiale ce qui, d'un point de vue mathématique, apparaît une tâche plutôt difficile. Il faudrait peut-être, pour réussir à surmonter une telle difficulté, faire appel à des notions purement qualitatives

15. Il revient surtout à René Thom d'avoir montré que ce postulat philosophique est susceptible d'être développé dans un programme mathématique et phénoménologique très fécond et précis. Voir, entre autres, *Esquisse d'une Sémiophysique*, InterÉditions, Paris, 1988, et *Apologie du logos*, Hachette, Paris, 1990.

16. Voir H. Weyl, *Das Kontinuum*, Veit, Leipzig, 1918.

de topologie, telle que celle de déformation continue d'une surface dans une autre (plongement, immersion, etc.)¹⁷.

Il est une conception très répandue selon laquelle le continu s'obtient en intercalant indéfiniment un nombre entre deux autres nombres qui ne sont pas égaux. C'est l'idée, entre autres, de Poincaré. Ainsi, toute nouvelle suite d'éléments formerait encore un ensemble dénombrable : un ensemble dense, comme les rationnels, suffit à réaliser la construction de Poincaré. Les coupures de Dedekind ne définissent qu'un ensemble au plus infini dénombrable de nombres réels. Le continu mathématique, doué de la propriété d'être un ensemble parfait (identique à son dérivé : tous ses points sont points-limites ou d'accumulation), connexe, non dénombrable, est plus riche que les ensembles qu'on atteint par les procédés de Dedekind et de Poincaré. Du point de vue de la théorie des ensembles, le continu ne s'engendre pas par répétition du point, comme le croyait Poincaré. La connexité ne suffit pas à définir le continu. Un ensemble peut être parfait et totalement discontinu, ainsi l'ensemble triadique K de Cantor. Cet ensemble est construit en sorte que les intervalles qui le composent sont disjoints. Il n'est nulle part dense : tout segment de l'intervalle fermé $[0, 1]$ renferme des points du complémentaire de K . L'ensemble K est au moins dénombrable ; il a la puissance du continu.

Selon une autre conception, qui remonte à Aristote et qui est encore présente chez des mathématiciens comme Riemann, Clifford, Peirce, Veronese, Husserl et Weyl, le continu n'est pas à proprement parler composé de points consécutifs ou en contact. Divisible en intervalles eux-mêmes divisibles, le partage de ces intervalles se poursuivant à l'infini, un continu est divisible en puissance. Enlever un point d'un continu unidimensionnel le décompose en deux ouverts disjoints : cela détruit la continuité. Donc, un continu n'est pas formé de points en acte. Un continu qui est en puissance ne contient rien d'indivisible ; il faudrait pour cela admettre des figures du continu qui ne sont pas ponctuellement divisibles, comme des points qui, au lieu de se diviser, se contractent ou se dilatent en ne changeant pas de forme (la topologie différentielle nous en offre des exemples, et la biologie nous montre des processus morphogénétiques qui rappellent un tel modèle), ou des lignes insécables, ou des cordes qui se nouent et se dénouent suivant une application continue (deux nœuds peuvent être isotopes, ou encore des surfaces qui, après avoir subi certaines transformations, ont la propriété de revenir à leur forme originelle). Des glissements et des rotations sont aussi des modèles de continuité. Alors que retirer un nombre d'un continu linéaire divise ce continu en supprimant sa connexité ; nommer ou choisir un point actualise ce point : dans le continu le point est donc tout de même en

17. Pour une tentative qui va dans ce sens, voir L. S. Husch, « Imbedding of continua », dans *Geometric Topology and Shape Theory*, S. Mardesic & J. Segal (Eds), *Lectures Notes in Mathematics 1283*, Springer-Verlag, Berlin, 1987, p. 125-131.

puissance. Le continu est encore moins accessible par composition ; s'il l'était, il serait composé d'une infinité actuelle d'éléments. Aristote rejetait les continus ouverts et n'admettait que les continus bornés. René Thom a repris cette idée et l'a développée dans une direction tout à fait stimulante pour la pensée. Ces ouverts bornés seraient des continus compacts (des unités en acte) déterminés par la surface qui les borde à distance finie. Divisible à l'infini (en puissance), le continu n'est pas composé. S'il l'était, il constituerait un infini actuel ; le recomposer à partir de nombres ou points que nous y actualisons en les distinguant, ne donnerait qu'un infini potentiel. Le fait d'admettre un continu divisible à l'infini permet d'éviter le paradoxe de la composition : comment une étendue se formerait-elle de points inépuisables ?

Il n'est pas ainsi complètement déraisonnable d'affirmer que le continu linéaire n'est peut-être pas le seul modèle de continu mathématique ; en tous cas il n'est pas le seul modèle de continu réel possible¹⁸. Déjà l'idée d'un continu ayant une structure topologique non discrète permet une nouvelle définition de la connexité et de l'homéomorphisme qui fait davantage appel à la nature de l'espace plutôt qu'à celle des nombres (des points). La théorie topologique des surfaces et la théorie des nœuds, dont elle est issue, peuvent nous aider à mieux comprendre. La topologie d'un nœud n'est pas une propriété de la courbe qui le représente, mais de l'espace qui le contient. Ainsi, les manières de se déplacer dans l'espace S (le complément du nœud) sans rencontrer le nœud qui y est plongé caractérisent ce nœud. Considérons le cas très simple du nœud de trèfle. On peut représenter plusieurs chemins fermés et orientés, partant d'une origine arbitraire P , parcourant l'espace qui entoure ce nœud et revenant au point P . Une infinité de chemins partent de P , et certains d'entre eux ont la même topologie ; deux chemins sont équivalents s'il existe une manière de déformer l'un en l'autre. Cette déformation, appelée homotopie, consiste à étirer, contracter, voire croiser un chemin, en maintenant ses extrémités au point P et sans jamais couper le nœud.

Le continu mathématique, tel que défini plus haut, ne peut pas être appliqué pour définir le continu physique, sauf pour la propriété de la divisibilité à l'infini qu'ils partagent ; mais ils diffèrent quant à d'autres propriétés importantes. On ne peut pas assimiler un champ de matière ni un morceau d'espace physique au continu mathématique. Ce qui leur est propre n'est pas d'admettre une infinité de points, ni le fait que la matière soit nécessairement divisible à l'infini. Un champ physique est essentiellement de nature continue. Les interactions entre les particules ont lieu grâce à l'existence d'un milieu qui propage ces interactions : les champs de jauge qui correspondent aux symétries des particules. En fait, une interaction

18. Pour une réflexion intéressante à ce sujet, voir G. Longo, « Le continu mathématique, de l'intuition à la logique », *Preprint* de l'École Normale Supérieure, Paris, décembre 1996.

correspond à un groupe (au sens mathématique) de symétries. Plus précisément, les interactions entre les particules d'un champ (par exemple, électromagnétique) possèdent une structure de groupe continu, ou de Lie : elles se transforment donc selon les opérations de ce groupe, qui dépendent d'un ou de plusieurs paramètres variant continûment. On voit par là que la structure géométrique d'un espace physique (même s'il est sans matière) devient le support des lois de conservation des entités physiques (des forces, des charges, des impulsions, etc.).

Un autre point essentiel qu'il faut saisir est que l'espace n'est pas simplement un ensemble de points quelconques, mais un ensemble d'objets possédant un système défini de propriétés, qui constitue *la structure* de l'espace. Comme Weyl et Brouwer l'ont bien montré, le concept de variété ne peut pas être réduit à celui d'ensemble. Pour Weyl, la caractéristique essentielle d'une variété est d'être un espace continu, avant d'être un continu linéaire : une variété n'est pas un ensemble qui se laisse décomposer en des éléments discrets ; autrement dit, ce n'est pas sur la relation de l'élément à l'ensemble, mais plutôt sur celle de la partie au tout que l'analyse du continu doit être fondée. Dans son grand ouvrage *Die Idee der Riemannschen Fläche* (1913), Weyl a très bien mis en évidence que toutes les propriétés qui caractérisent une *surface de Riemann*, ou toute variété qui lui est isomorphe, peuvent être ramenées uniquement à celles de continuité (*Kontinuität*) et de voisinage (*Umgebung*). En effet, une variété est continue lorsque ses points « adhèrent » entre eux, autrement dit, lorsqu'il devient possible d'y définir une carte de voisinages locaux. On dira qu'un espace topologique est connexe s'il n'est pas la réunion de deux domaines disjoints, ou lorsque deux points quelconques peuvent être joints par une courbe continue, entièrement située à l'intérieur d'un domaine de la variété (connexité par arcs). C'est une vision essentiellement structurale et qualitative de l'espace qui se dégage des travaux de ces mathématiciens.

On touche là à l'un des problèmes majeurs de toute théorie de l'intelligibilité, à savoir comment expliquer le passage du virtuel à l'actuel. Il appartient, nous semble-t-il, à une recherche phénoménologique à vocation essentiellement géométrique d'expliquer les principes et les lois qui sous-tendent une telle relation constitutive. À ce propos, une grande idée dont Riemann a jeté les bases et au développement de laquelle Weyl a contribué de façon décisive, est que tout ce qui dans l'univers a une existence réelle (au sens de la physique) n'est qu'une manifestation de sa structure géométrique. Mais les phénomènes eux-mêmes et leurs modes d'apparaître sont restés en dehors de cette recherche. Si l'on exclut quelques réflexions philosophiques éparses — par ailleurs remarquables — de Riemann sur les rapports entre matière et esprit, et certaines analyses beaucoup plus fouillées faites par Weyl dans quelques-uns de ses ouvrages de nature philosophique, la structure du monde phénoménal n'a pas vraiment fait l'objet d'études approfondies avant que certains *Naturphilosophen*, Husserl et les théoriciens de la *Gestalt*, ne lui

consacrent leurs travaux les plus remarquables. Leurs idées, cependant, bien que d'un grand intérêt, apparaissent insuffisantes, surtout en ce qui concerne la compréhension mathématique de ce monde phénoménal qu'ils ont délaissée pour une description principalement phénoménologique. René Thom a fait une contribution essentielle à l'éclaircissement et peut-être à la solution d'un tel problème, grâce notamment à sa théorie des catastrophes.

Bref, si dans les théories géométriques les plus abstraites (théorie des groupes finis et géométrie algébrique), la création de nouveaux objets mathématiques est en général rendue possible par une sorte de générativité formelle interne à la théorie, il n'en va pas de même dans beaucoup d'autres branches fondamentales de la géométrie, plus directement liées à la physique théorique, où il s'agit plutôt de comprendre le rôle joué par certains grands principes et où l'engendrement (de nature géométrique) de formes réelles est de loin plus significative qu'une générativité purement formelle. De ce point de vue, il n'est pas très surprenant que depuis quelques années la théorie topologique des nœuds, par exemple, soit devenue un outil conceptuel essentiel pour comprendre certains phénomènes électromagnétiques dans la théorie de jauge ou des phénomènes quantiques¹⁹, ou que la notion de singularité soit devenue tout aussi importante pour essayer d'expliquer des questions liées à l'origine de l'univers et à la forme topologique de l'espace. Ce qui précède nous conduit à avancer une hypothèse très générale :

Hypothèse. Il y a de grands principes en physique, qui montrent que les changements d'état physique de la matière sont à reconduire à un principe de permanence de certaines formes topologiques et au fait que, dans le passage d'un état à l'autre de la matière, la structure géométrique de ces formes puisse varier et se modifier sans qu'elle en soit pour autant détruite.

Pour les mêmes raisons que nous venons de rappeler, il nous est également difficile d'accepter l'interprétation que Jean Petitot donne dans son article du conventionnalisme géométrique de Poincaré, qu'il qualifie de *transcendantal*. Des objections peuvent aussi être formulées à l'égard de la conclusion qu'il tire d'une telle interprétation. En s'appuyant sur des thèses bien connues de Poincaré, à savoir : *i*) qu'une géométrie n'est ni vraie ni fautive, c'est-à-dire qu'elle ne possède pas de vérité expérimentale, car ses propositions ne portent pas sur l'espace mais uniquement sur les corps qui existent dans l'espace ; *ii*) que le concept de groupe est une forme *a priori* de l'entendement, J. Petitot énonce des thèses d'une portée philosophique plus générale. Résumons-les : 1) « la géométrie est une convention, c'est-à-dire un *a priori* (grammatical si on veut) de l'expérience. Elle fixe un langage de description et ne possède pas de vérité expérimentale. [...] C'est un *a priori* au sens des conditions de possibilité déterminantes » ; 2) « l'*a priori* de la géométrie se ramène essentiellement à l'*a priori* des groupes... » ; 3) l'*a priori*

19. Voir T. Kohno (ed.), *New Developments in the Theory of Knots*, World Scientific Publishing Co., Advanced Series in Mathematical Physics, Vol. 11, Singapore, 1989.

est une affaire de choix, c'est-à-dire qu'il obéit à un critère pragmatique, plus précisément à celui de la commodité.

Selon Petitot, ces thèses reviennent dans le fond à affirmer que « l'objectivité physique dépend des conventions fixant la qualification géométrique des données empiriques, en particulier le fait que les symétries des théories sont mathématiquement déterminantes pour le contenu physique de ces théories... ». On notera que l'interprétation proposée par Petitot du conventionnalisme géométrique de Poincaré présente curieusement certaines affinités avec l'interprétation proposée par certains philosophes néo-empiristes comme H. Reichenbach ou A. Grünbaum. En effet, les deux ont mis l'accent sur le caractère linguistique et pragmatique des conventions géométriques. Il y a d'ailleurs, nous semble-t-il, une certaine confusion à ce sujet. Elle consiste à présenter comme complémentaires le fait que les *a priori* géométriques soient autant de conditions de possibilités des phénomènes (il s'agit là d'une reprise de l'idée kantienne des concepts mathématiques comme des conditions *a priori* de possibilité objective des phénomènes), et le fait que ces mêmes *a priori* soient de simples conventions linguistiques. D'abord, cela n'explique pas comment il se fait que certains concepts géométriques, qui sont effectivement des formes *a priori*, se trouvent à être constitutifs d'un domaine d'objets mathématiques. Ensuite, le concept de groupe n'est pas seulement un *a priori* de notre entendement, car il est en même temps un concept clé de toute théorie de la nature qui se veut intelligible ; il explique le « réel ». Enfin, le *groupe* n'est pas une simple convention, car de lui dépend le fait que tout objet mathématique puisse se constituer selon différents niveaux de structures — éventuellement isomorphes (à chacun de ces niveaux correspond ainsi un mode d'existence — virtuel — de l'objet abstrait *groupe*). Mais de lui dépend également la constitution des propriétés essentielles des entités physiques ainsi que leur plus ou moins grande stabilité ; par exemple, un changement dans la configuration du groupe principal d'un certain espace peut être responsable du changement de phase en physique.

Nous soutenons ici la thèse que non seulement la géométrie est productrice d'universaux sémantiques comme la *courbure*, la *variété*, le *groupe*, la *connexion*, etc., mais qu'elle est également, en un certain sens, ontologiquement enracinée dans le réel. De plus, elle est impliquée dans son devenir, car elle participe des propriétés des entités physiques (notamment par l'action constitutive de ses principes de symétrie) et des qualités des phénomènes ; il suffit, à ce propos, de penser au rapport entre les propriétés géométriques de l'espace perceptif et les qualités sensibles. Enfin, il faut bien voir que le monde des formes à la fois perceptives, inorganiques et organiques, leur constitution et évolution, dépendent intimement de certaines lois de transformations géométriques fondamentales et de facteurs dynamiques qu'elles sont à même d'engendrer. Ainsi, par la thèse que nous avons soutenue plus haut, à savoir que *le physique n'est que le géométrique en*

acte, il faut entendre les deux choses suivantes : (i) que l'espace physique est une déformation de l'espace euclidien, mais que d'autres déformations seraient possibles si l'on envisageait un espace différent, de plus grande dimension et avec une structure plus riche ; (ii) que le monde des formes concrètes que l'on observe ne réalise en fait qu'une partie des formes géométriques abstraites. Celles-ci expriment donc des potentialités qui n'arrivent pas à terme, ce qui peut être dû soit à des contraintes globales, soit à des accidents locaux et/ou contingents.

De tout ceci il résulte, entre autres, qu'on ne peut expliquer les propriétés physiques des corps indépendamment des propriétés géométriques qui les caractérisent intrinsèquement ; pour comprendre les processus qui donnent lieu à ces mêmes propriétés, il faut ainsi d'abord comprendre les lois de transformation des objets mathématiques qui se laissent définir sur un certain type d'espace substrat. Par exemple, pour connaître les propriétés physiques d'équilibre d'une classe de corps, il suffit de déterminer les figures d'équilibre géométriques d'une certaine surface ellipsoïdale. Ou encore, pour savoir s'il existe des solutions périodiques dans le problème des trois corps (en mécanique céleste), il faut pouvoir démontrer un théorème de géométrie (le théorème de Poincaré-Birkhoff)²⁰.

Reprenons maintenant un certain nombre de points épistémologiquement importants abordés dans le livre, que nous aimerions développer ici.

À propos de l'antériorité logique et intuitive de la géométrie d'Euclide

Une des critiques que Husserl a adressées notamment aux conceptions de Riemann s'appuie sur un argument de nature plus philosophique que mathématique, au sens technique et général du terme : la théorie de la courbure ne peut servir à élucider les fondements logiques de la géométrie. Selon Husserl, la vraie théorie géométrique demeure l'euclidienne, et la valeur des nouvelles conceptions mathématiques (de Riemann et d'autres) tient uniquement à leur pouvoir de généralisation *logique* de la géométrie d'Euclide. C'est le fait de penser que les variétés euclidiennes ne sont qu'un cas d'espèce parmi une infinité d'autres cas possibles de variétés qui, aux yeux de Husserl, infirme la théorie de Riemann et d'autres mathématiciens. Il affirme que l'espace euclidien doit être présupposé dans toute tentative de généralisation ou de construction d'autres espaces. On ne peut pas définir une surface ou une variété de dimension > 2 en faisant abstraction de l'espace euclidien à trois ou à n dimensions, car, en fait, l'espace euclidien-cartésien R^N représenterait le cadre « naturel » (et « absolu ») de la théorie des surfaces et variétés courbes. C'est dire que la géométrie euclidienne jouirait

20. Voir à ce propos L. Boi, « Mathématiques qualitatives, théorie des groupes et conception de l'espace chez Poincaré », *Preprint* de l'Institut des Hautes Études Scientifiques, Bures-sur-Yvette, janvier 1996, p. 1-24.

d'un statut spécial face aux autres théories géométriques, dans la mesure où ses concepts seraient de l'ordre de la « nécessité logique » plutôt que de celui de la construction mathématique. Husserl croit, dans un certain sens, à une sorte de primauté de la géométrie euclidienne sur les nouvelles théories géométriques.

Mais le fait de considérer l'espace euclidien comme primordial a en lui-même une signification mathématique profonde, ce qui d'ailleurs confère à l'argumentation de Husserl une valeur et une importance générales indéniables. L'espace euclidien est essentiel, non seulement parce qu'il représente la réalité physique, mais encore et davantage parce qu'il est un « centre organisateur » ; il est l'espace le plus dégénéré, celui qui a le plus grand groupe d'automorphismes. On peut, par exemple, penser que tous les espaces riemanniens à deux dimensions se produisent comme des sous-espaces d'un espace euclidien à trois dimensions, ou que des volumes non euclidiens tridimensionnels admettent un plongement dans un espace euclidien de dimension ≥ 4 ²¹. Par ailleurs, on peut, dans un certain sens, concevoir l'espace physique comme une déformation de l'espace euclidien. C'est la *géométrie* de cet espace qui se reprojette dans l'espace euclidien comme « Physique ». La compréhension d'un objet géométrique comme déformation d'un objet plus dégénéré, plus facile à étudier à cause de ses nombreux automorphismes, est un des paradigmes de la géométrie moderne.

D'après Husserl, la théorie philosophique de l'espace de Riemann apparaît non fondée du fait que son idée principale, selon laquelle on ne doit attribuer à la géométrie euclidienne qu'une signification contingente (*eine ganz zufällige Bedeutung*), est complètement erronée. C'est le contraire qui est vrai : la géométrie euclidienne garde malgré l'existence des nouvelles théories un statut privilégié. Loin d'être contingente, la géométrie euclidienne est en quelque sorte « inscrite » dans la nature de l'espace (inhérente à l'espace) ; elle lui appartient comme une « donnée originnaire », au point qu'elle en constitue une espèce de principe « universel ».

Quant au contenu philosophique de la pensée de Riemann, Husserl ne se borne pas à en critiquer telle ou telle idée, mais il le conteste radicalement. À son avis, le plus grand tort du mathématicien aurait été de réduire la signification de la géométrie euclidienne à une partie de la théorie mathématique générale des variétés et d'en faire ainsi un chapitre parmi d'autres de la géométrie différentielle. D'une manière générale, Husserl semble sous-estimer l'importance du fait que Riemann conçoit celle-ci d'une façon beaucoup plus large qu'elle ne l'avait été avant lui : outre l'étude des courbes et des surfaces dans l'espace tridimensionnel ordinaire, elle envisage désormais ces figures comme des « objets » mathématiques autonomes, et elle considère en même temps d'autres objets géométriques tels que celui de

21. Pour de magnifiques exemples de ce type, voir W. Thurston, *Three-Dimensional Geometry and Topology*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

variété différentiable. Ce ne sont pas les lois analytiques abstraites de ces objets qui intéressent au premier chef Riemann, mais plutôt leurs structures mathématiques essentielles. Dans l'histoire des mathématiques modernes, Riemann a été celui qui fait *passer la pensée géométrique des lois à celle des structures : des mathématiques, il a incontestablement une conception structurale.*

Une telle conception comporte déjà un dépassement d'une vision purement logique ou formaliste des mathématiques. Elle ne peut pas nos plus être rapprochée de l'idéal bourbakiste des mathématiques comme de théories déjà « propres » et achevées, bien formalisées dans des structures algébriques figées au-delà desquelles il ne faut surtout pas chercher une signification autre. En revanche, Riemann voit les mathématiques en quelque sorte comme un organisme vivant doué d'un dynamisme interne, et dont les concepts et les structures qui lui appartiennent prennent naissance dans un mouvement même de la pensée qui fait constamment appel aux ressources de l'intuition et de l'imagination. Ces structures sont des entités idéales, des formes intelligibles habitant un univers abstrait, et en ce sens elles sont virtuelles, mais elles sont également des modèles s'actualisant dans les phénomènes réels. Elles s'inscrivent dans ce mouvement vital de la pensée par lequel nous essayons d'idéaliser les phénomènes réels pour être plus à même d'en élaborer des représentations significatives. Ce mouvement, dont une partie fondamentale des mathématiques s'inspire constamment et tire ses plus belles créations, échappe au critère strict de vérité logique (ou axiomatique) en lequel tant de mathématiciens et de philosophes ont prétendu figer la pensée mathématique et conformément auquel ils ont voulu en épuiser les contenus. Ainsi, la conception qu'a Riemann des mathématiques comporte, pour reprendre les mots d'A. Lautman, la solidarité du tout et de ses parties (du local et du global), la transformation des propriétés de relation en propriétés intrinsèques (sans quoi les relations entre les objets mathématiques n'auraient qu'une signification formelle et statique) et le passage des « êtres » imparfaits à des « êtres » pleinement définis. Ce sont là autant de moments d'organisation structurale qui confèrent aux être mathématiques une ascension vers l'achèvement par quoi on peut dire qu'ils existent. « Mais cette existence ne se manifeste pas seulement en ce que la structure de ces êtres imite les structures idéales auxquelles ils se laissent comparer : il se trouve que l'achèvement d'un être est en même temps genèse d'autres êtres, et ce sont là des relations logiques entre l'essence et l'existence où s'inscrit le schéma de créations nouvelles²² ».

On peut retenir quelques points importants de la position de Husserl ainsi que de sa critique à Riemann. Limitons-nous ici à considérer celui qui concerne ce que nous avons appelé la « réduction analytique » du problème de l'espace. L'idée est qu'on ne peut pas traiter l'espace (l'espace euclidien

22. Voir A. Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Union générale d'édition, Paris, 1977, p. 81.

des phénomènes) comme un simple exemple de variété à trois dimensions, posé par une définition purement analytique. Une telle simplification peut suffire tout au plus pour caractériser les relations formelles de l'espace dans le cadre d'une théorie mathématique des formes pures, mais elle ne peut en aucun cas prétendre épuiser la signification géométrique du terme espace, qui renvoie à d'autres contenus que le contenu formel. La théorie analytique (formelle) des variétés ne nous aide donc pas à expliquer la signification proprement géométrique de notre espace. Une telle explication peut uniquement résulter, selon Husserl, d'une connaissance des phénomènes de nature spatiale, qu'ils soient psychologiques, physiologiques, optiques ou physiques. Autrement dit, la compréhension des structures de l'espace et l'explication de la nature de ces phénomènes ne sont pas deux choses séparées.

En opposition à l'espace intuitif (*Anschauungsraum*), Husserl définit l'espace de la pensée scientifique (*den Raum des wissenschaftlichen Denkens*), c'est-à-dire l'espace géométrique, comme « une figure conceptuelle logiquement élaborée à partir de la représentation de l'espace appartenant à la conscience extra-scientifique (*ausserwissenschaftlichen Bewusstseins*) ; de l'espace géométrique on ne dira plus qu'il est représenté intuitivement ou qu'il est représentable, mais seulement qu'il est un objet de pensée²³. L'analyse du concept géométrique d'espace doit consister en cette élaboration logique (*logische Bearbeitung*), c'est-à-dire en la qualification de la genèse de l'espace de l'intuition par l'espace de la géométrie pure²⁴ ». À la différence de l'espace intuitif, les représentations géométriques des formes spatiales ne gardent plus aucune trace de l'intuition, elles tirent leur origine de concepts formés logiquement. Husserl définit quelque part une telle élaboration logique comme « l'idéalisation de l'empirique, le procédé en devenir qui fait passer des intuitions extérieures aux vraies formes spatiales ». Plus tard, il qualifiera l'idéalisation géométrique de *processus de pensée* (*Denkprozess*), et il définira les concepts géométriques comme des concepts *idéaux* (voir *Ideen I*, § 74).

Il y a sans doute un fond de vérité dans le raisonnement par lequel Husserl met en évidence la signification profonde de l'espace euclidien, et dont la portée va d'ailleurs au-delà du rôle mathématique certes essentiel qu'il a joué pour l'élaboration de la géométrie et de la physique classique. Voici quelques-unes des raisons qui expliquent cette signification profonde. On mentionnera d'abord le fait que le groupe euclidien d'automorphismes de l'espace possède une structure très riche ; ensuite, le fait que ses propriétés géométriques et l'ensemble des transformations auxquelles elles peuvent être soumises se laissent définir par l'action globale de son groupe

23. On voit ici que la position d'A. Michel et de G. Granger est au fond très proche de celle de Husserl.

24. Voir H. Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. 21 : *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (textes de 1886-1901), herausgegeben von I. Strohmeyer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1983, p. 275-276.

de symétries ; enfin, le fait que tous les autres espaces qui sont concevables d'un point de vue mathématique peuvent être vus comme des ouverts de l'espace euclidien abstrait à n dimensions — il ne faut pas oublier qu'une variété se définit par un atlas de cartes, et chaque carte est un ouvert euclidien. À ce qui précède, il faut ajouter le fait que l'espace euclidien est essentiel pour que les objets externes se constituent en tant qu'objets mentaux dans notre intuition. Une raison non moins importante de la nécessité conceptuelle de l'espace euclidien consiste en ce qu'il constitue le substrat naturel sur lequel reposent les fondements biologiques des organismes vivants, de leur développement et de leurs actions. Il faut enfin voir que la nature euclidienne de notre espace est une contrainte universelle à laquelle il est difficile d'échapper. Par exemple, elle est sous-jacente à l'existence de l'asymétrie gauche-droite de notre corps ; le simple geste de nouer une ficelle pour former un nœud implique l'espace euclidien ; elle intervient également dans la solution de petits problèmes de mécanique et de dynamique de tous les jours. Toutes ces raisons font d'ailleurs que la signification de l'espace euclidien ne peut pas être réduite à une liste d'axiomes purement formels.

Il n'en demeure pas moins qu'il serait une grave erreur épistémologique que de vouloir attribuer aux espaces abstraits non euclidiens une signification uniquement mathématique, et que de penser qu'ils n'ont pas eu au fond de conséquence pour la théorie de la connaissance. Or, c'est précisément leur construction qui est à l'origine d'une transformation profonde dans les conceptions philosophiques sur l'espace et le temps, la réalité physique et l'expérience. Un tel point de vue interdirait en particulier de comprendre les développements les plus importants dans les mathématiques et la physique théorique récentes. Ceux-ci peuvent être schématiquement caractérisés comme suit : (i) l'approfondissement de l'étude des propriétés topologiques des variétés différentiables ; (ii) la floraison de nouveaux espaces abstraits de dimensions n (avec n quelconque — par exemple, les espaces de Hilbert), où le nombre de dimensions, loin d'avoir une fonction purement analytique, apparaît de plus en plus lié, d'une part, à la possibilité de comprendre certains problèmes de géométrie théoriquement très difficiles, et d'autre part, à la possibilité de donner une explication plus satisfaisante de l'univers physique à l'échelle quantique ; (iii) la reconnaissance du rôle essentiel qu'ont les concepts géométriques dans la détermination mathématique de divers phénomènes naturels.

Intuition spatiale et théorie de l'espace chez Clifford

L'originalité du travail mathématique de Clifford a été d'avoir montré les analogies importantes entre les conceptions de Grassmann et de Hamilton et la géométrie non euclidienne des espaces elliptiques. Son résultat fondamental a consisté en la construction d'une algèbre géométrique, c'est-à-dire d'une théorie mathématique où les composantes algébrique et géométrique apparaissent comme deux aspects concurrents, bien que distincts, de la même méthode mathématique, deux moments progressifs de l'appréhension des objets mathématiques. L'algèbre n'est plus conçue comme un simple langage symbolique, un ensemble de techniques et d'opérations permettant de manipuler aisément et avec une économie de la pensée, les relations abstraites entre certains objets mathématiques. À ce propos, limitons-nous ici à mentionner deux points.

(i) La signification d'une théorie algébrique se trouve associée chez Clifford à un certain développement de la genèse d'idées mathématiques simples (ces idées ne sont pas données à l'avance, mais elles sont engendrées par la pensée) et aux transformations conceptuelles (virtuelles) dont ces idées sont susceptibles.

(ii) Il est possible de faire correspondre un contenu géométrique précis à chaque concept algébrique abstrait, ce qu'on peut appeler aussi une interprétation. Par ailleurs, les opérations algébriques n'existent pas sans produire de contenus géométriques, et ceux-ci, à leur tour, sont le plus souvent à l'origine des formalisations algébriques. Ce lien intime entre algèbre et géométrie ressort clairement dans la théorie des biquaternions, développée par Clifford et conçue comme une généralisation de la théorie des quaternions de Hamilton, mais également dans ses nouvelles idées sur la géométrie non euclidienne des espaces elliptiques. Dans ses recherches sur les propriétés géométriques qui caractérisent l'espace elliptique, Clifford montre que la théorie de l'espace est susceptible de plusieurs extensions fondamentales, pourvu qu'il soit possible d'enrichir de nouveaux « objets » mathématiques un domaine déjà existant, et/ou de donner plusieurs interprétations différentes, encore que compatibles, d'un même objet mathématique.

D'où d'ailleurs une conséquence philosophique importante : il apparaît difficile d'opposer, comme Kant le prétendait, l'intuition au concept, autrement dit, l'espace comme forme de la sensibilité externe à l'espace comme cadre d'une théorie axiomatique formelle, l'ensemble des concepts géométriques construits avant toute perception. Il est vrai cependant qu'il faut distinguer les deux types d'espaces pour être à même d'en apprécier leurs contenus aussi bien intuitifs que formels. Alors qu'on peut très bien concevoir des espaces abstraits sans qu'aucun contenu sensible ne leur corresponde, c'est le cas notamment pour les espaces mathématiques servant de modèle théorique à la description des entités physiques, il est par ailleurs

difficile de s'imaginer toute forme d'appréhension des objets, aussi près soient-ils de notre perception immédiate, sans l'implication d'un certain nombre de structures géométriques formelles, qui en partie sont données *a priori*, et en partie dépendent peut-être de l'évolution biologique de l'organisme au cours du temps. Il apparaît clair alors qu'il faut opérer une double sinon une triple distinction. D'abord entre l'espace mathématique et l'espace sensible (ou perceptif) ; ensuite entre l'espace physique, qui sert de substrat aux phénomènes physiques, et l'espace sensible ; enfin, entre l'espace mathématique et l'espace physique. Mais il faut en même temps voir qu'une telle distinction ne tient pas, d'un point de vue épistémologique, à ce que l'espace mathématique soit de nature logique et conventionnelle, l'espace physique de nature descriptive et empirique (bien que l'on admette que ses lois empiriques soient prescrites par la théorie mathématique sous-jacente — il serait donc, lui aussi, en quelque sorte conventionnel), et l'espace sensible, de nature subjective. La différence ne réside pas non plus, comme l'on préfère affirmer aujourd'hui, dans le fait que les espaces mathématique et perceptif seraient de nature cognitive, alors que l'espace physique serait de nature objective, à savoir qu'il serait caractérisé aussi bien par certaines lois mathématiques formelles (par exemple, certains principes de symétrie invariants) que par des contenus physiques effectifs, relatifs aux divers modes de comportement (mécanique, cinématique, dynamique, atomique ou sub-atomique) de la matière.

D'ailleurs, la question de savoir lequel, parmi ces espaces, est celui qui satisfait le plus au concept de « spatialité naturelle », tel que défini par G. Granger, n'a pas une réponse aussi simple que l'on pourrait penser à première vue. Si par un tel concept on veut désigner le fait que l'espace est une forme *a priori* qui précède toute formalisation mathématique proprement dite portant sur l'espace comme concept, comme objet de pensée, et qui est donc une condition nécessaire pour la perception des objets externes, alors l'espace perceptif nous apparaîtra sans aucun doute plus « naturel » que tel ou tel autre espace mathématique et même physique. L'application du concept en question soulève en fait des difficultés lorsqu'il s'agit, par exemple, de comprendre la structure géométrique qui caractérise les interactions entre certaines particules élémentaires. Nous sommes très loin dans ce cas, comme dans la plupart de ceux qu'on pourrait emprunter à la physique théorique et encore davantage aux mathématiques, de tout type de « spatialité naturelle ». Pour le moment, nous nous contenterons de faire une remarque, importante à nos yeux, et d'établir une distinction fondamentale. Chacun des trois espaces mentionnés correspond à un niveau de structure différent d'un « univers » d'objets, soit complètement idéal (virtuel), comme dans le cas des mathématiques, soit à la fois idéal et réel comme dans le cas de la physique, soit encore psycho-physique mais ayant intériorisé certains principes abstraits, comme dans le cas de la perception. À cela il faut ajouter les points suivants : 1) l'espace mathématique n'est que l'ensemble des

propriétés et des concepts abstraits qui suffisent à le caractériser en tant qu'objet autonome, ou objet de pensée. Prenons l'exemple du concept de variété ou de celui équivalent de groupe. Il est bien connu qu'étant donné une variété, on peut y définir des « êtres » mathématiques (courbure, connexion, fibré, etc.) doués de certaines structures (analytique, différentiable, topologique, etc.), chacune étant en plus corrélée à un groupe de transformations ou à un système d'opérations. Autrement dit, l'espace est une forme de représentation d'un univers d'objets possibles (d'« idéalités » au sens de Desanti) qui, bien qu'ils aient un statut *apriorique*, n'en sont pas moins sujets à une genèse véritable. 2) L'espace physique correspond au fond à l'ensemble des modèles mathématiques qui sont susceptibles d'une actualisation dans un domaine précis de phénomènes physiques. Certains concepts géométriques permettent de relier directement les « êtres » mathématiques aux entités physiques. Le concept de connexion illustre de manière profonde cette actualisation de structures mathématiques idéales dans des phénomènes physiques.

Sur les rapports entre l'espace et la géométrie

Les recherches sur la géométrie intrinsèque des surfaces et des variétés à n dimensions (n pouvant être très élevé mais toujours fini) susceptibles d'être plongées ou pas dans l'espace euclidien ordinaire ou dans un espace euclidien de dimension supérieure²⁵, ont contribué à mettre en évidence les questions fondamentales suivantes : à quelles conditions un espace peut être support d'une ou de plusieurs géométries ? Par ailleurs, quelles sont les conditions minimales requises pour qu'une géométrie puisse donner lieu à un espace mathématiquement (et physiquement) intéressant ? C'est là notre façon de reformuler le problème fondamental soulevé par Alain Michel, à savoir (dans ses propres termes) : « quel jeu de propriétés opératoires d'un système abstrait se trouve être corrélatif d'une objectivité spatiale ? Et comment ces propriétés se trouvent-elles déterminer de manière analytico-algébrique-géométrique des formes d'objets empiriques imaginaires ? » Il importe cependant de préciser que cette question est fondamentalement différente de celle qui consiste à engendrer arbitrairement des espaces par une procédure purement constructive de définitions d'entités fantasmagoriques, car, dans ce cas, on peut toujours associer à un objet mathématique donné (un groupe, par exemple) une structure algébrique supplémentaire de sorte à obtenir un objet plus complexe. Mais rien ne nous assure alors que l'objet primitif soit plus intelligible qu'il ne l'était auparavant. C'est cette conception des mathématiques comme d'un jeu formel qui inspire *grosso modo* la théorie des groupes finis de Lie ou la

25. Pour un examen historique approfondi de ce sujet, voir L. Boi, L. Giacardi, R. Tazzioli, *La découverte de la géométrie non euclidienne sur la pseudosphère*, A. Blanchard, Paris, 1997.

théorie des catégories. Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que les analogies avec, notamment, la grammaire générative sont frappantes.

Mais revenons à la première question. Il s'agit d'abord d'un problème de nature purement mathématique mais dont les conséquences sont fondamentales pour une réflexion épistémologique sur l'espace, car on a là une voie d'accès privilégiée à la compréhension de ses structures en quelque sorte mathématiquement objectives, à savoir essentiellement ses propriétés locales et ses caractéristiques globales. On sait, à ce propos, que ces dernières peuvent avoir un rôle fondamental quant à la définition du type de géométrie compatible avec un espace donné. Dans cette approche, l'espace peut être philosophiquement considéré comme donné antérieurement à toute saisie formelle ou articulation à un système d'opérations abstraites (donc à une géométrie au sens mathématique du terme). Autrement dit, l'espace apparaît une sorte de *continuum* amorphe (de substrat continu) pourvu néanmoins d'une protogéométrie ou d'une structure mathématique primaire et, partant, apte à opposer une certaine résistance à une « constructivité » outrancière de ses objets ou à exercer des contraintes sur les possibilités de déformer ses propriétés fondamentales. Il suffit de penser respectivement au type de connexité et de singularités que peut présenter un certain espace. C'est peut-être dans ce sens qu'A. Michel, à la suite de G. Granger, utilise la notion d'« espace naturel ». Mais la définition, telle qu'elle a été donnée, n'était pas exempte d'une certaine ambiguïté. Selon A. Michel, « l'espace intuitif [que nous aurions introduit dans notre ouvrage pour l'opposer à la fois à l'espace mathématique et à l'espace physique] est remplacé par l'espace naturel [...] »²⁶. « Trois conditions sont proposées pour une pensée minimale de la spatialité : la dimensionnalité, l'opposition du local et du global, la possibilité de mesures. » On remarquera que déjà ces trois conditions font intervenir des idées mathématiques profondes qui relèvent tant de l'analyse (fonctions métriques et applications différentiables) que de la géométrie et de la topologie algébriques et différentielles. Par exemple, le concept de dimension peut avoir au moins deux sens différents : *i*) premièrement, celui qui sert à localiser spatialement les objets perçus du monde extérieur en les rapportant à un système abstrait de coordonnées ; *ii*) deuxièmement, celui qui a été mis en évidence par la méthode topologique consistant à ajouter de nouvelles dimensions aux objets mathématiques comme surfaces et variétés par des coupures successives du continu spatial. On pourrait en plus mentionner une autre signification du concept de dimension, qu'on retrouve en physique et notamment dans la théorie des champs de jauge. Or, il nous semble que le concept d'espace naturel, tel qu'A. Michel et G. Granger

26. Avouons ici ne pas très bien comprendre le commentaire qui suit l'affirmation : « signe qu'on s'est écarté d'une référence à la phénoménologie, pour rapprocher le travail épistémologique de l'histoire, entendu comme analyse des œuvres », d'autant plus que par le concept de variété (*Mannigfaltigkeit*), Husserl entend précisément un domaine formel d'objets comme corrélat objectif d'un système formel d'axiomes.

l'entendent, est beaucoup plus proche du premier sens que du second. Selon eux, *naturel* « s'oppose tout à la fois à empirique et à mathématique. Un concept naturel c'est d'abord un concept transcendantal, et ceci en un double sens. D'abord en ce qu'il détermine *a priori* les cadres de toute pensée d'objet. L'espace naturel est source à la fois de l'espace perceptif et de l'espace mathématique. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il a une naturalité anté-prédicative. Ensuite en ce qu'il est synthétique (et donc synthétique *a priori*). Son unité synthétique provient de ce qu'il associe de façon nécessaire des propriétés non déductibles les unes des autres, qu'il réalise la synthèse entre des éléments ensuite dissociés par l'activité mathématique, aux prises avec des contraintes et des obstacles nés précisément de ce caractère synthétique, de cette solidarité des éléments constitutifs du concept, qui s'oppose à la mise en évidence de ces éléments, à la dissociation de ces concepts naturels en concepts partiels. » Or, ce serait grâce à leur caractère opératoire ou instrumental, ajoute A. Michel, que les concepts naturels réalisent une synthèse *a priori* des éléments mathématiques dissociés. Mais le fait d'identifier opératoire à instrumental révèle que la notion de concept naturel s'inscrit dans la conception constructiviste (ou formaliste) des mathématiques dont il a été question plus haut, plutôt que dans la démarche transcendantale qui met de l'avant le fait que les objets mathématiques idéaux seraient autant de concepts « synthétiques *a priori* ».

Il importe en outre de voir qu'un tel espace (l'espace ambiant) est un objet hautement virtuel, susceptible d'accueillir de nouvelles articulations et dimensions, bref de nouvelles structures. Considérons l'exemple du concept d'*application* (une généralisation du concept de *fonction*), qui est tout simplement une opération qui relie deux types d'espaces ou de variétés, disons M^n et M^r , en se donnant deux systèmes de fonctions (x_1, \dots, x_n) et (y_1, \dots, y_r) de sorte à ce que $y_i = f_i(x_1, \dots, x_n)$. On peut définir alors une loi qui va envoyer tout point x de la variété M^n en un point de M^r . Lorsque les fonctions f_i sont différentiables avec des dérivées continues, on dit que l'application est différentiable. On la dit analytique si les fonctions sont analytiques, polynomiale si les fonctions sont polynomiales, etc. Un autre exemple significatif est celui des surfaces ou des variétés, qui peuvent admettre plusieurs niveaux de structure séparément : le métrique local et/ou global, le différentiable (de classe C^r , où r n'est pas forcément infini) et le topologique (combinatoire, algébrique ou différentielle)²⁷, ou bien les trois conjointement. Ce processus engage une recherche des « essences » des

27. À vrai dire, il faudrait en outre ajouter le niveau symplectique. Pour un exposé accessible sur ce nouveau sujet des mathématiques qu'est la géométrie et topologie symplectique, voir C. Viterbo, « Introduction à la topologie symplectique », *Gazette des Mathématiciens*, n° 54, 1992.

objets mathématiques²⁸, et le passage d'un niveau à l'autre comporte une genèse idéale de ces mêmes objets. On peut ainsi distinguer un certain nombre de cas : *i*) celui où le même espace est compatible avec plusieurs géométries entre elles isomorphes ; l'exemple de l'espace R^3 , où l'on peut faire opérer aussi bien le groupe euclidien que le groupe non euclidien de transformations, est sans doute le plus simple ; *ii*) le cas où le même espace est compatible avec des géométries différentes ; *iii*) le cas où un espace donné est compatible avec une certaine géométrie mais incompatible avec une autre.

Mentionnons trois exemples précis qui illustrent bien, nous semble-t-il, les remarques précédentes. 1) Il reste à prouver que chaque surface lisse admet une immersion isométrique locale et lisse dans R^3 , et qu'elle peut être plongée globalement et de façon isométrique dans R^4 . Une contribution importante à la solution de ce problème a été faite pour le cas des surfaces à courbure constante négative. Par ailleurs, il a été démontré que toute métrique sur le tore plat T^2 admet une immersion isométrique dans R^4 . 2) Supposons qu'une surface fermée dans R^3 admet une déformation isométrique, infinitésimale, non triviale et d'ordre quelconque ; admettra-t-elle aussi une déformation différentiable non triviale ? Il a été démontré que cela est vrai si la surface et les déformations en question sont réelles et analytiques à la fois. 3) Peut-on prouver que chaque surface compacte admet un plongement isométrique dans une variété tridimensionnelle complète, simplement connexe et de courbure constante ? Il est à considérer que le problème ne change pas si on considère des variétés à trois dimensions avec des singularités isolées.

Deux postulats épistémologiques sur l'espace

1. *L'espace géométrique est une construction mathématique, et une géométrie n'est, au point de vue formel et au sens moderne du terme, que la théorie des « êtres géométriques » définis sur un certain type de variété.*

Un fait qui illustre d'une façon exemplaire la signification de (i) est qu'à chaque géométrie correspond un espace et vice versa. De plus, on peut dire que dans le cadre d'une même géométrie on est libre de supposer que l'espace ait 3, 4, 5 ou n dimensions (n pouvant être très élevé). Par ailleurs, tout ce qui précède représente une confirmation du fait qu'une géométrie n'est pas une construction arbitraire, ou simplement un langage formel ; elle est beaucoup plus une *image mentale*, une *idéalisaton*, exprimant et déterminant pour ainsi dire *a priori* les conditions objectives des phénomènes et les lois auxquelles obéissent les propriétés réelles des objets. L'espace mathématique n'est plus alors une *forme* de notre sensibilité externe au sens de Kant. On pourrait à la rigueur affirmer (avec Kant) qu'il est une *intuition*

28. Ces « essences » peuvent être de l'ordre de la *grandeur* (quantité), de la *structure* (relation, composition, forme), du *topos* (qualité, situation, déformation) et du *physique* (propriétés réelles).

pure, mais une telle proposition n'est que partiellement vraie, car ce n'est pas l'espace comme tel qui est une intuition pure, mais plutôt la manière dont nous appréhendons l'existence de nouveaux objets mathématiques dans tel ou tel autre espace. L'espace n'est pas non plus qu'une simple forme de l'entendement au sens de Poincaré, car une fois que nous aurons conçu un monde d'entités mathématiques imaginaires, celles-ci auront une existence en quelque sorte indépendante du sujet et même, peut-être, en dehors de toute pensée : c'est bien le cas pour les entités géométriques qui existent sous la forme de phénomènes naturels. D'un point de vue général, on peut dire que l'espace est un *principe d'intelligibilité*, permettant d'expliquer les formes d'investissement de l'abstrait (ou formel) dans le réel. Naturellement, une telle formulation, bien que nécessaire, apparaît insuffisante dès que nous cherchons à comprendre, par exemple, la nature physique de l'espace. Il faut alors arriver à en expliquer la nature et les caractéristiques spécifiques. Une nouvelle détermination (ou des déterminations supplémentaires) est par conséquent requise. Il paraît assez évident que dans ce cas, au lieu de principe d'intelligibilité, il faudrait parler de principe constitutif ou d'engendrement, car nous n'avons plus affaire au domaine du possible (virtuel), mais à celui du réel.

2. *L'espace géométrique n'est réductible ni à l'espace physique ni à l'espace physiologique. Autrement dit, l'espace géométrique ne peut pas être formé uniquement à partir de nos sensations spatiales, car l'espace sensible n'en possède aucune des propriétés essentielles.*

Comme Poincaré l'a souligné dans un célèbre texte, nous ne pouvons pas nous représenter les objets dans l'espace géométrique, mais seulement raisonner sur eux comme *s'ils* existaient dans cet espace. [...] Ce que nous appelons la géométrie n'est pas autre chose que l'étude des propriétés formelles d'un certain groupe continu ; si bien que nous pouvons dire que l'espace est un groupe²⁹ ». Nous pouvons évidemment embrasser l'idée de plusieurs espaces géométriques sans que pour cela il soit nécessaire de nous imaginer la série des sensations que nous éprouverions si nous vivions dans un de ces espaces. Cette dernière remarque nous permet de passer à quelques considérations sur le conventionalisme géométrique de Poincaré.

La signification épistémologique du concept de groupe et le niveau structural des « êtres » mathématiques

Le concept de groupe continu de transformations a joué un rôle mathématique et épistémologique considérable dans l'œuvre de Poincaré, notamment en tout ce qui a trait aux fondements de la géométrie et à la théorie de l'espace. Le concept de *structure* de groupe y apparaît d'ailleurs tout à fait fondamental. En fait, il se trouve au cœur même de la conception que Poincaré a des mathématiques. Il s'agit pour lui d'un concept intra-

29. Voir H. Poincaré, *Des fondements de la géométrie*, Chiron, Paris, 1921, p. 11.

mathématique ; il est, pour ainsi dire, un concept *générateur* à partir duquel il est possible d'engendrer formellement de nouveaux objets mathématiques. Bref, celui de groupe est à la fois un concept *formel* et *constitutif* des mathématiques. Poincaré a affirmé (nous citons librement) que toute théorie mathématique est, en dernière analyse, l'étude des propriétés d'un groupe d'opérations, c'est-à-dire d'un système formé par certaines opérations fondamentales et par toutes les combinaisons qu'on peut en faire. Si, dans une autre théorie, on étudie d'autres opérations qui se combinent d'après les mêmes lois, celle-ci contiendra une suite de théorèmes qui peuvent être mis en correspondance bijective avec ceux de la première théorie, et les deux théories pourront se développer avec un parallélisme parfait. On dit alors que les deux groupes d'opérations sont isomorphes ou bien qu'ils ont la même structure. Si alors on dépouille la théorie mathématique de ce qui n'y apparaît que comme un accident, c'est-à-dire de sa matière, il ne restera que l'essentiel, c'est-à-dire la forme, qui constitue pour ainsi dire le squelette solide de la théorie ; ce sera la structure du groupe.

Les propriétés formelles sont donc celles qui sont communes à tous les groupes isomorphes. Poincaré distingue entre l'*ordre* et le *degré* d'un groupe. Il appelle le *degré* du groupe le nombre des objets (ou des éléments d'une figure), et l'*ordre* le nombre des permutations dont ces objets sont susceptibles. Or, deux groupes isomorphes auront toujours le même ordre. D'après lui, le degré est donc un élément matériel pour ainsi dire, et l'ordre, un élément formel dont l'importance est beaucoup plus grande. Dans le cas des groupes continus, on suppose généralement que l'objet des opérations du groupe est un ensemble de n quantités, appelées *coordonnées* susceptibles de varier d'une manière continue. Aux yeux de Poincaré, les propriétés formelles d'un groupe non seulement sont importantes sur le plan mathématique abstrait, mais également d'un point de vue épistémologique. Voici quelques-unes des propriétés formelles fondamentales d'un groupe.

1) Un groupe est *continu* ; ce qui revient à dire qu'un déplacement quelconque peut être divisé un nombre infini de fois, c'est-à-dire qu'on peut toujours trouver un autre déplacement qui, répété un certain nombre de fois, reproduira un déplacement donné. Cette divisibilité à l'infini nous conduit, d'après Poincaré, à la notion de *continuité mathématique*.

2) Un groupe admet l'existence de sous-groupes. Ce fait n'est pas du tout arbitraire : on ne peut pas former autant de sous-groupes qu'on veut. En effet, un résultat fondamental de la théorie des groupes de Lie dit que les groupes se distinguent les uns des autres, au point de vue formel, par le nombre de sous-groupes qu'ils admettent et par les relations qui existent entre eux. Or, il est un fait de la plus grande importance que les transformations infinitésimales du même sous-groupe soient identiques, et que les transformations d'un sous-groupe donné soient identiques les unes aux autres et identiques au sous-groupe primitif. On dit alors que ce sous-

groupe est *invariant*. Il est clair par ailleurs que la géométrie possédant le nombre le plus grand de sous-groupes sera à considérer la plus riche, c'est-à-dire celle dotée d'un degré de générativité plus élevé.

Le caractère formel du concept de groupe tient à ce qu'il permet de découvrir un niveau supérieur d'existence des « êtres » mathématiques (une existence d'un autre ordre) : celui de structure. Les notions et théories mathématiques peuvent ainsi être tout à fait distinctes quant à leurs « objets » propres, si bien qu'elles soient identiques au point de vue de leurs structures. C'est là un caractère essentiel des mathématiques que Poincaré s'efforce de mettre en évidence tout au long de son œuvre. En effet, à toute théorie mathématique correspond un certain groupe de transformations s'appliquant aux éléments de la théorie, et l'ensemble de ces transformations ou les opérations suivant lesquelles on fait opérer un groupe sur un objet mathématique donné — qu'il soit une figure géométrique simple, un espace, ou une fonction — constituent ce qu'on appelle la *structure* du groupe. La structure représente pour ainsi dire le « noyau » de chaque groupe : en effet, on peut faire varier les éléments qui le composent, alors que les propriétés essentielles de la figure sur laquelle le groupe opère se conservent ; autrement dit, ces propriétés sont invariantes vis-à-vis du groupe fondamental de transformations. Évidemment un tel fait n'est pas arbitraire, car les mêmes propriétés caractérisant une figure géométrique (ou objet mathématique) donnée peuvent être invariantes par rapport à un certain groupe de transformations et ne plus l'être par rapport à un autre groupe. On pourrait dire que la structure du groupe exprime « la permanence dans la variation » de l'ensemble des propriétés appartenant à cette même figure géométrique (ou à ce même objet mathématique) : on peut notamment substituer les éléments d'une figure par ceux d'une autre, sans que les transformations auxquelles ils sont assujettis altèrent leurs propriétés et relations caractéristiques.

Or, c'est bien pour cet ensemble de raisons que Poincaré attribue autant d'importance au concept de groupe dans toutes les mathématiques sans exception, et en particulier à la notion d'« isomorphisme » qui lui est intimement liée : deux groupes différents par leur nature, mais identiques au point de vue de leurs lois (formelles), sont dits être *isomorphes*. Par exemple, le groupe des mouvements non euclidiens du cercle fondamental (ou plan non euclidien) est identique à celui des mouvements euclidiens du plan euclidien ; cette identité concerne les opérations formelles (les structures) de ces groupes, mais non pas la forme concrète des figures correspondantes, c'est-à-dire le cercle fondamental et le plan euclidien. De l'isomorphisme entre des groupes découle celui plus général entre deux ou plusieurs théories mathématiques ou entre une théorie mathématique et une théorie physique qui, bien qu'étant différentes quant à la nature de leurs objets, sont *équivalentes* relativement à la structure de leurs groupes respectifs. C'est ainsi — remarque Poincaré — que la géométrie non euclidienne à trois

dimensions de Lobatchevsky est équivalente à la géométrie projective des figures, réelles ou imaginaires, qui existent sur une droite. C'est ainsi encore qu'un « événement » dans la cinématique de Lorentz correspond, dans la géométrie de Laguerre, à une sphère orientée ; un rayon lumineux se propageant dans le vide correspond à un faisceau de sphères orientées tangentes.

Les exemples de correspondance (ou d'équivalence) en termes de structure géométrique entre théories mathématiques et théories physiques sont de nos jours encore plus frappantes et ce, en dépit des difficultés parfois considérables qui s'opposent à une connaissance des structures de groupe d'un bon nombre de classes de phénomènes physiques, en particulier du monde microscopique. Ces difficultés sont peut-être en partie dues à la complexité de leur géométrie, et au fait qu'on ne possède pas, dans certains cas, des critères d'individuation les plus primaires pour permettre une classification des propriétés structurales communes à ces diverses classes de phénomènes. La question se pose toujours, par exemple, de savoir quels sont les groupes (ou semi-groupes) qui correspondent aux états solide, liquide et gazeux de la matière. Poincaré avait la conviction intime que toute théorie physique, qu'elle fût de nature mécanique ou dynamique, devait se fonder sur une structure mathématique relativement simple et unitaire, c'est-à-dire sur un groupe de transformations opérant de façon covariante sur l'espace des phénomènes physiques considéré (c'est-à-dire l'espace de phase). Cette recherche l'a conduit, entre autres, à énoncer mathématiquement les lois invariantes du groupe de Lorentz auxquelles obéissent les phénomènes électromagnétiques et gravitationnels, et par là à jeter les bases du postulat de la relativité restreinte. Ce qui précède permet de tirer une première conclusion : l'existence d'un isomorphisme entre divers groupes, et entre différentes théories mathématiques ou physiques, constitue la véritable racine du conventionnalisme géométrique de Poincaré.

Essai d'une nouvelle interprétation du conventionnalisme géométrique

Faisons d'abord trois remarques préliminaires.

(i) L'interprétation « standard » (ou néo-empiriste) du conventionnalisme consiste à séparer la géométrie *théorique*, vue comme un ensemble de théories axiomatiques formelles, de la géométrie *appliquée*, qui aurait comme fonction de donner une interprétation physique appropriée d'une de ces théories axiomatiques. Suivant ce schéma, donc, le caractère conventionnel de la géométrie appliquée découle nécessairement du caractère conventionnel de la géométrie théorique. Selon ce point de vue, que l'on peut qualifier de « linguistique », la géométrie théorique est conventionnelle en vertu du « principe d'intertraductibilité », selon lequel toute théorie axiomatique peut en principe être traduite dans une autre.

(ii) La façon dont Poincaré conçoit le rapport entre la géométrie et l'expérience peut être résumée ainsi : bien que notre construction de l'espace géométrique soit suggérée et même guidée par certaines expériences primaires relevant de l'espace intuitif, il n'en est pas moins vrai qu'une fois que nous avons formé le concept d'espace géométrique, la géométrie devient apte à décrire tout fait physique d'une nature spatiale quelconque, et bien sûr même ceux qui n'ont eu aucun rôle direct dans la constitution de l'espace géométrique.

(iii) La critique de l'empirisme faite par Poincaré s'appuie sur deux sortes d'arguments : premièrement, sur un argument de principe, selon lequel la géométrie ne peut être une science empirique, car elle ne peut être soumise à une vérification expérimentale ; deuxièmement, sur un argument théorique général qui dit que, à la différence des sciences naturelles, la géométrie est une science exacte : elle ne cherche pas à décrire la réalité telle qu'elle est ou telle qu'elle nous apparaît, mais à la « construire » au moyen de principes et d'hypothèses théoriques ; elle ne s'intéresse pas à savoir si ses objets correspondent ou non aux objets existant dans la réalité, mais plutôt à les idéaliser (éventuellement à les formaliser) et à en donner une explication théorique.

La nature du conventionnalisme géométrique de Poincaré tient au fond à une compréhension géométrique des phénomènes. Autrement dit, le conventionnalisme fournit les concepts nécessaires permettant de relier l'analyse à la physique. Si ces concepts sont des conventions, ce n'est pas parce que leur contenu est purement linguistique ou parce qu'ils rendent possible une application simple des théories mathématiques abstraites à la physique « concrète », mais plutôt parce qu'ils sont des idéalizations des phénomènes, des images ou des formes possibles de leurs structures. Il nous semble en ce sens difficile d'accepter la conception selon laquelle la signification de la géométrie reviendrait en fait à postuler l'institution d'un système de propositions servant uniquement à choisir de façon arbitraire un étalon de mesure ou un ensemble de lois « coordonnatrices ». Ces dernières, cependant, bien que n'ayant d'autre sens que celui qui leur est attribué par la géométrie elle-même, auraient en définitive comme fonction de soumettre ces propositions à une vérification expérimentale. C'est la conception, entre autres, de Hans Reichenbach. C'est dire que la géométrie ne serait au fond qu'un « système de repère » auquel sont ramenées ou au moyen duquel sont comparées les entités physiques. Ainsi, ces dernières sont susceptibles d'une détermination véritable parce qu'elles peuvent être mesurées ; c'est donc grâce à l'opération de mesure qu'elles deviennent parfaitement compréhensibles dans le cadre d'une théorie : il s'agit bien d'un point de vue « opérationnaliste ». Cette position a prétendu s'inspirer des idées de Poincaré sur le statut de la géométrie, et en particulier de l'idée qu'une géométrie ne peut pas être expérimentalement plus « vraie » qu'une autre, car

il peut y avoir plusieurs géométries différentes aptes à expliquer les mêmes phénomènes physiques.

Cependant, à vouloir approfondir cette question, on est forcé d'admettre que le conventionnalisme de Poincaré a peu de points en commun avec le néo-empirisme ou l'« opérationnalisme ». En réalité, il tient au fait essentiel qu'il existe un écart inéluctable entre la théorie et l'expérience et entre la géométrie et la physique proprement dite. La découverte des géométries non euclidiennes et d'autres théories mathématiques, notamment la théorie des groupes de transformations par Sophus Lie, a mis en évidence qu'en tant que théorie mathématique, la géométrie n'est plus une image unique du monde physique. Cette découverte a de plus servi à montrer qu'étant donné une certaine classe de phénomènes physiques, il est possible d'en fournir diverses interprétations géométriques, lesquelles, dans un certain sens, sont comparables entre elles mais non forcément toutes également valables. Déjà Lobatchevsky avait compris ce fait fondamental. Bien qu'il fût convaincu du fait que les phénomènes physiques, dans les limites de nos moyens d'observation et de nos expériences, s'accordent à peu près aux lois de la géométrie euclidienne, il n'a pas écarté pour autant la possibilité que certaines forces de la nature suivent une géométrie et d'autres, leur géométrie propre. Peut-être cette géométrie est-elle celle des forces moléculaires³⁰... Gauss de son côté, encore plus explicitement que Lobatchevsky, avait reconnu qu'il suffisait de supposer la constante K (c'est-à-dire la courbure de l'espace) infiniment grande pour admettre l'existence de phénomènes physiques qui auraient des propriétés géométriques différentes de celles admises par la géométrie euclidienne. Riemann, comme on le sait, avait poussé beaucoup plus loin que ses prédécesseurs la réflexion sur cette question, en arrivant à la conclusion que les phénomènes physiques dans l'infiniment petit pourraient être régis par une géométrie non euclidienne. Quant à Poincaré, il se limite d'abord et avant tout à considérer l'aspect mathématique de cette transformation conceptuelle du statut de la géométrie et du concept d'espace. Plus précisément, il souligne le fait qu'il est possible d'obtenir plusieurs géométries à partir d'un petit nombre d'objets mathématiques et de leurs propriétés caractéristiques ; ces géométries peuvent être en outre équivalentes.

Ce qui précède a été mis en évidence, de différentes manières, par le développement de la géométrie au XIX^e siècle, et en particulier : (i) par l'idée de Riemann qu'aux mêmes rapports d'étendue peuvent correspondre différents rapports métriques (c'est-à-dire des formes quadratiques et même non quadratiques – des formes différentielles plus générales – aux propriétés mathématiques très diverses) ; (ii) par le résultat dû à Beltrami

30. François Lalonde a attiré à nouveau notre attention sur ce passage du géomètre russe ainsi que sur ceux de Riemann où se trouve précisée une telle idée. L'affinité avec certaines conceptions récentes concernant le type de structure géométrique qui régirait l'infiniment petit est tout à fait frappante.

montrant qu'il est possible de fournir un modèle euclidien de la géométrie non euclidienne plane de Lobatchevsky. Ce résultat de Beltrami conduit à l'idée beaucoup plus générale qu'il est possible de construire plusieurs modèles d'une théorie mathématique dans le cadre d'une même théorie, pourvu que l'on dispose d'une théorie mathématique de base, moyen terme reliant les deux autres théories ; (iii) grâce à la conception de Lie et de Klein, selon laquelle les propriétés essentielles d'une géométrie peuvent être exprimées au moyen d'un groupe de transformations, vis-à-vis desquelles elles demeurent invariantes. De ce point de vue, chaque géométrie se distinguera des autres parce qu'elle admet un certain groupe de transformations : l'ensemble des déplacements dans l'espace usuel formant le groupe de transformations de la géométrie euclidienne en est le plus élémentaire.

Or, ce sont bien là les vraies origines du conventionnalisme géométrique de Poincaré. Il le voyait comme une position intermédiaire entre l'empirisme et l'apriorisme. Poincaré justifie son point de vue de la manière suivante : mathématiquement, la géométrie n'est que l'étude d'un groupe de transformations donné, et puisqu'il y a des groupes qui sont isomorphes, les géométries auxquelles ils correspondent doivent l'être aussi, pourvu que certaines conditions soient satisfaites. Par conséquent, on ne peut affirmer que la géométrie d'Euclide et la géométrie de Lobatchevsky, par exemple, soient mathématiquement incompatibles ; les résultats de Riemann, de Beltrami, de Klein et de Poincaré lui-même sont là pour prouver le contraire. On ne peut pas non plus affirmer d'une manière absolue qu'une géométrie soit plus vraie qu'une autre. Un deuxième aspect de la question, concernant le rapport entre la géométrie et la physique, doit cependant être évoqué ici. À ce propos, la nature du groupe n'est pas indifférente quant au fait de savoir si une géométrie peut expliquer les phénomènes physiques mieux qu'une autre, car, en effet, à tout espace physique se trouve intrinsèquement associé un groupe de transformations géométriques laissant invariantes toutes les lois de la nature. La position conventionnaliste de Poincaré sur la géométrie théorique devrait ainsi être complétée par une position « réaliste » relative au problème du choix du groupe utile à l'interprétation des phénomènes physiques. La réponse de Poincaré a consisté dans la mise en évidence de deux critères : la simplicité mathématique du groupe, et le fait qu'il soit apte à représenter mieux qu'un autre les mouvements des corps solides. En effet, les divers mouvements de ces corps doivent avoir les mêmes relations que les diverses opérations du groupe.

Mais du point de vue de la physique mathématique actuelle, la réponse de Poincaré apparaît plutôt insatisfaisante, alors que les idées développées par Élie Cartan et Hermann Weyl autour des années trente et quarante de ce siècle se sont révélées beaucoup plus fécondes pour comprendre les rapports entre la géométrie et la physique. Ainsi, la conception philosophique que Poincaré a de la géométrie doit être révisée et complétée par les deux points

suivants : *a*) l'existence de plusieurs géométries toutes mathématiquement valables n'exclut pas que l'une d'elles soit plus apte qu'une autre à représenter et à expliquer une certaine classe de phénomènes ; *b*) ces géométries n'ont pas forcément le même statut et la même validité mathématiques ; il existe en fait des critères intrinsèques de discrimination permettant d'adopter une géométrie plutôt qu'une autre.

Revenons, pour conclure, sur l'affirmation de tout à l'heure : le conventionnalisme géométrique de Poincaré se fonde sur le nouveau rôle que joue le concept de groupe en mathématiques. L'importance épistémologique de ce concept devrait pouvoir ressortir des considérations suivantes.

(i) Le concept de groupe est un concept intra-mathématique, dans le sens qu'il est un principe commun à l'ensemble des disciplines mathématiques ; il a par ailleurs permis d'élargir considérablement l'étude d'objets et de structures mathématiques en partie déjà connues et d'en découvrir de nouvelles.

(ii) Il a permis de découvrir des analogies profondes entre des théories mathématiques considérées encore à la fin du XIX^e siècle comme étant tout à fait distinctes (un exemple important est celui de la découverte, faite par Poincaré lui-même, de l'analogie entre la géométrie non euclidienne de Lobatchevsky et la théorie des fonctions automorphes), ainsi que des affinités entre des théories mathématiques et des théories physiques.

(iii) Il est au cœur d'un des aspects les plus importants du développement des mathématiques modernes : le passage du local au global et le fait que beaucoup de problèmes mathématiques ont une nature géométrique globale.

(iv) Son application à diverses branches des mathématiques et de la physique a contribué à dégager une conception structurale de la science, tout en ayant montré en même temps le rôle primordial que joue l'intuition géométrique dans la découverte mathématique et dans le développement de nouvelles méthodes. En fait, l'intuition est l'acte de donner une forme géométrique à un « objet » mathématique (abstrait) quelconque. Cela montre que le statut de l'intuition en mathématiques est étroitement apparenté à l'émergence d'une conception qualitative.

Certes, par l'élaboration de son conventionnalisme géométrique, Poincaré a voulu exprimer philosophiquement l'importance du rôle pris par la notion de groupe de transformations et de la théorie des invariants, sur lesquelles est fondée une partie fondamentale des mathématiques et de la physique modernes. Le problème reste à savoir s'il y est vraiment parvenu. Les dernières remarques visaient, entre autres, à montrer que sa conception épistémologique concernant le statut de la géométrie ainsi que la nature à attribuer à la géométrie physique apparaît profondément insatisfaisante et ce,

surtout à la lumière des développements récents dans la géométrisation des mathématiques et de la physique théorique, et qu'elle exige donc une révision substantielle.

Département de philosophie

Université du Québec à Montréal et

Institute for Advanced Studies, Princeton

François Leroux, *Figures de la souveraineté. Nietzsche et la question politique*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1997, 341 p.

Frédérique Doyon

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027461ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027461ar>

[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

Doyon, F. (1997). Compte rendu de [François Leroux, *Figures de la souveraineté. Nietzsche et la question politique*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1997, 341 p.] *Philosophiques*, 24 (2), 431–435. <https://doi.org/10.7202/027461ar>

COMPTES RENDUS

François Leroux, *Figures de la souveraineté. Nietzsche et la question politique*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1997, 341 p.

Entre l'engouement surtout politique que les écrits de Nietzsche suscitent en Amérique ces dernières années et la lecture philosophico-littéraire que les Européens proposent depuis le milieu du siècle, ce nouvel ouvrage fait le pont. L'auteur y rappelle en effet l'intrication profonde chez Nietzsche, voire la subordination, du procès de la culture (qui ouvre la voie au politique) à celui de l'écriture. Non seulement c'est la perversion du style chez les écrivains contemporains de Nietzsche (en l'occurrence David Strauss) qui déclenche sa critique politique dans les *Considérations intempestives*, mais c'est encore l'écriture profondément allégorique de *La naissance de la tragédie* et du *Fragment de Lugano* qui permet l'incursion jusqu'aux origines de l'État et aux conditions de sa formation. Sans fournir de cadre principal à l'ouvrage de Leroux, ce rapport du politique à la langue, réitéré sporadiquement au gré des chapitres, remet les pendules de la critique nietzschéenne à l'heure juste : si la question du style est omniprésente dans l'œuvre de Nietzsche, c'est qu'elle masque d'autres enjeux cruciaux dont se dégage, entre autres, une réflexion politique fondamentale.

C'est à travers l'analyse des trois écrits nietzschéens mentionnés ci-haut que Leroux récupère cette réflexion politique. Toute fragmentée, disséminée et camouflée sous sa plume féconde et convulsive, la pensée politique de Nietzsche converge néanmoins vers une souveraineté, qu'elle concerne l'homme isolé ou la nation que ce dernier doit constituer. Se refusant à toute exposition doctrinale, cette souveraineté prend la forme de diverses figures au gré du texte nietzschéen (le génie, le surhomme, Nietzsche lui-même). Trois figures — mais il y en a d'autres ! — qui appellent autant d'avenues incontournables pour parvenir à une interprétation fidèle de la souveraineté : la généalogie, l'utopie, l'autobiographie.

Car la souveraineté ici en question n'a rien à voir avec un quelconque désir de puissance comme l'ont souvent pensé les commentateurs. Au contraire, elle s'inscrit en faux contre cette avidité de puissance qui définit justement la société moderne — et sa politique — à laquelle Nietzsche s'en prend. La souveraineté à laquelle il convie les hommes passe par l'assomption d'une souffrance inhérente à l'existence qui permet l'élaboration de l'État, contexte nécessaire à l'émergence du génie qui assure et renouvelle la mémoire collective d'un peuple.

Ce réajustement crucial de l'interprétation de la souveraineté nietzschéenne s'inscrit dans le mouvement même qui amorce et cadre la lecture politique de Leroux. En effet, avant de s'engager sur le terrain glissant de l'analyse des écrits de Nietzsche, l'auteur s'arrête au problème d'interprétation que pose leur lecture, qui verse plus souvent qu'autrement dans le discours d'imputation, et dont il tient à se dégager. Ainsi, consacrant un premier chapitre à la confrontation des œuvres de Marc Sautet (*Nietzsche et la Commune*, 1981) et de Philippe Lacoue-Labarthe (*L'imitation des Modernes*, 1986), Leroux peut mettre en relief les mérites et les lacunes respectifs de ces ouvrages qui guident sa propre démarche et la prémunissent alors des imputations abusives auxquelles invite presque le langage imagé et provocant de Nietzsche. Si les

deux auteurs adoptent des approches bien différentes, ils reconnaissent pourtant tous deux l'enracinement politique des tout premiers écrits de Nietzsche. Or, Leroux récupère, voire radicalise cette tendance en abordant le *Fragment de Lugano*. Ce texte préparatoire à la rédaction de *La naissance de la tragédie* livre en quelque sorte à Leroux la clé de son interprétation du politique chez Nietzsche. De la même façon, le commun écueil de Sautet et Lacoue-Labarthe révèle à Leroux le point de mire du discours politique nietzschéen : la souveraineté, dénaturée d'une part par Sautet qui y voit une prise de parti anti-prolétarienne et réactionnaire, et d'autre part par Lacoue-Labarthe qui, à l'instar de Heidegger, l'interprète en termes de pouvoir et puissance, alors que c'est exactement en ces caractéristiques que Nietzsche diagnostique le mal moderne.

Ce diagnostic, Nietzsche le pose dans ces *Considérations intempestives* dont Leroux fait l'analyse dans son second chapitre. La première de ces *Considérations* annonce le cadre général de la critique nietzschéenne de la culture moderne : c'est sous la bannière du style que cette critique se déploie, plus spécifiquement dans le décalage entre la forme, laissée pour compte, et le contenu, en quelque sorte hypertrophié. En effet, l'homme moderne se gave des connaissances, des mœurs, des arts, des religions du passé, des *autres*, contenu qu'il s'empresse de rapporter, de répertorier sans se préoccuper du contenant qui lui est pourtant indissociable. Manie encyclopédique (ou journalistique) qui le dépouille d'une identité propre et des moyens d'exprimer cette identité.

Pour Leroux, cette vaste « question du style s'annonce d'emblée comme interrogation fondamentalement politique » (p. 84) puisque c'est l'unité de style traversant toutes les activités d'une nation qui en définit la culture selon Nietzsche. Or, l'exemple de David Strauss en est un de faiblesse du style, foyer propice à la multiplication des styles. Ici, la nation est à distinguer du nationalisme d'Empire (ou de l'État-nation) que Nietzsche dénonce par ailleurs avec virulence. En ce sens, l'enjeu de la critique nietzschéenne déborde largement le groupe social circonscrit par la figure de David Strauss, franchit même la frontière nationale de l'Allemagne.

Cette facture profondément politique apparaît peut-être davantage dans la seconde des *Intempestives*. Nietzsche fait de l'historicisme, qu'il dénigre, l'*idéologie* moderne qui conduit la nation à sa perte. L'avidité de connaissance objective est la lunette perverse où le paysage nihiliste d'une nation qui s'oublie se fait optimisme. Et si le foisonnement des styles affiche une certaine unité, c'est parce qu'ils forment un « groupe cohérent de négations » (nous soulignons) selon l'expression de Nietzsche. Par la critique du style d'une part et de l'historicisme d'autre part, Nietzsche met respectivement en cause la parole et l'action mêmes d'un peuple qui n'en mérite presque plus le nom, et tente donc de rétablir l'authenticité de ces deux composantes sociales.

Une fois le diagnostic posé, les conséquences s'imposent : violence et culte de la puissance stimulés par la répression d'une culture axée sur l'intériorité (contenu), d'une part ; prééminence (voire vénération) de l'État découlant de la lecture historiciste de l'*Egoïsmus* machiavélien, d'autre part. C'est d'ailleurs en réaction à cette suprématie de l'État que Nietzsche élabore son « programme » politique, jamais de façon systématique, à travers la métaphysique du génie que présentent les troisième et quatrième *Intempestives*. Les figures de Schopenhauer et Wagner y constituent en quelque sorte la dramatisation de l'interrogation sur le lien social. La consolidation de ce lien social passe nécessairement par le génie qui devient l'horizon de l'activité politique, et qui mène à bien la tâche de toute culture : assouvir la souffrance qui siège au fond de l'être et en faire une pulsion de vie, de création plutôt que de destruction.

En fait, toute la critique de la culture porte le sceau de ce programme parce qu'elle s'énonce constamment en termes d'avenir. Les forces à l'œuvre que Nietzsche désigne dans le présent sont celles-là mêmes qui précipiteront la nation vers son

déclin. Enraciné dans le présent et dans le sujet le plus ponctuel (dans sa critique d'un auteur contemporain), il projette sa pensée hors du temps et du contexte. Et il parvient à mettre la société dans tous ces états alors qu'elle ne jure que par sa réussite. D'où son indéniabie intempestivité.

Une fois le mal moderne identifié par les *Intempestives*, Leroux engage son troisième chapitre dans l'étude de *La naissance de la tragédie*, dont la progression généalogique révèle une agonistique devant se trouver au fondement de toute politique. La dynamique des forces apollinienne et dionysiaque que présente cette œuvre et qui définit le tragique, constitue en fait l'allégorie de la tension qui doit constamment régner entre le peuple et ses génies afin de créer une communauté. Le retour aux Grecs qu'opère Nietzsche doit toujours être mis en parallèle avec sa critique de la modernité puisque l'essence de cette dernière relève du même événement qui a précipité le déclin des Grecs : la mort de la tragédie. Et si la naissance de la tragédie a su détourner les instincts dionysiaques au profit de la culture grecque au moment même où ils menaçaient de la détruire, Nietzsche prétend que sa renaissance en fera de même pour la société moderne. Parmi ces instincts dionysiaques, l'oubli fait pendant à la mémoire toute-puissante de la modernité. Oubli de soi qui consolide le lien social, oubli de l'aspect trop dissolvant de la souffrance qui permet l'action. Mais il ne s'agit pas d'un pur retour aux Grecs ou d'une pure imitation de ces derniers. Il s'agit plutôt de saisir les conditions de la genèse de la tragédie parce qu'elle offre les modalités d'assomption de la souffrance permettant la consolidation du lien social que la modernité est en voie de dissoudre. Ce retour correspond donc moins à un repli sur une figure déterminée (le Grec dionysiaque) qu'à une œuvre à accomplir.

Ainsi, en plus d'être allégorique, le récit de Nietzsche se veut pédagogique, d'une part parce qu'il rapporte l'exemple grec, et d'autre part parce qu'il guide la modernité sur le terrain anhistorique du mythe, lieu de ressourcement du peuple. Le mythe plonge le peuple dans la souffrance collective originaire qui scelle son destin : vivre et créer plutôt que se détruire en se gorgeant de faux optimisme. C'est dans le mythe que puise et se renouvelle la mémoire collective d'un peuple qui s'assure ainsi une identité propre.

Paradoxalement, plus on s'éloigne de la critique ponctuelle de la société allemande que présentent les *Intempestives*, plus on s'approche de la résolution de sa crise ; et plus on recule dans la chronologie des œuvres de Nietzsche, mieux on saisit les questionnements soulevés plus tardivement. Effet propre à la généalogie nietzschéenne que Leroux récupère au profit de sa propre réflexion. Après l'identification du mal moderne comme dégénérescence de l'instinct politique (donc du lien social), et de l'art tragique comme son remède, Leroux remonte plus loin. Car il ne s'agit pas simplement d'appliquer le remède à la modernité mais d'en extirper d'abord le venin. La prééminence moderne de l'histoire sur les visées ontologiques qui gouvernent la (re)formation d'un peuple appelle une intervention sur le terrain même de cette perversion. Le *Fragment de Lugano* intervient d'emblée sur une scène politique plus primitive, celle des origines et significations de l'État grec. La question politique s'inscrit donc dans une généalogie qui opère une action dédoublée : en retraçant le chemin de la scène primitive de l'État grec, elle fait parallèlement le procès de la modernité en rupture avec son passé.

Cette démarche généalogique s'avère impossible sans le recours à l'écriture, sans le texte d'un récit qui indique un parcours possible (celui de la Grèce antique) plutôt qu'il ne révèle la vérité de l'origine. Ressurgit donc le motif de l'écriture se profilant à l'horizon de la critique politique, la gouvernant même en lui surimposant « la critique de toute une herméneutique [moderne] hantée par la croyance à un texte premier » (p. 223). C'est d'ailleurs encore une perversion du langage qui répand le mal moderne dénaturant l'essence guerrière de l'État : celui-ci doit permettre l'émergence

du génie, classe privilégiée et minoritaire qui assure sa visée artistique grâce à l'esclavage de la majorité. Or, *esclave* et *guerre* sont des mots bannis du langage chez l'homme moderne au profit de nominations plus douces et trompeuses, telles que la *dignité de l'homme* et la *dignité du travail*. Ces deux expressions stigmatisent la recherche (toujours vaine) d'une plénitude de puissance caractérisant la modernité (tant socialiste que libérale) et traduisent donc selon Nietzsche son incapacité à rendre compte de la souffrance inhérente à l'existence et à la justifier.

L'esclavage n'est pas à comprendre en tant que catégorie sociologique ; il détermine plutôt un rapport à la collectivité, aux exigences de la vie sociale ; il définit l'appartenance à la communauté. Alors que la masse en esclavage assouvit le combat contre l'existence, la classe minoritaire des génies permet l'accomplissement des finalités artistiques de la communauté qui débordent les besoins individuels. Or, dans son refus de toute hiérarchisation, la modernité se bute au problème de l'intériorisation et l'individualisation de cette division qui s'opérait auparavant à l'échelle collective : la dimension de combat pour l'existence prend le pas sur le désir d'art. C'est en ce sens que Nietzsche s'en prend au capitalisme et à la démocratie, à l'impérialisme et à l'internationalisme pacifiste qui suggèrent toujours des visées d'enrichissement individualiste et posent l'État comme fin, alors que l'État doit servir les finalités artistiques renouvelant la mémoire collective du peuple et proposant ses gestes d'avenir.

La même interprétation figurée et élargie accordée à l'esclavage doit s'appliquer à l'archétype guerrier que Nietzsche assigne à l'État. En effet, il ne s'agit pas ici de la guerre dans son acception d'action collective. La guerre consiste en cette violence (perpétuel jeu de forces) qui se trouve au fondement de l'État. Nietzsche s'en prend donc ici aux théories contractualistes. Ultimement, l'État est foyer d'une tension où, dans l'angoisse commune d'une lutte à mort, l'instinct de survie individuel cède le pas à un processus d'adhésion au corps social. Temps d'oubli de soi, la guerre ménage un espace à l'État.

L'incursion préalable dans *La naissance de la tragédie* avait déjà tracé l'essentiel de cette dynamique dans la trame plus existentielle de sa métaphysique d'artiste. Mais à la souffrance originaire de l'Être s'ajoutent maintenant les contraintes inhérentes à la sphère politique qui s'exercent en surplus sur le lien social. Cette filiation de la genèse de l'État et de l'art suggère à Leroux que « l'art n'est peut-être rien d'autre que la métaphore du politique » (p. 236). L'auteur confirme ainsi l'indéniable apport et l'inestimable valeur des premiers textes de Nietzsche dans l'élaboration de sa pensée politique. Pourtant, cette allégation devient discutable dans la mesure où elle réduit soudain l'œuvre nietzschéenne à son enjeu politique. Alors que le travail de Leroux avait le mérite d'explorer et de mettre en parallèle des lectures de l'œuvre nietzschéenne jusqu'alors divergentes, ouvrant de nouvelles perspectives — si chères à Nietzsche —, il tend maintenant à fusionner deux composantes distinctes ou à propulser le politique à l'avant-scène de la réflexion de Nietzsche, annihilant sa dynamique fondamentale, définie dans l'art. Par les termes qu'il choisit (« n'est rien d'autre que »), Leroux semble oublier l'importance accordée à la métaphore, au masque, à l'apparat : c'est la manifestation la plus significative et essentielle d'une réalité et de la vie en général. En tant que métaphore du politique, l'art conserve donc son importance à part entière et sa complexité : le politique n'est qu'un de ses multiples visages.

Il reste que *Figures de la souveraineté* témoigne de l'ampleur de la recherche accomplie par son auteur ainsi que de sa maîtrise incontestable du corpus nietzschéen. Quoique les méandres de sa réflexion embrouillent plus d'une fois le lecteur, l'auteur rend honorablement à Nietzsche la complexité et la richesse de sa pensée, qui dépasse de loin les oppositions simplistes (nature-culture, mémoire-oubli) dans lesquelles les

commentateurs l'embrigadent : la politique, déterminée par la généalogie, se définit comme conflit opposant simultanément les exigences d'une mémoire collective et les forces d'oubli qui tyrannisent le lien social.

Frédérique Doyon

Département de philosophie
Université de Montréal

Strauss, Leo et Cropsey, Joseph (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1994, 1076 p.

Strauss, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1992.

Pierre Gravel

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027462ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027462ar>

[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

Gravel, P. (1997). Compte rendu de [Strauss, Leo et Cropsey, Joseph (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1994, 1076 p. / Strauss, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1992.] *Philosophiques*, 24 (2), 435–436. <https://doi.org/10.7202/027462ar>

Strauss, Leo et Cropsey, Joseph (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1994, 1076 p.

Strauss, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1992.

L'œuvre de Leo Strauss commence d'être connue en français. Auteur de quinze ouvrages, dont trois publiés en allemand et douze en anglais, Leo Strauss (1899-1973) a quitté l'Allemagne en 1932 pour des raisons que l'on devine fort bien et, cela après avoir suivi des cours, entre autres, de Husserl et de Heidegger, après aussi avoir travaillé comme chercheur dans un institut d'études juives de Berlin, il finit par s'installer à Chicago principalement, où il enseigna de 1938 jusqu'à sa mort, en 1973. Ce qu'il convient d'abord de souligner de ces deux ouvrages dont le premier, *Histoire*, connut trois éditions différentes et augmentées de 1963 à 1987, alors que le second fut publié pour la première fois en 1957, c'est que ces deux ouvrages, le premier surtout, témoignent éminemment de la valeur, qui commence d'être affirmée, que Leo Strauss attribuait dans son métier à l'enseignement conçu à la manière allemande comme formation (*Bildung*). Leo Strauss a passé la majeure partie de sa carrière à former des générations d'étudiants dans le domaine de la philosophie politique conçue de manière historique, non pas historique au sens de Heidegger, c'est-à-dire au sens où une même question, celle du sens de l'être, se voit identiquement posée chez différents auteurs, mais au sens où chaque auteur étudié se voit considéré de l'intérieur au sein de l'époque qui est la sienne, époque au sens de l'aire théorique plus que de l'« époque » husserlienne. Je tiens à souligner cette valeur attribuée à la formation pédagogique au sens noble du terme, en cette époque, la nôtre, où les enseignants universitaires se voient beaucoup plus évalués en fonction de la stricte quantité de leurs publications dans des revues dites scientifiques, que par leur enseignement. Une université digne de ce nom pour les générations à venir ne devrait-elle pas d'abord former, et prendre en considération la question même de la formation, ce qui s'y fait de toute façon ?

Les deux livres ici recensés, et traduits presque coup sur coup par Olivier Sedeyn, sont composés de manière analogue : de courtes monographies rassemblées autour d'une question qui se voit approfondie, littéralement creusée, chez des auteurs différents, chacun, comme nous l'avons dit, envisagé dans ses conditions et ses circonstances historiques internes. Et ce qui se manifeste le plus globalement en ce genre de travail, trait qui est d'ailleurs souligné par le traducteur, c'est que nous sommes peut-être, dans ce domaine de l'existence qui s'appelle le politique, plus près paradoxalement des Anciens que des Modernes dans l'abord même des questions. Et l'un des traits par où cette dernière perspective se manifeste au mieux, c'est que Leo

Strauss lui-même se voyait de plus en plus avancer dans cette traversée de l'histoire de la philosophie politique qui a été la sienne par un renouvellement de la question du politique dans une perspective aristotélicienne. Ce trait est remarquablement mis en relief dans le dernier article de l'*Histoire* qui est consacré à ce que nous appellerions le « bougé » de son œuvre : une étude sur les variations dues à l'approfondissement des questions traitées.

L'*Histoire*, sur laquelle nous insistons à cause de son caractère moins immédiatement spécialisé, mais, ne nous y trompons pas, tout aussi hautement et fortement philosophique, se présente comme un fort volume de 1076 pages, contenant trente-huit études sous forme de monographies d'autant d'auteurs différents considérés dans leur rapport au politique, plus précisément dans le rapport interne qui se dégage en fonction de la question du politique. C'est ainsi, par exemple, que s'il peut paraître évident de trouver dans un ouvrage collectif de ce genre des études consacrées à Platon, texte écrit par Leo Strauss, ou à Machiavel, lui aussi écrit par Strauss, ou encore à Rousseau, rédigé par Allan Bloom, un ancien étudiant de Strauss récemment décédé, quel n'est pas notre étonnement de trouver des études consacrées à des auteurs non habituellement considérés comme strictement politiques, tels que Augustin et Thomas d'Aquin, Martin Luther et Jean Calvin, mais aussi Bacon, Descartes et, à la toute fin, Husserl et Heidegger ! Cet ouvrage, dont nous tenons à souligner la richesse, se termine sur un épilogue consacré à la pensée politique de Leo Strauss, texte écrit quelque temps après sa mort, et inséré à titre d'hommage posthume. Soulignons enfin, dans cette *Histoire*, le très riche index qui en fait un véritable instrument de travail.

Le *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* rassemble quinze chapitres regroupant des articles publiés entre 1945 et 1958, suivis de seize « jugements critiques », en fait des comptes rendus publiés pendant la même époque. Textes intéressants dans la mesure où l'on voit, en quelque sorte, Leo Strauss affronter ses contemporains. Mais le plus important est de remarquer que tous ces textes ont été écrits et publiés pendant la période la plus mûre et la plus féconde de la vie de notre auteur, alors âgé entre quarante et soixante ans, et que tous ces textes s'attaquent à la question du fondement même de la philosophie politique envisagée selon l'angle historique, et non pas historiciste, de son auteur. Ce sont donc des textes théoriques pour la plupart, même si certains abordent des problèmes apparemment techniques mais significativement importants, comme ceux soulevés par des textes de Xénophon, de Fârâbi, de Maïmonide, de Hobbes et de Locke. L'érudition, et dans ce cas-ci l'extrême érudition, peut donc côtoyer et épauler le travail de la pensée dans sa sobriété la plus grande. La force de Leo Strauss tient à cette gageure dont il nous a démontré la fécondité : s'en tenir chaque fois, et dans chaque cas, à ce que peut révéler, et permettre de penser, une lecture interne de l'auteur considéré. Et à nouveau, il convient de souligner que cet ouvrage est lui aussi suivi d'un remarquable index qui en facilite de beaucoup la lecture et le travail.

Pierre Gravel

Département de philosophie
Université de Montréal

Gérard Raulet, *Kant. Histoire et citoyenneté*, Paris, PUF, 1996.

Maxime Lebeuf

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027463ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027463ar>

[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

Lebeuf, M. (1997). Compte rendu de [Gérard Raulet, *Kant. Histoire et citoyenneté*, Paris, PUF, 1996.] *Philosophiques*, 24 (2), 437–439.
<https://doi.org/10.7202/027463ar>

Gérard Raulet, *Kant. Histoire et citoyenneté*, Paris, PUF, 1996.

Ce livre de Gérard Raulet amène un vent de fraîcheur sur la philosophie kantienne : à travers une relecture des opuscules sur l'histoire, l'auteur dégage une conception de l'homme dynamique, une dimension de la philosophie de Kant parfois méconnue.

L'ouvrage me semble posséder deux visées : l'une herméneutique, au sens où l'A. nous offre une interprétation des écrits kantien sur l'histoire qu'il situe dans l'ensemble de la pensée kantienne et par rapport à ses contemporains (Herder, par exemple) ; l'autre plutôt politique : il croit que la tension actuelle entre les identités nationales et le cosmopolitisme appelle une relecture des textes fondateurs de la notion moderne de citoyenneté.

Selon moi, les principales thèses du texte se classent sous deux buts généraux. D'une part, Raulet présente les opuscules sur l'histoire comme une application des trois *Critiques* (on peut presque parler, selon lui, d'une « Critique de la raison historique »), une philosophie du passage de la théorie à la pratique dont la téléologie est l'organon et le citoyen, l'acteur. Aussi, la philosophie de l'histoire y est-elle présentée comme une solution dynamique à la troisième antinomie de la raison pure (entre nécessité et liberté), dont la solution « critique » se bornait à renvoyer les adversaires dos à dos. La conception kantienne de l'histoire est également comprise comme une lutte entre Kant et les tenants de l'historiographie empirique et de la théologie ; le philosophe veut démarquer l'Histoire (où l'Idée possède une fonction heuristique) proprement dite. D'autre part, et ces arguments se classent sous la visée politique du livre, l'A. établit un parallèle entre la révolution kantienne en métaphysique — qui passe par une distinction des territoires en fonction d'une légalité propre (raison et entendement ne possèdent pas le même champ d'application), où la faculté de juger apparaît comme le moyen terme permettant de passer de l'un à l'autre — et la révolution en philosophie politique basée sur la distinction de l'État de droit et la République. Kant articule ainsi nationalisme et cosmopolitisme en tenant compte des légalités propres des territoires et reconnaît un conflit durable entre l'adhésion à la République et les identités naturelles (nationales). Ici encore, c'est le jugement ou plutôt la philosophie de l'histoire qui permet de penser le passage entre les territoires.

L'ouvrage se divise en cinq chapitres, chacun offrant une relecture d'un texte kantien touchant l'histoire. Le premier chapitre s'intitule « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », le second « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », le troisième « Les débats avec Herder et Forster sur la téléologie », le quatrième « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien » et le dernier « Le « Conflit de facultés » : Conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit ».

Dans le chapitre premier, Raulet nous présente l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (donc l'Histoire) comme la synthèse entre connaissance physique et connaissance métaphysique. La lecture de l'A. nous montre le jugement réfléchissant découvrant *a posteriori* dans l'histoire ce que la raison pratique y affirme *a priori* à travers son exigence (*a priori*) de l'existence du Souverain Bien. Ici, l'Idée directrice et pratique sert de principe heuristique pour dégager les sens de l'histoire. C'est téléologiquement que le jugement trouve une régularité dans l'histoire, à travers le mécanisme de l'insociable sociabilité.

Le second chapitre aborde les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*. À la différence de l'*Idée*, ce n'est pas une application d'une Idée confrontée à l'expérience présente pour justifier le progrès. Dans les *Conjectures*, le commencement est confronté

à un fil directeur relié par la raison à l'expérience. L'« expérience » est notre expérience présente qui, doublée d'une Idée régulatrice, sert de guide pour penser le début des temps. Raullet utilise ce texte pour montrer comment le mal apparaît comme un aspect de la dynamique téléologique constitutive de la nature humaine. Le passage à la culture permettant l'accession à la liberté et à la raison est perçu comme la cause du mal (dont Adam est cependant responsable) : chute pour l'individu, mais progrès pour l'espèce. Sans l'opposition entre nature et raison, l'homme demeure à l'état brut, inerte.

Le chapitre trois est consacré à la méthode téléologique, organon de la philosophie de l'histoire, et à sa spécificité par rapport aux contemporains de Kant. Les textes de base sont alors le *Compte-rendu des « Idées » de Herder* et *Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie*. Une partie du chapitre est consacrée à la critique kantienne de la téléologie de Herder et l'autre à un débat entre Kant et Forster sur les rapports entre observation empirique (diversité) et principe de systématisation (unité)¹. Raullet centre le désaccord entre Herder et Kant sur l'articulation entre philosophie pratique (Idées) et méthode téléologique. Kant reproche à Herder une téléologie dogmatique où il fait passer pour naturel ce qui repose sur des présupposés métaphysiques. Kant n'est pas contre le dépassement du mécanisme de la nature tenté par Herder (Kant le tente lui-même), mais il critique les revendications scientifiques d'une telle entreprise, qui confond *connaître* et *penser*. Quant à Forster, le conflit porte sur la possibilité d'une Histoire qui, comme récit et non simple agrégat, est le domaine du jugement réfléchissant (téléologie) et non de la science. Les critiques adressées à Herder et Forster sont une seule et même critique, qui provient de la distinction kantienne entre phénomène et noumène et sur le statut d'une réflexion pensant leur unité.

Le chapitre quatre porte sur les rapports entretenus entre théorie et pratique. Il s'agit donc d'une explicitation de l'idéalisme transcendantal. Raullet parle également d'un texte de vulgarisation des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la raison pratique*. On trouve également, dans ce chapitre, une explication de la polémique avec Garve (sur la possibilité du devoir), avec Hobbes (sur l'origine de la société civile) et avec Mendelssohn (sur le sens de la philanthropie et la possibilité du progrès). L'A. affirme que Kant explicite son idéalisme transcendantal : on ne peut, dans une telle perspective, disjoindre théorie et pratique. La théorie fonde la pratique, mais la connaissance dérive de l'expérience et la théorie doit s'y appliquer. Par exemple, la catégorie de la causalité « [...] n'exprime rien d'autre que l'idée fondamentale selon laquelle " l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions ", c'est-à-dire la possibilité même d'une connaissance. En ce sens, les principes ramènent les phénomènes à l'unité de l'aperception » (p. 139). Les polémiques avec Garve, Hobbes et Mendelssohn portent toutes, selon lui, sur l'articulation entre théorie et pratique, entre rationnel et empirique, entre histoire pragmatique et raison pratique.

Le cinquième chapitre a pour thème la revendication philosophique à la liberté de penser dans tous les domaines, même ceux des « facultés supérieures » : la théologie, le droit et la médecine. Le conflit avec la faculté de droit concerne le droit à la publicité des écrits philosophiques et revendique l'indépendance d'une « loi philosophique » : la loi morale. L'A. y discute également la « preuve historique » kantienne d'une disposition morale en l'homme, fondant alors l'existence d'une loi morale. Cette « preuve » est l'enthousiasme général des Européens de l'époque vis-

1. Gérard Raullet a par ailleurs déjà fait paraître un livre complet sur la question des rapports entre Kant et ses contemporains et sur l'ensemble des Lumières allemandes. Voir Gérard Raullet, *L'Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, 1995.

à-vis de la Révolution française qui, précisément, est réalisée au nom du droit naturel, de la « loi philosophique ». Selon Kant, il s'agit d'un « signe » d'une disposition morale en l'homme puisque l'enthousiasme est selon lui désintéressé et universel. L'A. ajoute que ce « signe » phénoménal (sensible) d'une réalité nouménale (intelligible) établit un pont entre le point de vue empirique et le point de vue transcendantal. Selon l'auteur, cet enthousiasme bien particulier ne serait rien de moins que l'expérience du sublime.

Pour finir, *Kant : Histoire et citoyenneté* me semble un texte fort important pour quiconque désire se faire une idée juste de la philosophie de Kant. De plus, l'ouvrage offre des éclaircissements importants sur le statut de la téléologie et du citoyen ainsi que sur son rapport à la philosophie critique. Toutefois, la téléologie est l'organon non seulement de la philosophie kantienne de l'histoire, mais aussi de sa philosophie de l'éducation, qui sert de modèle à la philosophie de l'histoire. Enfin, contrairement à l'opinion courante, ses écrits sur l'histoire ne sont pas un appendice aux *Critiques*, mais bien leur résultat : la « philosophie scolastique » des trois *Critiques* doit déboucher sur une « philosophie cosmique » dont, aux dires de Kant lui-même, la « philosophie critique » n'est que le préambule, chose que Raullet a le mérite de nous faire remarquer.

Maxime Lebeuf

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

Institut de formation continue du Barreau de Paris (sous l'égide de), *Le doute et le droit*, Paris, Dalloz (coll. « Philosophie et théorie générale du droit »), 1994, 125 p.

Bjarne Melkevik

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027464ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027464ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Melkevik, B. (1997). Compte rendu de [Institut de formation continue du Barreau de Paris (sous l'égide de), *Le doute et le droit*, Paris, Dalloz (coll. « Philosophie et théorie générale du droit »), 1994, 125 p.] *Philosophiques*, 24 (2), 439–440. <https://doi.org/10.7202/027464ar>

Institut de formation continue du Barreau de Paris (sous l'égide de), *Le doute et le droit*, Paris, Dalloz (coll. « Philosophie et théorie générale du droit »), 1994, 125 p.

« Le doute et le droit » constituait le sujet d'un colloque organisé en avril 1991 par l'Institut de formation continue du Barreau de Paris. Le doute, l'incertitude, l'indécision, l'irrésolution et l'indétermination sont en fait l'apanage même de la pratique du droit. En ce qui concerne aussi bien le droit que les faits et les relations entre eux. Comme le droit assume la gestion rationnelle du doute dans la société moderne, de même qu'il le transforme techniquement comme élément rationnel de la décision, tout nous indique qu'il y a bien des raisons pour s'intéresser à cet ouvrage. Il s'agit d'un sujet au cœur même de la philosophie du droit contemporain.

L'ouvrage est structuré sur trois axes : le premier axe concerne la question de la personne qui doute. Nous trouvons ici quatre contributions apportées par un médecin, un magistrat, un policier et un avocat. Le deuxième axe se penche sur l'objet du doute. Nous avons ici sept contributions juridiques concernant la question des preuves, la teneur indécise du droit et la gérance du doute dans le domaine du droit des affaires et du droit du travail. Le troisième axe s'occupe du rôle du doute. Deux contributions tentent ici de réfléchir sur ce rôle dans la décision juridique.

Trois articles intéressent particulièrement la philosophie du droit. D'abord la « synthèse » de F. Terré qui ouvre le présent livre. Le professeur Terré nous offre une réflexion sur la nature du doute juridique et son déploiement dans le droit. Il reformule le doute méthodique de Descartes en soulignant que le doute juridique s'explique et se déroule par rapport à l'exigence de décider « en droit ». Ensuite, dans « Le doute sur le droit ou la teneur indécise du droit », P. Amselek nous donne une réflexion phénoménologique sur le doute à l'intérieur du droit. Enfin, R. Sève,

dans « Douter c'est décider : nature et caractère constructifs du doute », souligne que le doute est lié à notre prise de conscience de nos limitations.

En somme, un livre de synthèse et de réflexion des plus intéressants sur le caractère et le rôle du doute dans le droit. Il enrichit le débat de philosophie du droit sur cette question. Comme il s'agit cependant d'un colloque du Barreau de Paris avec un objectif plutôt pratique, souhaitons que cet ouvrage serve de tremplin à un approfondissement théorique du sujet.

Bjarne Melkevik

Faculté de droit

Université Laval

Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, Paris, Albin Michel (coll. « Rue Descartes »), vol. 1 : « Analytique » 501 p., vol. 2 : « Canonique », 1995, 502 p.

Christian Nadeau

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027465ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027465ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nadeau, C. (1997). Compte rendu de [Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, Paris, Albin Michel (coll. « Rue Descartes »), vol. 1 : « Analytique » 501 p., vol. 2 : « Canonique », 1995, 502 p.] *Philosophiques*, 24 (2), 440–442.
<https://doi.org/10.7202/027465ar>

Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, Paris, Albin Michel (coll. « Rue Descartes »), vol. 1 : « Analytique » 501 p., vol. 2 : « Canonique », 1995, 502 p.

Il s'agit ici d'une entreprise immense. Faire le commentaire le plus détaillé possible de l'ensemble des propositions des *Passions de l'Âme* et ce, dans le but de situer la morale de Descartes dans son véritable contexte. L'étude de Denis Kambouchner se divise en deux volets. Le premier, intitulé « Analytique », explore les avenues du traité et discute tous les passages ambigus du texte, les hésitations et les pages difficiles où l'auteur des *Méditations* semble avoir mis de côté l'esprit de méthode qui fait sa marque habituelle. Tout au long du second volet, Kambouchner analyse les conséquences possibles, sur le plan de la morale, des résolutions de Descartes quant aux problèmes de l'anatomie de l'être humain, mais aussi sur les questions cruciales concernant l'union de l'âme et du corps.

Dernière œuvre de Descartes et donc, souvent considérée comme le testament intellectuel de son auteur, les *Passions de l'Âme* furent publiées à une époque où la littérature abondait sur ce sujet, dans un mélange souvent curieux où s'entremêlaient les influences stoïciennes et les « exercices spirituels » des apologistes (on pense, par exemple, au *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales). Ce traité de Descartes, comme son projet de *mathesis universalis*, est moins un système clos qu'une œuvre aux multiples ramifications. L'objectif premier de Descartes est parfois assez difficile à discerner. L'étude de Kambouchner nous donne cependant accès à l'un des domaines les plus obscurs du corpus cartésien, celui de la morale. Il s'agit de rendre compte de l'universalité de la morale cartésienne, sans jamais pour autant en faire une doctrine. C'est toute la question du sujet, débarrassée, en quelque sorte, de sa prison métaphysique, dont il est question ici, puisque l'homme n'est pas observé comme « moi pensant » mais dans son rapport objectif au monde extérieur. Le traité des passions est toutefois à inscrire, comme les *Méditations métaphysiques* ou les *Règles pour la direction de l'esprit*, dans le vaste programme de réforme de l'entendement que se proposait Descartes. Malgré les difficultés propres à ce genre de recherche, l'étude de Kambouchner repose sur une connaissance approfondie de la métaphysique cartésienne et scolastique, ce qui lui permet de vérifier toutes les significations possibles d'un terme avant d'en arrêter le sens dans un texte donné.

Les premiers chapitres s'attardent sur la « définition » des passions de l'âme. Quel statut leur donner ? Il importe, avant de répondre, de considérer toutes les facettes de ce que Kambouchner nomme la « thèse somatique » de Descartes. On peut la résumer

par l'idée que l'âme ne peut produire elle-même ce qui l'affecte. L'âme « doit toujours pouvoir faire, ou pouvoir arriver à faire, la différence entre ce qui lui appartient en propre et ce qu'elle reçoit d'ailleurs ». Or, les passions appartiennent bien à l'âme en ce qu'elles sont considérées comme ses « pensées », plus précisément, selon la définition de l'*Abrégé géométrique*, comme tout ce qui est « contenu immédiat de la conscience ». Les passions de l'âme sont ainsi distinguées des simples sensations, dont l'intimité avec l'âme est d'un moindre degré.

Après l'examen des définitions, vient ensuite celui des thèses physiologiques de Descartes. L'ouvrage de Denis Kambouchner n'est pas, sur ces questions, le meilleur guide. On conseillera au lecteur moins averti le beau livre de Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes* (Vrin, Paris, 1990). Les trop maigres informations de Denis Kambouchner sur les « esprits animaux », ou encore sur ce que Descartes doit à Galien pour ce qui a trait à la circulation du sang, nuisent à la clarté de l'analyse. Trop souvent, le commentaire évacue dans les notes les indispensables références historiques, ce qui vient inutilement compliquer un texte déjà très dense.

Malgré les insistances de l'auteur pour nous démontrer l'urgence d'un commentaire systématique de la « physique » de Descartes, l'exposé de la morale cartésienne demeure la partie la plus réussie de l'ouvrage de Denis Kambouchner. L'auteur ne laisse échapper aucune particularité des thèmes du pouvoir du sujet sur lui-même — ce que Descartes nomme la « force de l'âme » —, ou encore ceux du travail de la volonté dans son rapport aux passions et à l'estime de soi.

On voit alors l'importance de la dette de Descartes à l'égard du stoïcisme, en particulier lorsqu'il s'agit d'évaluer la distinction entre « ce qui dépend de nous » et ce qui échappe à notre emprise. La « direction de la volonté » est la seule chose dont nous soyons véritablement responsable. Il faudra alors soumettre la volonté au régime de la constance et faire en sorte que l'action juste, plus précisément l'action déterminée par l'exercice de l'estime de soi, ne soit jamais isolée, mais au contraire solidaire d'une pratique résolue de la « générosité ».

Ce dernier point de la morale cartésienne fait l'objet, comme il se doit, d'une attention particulière de la part de l'auteur. Denis Kambouchner remarque, avec raison, que la notion de générosité, à l'encontre du *Cogito*, ne possède aucune valeur absolue, en d'autres termes qu'elle ne dit rien sur ce qui est, mais seulement sur ce qui doit être. L'estime ne mène pas à une conscience ontologique de soi, mais au bon usage de ses passions, ce qui caractérise une noble âme comme étant généreuse. Ce n'est alors pas le savoir qui importe ici (connaissance du résultat de nos actions, des principes de l'estime, etc.), mais le vouloir, dit autrement, l'acte de choisir ce qui permettra d'atteindre au plus haut degré d'estime de soi ».

Denis Kambouchner note que si la résolution de l'activité généreuse, comme principe, ne semble présenter aucune difficulté, il n'en va pas aussi simplement pour l'institution ou l'acquisition de la générosité. On peut s'efforcer d'être sage, mais d'où vient la sagesse ? Comment apparaît-elle chez un sujet ? Il est possible, pour le lecteur de Descartes, de reconnaître le bien-fondé d'une estime légitime de soi, mais il est fort douteux que cela soit suffisant pour faire de ce lecteur un être généreux.

Les deux volumes de l'étude de Denis Kambouchner feront date et il faut déjà les considérer comme étant indispensables aux futures recherches sur l'anthropologie classique et cartésienne. On regrettera toutefois une organisation du discours inutilement compliquée. L'effort d'élucidation des textes conduit parfois le lecteur dans un labyrinthe analytique dont il est difficile de sortir. Par un étrange paradoxe, c'est l'effort de transparence qui fait écran. Ces défauts, somme toute mineurs, sont compensés par un excellent travail d'édition : en plus d'une très bonne bibliographie et d'un index, on trouve en fin de volume une table des articles commentés du traité des *Passions de l'Âme*.

Christian Nadeau

Département de philosophie
Paris X-Nanterre

Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF (Collection « Epiméthée »), 1996, 345 p.

Claude Piché

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027466ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027466ar>

[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

Piché, C. (1997). Compte rendu de [Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF (Collection « Epiméthée »), 1996, 345 p.] *Philosophiques*, 24 (2), 442–444. <https://doi.org/10.7202/027466ar>

Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF (Collection « Épiméthée »), 1996, 345 p.

Pour mener cette recherche sur la subjectivité, Jocelyn Benoist adopte la méthode phénoménologique, bien qu'il ne vise pas, à la manière de Husserl, à privilégier une sphère de données absolues sous la forme, par exemple, d'un *ego transcendental* (p. 167), mais qu'il parte plutôt de la philosophie critique de Kant, cet « inventeur » de la subjectivité (selon le mot de Fichte [p. 11]), afin de montrer dans quelle mesure la transcendance est déjà inscrite au cœur de la subjectivité kantienne. Le sujet connaissant est d'emblée « dehors », il se transcende vers le monde comme en témoigne la constitution de l'expérience objective. Parmi les conditions qui rendent possible cette expérience, l'auteur choisit de porter son attention de manière privilégiée sur la sensibilité — d'où le sous-titre de l'ouvrage, *Le sujet sensible* —, ce qui l'amènera en fin de parcours à élaborer une « éidétique complète de la sensation » (p. 240). On le voit, l'ouvrage cherche à réhabiliter à sa manière l'*Esthétique transcendantale* en affrontant de plain-pied les problèmes qu'elle pose.

La *Logique transcendantale*, même s'il y est abondamment question de la subjectivité, ne parvient en définitive qu'à un résultat négatif à cet égard. D'une part, la déduction des catégories fait intervenir un sujet transcendental qui, parce qu'il est condition de possibilité de toute objectivité, se soustrait irrémédiablement au statut d'objet (p. 89). D'autre part, lorsque la psychologie rationnelle, prise à partie dans le chapitre traitant des Paralogismes, cherche à voir dans le sujet pensant une substance, c'est-à-dire à le ramener au statut d'objet, elle succombe au leurre de l'apparence transcendantale (p. 135) et se voit contrainte de céder la place à une très précaire psychologie empirique. Or, si ce bilan de la *Dialectique transcendantale* ne peut être considéré comme le dernier mot de Kant à propos de la subjectivité, il constitue néanmoins pour Benoist une invitation à revenir en arrière et à envisager sous un jour nouveau le sens interne, tel qu'il est introduit dans l'*Esthétique transcendantale*.

L'auteur, il va sans dire, n'est pas le premier à vouloir mettre en relief la finitude du sujet kantien dans sa dimension de réceptivité. Bien avant lui, Heidegger avait déjà, sur fond d'analytique existentielle, mis en lumière la supériorité du temps sur l'espace, annoncée dans l'*Esthétique*, en vue de montrer ultérieurement le caractère central des schèmes transcendantsaux, à titre de règles de détermination du temps. Mais l'auteur rétorque qu'il n'existe aucune raison de privilégier ainsi de manière unilatérale le temps aux dépens de l'espace puitsque, comme l'énonce la seconde édition de la

Critique, l'espace est « l'horizon indépassable de l' " intuitivité " comme telle » (p. 207), ce en quoi il détient une supériorité sur le temps. En d'autres termes, il est la condition indispensable de toute présentation sensible, de la mise en image de tout concept. Dès lors, si l'espace compte au nombre des « conditions extrinsèques du schématisme », il n'en représente pas moins une condition essentielle au procès d'objectivation. Mais la critique du privilège insigne accordé au temps par Heidegger a une portée beaucoup plus profonde ici. En effet, le temps saisi comme « auto-affection » conduit Heidegger à une conception de l'ipséité qui répète, à son insu, le geste de l'idéalisme, en ce qu'une subjectivité ainsi repliée sur elle-même ne peut avoir qu'une « sensibilité sans sensation » (p. 260), sans altérité véritable, sans contenu. La facticité du *Dasein* investie dans le sujet kantien est en vérité une « facticité sans fait », sans le « fait de l'événement sensible » (p. 15).

Pour aborder l'étude de la sensation, essentielle à son projet d'une phénoménologie de la subjectivité sensible, l'auteur s'inspire plutôt du néo-kantien Hermann Cohen. D'abord, Cohen souligne avec force qu'à elle seule la sensation ne peut garantir à l'objet son existence ; au contraire, la réalité objective du phénomène ne peut être attestée que lorsque la sensation vient s'inscrire dans une synthèse catégoriale (p. 234). Ensuite, et ceci vient compléter les développements de l'*Esthétique*, la sensation ne peut à proprement parler « affecter » le sujet que si elle procède de l'objet et donc, si l'affection « est elle-même catégorialement déterminée » (p. 270). L'auteur reconnaît ainsi à Cohen le mérite d'avoir mis en lumière ces aspects de la sensation qui, loin d'être adéquatement traités dans l'*Esthétique transcendantale*, relèvent en fait de la *Logique transcendantale*. En revanche, le phénomène de la sensation ne peut être entièrement absorbé par l'*Analytique*, sous peine de donner prise à une nouvelle forme d'idéalisme absolu (p. 239). La contribution de l'*Analytique transcendantale* au problème de la sensation (et du sens interne) se limite donc à ce que la « synthèse transcendantale » est en mesure d'explicitier, d'où le titre de l'ouvrage *Les limites de la synthèse*. La synthèse catégoriale n'en représente pas le fin mot, tant s'en faut. Et cette mise au point vaut tout autant pour Cohen, qui absolutise l'*Analytique des principes* au point d'y intégrer l'*Esthétique*, que pour Heidegger, qui surinvestit l'imagination productrice à l'œuvre dans le schématisme (p. 175, 255).

Le sujet doit donc être saisi en deçà des synthèses dont il est l'auteur. C'est-à-dire qu'il doit lui-même faire l'objet d'une « thèse » : il est posé au sens où il se trouve, en vertu de sa sensibilité conçue comme « passivité originnaire », « exposé » (p. 15-16). Or, seul un réexamen de la thématique de l'affection, centrale pour la sensation, permet de montrer comment le sujet se découvre ainsi « transi d'extériorité ». Et ce, non pas au sens où, déjà constitué comme sujet autonome, il serait interpellé par une quelconque instance extérieure, mais bien plutôt en ce que le moi ne peut advenir à lui-même indépendamment de l'affection, qui le révèle pour la première fois à lui-même. « Nous sommes affectés " par " des objets et cette affection nous fait apparaître à nous-mêmes comme étant affectés » (p. 276). Avant même qu'il n'exécute de synthèses cognitives, le sujet, parce qu'il est en son fond même « sensible », se doit d'advenir à lui-même malgré — ou plutôt grâce à — un « désœuvrement » originaire. Suivant cette piste, riche d'enseignements, jusque dans la troisième *Critique*, Benoist parvient à dégager la signification profonde de la finitude comme passivité première, par delà l'ontologie heideggérienne du *Dasein*. Il dévoile ainsi une dimension encore négligée de la sensibilité chez Kant, dimension à laquelle quiconque s'intéresse à la théorie de la subjectivité sera désormais tenu de se confronter, pour son plus grand profit.

Les limites de la synthèse est un ouvrage fort bien documenté et rédigé dans un style à la fois rigoureux et spéculatif. On regrettera seulement que l'auteur, après avoir nettement marqué son refus du « réalisme de la chose en soi » (p. 264), ne revienne plus par la suite sur ce thème, pourtant indissociablement lié au problème de la sensation. Il y va en effet de la dimension de contingence propre à la « donation ».

Claude Piché

Département de philosophie
Université de Montréal

Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997.

Lazare M. Poamé

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027467ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027467ar>

[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

Poamé, L. M. (1997). Compte rendu de [Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997.] *Philosophiques*, 24 (2), 444–446.
<https://doi.org/10.7202/027467ar>

Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Bœck Université, 1997.

C'est une entreprise trop risquée que de vouloir présenter, sans avoir à travailler comme une bête de somme, un livre qui se veut une somme philosophique.

Mais fort heureusement, avec cette somme philosophique de près de cinq cent pages, le risque encouru se réduit sous l'effet du plaisir de lire. Et l'entreprise de présentation jugée *a priori* périlleuse peut alors se transmuier en plaisir du risque.

La première partie de plaisir, que dis-je du livre, est un rappel historique des principaux auteurs et courants de la philosophie occidentale depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge. Ce rappel historique, si rapide soit-il, fait place aux auteurs que les historiens de la philosophie qui se donnent pour point de départ Socrate/Platon désignent par l'expression de présocratiques. À cette expression, nous préférons celle d'antésocratiques pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire d'évoquer ici.

La deuxième partie de l'ouvrage s'ouvre sur la « Révolution cosmologique » et s'étend jusqu'à l'aube du XX^e siècle. Plus que la première, cette deuxième partie propose une présentation étoffée des grandes figures et doctrines philosophiques. En plus des développements substantiels consacrés aux grands auteurs (Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, Saint-Simon, Comte, Marx, Schopenhauer, Nietzsche), cette partie offre un panorama très complet des grands courants (l'empirisme, le matérialisme, l'idéalisme, les Lumières, la dialectique, l'évolutionnisme, le positivisme et l'utilitarisme) qui jalonnent la plupart des manuels de philosophie. Mais souvent réduits à une portion congrue dans les manuels scolaires, ces courants susindiqués font, avec le livre de Gilbert Hottois, l'objet d'une vaste investigation. C'est le cas, par exemple, de l'évolutionnisme soumis à une analyse fine au point d'en dévoiler à la fois la genèse, les mutations et les implications sociales, éthiques, épistémologiques et idéologiques. En reconnaissant l'importance de l'évolutionnisme, l'auteur parvient à articuler ce courant sur les centres d'intérêt que représentent la science, l'éthique, la politique, la nature et la société. De la sorte, l'auteur réussit à rendre particulièrement vivant et actuel le courant étudié. Pour ce qui est des auteurs étudiés, Hottois, en bon pédagogue, ne s'est pas contenté d'en livrer au lecteur les pensées et doctrines. Il s'est efforcé non seulement de situer ces auteurs dans leur contexte socio-historique, mais aussi de dégager de leurs pensées des thématiques majeures. En outre, comme pour donner les clefs d'une meilleure intellection des exposés, il a fait précéder chaque chapitre de mots-clefs et a proposé en fin de section une bibliographie sélective.

Malgré les efforts entrepris, cette partie du livre, à l'instar de la première, est restée très classique. Ce caractère, dû à des exigences de limites associées à la vocation didactique de l'ouvrage, a conduit l'auteur à une trop grande simplification de la doctrine industrielle de Saint-Simon. Cette tendance simplificatrice a amené l'auteur à reconduire les conceptions équivoques du saint-simonisme demeurées malheureusement les plus répandues. D'abord, il nous paraît impropre d'affirmer que Saint-Simon, un auteur opposé au modèle gouvernemental, demande « que le gouvernement revienne davantage aux savants, aux entrepreneurs et aux ingénieurs » (p. 173). La position de Saint-Simon sur ce sujet après 1818 (évolution caractéristique de son passage du libéralisme au socialisme) nous paraît sans équivoque. Elle tient en une formule : au gouvernement des hommes doit se substituer l'administration des choses. Car, « ce n'est pas d'être gouvernée que la nation a besoin, c'est d'être administrée » (Saint-Simon, *Du système industriel*). Vient ensuite le problème que posent dans la terminologie saint-simonienne les vocables d'industrie et de savant. Saint-Simon donne à ces termes un sens très général qui embrasse tous les genres de travaux utiles, la théorie comme l'application. De là découle cette typologie du corps industriel qui permet de distinguer, d'une part, les industriels théoriciens ou savants, c'est-à-dire les scientifiques et les littéraires et, d'autre part, les industriels praticiens ou savants d'application ou encore producteurs immédiats, à savoir les cultivateurs, les ouvriers, les commerçants et les artisans.

Que le lecteur se rassure. Ces remarques sur Saint-Simon visent simplement à prémunir l'œuvre du philosophe contre une dangereuse dépréciation des hommes à imagination (Saint-Simon désignait ainsi les poètes, les littéraires et les artistes) et une pernicieuse exaltation de la technocratie. Si pertinentes puissent être ces remarques, elles n'altèrent nullement l'originalité du livre qui devient davantage perceptible en sa troisième partie.

Importante par son volume parce que constituant les deux tiers de l'ouvrage, cette partie l'est surtout par son contenu. Avec cette troisième partie, l'auteur vient combler un vide important : le manque d'ouvrages accordant une attention toute particulière à la philosophie de la seconde moitié du XX^e siècle et aux grands problèmes de notre temps. Les auteurs fondamentaux de la seconde moitié du XX^e siècle jusque-là simplement évoqués, voire ignorés, sont, avec le livre de Gilbert Hotois, convoqués afin de dévoiler le substrat de leurs pensées. Le mode de dévoilement de ce substrat, expressément subordonné à des objectifs pédagogiques, en garantit la fluidité et la transparence. Ainsi, le lecteur peut découvrir sur un plateau d'or le contenu substantiel des pensées de Kuhn, Habermas, Apel, Lyotard, Rorty, Hans Jonas, Simondon et Engelhardt pour ne citer que ceux-ci.

Mais ne l'oublions pas : cette partie du livre qui nous apparaît la plus originale est, comme le souligne l'auteur lui-même, la plus problématique aussi. Sans doute à cause du choix des auteurs qui pourrait paraître arbitraire, subjectif. Ce choix, à y voir de près, est moins dicté par la seule subjectivité de Hotois que par l'apport significatif des auteurs à la formation ou au développement d'un courant philosophique donné. Ainsi, de grands noms furent associés avec raison à certains courants : le nom de Kuhn à la philosophie des sciences, de Habermas à la nouvelle École de Francfort, de Rorty au néo-pragmatisme, de Lyotard au postmodernisme et les noms de Hans Jonas, Simondon et Engelhardt à la philosophie de la technique et des technosciences.

En revanche, si Hotois avait de bonnes raisons d'associer le nom de Karl-Otto Apel à celui de la nouvelle École de Francfort, on ne peut que lui concéder ces raisons sans avoir pour autant à lui donner raison sur ce point. Il existe certes entre Habermas, héritier de l'École de Francfort, et Karl-Otto Apel « une grande proximité de conception générale » (p. 360). Mais on ne saurait pour autant affirmer que Karl-Otto Apel assume l'héritage de l'École de Francfort. Sa contribution et son influence, avec la

mise en route du *Diskursethik*, sont par rapport à la nouvelle École de Francfort (*neue Kritische Theorie*) celles d'un *outsider* : c'est de façon incidente qu'Apel alimente ce courant philosophique. Apel, pour tout dire, n'est pas un membre de l'École de Francfort et ne peut donc en assumer l'héritage.

Avec le dernier chapitre consacré à la philosophie de la technique, la séduction de l'ouvrage devient plus fondée et plus profonde. En effet, c'est la première fois qu'un livre d'histoire de la philosophie d'un auteur francophone procède à une mise en évidence formelle d'une thématique pourtant très présente ailleurs (dans l'espace philosophique germanique) : la philosophie de la technique.

Il y a quelques décennies, Hottois, dans *Le signe et la technique* (Paris, Aubier, 1984) déclarait que la philosophie de la technique était une « discipline fort jeune et mal assurée de son identité ». Aujourd'hui, en inscrivant cette discipline dans les « pages » de l'histoire de la philosophie, Hottois semble dire au lecteur qu'elle est devenue majeure ou du moins qu'il se manifeste dans l'espace philosophique francophone une véritable prise en compte de cette discipline. La création en France de la Société pour la Philosophie de la Technique, présidée par Franck Tinland, constitue une des manifestations de cette prise en compte.

À travers cette thématique (philosophie de la technique et des technosciences), Hottois analyse les grands problèmes éthiques et politiques de notre temps. Cette analyse, pour reprendre les termes de l'avant-propos, est inspirée par une triple conviction : « la conviction qu'un aspect tout à fait déterminant de la modernité est l'essor de la science expérimentale qui n'a cessé de modifier en profondeur notre monde et notre forme de vie (1) ; que cette entreprise moderne de " savoir " est foncièrement active, opératoire, pratique, technique, et qu'elle ouvre donc nécessairement et centralement sur des questions éthiques et politiques (2) ; que les problèmes de ces dernières décennies et pour les décennies à venir concernent l'articulation entre la RDTS (Recherche et Développement TechnoScientifiques) d'origine occidentale et l'humanité multiculturelle, historiquement diverse (3) ».

Mais s'il est vrai que l'expression de ses convictions et positions à travers l'ouvrage est la marque de la présence de l'auteur dans l'histoire de la philosophie, il faut cependant reconnaître que l'auteur a fait montre d'une trop grande modestie dans l'organisation du chapitre consacré à la philosophie de la technique et des technosciences. En effet, l'historien de la philosophie aurait dû faire place au philosophe en prenant formellement place aux côtés de Simondon et de Engelhardt dans les subdivisions du chapitre XXII. Alors son apport, du reste très significatif à l'égard du développement de la philosophie des technosciences, se percevait avec plus d'acuité. C'est peut-être une tâche qui nous incombe, à nous philosophes avertis des technosciences, fidèles lecteurs de Gilbert Hottois historien de la philosophie, philosophe du langage et des technosciences et pédagogue expérimenté.

Pour conclure, ce livre est un véritable bréviaire philosophique. Tout homme de culture soucieux de comprendre les grands courants des idées modernes et contemporaines et sensible aux grands problèmes du XX^e siècle doit nécessairement le lire, le relire et le recommander à ses pairs en quête de repères.

Lazare M. Poamé

Département de philosophie
Université de Bouaké



Livres reçus

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027468ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027468ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1997). Livres reçus. *Philosophiques*, 24 (2), 447–449.

<https://doi.org/10.7202/027468ar>

LIVRES REÇUS

- Benoist, Jocelyn, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1997, 310 p.
- Berten, André, Da Silveira, Pablo et Pourtois, Hervé (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF (coll. « Philosophie morale »), 1997, 412 p.
- Billard, Jacques, *L'éclectisme*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 3224), 1997, 127 p.
- Brunelle, Dorval, *Droit et exclusion. Critique de l'ordre libéral*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997, 210 p.
- Burns, James Henderson (dir.), *Histoire de la pensée politique moderne (1450-1700)*, édition française réalisée par J. Ménard et C. Sutto, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1997, 738 p.
- Canto-Sperber, Monique (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF (coll. « Premier cycle »), 1997, XVI+885 p.
- Couture, Jocelyne et Nielsen, Kai (dir.), *On the relevance of metaethics. New essays on metaethics, Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 21 (1995), Calgary, University of Calgary Press, VIII+348 p.
- De Bauw, Christine, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1997, 395 p.
- Duchesneau, François, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997, XIV+437 p.
- Dumont, Pascal, *Descartes et l'esthétique. L'art d'émerveiller*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1997, 274 p.
- Ganty, Étienne, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997, 797 p.
- Gauthier, Yvon, *Logique et fondements des mathématiques*, Paris, Diderot Éditeur, 1997, 174 p.
- Ginisti, Jean-Pierre, *La logique combinatoire*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 3205), 1997, 128 p.
- Guy, Alain, *La philosophie en Amérique latine*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 3273), 1997, 128 p.
- Hobbes, Thomas, *De la nature humaine*, essai traduit par le baron d'Holbach ; lecture d'Emmanuel Roux, Paris, Actes Sud, 1997, 149 p.

- Hountondji, Paul, *Un itinéraire africain*, Paris, Les Éditions du Flamboyant, République du Bénin, 1997, 300 p.
- Hottois, Gilbert, *De la Renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Bœck (coll. « Le point philosophique »), 1997, 491 p.
- Housset, Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1997, 318 p.
- Kanizsa, Gaetano, *La grammaire du voir. Essais sur la perception*, traduit de l'italien par A. Chambolle, Paris, Diderot Éditeur, 1997, XIII-306 p.
- Knee, Philip, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1995, x+270 p.
- Lane, Gilles, *À quoi bon la philosophie ?*, Montréal, Bellarmin, 1997, 124 p.
- Lardreau, Guy, *Présentation criminelle de quelques concepts majeurs de la philosophie*, Paris, Actes Sud (coll. « Le génie du philosophe »), 1997, 116 p.
- Leroux, François, *Figures de la souveraineté. Nietzsche et la question politique*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Brèches »), 1997, 341 p.
- Lorries, Danielle, *L'art à l'épreuve du concept*, Bruxelles, De Bœck (coll. « Le point philosophique »), 1996, 170 p.
- Mamardachvili, Merab, *Méditations cartésiennes*, Paris, Actes Sud, 1997, 389 p.
- Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1997, 452 p.
- Merle, Jean-Christophe, *Justice et progrès. Contribution à une doctrine du droit économique et social*, Paris, PUF (coll. « Droit, éthique, société »), 1997, 253 p.
- Morin, Michel, *Mort et résurrection de la loi morale*, Montréal, Hurtubise HMH (coll. « Constantes »), 1997, 170 p.
- Moyal, Georges J. D., *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Paris/Montréal, Vrin/Bellarmin (coll. « Analytiques » 9), 1997, 259 p.
- Nabert, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1997 (réédition), 188 p.
- Pocock, J. G. A., *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, traduit de l'anglais par L. Borot, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1997, LVII+586 p.
- Popper, Karl, *Toute vie est résolution de problèmes*, Paris, Actes Sud (coll. « Le génie du philosophe »), 1997, 167 p.
- Russell, Bertrand, *Essais philosophiques*, présenté et traduit de l'anglais par F. Clémentz et J.-P. Cometti, Paris, PUF (coll. « L'interrogation philosophique »), 1997, 218 p.

- Sanhuesa, Gabriel, *La pensée biologique de Descartes dans ses rapports avec la philosophie scolastique. Le cas Gomez-Pereira*, Paris, L'Harmattan (coll. « La philosophie en commun »), 1997, 248 p.
- Soulez, Antonia (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, volume 1 : *Textes inédits (années 1930)*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1997, XXXIII+293 p.
- Spaemann, Robert, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, traduit de l'allemand par S. Robilliard, Paris, PUF (coll. « Philosophie morale »), 1997, XIII+286 p.
- Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, trad. de l'anglais par P. de Lara, Paris, PUF (coll. « Philosophie morale »), 1997, VIII+309 p.
- Tinland, Franck, *L'homme aléatoire*, Paris, PUF (coll. « Questions »), 1997, 337 p.
- Van Eynde, Laurent, *Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel et l'Athenäum*, Bruxelles, Ousia, 1997, 221 p.
- Williams, Bernard, *La honte et la nécessité*, trad. de l'anglais par J. Delaidier, Paris, PUF (coll. « Philosophie morale »), 1997, 263 p.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Paris, PUF (coll. « Thémis »), 1997, XIII+322 p.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu de l'un ou l'autre des ouvrages qui apparaissent dans cette liste sont priées de s'adresser à :

Louis-André Dorion
Département de philosophie
Université de Montréal
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Téléphone : (514) 343-6020
Télécopie : (514) 343-7899
C. élec. : dorionl@ere.umontreal.ca