

Wittgenstein, l'intentionnalité et les règles

Mathieu Marion

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027469ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027469ar>

[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

Marion, M. (1998). Wittgenstein, l'intentionnalité et les règles. *Philosophiques*, 25 (1), 3–27. <https://doi.org/10.7202/027469ar>

Résumé de l'article

Après avoir présenté les grandes lignes de la réflexion phénoménologique de Wittgenstein en 1929 et son abandon de l'idée d'un langage phénoménologique, je montre qu'il fait face à un dilemme à propos de la notion de règle. Si on regarde l'expression symbolique d'une règle sous le mode physicaliste, on ne peut pas voir le lien entre celle-ci et ses applications. Comment peut-elle, de par elle-même, servir de guide à nos actions ? Il faut une intention, une interprétation, ce qui fait de la règle un objet phénoménologique. L'abandon du langage phénoménologique doit cependant forcer Wittgenstein à reconnaître qu'une règle en tant qu'objet phénoménologique ne peut pas être comparée à ou être utilisée pour déclencher une action qui se déroule dans le monde physique. Je montre que c'est en tentant de sortir de ce dilemme que Wittgenstein en viendra aux conceptions exposées dans ses remarques sur « suivre une règle ». J'examine en dernier lieu quelques conséquences de cette interprétation sur celle de la philosophie des mathématiques de Wittgenstein.

ARTICLES

WITTGENSTEIN, L'INTENTIONNALITÉ ET LES RÈGLES

PAR

MATHIEU MARION

RÉSUMÉ : Après avoir présenté les grandes lignes de la réflexion phénoménologique de Wittgenstein en 1929 et son abandon de l'idée d'un langage phénoménologique, je montre qu'il fait face à un dilemme à propos de la notion de règle. Si on regarde l'expression symbolique d'une règle sous le mode physicaliste, on ne peut pas voir le lien entre celle-ci et ses applications. Comment peut-elle, de par elle-même, servir de guide à nos actions ? Il faut une intention, une interprétation, ce qui fait de la règle un objet phénoménologique. L'abandon du langage phénoménologique doit cependant forcer Wittgenstein à reconnaître qu'une règle en tant qu'objet phénoménologique ne peut pas être comparée à ou être utilisée pour déclencher une action qui se déroule dans le monde physique. Je montre que c'est en tentant de sortir de ce dilemme que Wittgenstein en viendra aux conceptions exposées dans ses remarques sur « suivre une règle ». J'examine en dernier lieu quelques conséquences de cette interprétation sur celle de la philosophie des mathématiques de Wittgenstein.

ABSTRACT: After presenting a broad sketch of Wittgenstein's phenomenology, in 1929, and of his abandonment of the idea of a phenomenological language, it is shown that the notion of a rule left him with a dilemma. If the symbolical expression of a rule is understood in a physicalist mode, one cannot see the link between it and its applications. How could it, of itself, guide our actions? One needs an intention or interpretation, thus turning the rule into a phenomenological object. The abandonment of the phenomenological language must have forced Wittgenstein to recognize that a rule, qua phenomenological object, cannot be compared to or used to trigger an action in the physical world. It is then shown how Wittgenstein reached, while trying to solve this dilemma, the conception of rules presented in the remarks on "following a rule". Lastly, some of the

consequences of this new reading on the interpretation of Wittgenstein's philosophy of mathematics are examined.

Une bonne part des difficultés d'interprétation de la pensée de Wittgenstein est attribuable au sort réservé à son œuvre posthume. Pendant de longues années, la plupart des philosophes n'avaient accès qu'au *Tractatus logico-philosophicus*¹, publié en 1921, ainsi qu'à quelques-uns de ses écrits tardifs, tels que les *Recherches philosophiques*², dont la rédaction débute dès 1935 et qui furent publiées en 1953, les *Remarques sur les fondements des mathématiques*³, un choix de textes datant de 1938-1944 et publié en 1956, ainsi que *Le cahier bleu et le cahier brun*⁴, textes dictés entre 1933 et 1935 et publiés en 1958. Dans une Oxford d'après-guerre marquée par le réalisme de Cook-Wilson, Prichard et Austin, où l'on s'empressait de critiquer le positivisme logique considéré comme l'héritier du *Tractatus*, cette situation favorisa l'éclosion d'interprétations mettant l'accent sur le « deuxième » Wittgenstein, qui était alors contrasté favorablement avec celui du *Tractatus*. Il suffisait alors au premier chef d'isoler et d'interpréter l'œuvre majeure du « deuxième » Wittgenstein, les *Recherches philosophiques*, pour ensuite s'intéresser, accessoirement, aux erreurs commises dans le *Tractatus* et diagnostiquées dans les *Recherches*. Cette lecture à rebours semble de prime abord briser une des lois les plus élémentaires de l'exégèse avec, entre autres, cette conséquence absurde qu'on ne peut que difficilement faire sens des écrits de transition, c'est-à-dire de la période s'étendant de son retour à la philosophie, en 1929, aux premières dictées de *Le cahier bleu et le cahier brun*, en 1933. Ces écrits ont été par conséquent souvent considérés, sans autre forme de procès, comme étant de qualité et d'intérêt inférieurs. On peut cependant espérer que la publication récente des *Wiener Ausgabe* mettra fin à cette situation absurde et qu'une meilleure compréhension des thèses du « deuxième » Wittgenstein verra le jour grâce à l'étude approfondie des écrits de la période de transition⁵. On retrouve dans les volumes déjà publiés des *Wiener Ausgabe* comme dans les autres écrits de cette période le contexte, la source de bien des arguments de ce « deuxième » Wittgenstein dont, selon moi, ceux sur « suivre une règle⁶ ».

-
1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.
 2. Paru en français sous le titre *Investigations philosophiques*, trad. de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.
 3. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. de Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.
 4. L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. de Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Paris, Gallimard, 1996.
 5. Voir M. Marion, « Wittgenstein et son œuvre posthume », *Dialogue*, vol. 35, 1996, p. 777-789.
 6. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 143-242.

J'aimerais montrer comment cet argument prend sa source dans l'abandon par Wittgenstein, en 1929, de l'idée d'un langage « phénoménologique » et de la conception concomitante, « phénoménologique » des règles.

Peut-être devrais-je dire qu'il n'est question ici que de l'exégèse de Wittgenstein, je ne me soucie guère à ce stade-ci de la pertinence de son propos. Je ne compte pas non plus présenter une interprétation globale des remarques sur « suivre une règle » ni même faire le tour des questions que celles-ci soulèvent.

Puisqu'il le faut, commençons par le début, c'est-à-dire par ce qu'on devrait appeler à juste titre le premier programme de philosophie analytique, soit le « réalisme analytique » de Russell de 1911⁷ et le projet d'une *reduction to acquaintance* ou réduction à la connaissance directe, présenté l'année suivante dans les *Problèmes de philosophie*⁸. Ce programme porte bien son nom puisqu'il s'agit d'*analyser* la proposition, au sens classique du terme. Russell espérait montrer que toute proposition qui ne serait pas une description directe de l'expérience — qui ne ferait donc rapporter que des *sense-data* — s'analyserait en un nombre d'éléments dont nous avons soit une connaissance directe (*acquaintance*), lorsqu'il s'agit de *sense-data*, soit une connaissance intuitive, dans le cas d'universaux. La considération des relations telles que le désir ou la croyance le força à adopter sa théorie des « relations multiples⁹ » et, finalement, à postuler dans sa *Theory of Knowledge* de 1913¹⁰ une connaissance de la forme logique (afin de pallier au fameux problème de la direction, soulevé à l'époque par Stout). Comme l'ont montré les travaux de David Pears¹¹, Wittgenstein fit une objection fatale au programme de Russell et, des restes de celui-ci, il n'y avait qu'un pas à franchir pour parvenir au *Tractatus logico-philosophicus* : le problème de Russell provenait du fait que la possibilité de mise en relation était liée à la forme et que celui-ci considérait, de façon « platonicienne », la forme comme étant séparée de l'objet. Il ne s'agissait plus pour Wittgenstein que de postuler, à la façon d'Aristote, que la forme est immanente, c'est-à-dire que les objets simples sont en quelque sorte analogues aux pièces de bois d'un menuisier, dont la forme détermine les possibilités de combinaison. À la suite des travaux de Pears, Merrill et Jaakko Hintikka ont montré que les objets simples

7. B. Russell, « Le réalisme analytique », dans Gerhardt Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano. Textes de la discussion sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédicativité*, Paris, Blanchard, 1986, p. 296-304.

8. B. Russell, *Problèmes de philosophie*, trad. de François Rivenc, Paris, Payot, 1996.

9. B. Russell, *Essais philosophiques*, Paris, PUF, 1996, p. 214.

10. B. Russell, *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, Londres, Allen & Unwin, 1984.

11. Entre autres dans D. Pears, « The Relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theories of Judgement », dans C. G. Luckhardt (dir.), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, Hassocks (Sussex), Harvester Press, 1979, p. 190-212.

du *Tractatus* sont donnés dans l'expérience immédiate et qu'ils se distinguent des *sense-data* de Russell précisément en cela qu'ils possèdent leur forme¹².

La suite est bien connue. L'analyse dans le *Tractatus* se résume à ceci qu'elle doit aboutir à un niveau ultime composé de propositions élémentaires, qui sont des concaténations de noms simples qui, eux, réfèrent directement aux objets simples. (Les propositions élémentaires sont certes des descriptions de l'expérience immédiate, mais le point de vue de Wittgenstein ne correspond pas exactement au phénoménalisme russellien, puisque les objets sont donnés avec leur forme.) C'est grâce à la machinerie des fonctions de vérité que ces propositions élémentaires peuvent être jointes pour former les propositions complexes. Nous avons donc les deux niveaux :

PROPOSITIONS COMPLEXES (P & Q, etc.)	
p, q, r, s, t	FONCTIONS DE VÉRITÉ ($V-F$)
	Propositions élémentaires

Selon la « théorie » de la proposition comme image élaborée dans le *Tractatus*, la notation logique doit posséder la même *mannfaltigkeit* ou « multiplicité » que les phénomènes qu'elle représente, c'est-à-dire que la notation logique doit permettre exactement les mêmes possibilités de combinaison que celles des phénomènes¹³. Comme Wittgenstein l'indique lui-même, il doit cette idée à Hertz. Elle apparaît dans la définition d'un modèle dynamique :

Un système matériel est appelé un modèle [...] du second système lorsque les connexions du premier peuvent être exprimées par [des] coordonnées [du second système de sorte que] le nombre des coordonnées du premier système soit égal à celui des coordonnées du second¹⁴.

Dès son retour à la philosophie en 1928-29, Wittgenstein se voit contraint par le fameux problème de l'exclusion des couleurs à repenser son symbolisme. Ce problème est lié au fait que dans le *Tractatus* les tables de vérité sont censées montrer que toutes les propositions sont des fonctions de vérité des propositions élémentaires, lesquelles sont vraies ou fausses de façon contingente. Mais ce symbolisme se révèle n'être pas capable de faire barrage à la construction de propositions dépourvues de sens lorsqu'il s'agit des couleurs, c'est-à-dire qu'il permet des combinaisons de propositions

12. J. Hintikka et M. B. Hintikka, *Investigations sur Wittgenstein*, Liège, Mardaga, 1991, chap. 2-5.

13. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.04.

14. H. Hertz, *Principles of Mechanics*, Londres, McMillan, 1899, § 418.

élémentaires qui n'ont pas d'équivalent au niveau des faits. Ceci indique que la forme logique n'a pas la « multiplicité » requise pour rendre compte du phénomène de la couleur. En effet, « x est rouge et x est vert » est une proposition manifestement fausse puisqu'une chose ne peut pas être à la fois verte et rouge. Or, si cette proposition est nécessairement fausse, sa fausseté nécessaire fait d'elle une contradiction logique, puisque toute nécessité est pour Wittgenstein une nécessité logique. Cependant, pour qu'elle puisse apparaître dans la notation du *Tractatus* comme une contradiction, il faudrait que cette proposition puisse s'écrire :

x est rouge	$\wedge$	x est vert
V	F	V
V	F	F
F	F	V
F	F	F

Mais ce symbolisme n'est pas adéquat, comme l'expliquent les *Quelques remarques sur la forme logique*, puisque la première ligne du tableau, « VFV », représente une assignation de valeurs de vérité impossible qui « accorde à la proposition une multiplicité logique supérieure à celle de ses possibilités réelles¹⁵ ». Pour Wittgenstein, il s'agit là d'un « non-sens ». Aussi est-il nécessaire, si l'on veut pallier aux défauts de la langue ordinaire, de chercher *une autre forme* de « notation parfaite » capable d'« exclure les structures de ce type par des règles syntaxiques¹⁶ ».

Les répercussions de cette découverte sur des thèses fondamentales du *Tractatus*, notamment sur celle de l'indépendance logique des propositions élémentaires, sont suffisamment connues pour que je ne les réexpose pas. Je me bornerai simplement à souligner, ce qu'on ne fait généralement pas, le fait que le problème de l'exclusion des couleurs contraignit Wittgenstein à reconnaître que l'élaboration d'un langage logique adéquat requiert au préalable l'analyse des phénomènes. Cette reconnaissance va à l'encontre de la conception de la philosophie présentée dans le *Tractatus*, 4.111 et 4.112. Selon ces entrées, la philosophie devait être purifiée de tout ingrédient empirique ou psychologique, de sorte que l'épistémologie ne pouvait y avoir une place véritable, « la théorie de la connaissance » étant assimilée à la « philosophie de la psychologie¹⁷ ». Mais cette conception de la philosophie ne pouvait que laisser sans

15. L. Wittgenstein, *Quelques remarques sur la forme logique*, trad. d'Elizabeth Rigal, Mauvezin, T. E. R., 1985, p. 36.

16. *Ibid.*

17. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1121.

réponse les questions qui ressortissaient du domaine de « l'application de la logique¹⁸ » et non de la logique elle-même. En revanche, les *Quelques remarques sur la forme logique* montrent, en examinant le problème de l'exclusion des couleurs, qu'on ne peut instruire les problèmes logiques sans avoir préalablement démêlé les questions de ce genre. Au moment où il rédige cet article, Wittgenstein croit encore que le « langage ordinaire masque la structure logique » et il projette toujours de construire une notation logique adéquate ; une notation qui, cette fois, s'appuie sur l'analyse des phénomènes. Ainsi, il écrit : « il serait surprenant que les phénomènes réels n'aient rien de plus à nous apprendre quant à leur structure¹⁹ ». L'essentiel est ici que cette analyse doit mener à la découverte de la multiplicité des phénomènes et que la multiplicité de la notation adéquate doit être la même que celle des phénomènes. D'où la nécessité de recourir à une nouvelle théorie « phénoménologique » pour montrer celles des combinaisons entre couleurs qui sont possibles et celles qui sont impossibles et pour représenter de façon synoptique, au moyen d'une notation appropriée, l'ensemble des relations entre les couleurs. Une telle théorie doit donc rendre apparentes, entre autres, les raisons pour lesquelles une superficie quelconque ne peut pas être à la fois rouge et verte, et c'est sur elle que pourra ultimement s'appuyer la forme logique. Wittgenstein réalise donc, en 1929, qu'il doit réformer le *Tractatus* et conçoit le projet d'une « phénoménologie » qu'il décrit comme une « recherche logique portant sur les phénomènes eux-mêmes²⁰ ». C'est l'abandon de celle-ci qui constitue selon lui le contexte d'où sont issues les remarques sur « suivre une règle ».

Wittgenstein a présenté ce qui me semble être les grandes lignes de sa conception à son étudiant Desmond Lee, en 1930-31 :

Une hypothèse va au delà de l'expérience immédiate.

Ce n'est pas le cas de [l'assertion]. Les propositions sont soit vraies, soit fausses.

Les hypothèses fonctionnent ou ne fonctionnent pas.

Une hypothèse est une loi pour construire des assertions, et les assertions sont des cas de cette loi. Si elles sont vraies (vérifiées), l'hypothèse fonctionne ; si elles ne le sont pas, l'hypothèse ne fonctionne pas. Nous pouvons également dire que l'hypothèse construit des prévisions qui sont exprimées dans des assertions et peuvent être vérifiées ou falsifiées²¹.

Afin de présenter succinctement cette « phénoménologie », j'aimerais débiter par quelques remarques d'ordre terminologique. Il arrive à Wittgenstein de parler, suivant en cela Hertz, d'un « premier système » et d'un « second système » ; systèmes qu'il met en relation avec, respectivement, un langage « phénoménologique » et un langage « physicaliste ». Wittgenstein utilise parfois l'expression « premier

18. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.557.

19. Wittgenstein, *Quelques remarques sur la forme logique*, p. 16-18.

20. *Ibid.*, p. 18.

21. L. Wittgenstein, *Les cours de Cambridge. 1930-1932*, trad. d'Elizabeth Rigal, Mauvezin, T. E. R., 1987, p. 123.

langage » ou « langage primaire » en référence au « langage phénoménologique » et l'expression « second langage » ou « langage secondaire » en référence au « langage ordinaire, physicaliste²² ». Il est donc fondé d'établir les équivalences suivantes :

second ↔ physicaliste
premier ↔ phénoménologique

J'aimerais introduire d'emblée la distinction, selon moi essentielle à la compréhension du Wittgenstein de la période de transition, entre *Hypothesen* ou « hypothèses » et *Aussagen* ou « assertions », « énoncés ». Cette distinction est, à ce que je crois, équivalente aux deux autres distinctions précédemment introduites :

système/langage secondaire ↔ langage physicaliste ↔ hypothèse
système/langage primaire ↔ langage phénoménologique ↔ assertion

On va le voir, la relation entre langage physicaliste et langage phénoménologique est pour Wittgenstein, en 1929, équivalente à celle entre une *Gesetz zur bildung von Aussagen* ou « loi de formation d'assertions » et les *Aussagen* ou « assertions » que celle-ci produit. Cette relation est fondamentalement différente de la relation, dans le *Tractatus*, entre propositions complexes et élémentaires, et la notion d'analyse, en 1929, n'est donc plus du tout la même que dans celui-ci.

Le premier niveau est celui des énoncés phénoménologiques ou primaires – l'équivalent des propositions élémentaires du *Tractatus* – qui traitent « de ce qui est immédiat ». Ces énoncés sont vérifiés ou réfutés par l'expérience immédiate et sont donc soit vrais soit faux ; ils forment une sorte de pellicule à travers laquelle on peut étudier l'expérience immédiate. Ainsi, Waismann notait dans ses *Thesen* : « Les propositions qui traitent de la réalité immédiate sont appelées *propositions élémentaires*²³ ». Quelques lignes plus bas, il ajoute : « Ce que les propositions élémentaires décrivent, ce sont les phénomènes²⁴ ». Wittgenstein était convaincu, dès le début de 1929, que la forme logique (concept/objet ou sujet/prédicat) perdait « toute valeur » au niveau des propositions élémentaires. De fait, Wittgenstein affirmera : « La structure logique des propositions élémentaires n'est pas tenue d'avoir la moindre ressemblance avec la structure logique des propositions²⁵ ». Son idée était donc de mettre en place une théorie dont les énoncés réfèrent à l'expérience immédiate sans faire usage de concepts physicalistes (pour lesquels la forme logique du *Tractatus* semble adéquate), c'est-à-dire sans faire référence à des *objets* physiques ordinaires. Il présenta donc sa

22. L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, trad. de Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1975, § 157.

23. L. Wittgenstein, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, trad. de Gérard Granel, Mauvezin, T. E. R., 1991, p. 231.

24. *Ibid.*, p. 233.

25. Wittgenstein, *Quelques remarques sur la forme logique*, p. 11.

théorie phénoménologique des couleurs, dans les *Remarques philosophiques*, en soulignant le fait que cette théorie « [...] doit être en vérité une théorie des couleurs *purement* phénoménologique, dans laquelle il ne soit question que de ce qui est réellement perceptible et où n'intervienne aucun de ces objets hypothétiques que sont les ondes, les cellules, etc.²⁶ ».

Les concepts physicalistes se retrouvent au second niveau, qui est celui des hypothèses, sortes de machines à produire de nouveaux énoncés phénoménologiques – à cette fin, elles utilisent des termes référant à des objets – auxquelles la notion de vérité ne s'applique pas. Pour bien comprendre ce que Wittgenstein entend par « hypothèse », il ne faut pas tenir compte de la seule influence de Hertz, mais aussi de celle de Frank Ramsey qui emploie, lui aussi, les expressions « premier » et « second » dans ses manuscrits de 1929. Je rappellerai brièvement qu'en 1929, à l'époque où il avait de fréquentes conversations avec Wittgenstein, Ramsey s'était rallié au point de vue finitiste. Il semble alors avoir été fortement influencé par le constructivisme de Hermann Weyl, dont il connaissait très bien l'article datant de 1921, « Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik²⁷ ». Selon Weyl, les énoncés avec quantificateur existentiel portant sur la suite des nombres naturels ne possèdent pas le statut de jugement. Pour un prédicat décidable F , l'énoncé $\exists x F(x)$ ne peut être asserté que si l'on possède un nombre a dont on peut montrer qu'il satisfait le prédicat F ; on abstrait donc $\exists x F(x)$ de $F(a)$. C'est pour cette raison que Weyl appelle les énoncés existentiels *Urteilsabstrakte* ou « abstraits de jugements²⁸ ». De même, il conçoit les énoncés avec quantificateur universel comme des *Anweisungen auf Urteile* ou « règles pour le jugement », affirmant ainsi que l'énoncé $\forall x F(x)$ permet l'assertion d'énoncés singuliers $F(a)$, sans pour autant asserter quoi que ce soit²⁹. Il ne considère donc pas l'énoncé universel comme l'équivalent d'une conjonction infinie. Ramsey fit sienne cette notion de « règles pour le jugement » ; elle correspond, dans la terminologie de ses manuscrits de 1929, à la notion de « *variable hypothetical* » ou « hypothétique variable³⁰ ». En outre, Ramsey dit ceci des lois causales :

Lorsque nous assertons une loi causale, nous n'assertons pas un fait, ni une conjonction infinie, ni une connexion entre universaux, mais un hypothétique variable qui n'est pas véritablement un énoncé mais une formule à partir de laquelle on dérive des énoncés³¹.

26. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 218.

27. H. Weyl, « Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik », dans *Gesammelte Abhandlungen*, K. Chandrasekhar (dir.), Berlin, Springer, 1968, vol. 2, p. 143-180.

28. *Ibid.*, p. 156.

29. *Ibid.*, p. 157.

30. F. P. Ramsey, *Foundations*, D. H. Mellor (dir.), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 137.

31. *Ibid.*, p. 147.

Tout en évitant de parler d'influence, il est à remarquer qu'on retrouvera la même notion chez Wittgenstein, sous le nom d'« hypothèse » : tandis que les énoncés phénoménologiques sont vérifiés ou réfutés par l'expérience immédiate, les hypothèses, qui constituent le second niveau du langage physicaliste, sont en effet décrites par Wittgenstein comme étant des *Gesetze zur Bildung von Sätzen* ou des « lois de formation d'énoncés³² ». Selon lui, les hypothèses sont « couplées avec la réalité de façon plus ou moins libre³³ ». Deux cas se présentent en effet : soit la réalité ne peut jamais entrer en conflit avec l'hypothèse et elle est alors vide de sens, soit il est possible de former à partir de l'hypothèse un nombre indéfini d'énoncés vérifiables mais, en ce cas, l'hypothèse ne peut jamais être considérée comme étant entièrement vérifiée. C'est pourquoi Wittgenstein dit dans les *Remarques philosophiques* que les hypothèses possèdent une tout autre relation à la réalité que celle de la vérification et qu'on ne peut pas évaluer l'hypothèse en termes de vérité et de fausseté. Son objectif est donc de proposer une démarcation stricte entre hypothèse et énoncé :

Nous parlons de données des sens et de l'expérience immédiate parce que nous cherchons une représentation qui soit entièrement dépourvue d'élément hypothétique. Si une hypothèse ne peut pas être vérifiée de manière définitive, c'est qu'elle ne peut pas du tout être vérifiée et il n'y a pour elle ni vérité ni fausseté³⁴.

Wittgenstein est cependant allé beaucoup plus loin que Weyl ou Ramsey, en étendant la notion d'hypothèse à tout le langage ordinaire. Dans les *Thesen*, de Waismann, on trouve cette remarque sans équivoque :

Quand je dis : « les différentes images que je vois appartiennent toutes à un objet, disons à une table », cela veut dire : je relie les images vues par une loi que j'admets à titre d'hypothèse. Sur le fondement de cette loi je peux dériver, à partir des images données, de nouvelles images. Si je voulais décrire les aspects singuliers, cela serait extraordinairement compliqué. La mise en forme qu'opère notre langage habituel consiste alors en ceci, qu'il relie entre eux hypothétiquement tous ces innombrables aspects [...]. La langue de la vie quotidienne emploie un système d'hypothèses³⁵.

Les *Remarques philosophiques* iront exactement dans le même sens :

Tout ce qui est nécessaire pour que nos énoncés (portant sur la réalité) aient un sens, c'est que notre expérience, d'une manière ou d'une autre, ait tendance à concorder ou non avec eux. C'est-à-dire : l'expérience immédiate doit seulement vérifier quelque chose en eux, une facette. Et cette image est certes tirée

32. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 228.

33. *Ibid.*, § 225.

34. *Ibid.*, § 226.

35. Wittgenstein, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, p. 240.

immédiatement de la réalité car nous disons : « Voilà une chaise », encore que nous n'en voyons qu'un côté³⁶.

C'est que Wittgenstein conçoit la notion d'« objet » — la notion centrale du langage physicaliste — comme « une liaison d'aspects, figurée par une hypothèse³⁷ ». Toujours dans le même passage des *Thesen*, Waismann — Wittgenstein proposent une analogie entre hypothèse et objet :

[...] les aspects particuliers sont analogues aux coupes que nous faisons sur [un objet]. Nous n'observons jamais que des coupes particulières [...]. Si je connais quelques-unes des coupes, je puis alors les relier par une hypothèse. Et de même, si je connais quelques-uns des aspects, je peux les relier par une hypothèse. Cette liaison n'est rien d'autre que l'objet. Ce qui justifie l'hypothèse est le fait que [...] grâce à elle, je puis prédire l'apparition de nouveaux aspects³⁸.

Les hypothèses ont un rôle, celui de produire en nombre indéfini de nouveaux énoncés qui seront, eux, confirmés ou non par les phénomènes. C'est pour cela que Wittgenstein appelle aussi une hypothèse une « loi de formation d'attentes³⁹ ». Le paradigme est ici la théorie physique :

La physique construit un système d'hypothèses sous les espèces d'un système d'équations. Les équations de la physique ne peuvent être ni vraies ni fausses. Ne sont vrais ou faux que les constats fournis par la vérification, c'est-à-dire les énoncés phénoménologiques⁴⁰.

Wittgenstein peut alors s'engager dans une critique de Russell qui, dans « The Relation of Sense-Data to Physics » et dans *Our Knowledge of the External World*, définissait les objets physiques comme des « séries d'aspects qui obéissent aux lois physiques⁴¹ ». Pour Wittgenstein, cette définition en termes de classes est insuffisante, puisqu'elle ne nous permet pas de dériver de nouveaux « aspects », c'est-à-dire de produire de nouveaux énoncés phénoménologiques :

Russell n'a pas rendu correctement la nature logique de l'objet lorsqu'il l'a conçu comme une *classe*. Car une classe d'aspects ne nous aide en rien à obtenir quelqu'énoncé que ce soit sur un nouvel aspect. La classe n'a rien à voir avec l'induction — mais l'objet, lui, se rattache par essence à l'induction⁴². En vérité le concept de l'objet se rattache à l'induction. L'induction entre en jeu sous la forme d'une hypothèse. Nous entendons ici par *hypothèse*, non un énoncé, mais une loi de formation des énoncés⁴³.

36. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 225.

37. Wittgenstein, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, p. 240.

38. *Ibid.*, p. 240-241.

39. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 228.

40. Wittgenstein, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, p. 73-74.

41. B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, réimpression, Londres, Routledge, p. 115-116.

42. Wittgenstein, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, p. 241.

43. *Ibid.*, p. 238.

C'est ici que le finitisme de Wittgenstein trouve sa source : une « induction » ne peut pas être un « énoncé » — il n'y a d'énoncés que phénoménologiques — mais doit être une règle. S'il nous était permis de penser en termes de formulation de la règle, celle-ci ne pourrait pas faire recours à la logique puisqu'elle nous donnerait alors, par l'intermédiaire des quantificateurs, un énoncé ou produit logique de type $\forall x F(x)$:

Un énoncé concernant *tous* les nombres n'est pas représenté par une proposition, mais par une induction. Il est vrai qu'on ne peut nier celle-ci, mais on ne peut davantage l'affirmer, puisqu'elle n'asserte rien⁴⁴.

On retrouve ici les *Urteilsanweisungen* de Weyl et Ramsey. Wittgenstein en viendra donc à prôner un rejet de la théorie de la quantification : cette idée sera reprise par son étudiant Louis Goodstein dans sa théorie équationnelle⁴⁵. Le rejet de la théorie de la quantification est un aspect saillant du finitisme. Si on veut bien oublier un instant la différence entre classe et ensemble, c'est donc une conception non ensembliste, à forte saveur constructiviste, que nous présente Wittgenstein.

Si ces propos surprennent quelques lecteurs, c'est bien la preuve que la période de transition reste méconnue : de telles remarques sont bien publiées noir sur blanc et on ne peut que regretter que si peu de commentateurs y fassent allusion. Merrill et Jaakko Hintikka sont de ceux qui font exception. Ils sont les premiers qui aient prêté attention, dans leur livre *Investigations sur Wittgenstein*, aux manuscrits d'octobre 1929, dans lesquels Wittgenstein en arrive à la conclusion que l'idée de langage phénoménologique est absurde. Je ne puis, pour des raisons d'espace, que présenter les grandes lignes de cette « déduction⁴⁶ ». Celle-ci repose en fait sur deux ingrédients seulement : un vérificationnisme plutôt robuste et la reconnaissance du fait que le langage fait lui-même partie du « second système ». Le vérificationnisme était déjà en place en octobre 1929 et consistait à

44. *Ibid.*, p. 53.

45. R. L. Goodstein, *Constructive Formalism*, Leicester, Leicester University Press, 1951. Pour plus de détails sur l'influence de Wittgenstein sur Goodstein, voir M. Marion, « Wittgenstein and Finitism », *Synthese*, vol. 105, 1995, p. 141-176 et M. Marion, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1998, chap. 4.

46. J. Hintikka et M. B. Hintikka, *Investigations sur Wittgenstein*, chap. 7.

soutenir que le sens d'une proposition est sa vérification, laquelle repose sur la comparaison directe de la proposition avec la réalité :

On ne peut pas comparer une image à la réalité si on ne peut pas l'apposer à celle-ci en tant qu'étalon de mesure. Il faut que l'on puisse apposer la proposition à la réalité⁴⁷.

Il ne restait donc plus qu'à reconnaître que « le langage lui-même appartient au deuxième système⁴⁸ ». Plusieurs passages des manuscrits vont dans ce sens, notamment celui-ci :

N'est-ce pas cela : le phénomène [*specious present*] comporte le temps, mais n'est pas dans le temps ? Sa forme est le temps, mais il n'a aucune place dans le temps. Alors que le langage se déroule dans le temps. Ce que nous comprenons par le mot « langage » se déroule dans le temps physique⁴⁹.

Dès lors, la question « comment un langage, en tant que partie du monde physique, peut-il décrire les phénomènes ? » est inéluctable. C'est dire qu'il ne reste plus qu'un pas à faire pour se rendre compte qu'on ne peut apposer un énoncé physicaliste à la réalité phénoménologique. Wittgenstein le fait, le 11 octobre, date à laquelle il se rend compte qu'il est pris dans une impasse :

Le donné immédiat est pris dans un flux constant. (Il a en fait la forme d'un ruisseau.) Il est tout à fait clair que si l'on veut dire ici le dernier mot, on accèdera plutôt à la limite du langage qui l'exprime. [...] Les pires erreurs philosophiques apparaissent toujours lorsqu'on veut appliquer notre langage ordinaire -- physicaliste -- au domaine du donné immédiat [...]. Toutes nos formes de discours sont issues du langage ordinaire physicaliste et ne sont pas à employer en théorie de la connaissance ou en phénoménologie, à moins de jeter un éclairage faux sur l'objet. La simple expression « je perçois *x* » est déjà issue d'une façon physicaliste de s'exprimer, et *x* doit être ici un objet physique -- par exemple un corps. Il est déjà faux d'utiliser cette tournure en phénoménologie où *x* réfère forcément à une donnée sensorielle. Puisqu'en effet « je » et « perçois » ne peuvent plus avoir le même sens⁵⁰.

Il faut souligner que cette remarque est la première, dans tous les manuscrits de Wittgenstein, qui affirme la préséance du langage physicaliste sur le langage phénoménologique. Wittgenstein vient de se rendre compte qu'on ne peut ni apposer un énoncé, qui est en soi

47. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, Vienne, Springer, 1994, vol. 2, p. 89 et Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 43.

48. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 68.

49. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, vol. 1, p. 191 et Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 69.

50. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, vol. 2, p. 92-93 et Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 57.

physicaliste, à la réalité phénoménologique, ni l'utiliser pour exprimer un fait phénoménologique. Il conclura quelques jours plus tard :

L'idée qu'un langage phénoménologique soit possible et que seul celui-ci puisse exprimer ce que l'on doit exprimer en philosophie est, je crois, absurde. Nous devons nous débrouiller avec notre langage ordinaire et seulement le comprendre correctement⁵¹.

Ainsi, l'idée d'un langage purement phénoménologique, qui avait été jusque-là essentielle au projet phénoménologique wittgensteinien, se révélait, en octobre 1929, n'être qu'une illusion.

En sus de tous ces bouleversements, la « théorie » de la proposition du *Tractatus* va subir une autre modification importante que l'on repère dans les *Remarques philosophiques* : la conception des propositions comme images y est remplacée subrepticement par une conception beaucoup moins statique. Cette nouvelle conception se retrouve dans des passages comme celui-ci :

Si l'on prend les propositions comme des consignes pour construire des modèles, leur caractère d'image devient encore plus net⁵².

La notion de multiplicité logique joue encore un rôle, mais il ne s'agit plus pour la notation logique de posséder la même multiplicité que les phénomènes qu'elle représente⁵³, désormais le langage doit posséder la même multiplicité que les actions qu'il déclenche :

Le langage doit avoir la même multiplicité qu'un poste d'aiguillage qui provoque les actions correspondant à ses propositions. [...] Les mots d'un langage correspondent aux manettes d'un poste d'aiguillage, qui permettent d'exécuter les choses les plus différentes⁵⁴.

Un mot n'a de signification que dans le contexte d'une proposition. C'est comme si on disait qu'un bâton n'est levier qu'au moment de son emploi. Seule l'application qu'on en fait le constitue comme levier.

Toute consigne peut être conçue comme une description, toute description comme une consigne⁵⁵.

Inévitablement, cette conception fait appel à l'Intentionnalité. Wittgenstein ne s'y trompe pas, qui écrit :

Éliminez du langage l'élément de l'intention, c'est sa fonction tout entière qui s'écroule⁵⁶.

51. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, vol. 2, p. 102.

52. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 10.

53. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.04.

54. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 13.

55. *Ibid.*, § 14.

56. *Ibid.*, § 20.

Wittgenstein semble cependant concevoir l'« intention » comme un processus mental, c'est-à-dire sous le mode phénoménologique. Cela apparaît très clairement dans ce passage :

Comment entend-on une image ? L'intention ne réside jamais dans l'image elle-même, car quelle que soit la façon dont l'image est engendrée, elle peut toujours être entendue de différentes façons. Mais ceci ne veut pas dire que la façon dont l'image est entendue apparaîtra lorsqu'elle provoquera une certaine réaction, car l'intention s'exprime déjà dans la façon dont je compare *actuellement* l'image à la réalité⁵⁷.

Wittgenstein parle ici de l'intention comme étant donnée dans la comparaison actuelle entre l'image — qui est une entité mentale — et la réalité. Comme l'a montré Jaakko Hintikka dans « Rules, Games and Experiences : Wittgenstein's Discussion of Rule-Following in light of his Development »⁵⁸ — le lecteur réalisera aisément que ce texte a grandement influencé mon propos —, un tel genre de comparaison est par définition un processus mental, c'est-à-dire qu'il s'agit de quelque chose de typiquement « phénoménologique » au sens où je l'entends⁵⁹.

Wittgenstein s'en prendra encore à Russell. Dans son livre de 1911, *The Analysis of Mind*, Russell proposait une analyse des actes intentionnels en termes de « relations externes » entre une proposition, exprimant une *attente* ou désir, le fait qui constitue le *remplissement* de cette attente et un troisième terme, la *reconnaissance* de ce remplissement⁶⁰. Puisqu'il caractérisait l'objet désiré comme la chose dont la possession mettrait un terme à l'état originel de désir, Russell présentait donc dans son *Analysis of Mind* une théorie dispositionnelle du désir. Pour Wittgenstein, la reconnaissance du remplissement d'une attente n'est que la *vision* d'une relation interne entre l'attente et son remplissement. En effet, Wittgenstein parle de « voir » la relation interne entre deux termes : « nous considérons deux termes et voyons la relation qui les relie⁶¹ ». Wittgenstein oppose sa position à celle de Russell en disant que pour lui :

[...] il n'y a que deux choses impliquées dans le fait qu'une pensée est vraie, soit la pensée et le fait ; pour Russell il y en a trois, soit pensée, fait et un événement qui, quand il se produit, est justement la reconnaissance⁶².

57. *Ibid.*, § 24.

58. J. Hintikka, « Rules, Games and Experiences : Wittgenstein's Discussion of Rule-Following in light of his Development », dans *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 43, 1989, p. 279-297.

59. *Ibid.*, p. 282. Je note en passant, puisque je n'aurai pas l'occasion d'y revenir, que le caractère momentané de la compréhension est un aspect saillant de la conception phénoménologique et qu'il sera critiqué en long et en large dans les *Recherches philosophiques*, en particulier aux § 139-142, 151-152, 155, 184, 197, 198.

60. B. Russell, *The Analysis of Mind*, réimpression, Londres, Routledge, 1989, p. 75.

61. Wittgenstein, *Les cours de Cambridge. 1930-1932*, p. 65.

62. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 21

Et il ironise à propos du point de vue dispositionnaliste de Russell :

Si je désire manger une pomme et quelqu'un me frappe, m'enlevant l'appétit, alors c'est ce coup de poing que j'aurai à vrai dire désiré⁶³.

Si je mentionne cette critique de la théorie dispositionnelle de Russell, c'est qu'elle a été beaucoup discutée dans la littérature secondaire⁶⁴ mais mal comprise : l'ironie de Wittgenstein frappe certes dans le mille mais sa conception de la vision d'une relation interne entre l'attente et son remplissement est typiquement « phénoménologique », donc déficiente. Cela, personne ne semble le voir.

Il y a plus important encore et c'est la question des règles. À propos de celles-ci, il faut tout d'abord insister sur le fait que si Wittgenstein privilégie l'exemple de la règle de calcul arithmétique, ses propos s'étendent à tout le langage, y compris les prédicats de sensation. Il semble bien, à prime abord, qu'une règle doit être (bien) « comprise » ou « interprétée » pour être utilisée comme règle de calcul. Voyez ce que dit Wittgenstein à propos de l'action de copier :

Si je copie quelque chose, les erreurs de ma copie seront compensées par la colère, les regrets, etc. que je manifesterai à leur égard. Le résultat global – c'est-à-dire la copie *plus l'intention* – est équivalent à l'original. Le résultat effectif – la simple copie visible – ne représente pas la totalité du processus de copiage ; nous devons y inclure l'intention. Le *processus* contient la règle, le *résultat* ne suffit pas à décrire le processus⁶⁵.

Wittgenstein parlera aussi de la règle comme étant « contenue [...] dans l'intention⁶⁶ », ce qui en fait une citoyenne du monde phénoménologique. Un simple exemple arithmétique permettra d'y voir un peu plus clair. Prenez la règle suivante :

$$a_1 = a_2 = 1$$

$$\text{pour } n \geq 2, a_n = a_{n-1} + a_{n-2}$$

Cette règle permet de générer la suite

$$1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, \dots$$

Il s'agit de la « suite de Fibonacci ». Si on regarde l'expression symbolique de la règle comme n'étant que des traits sur le papier, c'est-à-dire sous le mode physicaliste, on ne peut pas vraiment voir le lien entre celle-ci et la suite qui est générée. Comment construire le

63. *Ibid.*, § 22.

64. Voir A. Gargani, « Wittgenstein et les actes intentionnels », dans *L'étonnement et le hasard*, trad. de Jean-Pierre Cometti et Jutta Hansen, Marseille, Éditions de l'éclat, 1988, p. 195-210 et S. Shanker, « Wittgenstein versus Russell on the Analysis of Mind », dans A. D. Irvine et G. A. Wedeking (dir.), *Russell and Analytic Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 210-242.

65. Wittgenstein, *Les cours de Cambridge. 1930-1932*, p. 42.

66. *Ibid.*, p. 46.

prochain terme de la série ? L'expression symbolique de la règle ne peut pas servir de par elle-même de guide, elle doit d'abord être interprétée. Mais la règle interprétée est un objet phénoménologique ; l'abandon du langage phénoménologique mentionné plus haut cause donc problème. Cette conception de l'Intentionnalité de la règle n'aurait pas dû survivre : une fois reconnu qu'un énoncé appartenant au monde physicaliste ne pouvait ni être comparé à ni être utilisé pour exprimer un fait phénoménologique, il n'y a qu'un pas à franchir pour reconnaître qu'une règle conçue comme un objet phénoménologique ne peut pas être comparée à — ou être utilisée pour déclencher — une action qui se déroule dans le monde physique. Il y a donc *dilemme* puisque d'un côté l'expression symbolique de la règle ne peut pas servir de par elle-même de guide et de l'autre côté, la règle comme objet phénoménologique ne peut pas être comparée à ou être utilisée pour déclencher une action qui se déroule dans le monde physique. C'est en tentant de sortir de ce dilemme que Wittgenstein en viendra aux conceptions exposées dans ses remarques sur « suivre une règle » aux § 143-242 des *Recherches philosophiques*.

Une autre conception prend forme dès 1931, lors de conversations avec Schlick et Waismann, selon laquelle l'« intention » n'est pas à concevoir comme un processus mental quelconque, mais plutôt comme un calcul ou une opération :

[...] je ne cesse de revenir à la question : que veut dire *comprendre* une phrase ? Cela se rattache à la question plus générale : qu'est-ce que l'on nomme *intention, vouloir dire, signifier* ? La manière de voir dominante aujourd'hui est que la compréhension est un processus psychologique, qui se déroule « en moi ». Sur quoi je demande : la compréhension est-elle un processus qui court parallèlement à la phrase (qu'elle soit prononcée ou écrite) ? Quelle est, si oui, la structure d'un tel processus ? Est-ce la même structure que celle de la phrase ? Ou bien ce processus est-il quelque chose d'amorphe, à peu près comme lorsque, étant en train de lire la phrase, j'éprouve en même temps un mal de dents ? Je crois pour ma part que la compréhension n'est nullement un processus psychologique particulier qui aurait une existence séparée et viendrait s'ajouter à la perception de la phrase. Certes, lorsque j'entends ou je lis une phrase, il y a bien des processus divers qui se jouent en moi : ici une image qui surgit, là des associations qui se font, etc. Mais tous les processus de ce genre ne sont pas en l'occurrence ce qui m'intéresse. Je comprends la phrase dans la mesure où je l'applique. La compréhension n'est donc nullement un processus particulier, c'est le fait d'opérer avec une phrase. *La phrase est là pour que nous opérions avec elle.* (Ce que je fais est aussi une opération⁶⁷.)

67. Wittgenstein, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, p. 146.

On remarquera l'analogie entre la compréhension et le mal de dent. Wittgenstein y revient :

Dans ce contexte, la perspective contre laquelle je voudrais m'élever est celle qui considère que dans la compréhension il s'agit d'un *état*, qui serait donné là en moi, à l'instar des douleurs dentaires⁶⁸.

Cette analogie avec le mal de dent, qui est un objet phénoménologique typique, montre clairement, à supposer qu'une preuve soit encore nécessaire, que c'est une conception phénoménologique que Wittgenstein vise. Il ajoute un peu plus loin :

Ce que je fais avec les mots de la langue (en tant que je les *comprends*) est exactement la même chose que ce que je fais avec les signes d'un calcul : j'opère avec eux⁶⁹.

Sautons maintenant quelques étapes et venons-en au *Cahier bleu* de 1933. Ce texte débute par une critique du « caractère occulte du processus mental ». Il ne faut pas s'y méprendre, les conceptions physicalistes et phénoménologiques s'y retrouvent, exprimées en des termes moins rébarbatifs. Prenez, par exemple, ce passage bien connu :

Frege s'est moqué de la conception formaliste des mathématiques en disant que les formalistes confondaient l'accessoire, à savoir le signe, avec l'important, le sens [*meaning*]. Assurément, voudrait-on dire, les mathématiques ne s'occupent pas de traits sur un bout de papier. On pourrait exprimer ainsi l'idée de Frege : les propositions des mathématiques, si elles n'étaient que des complexes de traits, seraient mortes et sans aucun intérêt, alors qu'elles ont manifestement une sorte de vie. On pourrait dire la même chose, bien sûr, de n'importe quelle proposition : sans un sens [*sense*] ou sans la pensée, une proposition serait une chose totalement futile et morte. Et de plus, il semble clair que ce n'est pas en ajoutant des signes inorganiques qu'on fera vivre la proposition. Et de tout cela on conclut qu'il faut ajouter aux signes morts pour faire une proposition vivante quelque chose d'immatériel, qui diffère par ses propriétés de tous les simples signes⁷⁰.

On retrouve ici le physicalisme sous les traits du formalisme critiqué par Frege : selon les formalistes, les mathématiques ne s'occuperaient que de traits sur un bout de papier. Ces traits ou signes sont bel et bien des objets physicalistes. Dans son langage coloré, Wittgenstein parle de ces signes comme étant « inorganiques » ou « morts » et il oppose ici la conception phénoménologique qui demande que l'on ajoute à ceux-ci « quelque chose d'immatériel »

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 149.

70. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 40.

pour rendre la proposition « vivante ». On a donc en quelque sorte les équivalences :

signe vivant	↔	phénoménologique
signe inorganique, mort	↔	physicaliste

On aura donc reconnu ici l'« intention » dont Wittgenstein parlait dans les *Remarques philosophiques*. En fait, dans ce passage Wittgenstein reprend le raisonnement qui l'avait mené à sa conception phénoménologique. Il s'y oppose en présentant sa nouvelle conception de la signification : « Mais si *nous* devions nommer quelque chose qui soit la vie du signe, nous devrions dire que c'est son *utilisation*⁷¹ ». Il propose alors un argument désormais célèbre :

Si le sens [*meaning*] du signe [...] est une image construite dans nos esprits lorsque nous entendons ou voyons le signe, alors adoptons d'abord la méthode que nous venons de décrire, en substituant à cette image mentale un objet extérieur que nous voyons, par exemple une image peinte ou un modèle. Mais pourquoi le signe écrit et cette image peinte, additionnés, seraient-ils vivants si, seul, le signe écrit était mort ? — En fait, dès que vous songez à substituer quelque chose à l'image mentale, par exemple une image peinte, et dès que l'image perd par là son caractère occulte, elle ne semble plus transmettre la moindre vie à la phrase. (En fait, ce dont vous aviez besoin, c'était précisément du caractère occulte du processus mental.) [...] on est tenté d'imaginer ce qui donne vie à la phrase comme quelque chose qui relève d'une sphère occulte, qui accompagne la phrase. Mais tout ce qui pourrait l'accompagner ne serait jamais pour nous qu'un autre signe⁷².

Si la conception phénoménologique semble discréditée, Wittgenstein fait-il pour autant place à la conception physicaliste ? Je crois qu'à cette époque, en 1933, Wittgenstein n'avait pas encore résolu pleinement son problème de départ. Il tente certes de faire place à l'expression symbolique de la règle. Il s'agit de remplacer sa vieille conception de l'intention comme intermédiaire entre la règle et son application. Voici ce qu'il dit :

Si on nous enseigne le sens du mot « jaune » en nous donnant une espèce de définition ostensive (une règle d'usage du mot), on peut envisager cet enseignement de deux façons différentes.

A. L'enseignement est un exercice. Cet exercice nous détermine à associer une image jaune, des choses jaunes, avec le mot « jaune ». Il se pourrait ainsi que, lorsque j'ai donné l'ordre « Sors une balle jaune de ce sac », le mot « jaune » ait amené une image jaune, ou une sensation de reconnaissance au moment où le regard est tombé sur la balle jaune. Dans ce cas, on pourrait dire que l'exercice d'apprentissage a construit un mécanisme psychique. [...] Dans la mesure où l'enseignement produit l'association ou la sensation de reconnaissance, etc., etc., il est la *cause* des phénomènes de compréhension, d'obéissance, etc. ; [...].

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 41.

B. L'enseignement nous a peut-être fourni une règle qui est elle-même impliquée dans les processus de compréhension, d'obéissance, etc. : « impliquée dans », cependant, veut dire ici que l'expression de cette règle fait partie des processus en question⁷³.

On retrouve ici les mêmes conceptions puisque l'option A (l'enseignement comme un exercice construisant un mécanisme psychique) n'est rien d'autre que la conception phénoménologique, qui est désormais discréditée, tandis qu'avec l'option B (l'enseignement comme fournissant une expression de la règle impliquée dans le processus de compréhension) on retrouve, avec « l'expression de la règle », la conception physicaliste. Après une discussion de l'exemple arithmétique élémentaire de l'élevation au carré, Wittgenstein revient sur l'option B :

Nous dirons que la règle est *impliquée dans* la compréhension, l'obéissance, etc., si, comme j'aimerais l'exprimer, le symbole de la règle fait partie du calcul. (Comme nous ne nous intéressons pas à la question de savoir où se déroulent les processus de penser et de calculer, nous pouvons, dans notre cas, imaginer que les calculs sont entièrement faits sur papier. La différence : interne, externe, n'est pas notre propos⁷⁴.)

À l'évidence, Wittgenstein tente bien de faire place à l'expression symbolique de la règle. Mais celle-ci ne peut pas déterminer de par elle-même son application. L'expression symbolique de la règle n'est après tout qu'inorganique et le problème de départ reste entier : la règle semble tout naturellement devoir être complétée par une interprétation et une règle interprétée n'est qu'une entité phénoménologique. Mais peut-on concevoir l'interprétation comme étant elle-même une expression symbolique (physicaliste) ? Tout comme l'image peinte n'insuffle pas de vie à un signe mort, une interprétation qui ne serait qu'une expression symbolique ne peut guère faire le pont entre la règle et l'acte. C'est ainsi que nous pouvons lire la première partie du § 198 des *Recherches philosophiques* :

Mais comment une règle me montre-t-elle ce que je dois faire à ce moment ? Quoi que je puisse faire sera toujours, suivant quelque interprétation, conciliable avec la règle. — Ce n'est pas ce que nous devrions dire, mais plutôt : toute interprétation, y compris ce qui est interprété, reste en suspens ; l'interprétation ne peut du tout venir à l'appui de l'interprété. Les interprétations à elles seules ne déterminent pas une signification⁷⁵.

73. *Ibid.*, p. 50-51.

74. *Ibid.*, p. 51.

75. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 198.

Wittgenstein condamnera l'expression symbolique de la règle au § 221 :

Mon expression symbolique n'était à vrai dire qu'une description mythologique de l'usage de la règle⁷⁶.

Mais puisque l'option B n'est qu'un cul-de-sac, doit-on conclure que Wittgenstein se repliera sur l'option A, c'est-à-dire l'idée de l'enseignement comme un exercice ? Oui, mais seulement jusqu'à un certain point, car si dans les *Recherches philosophiques* l'accent est mis sur l'enseignement comme un exercice, il ne joue plus de rôle causal. C'est ce qu'on peut voir dans la dernière partie du § 198 :

Donc, quoi que je fasse sera conciliable avec la règle ? — Laissez-moi poser la question : qu'est-ce que l'expression d'une règle — disons un poteau indicateur — peut bien avoir à faire avec mes actions ? Quelle sorte de connexion y a-t-il ici ? — Eh bien, celle-ci peut-être : on m'a appris à réagir à ce signe d'une façon particulière, et c'est de la sorte que je réagis désormais.

Mais ce n'est là ne donner qu'une connexion causale ; que d'expliquer comment nous avons été amenés à nous diriger d'après un poteau indicateur, ce n'est pas dire en quoi consiste vraiment le fait de se diriger d'après le signe. Au contraire ; j'ai de plus indiqué qu'une personne ne se dirige d'après un poteau indicateur qu'en autant qu'il existe un usage régulier des poteaux indicateurs, une coutume⁷⁷.

C'est que pour résoudre son dilemme, Wittgenstein ne voudra plus chercher le critère pour suivre une règle ni dans l'expérience phénoménologique qui accompagne le fait de suivre la règle ni dans l'implication de l'expression symbolique de la règle dans ce processus. Le critère lui apparaîtra comme résidant dans les jeux de langage auxquels appartient la règle. C'est ce qu'il exprime en disant qu'« une personne ne se dirige d'après un poteau indicateur qu'en autant qu'il existe un usage régulier des poteaux indicateurs, une coutume ». La priorité conceptuelle est donc renversée : les règles ne constituent pas, comme on pourrait être porté à le croire en lisant le *Cahier brun*, les jeux de langage ; les jeux de langage ont à l'inverse préséance sur les règles. Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein disait déjà :

C'est du système de signe, du langage auquel il appartient, que le signe (la phrase) tire sa signification. En gros : comprendre une phrase veut dire comprendre un langage⁷⁸.

Dans les *Recherches philosophiques*, il indiquera clairement la priorité des jeux de langage sur les règles en précisant :

Comprendre une phrase veut dire comprendre un langage. Comprendre un langage veut dire maîtriser une technique⁷⁹.

76. *Ibid.*, § 221.

77. *Ibid.*, § 198.

78. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 40.

79. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 199.

C'est en maintenant cette priorité des jeux de langage sur les règles que Wittgenstein peut résoudre son dilemme, c'est-à-dire rejeter la conception phénoménologique des règles tout en évitant la conception physicaliste de l'expression symbolique de la règle, qui n'est guère satisfaisante. Celle-ci ne joue plus aucun rôle : elle n'est ni impliquée dans l'acte, ni partie du critère qui, lui, réside dans le jeu de langage. C'est le sens de cette remarque de Wittgenstein : « Quand j'obéis à la règle, je ne choisis pas. J'obéis à la règle *aveuglément*⁸⁰ ». Ceci ne veut pas dire qu'on n'utilise pas l'expression symbolique de la règle lorsqu'on la suit. Ce que Wittgenstein veut dire, c'est qu'utiliser l'expression symbolique de la règle n'est pas ce que signifie « suivre une règle » ; il ne s'agit en fait que d'un « coup » dans un « jeu » de langage.

Je crois que c'est à quelque chose comme cela que Wittgenstein voulait en venir dans ses remarques sur « suivre une règle ». Cette interprétation a l'avantage de montrer comment Wittgenstein s'est éloigné des conceptions physicalistes, que l'on pourrait qualifier de « quasi formalistes », élaborées au début des années 1930. On voit aussi clairement que Wittgenstein n'était pas motivé par les considérations sceptiques qu'un Kripke lui prête⁸¹.

J'aimerais conclure par un petit aparté à l'intention des philosophes des mathématiques. Je ne ferai que deux brèves remarques, une concernant l'intuitionnisme et l'autre, le finitisme strict.

(a) Wittgenstein a entendu Brouwer à Vienne, en mars 1928. Il ne semble pas avoir lu ses textes, mais l'intuitionnisme a dû certainement faire partie de discussions tenues avec des membres du Cercle de Vienne, tels que Schlick ou Waismann, ou encore avec Ramsey en 1929. Quoi qu'il en soit, il n'est pas clair que Wittgenstein ait bien compris les idées de Brouwer. Celui-ci parlait d'une *Urintuition* ou intuition fondamentale, celle de la *Zweiheit* ou « dualité » du temps, à partir de laquelle la suite des nombres naturels serait construite. Dans ses manuscrits de 1929, Wittgenstein, encore fidèle au point de vue du *Tractatus* selon lequel « [l]e fondamental n'est que la répétition d'une opération⁸² », présente l'intuitionnisme comme se réduisant à l'idée que chaque répétition possède son individualité⁸³. Cette individualité semble avoir signifié pour Wittgenstein qu'une nouvelle intuition devrait être requise à chaque nouvelle application de la règle, ce qui ne correspond pas à l'idée de Brouwer. Quoi qu'il en soit, il importe de remarquer ici que l'intuitionnisme devait donc apparaître à Wittgenstein comme étant essentiellement tributaire d'une conception phénoménologique des

80. *Ibid.*, § 219.

81. S. Kripke, *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. de Thierry Marchaisse, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

82. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, vol. 1, p. 102.

83. *Ibid.*, p. 101-102.

règles et que c'est pour cela qu'il le rejeta fermement, en particulier dans ce passage bien connu :

L'intuitionnisme revient à dire qu'on peut introduire une nouvelle règle à chaque point. Il exige que nous ayons une intuition à chaque étape du calcul, à chaque application de la règle ; comment en effet pouvons-nous dire la façon dont une règle que l'on a employée pendant quatorze étapes sera appliquée à la quinzième ? — Et les intuitionnistes en viennent à dire que la suite des nombres cardinaux nous est connue par une intuition fondamentale — en d'autres termes, que nous savons à chaque étape quel résultat donnera l'addition de 1. Nous pourrions aussi bien dire que nous avons besoin, à chaque étape, non d'une intuition, mais d'une *décision*. — En réalité, nous n'avons pas plus besoin de l'une que de l'autre. Vous ne prenez pas de décision : vous faites simplement quelque chose. Ce qui est en question est une certaine pratique. L'intuitionnisme, c'est tout de la blague — de part en part⁸⁴.

Cette remarque s'accorde avec celles où Wittgenstein rejette l'appel à l'intuition pour expliquer l'usage d'une règle aux § 213-14 des *Recherches philosophiques*, et avec les remarques du *Cahier brun* sur ce même sujet :

Ce n'est pas un acte de compréhension intime, d'intuition, qui nous pousse à utiliser la règle comme nous le faisons à tel moment particulier de la série. Cela créerait moins de confusion d'appeler cela un acte de décision, bien que cela soit aussi trompeur, car il n'est pas nécessaire que quelque chose comme un acte de décision ait lieu⁸⁵.

L'abandon de la conception phénoménologique des règles constitue donc un élément important du rejet de la philosophie de l'intuitionnisme par Wittgenstein. Il est à noter que ce rejet confirme en quelque sorte l'interprétation finitiste de Wittgenstein, puisque celui-ci ne pourra donc accepter les raisonnements « infinitistes » acceptables aux yeux des intuitionnistes qui les considèrent comme basés sur une forme d'intuition et il en sera réduit à n'accepter que des raisonnements finitistes, quelle que soit par ailleurs la bonne définition de la classe de ceux-ci⁸⁶.

(b) La lecture que fait Saul Kripke des remarques sur « suivre une règle » dans *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, s'accorde très bien avec l'interprétation voyant Wittgenstein comme un finitiste strict, jadis mise de l'avant par

84. L. Wittgenstein, *Cours sur les fondements des mathématiques*. Cambridge 1939, trad. d'Elizabeth Rigal, Mauvezin, T. E. R., 1995, p. 248.

85. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 143.

86. On pourrait se ranger aux côtés de Bill Tait, qui a défendu contre Kreisel l'idée que la classe des raisonnements finitistes correspond à celle des raisonnements formalisables dans l'arithmétique de Skolem. Voir W. W. Tait, « Finitism », *Journal of Philosophy*, vol. 78, 1991, p. 524-546 ; et, pour le point de vue de Kreisel, « Principles of Proof and Ordinals implicit in Given Concepts », dans J. Myhill, A. Kino, et R. E. Vesley (dir.), *Intuitionism and Proof Theory*, North-Holland, Amsterdam, 1970, p. 489-516.

Michael Dummett⁸⁷. La discussion porte essentiellement sur le cas d'une opération arithmétique élémentaire, telle qu'une multiplication qui porterait sur des nombres finis tellement grands que nous n'arriverions à peu près jamais au même résultat et que nous ne pourrions pas circonscrire du regard les calculs. (Je parle ici de l'*Übersichtlichkeit*.) Ce cas est envisagé par Wittgenstein, qui remarque à son propos que nous sommes dans une situation où le calcul s'approche d'une expérience physique. Selon l'interprétation de Dummett, il n'y a pour Wittgenstein aucun résultat correct — aucune application correcte de la règle — à l'avance d'une décision à l'effet qu'un des nombreux résultats divergents soit le bon. Dans son interprétation, Dummett s'appuie essentiellement sur le passage suivant :

Le meilleur résultat auquel nous autres humains puissions parvenir, la plus grande approximation dont nous soyons capables, c'est d'obtenir le même résultat — nous-mêmes ou quelqu'un qui possède une grande expérience. Comme si Dieu seul savait vraiment. — C'est ce que Turing a suggéré, et c'est précisément sur ce point que nous divergeons, lui et moi. En réalité, il n'y a rien qui nous empêche de postuler que votre résultat est correct — en sorte qu'à l'avenir tous vos enfants devront reproduire ce qui est écrit sur ce tableau. Et ainsi tout va bien. — Il n'y a là rien à connaître pour une intelligence supérieure — si ce n'est ce que les générations futures feront. En mathématiques, nous en savons autant que Dieu⁸⁸.

Ce passage semble confirmer l'interprétation de Dummett puisque Wittgenstein y affirme que dans le cas de calculs trop longs pour que l'on puisse les circonscrire, rien ne nous empêche de postuler qu'un résultat quelconque soit le bon ; Dummett y voit là la preuve que pour Wittgenstein il n'y a pas de bonne réponse⁸⁹. La communauté est donc libre de décider quelle est la bonne réponse. On peut rejoindre par là la lecture de Kripke et l'argument sur « suivre une règle » apparaît donc appuyer l'interprétation de Dummett. Il y a beaucoup à dire contre cette interprétation mais j'aimerais simplement m'en tenir à une très brève remarque. Premièrement, les passages que je viens de citer lorsque je présentais le rejet de l'intuitionnisme par Wittgenstein sont clairs : il n'est pas plus question de décision que d'intuition. Donc, soit Wittgenstein se contredit, soit l'interprétation de Dummett est fausse. (Je penche bien sûr pour la première option.)

Je crois aussi que cette interprétation est basée sur une confusion plutôt subtile. Admettant que pour Wittgenstein, il n'est jamais

87. M. A. E. Dummett, « Wittgenstein's Philosophy of Mathematics », dans *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978, p. 166-185 et « Reckonings : Wittgenstein on Mathematics », *Encounter*, vol. 50, 1978, p. 63-68. Pour une critique plus approfondie de la lecture finitiste stricte de Wittgenstein, voir M. Marion, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, chap. 6 et 8.

88. Wittgenstein, *Cours sur les fondements des mathématiques*, p. 99.

89. Dummett, « Reckonings : Wittgenstein on Mathematics », p. 65.

question de postuler la bonne réponse à un calcul nouveau, on serait porté à croire qu'il devrait admettre que la bonne réponse existe antérieurement au calcul. On pense ici à l'image de la règle comme des rails à l'infini du § 218 des *Recherches philosophiques* qui détermineraient toutes les bonnes applications de la règle. Certes, Wittgenstein s'oppose à cette image platoniste, mais il faut se garder de croire de façon confuse que cela l'engage au genre de position finitiste stricte qu'on lui attribue. Pour comprendre ce que je veux dire, il faut bien voir que Wittgenstein ne vise pas exactement l'idée, associée au platonisme mathématique, que toutes les applications de la règle sont déterminées à l'avance puisque toutes les extensions mathématiques sont reconnues comme pré-existant à toutes nos activités théoriques. On voudra bien voir dans ce passage du *Cahier brun*, où Wittgenstein prend comme exemple la règle « ajoute 1 », que ce qu'il vise, c'est autre chose :

Mais assurément, si quelqu'un m'avait demandé quel nombre il devait écrire après 1568, je lui aurais répondu « 1569 ». – Je n'en doute pas un instant, mais comment peux-tu en être sûr ? Ton idée, en réalité, c'est que d'une façon ou d'une autre, dans l'acte mystérieux où tu fixes une intention à la règle, tu as fait les transitions sans vraiment les faire. Tu as traversé tous les ponts avant de les atteindre⁹⁰.

Ce que Wittgenstein vise ici, c'est la conception phénoménologique des règles en laquelle il a jadis cru. En s'opposant directement à l'idée que toutes les applications de la règle sont déterminées à l'avance, Wittgenstein serait presque contraint à une position finitiste stricte. Mais en s'opposant à la conception phénoménologique concomitante, il laisse ouverte la possibilité qu'en un certain sens, les applications de la règle soient déterminées à l'avance. Il n'a fait que démolir une mauvaise lecture, platonisante, de cette thèse.

Il n'est cependant pas dans mes intentions de nier catégoriquement que Wittgenstein se soit engagé, par ses diverses prises de position, à adopter une forme de finitisme strict. Il y a des considérations sur la complexité des preuves, en particulier dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, dont on peut à la rigueur dire qu'elles sont celles d'un finitiste strict. Je pense simplement que les remarques sur « suivre une règle », lorsqu'elles ne

90. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 224.

sont pas faussement interprétées comme étant d'une nature sceptique, ne constituent pas un argument en faveur de l'adoption du point de vue finitiste strict⁹¹.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

91. Une version abrégée de ce texte a été présentée au premier congrès de la Société de Philosophie Analytique (SOPHA), qui a eu lieu à l'Université de Caen en mai 1997. Quoique je les avais déjà consultés à la Bodleian Library d'Oxford, je n'ai pas tenu compte, lors de la rédaction de ce texte, des écrits de Waismann qui viennent de paraître dans A. Soulez (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick* (Paris, PUF, 1997). Je n'avais pas jugé bon m'appuyer sur des textes alors inédits, que peu de gens auraient pu consulter. Le lecteur y trouvera cependant de très nombreux passages confirmant mon interprétation de Wittgenstein.

Signification et états mentaux : à propos de l'« antireprésentationnalisme » de Wittgenstein

Denis Sauvé

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027470ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027470ar>

[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

Sauvé, D. (1998). Signification et états mentaux : à propos de l'« antireprésentationnalisme » de Wittgenstein. *Philosophiques*, 25 (1), 29–48.
<https://doi.org/10.7202/027470ar>

Résumé de l'article

Wittgenstein, selon R. Rorty, accepte dans ses *Recherches philosophiques* une variété d'« antireprésentationnalisme » en ce sens qu'il refuse la distinction entre certaines représentations envers lesquelles on devrait adopter une attitude réaliste et d'autres envers lesquelles il faudrait adopter une attitude non réaliste (ou antiréaliste). Je soutiens dans cet article que le contraire est vrai. Wittgenstein adhère en particulier à une forme de non-réalisme quant au concept de signification et certains concepts d'états et de processus mentaux. L'expression « la signification de M » n'a pas selon lui une fonction référentielle (il n'existe pas une « chose » appelée « la signification de M » en vertu de laquelle « M » serait douée de signification). Une expression du vocabulaire mental telle que « savoir réciter l'alphabet » ne désigne pas un état interne (au sens de la psychologie ou de la physiologie) de l'individu sachant réciter l'alphabet. « Savoir réciter l'alphabet » et « la signification de M » ne sont pas des expressions employées pour « parler de » quelque chose ou s'y référer.

SIGNIFICATION ET ÉTATS MENTAUX : À PROPOS DE L'« ANTIREPRÉSENTATIONNALISME » DE WITTGENSTEIN

PAR

DENIS SAUVÉ

Si j'avais à dire quelle est l'erreur principale commise par les philosophes de la présente génération [...], je dirais qu'elle réside en ceci que, lorsque l'on regarde le langage, ce sont les formes d'expression que l'on regarde et non l'usage que l'on fait de ces formes d'expression.

Wittgenstein

RÉSUMÉ : Wittgenstein, selon R. Rorty, accepte dans ses Recherches philosophiques une variété d'« antireprésentationnalisme » en ce sens qu'il refuse la distinction entre certaines représentations envers lesquelles on devrait adopter une attitude réaliste et d'autres envers lesquelles il faudrait adopter une attitude non réaliste (ou antiréaliste). Je soutiens dans cet article que le contraire est vrai. Wittgenstein adhère en particulier à une forme de non-réalisme quant au concept de signification et certains concepts d'états et de processus mentaux. L'expression « la signification de M » n'a pas selon lui une fonction référentielle (il n'existe pas une « chose » appelée « la signification de M » en vertu de laquelle « M » serait douée de signification). Une expression du vocabulaire mental telle que « savoir réciter l'alphabet » ne désigne pas un état interne (au sens de la psychologie ou de la physiologie) de l'individu sachant réciter l'alphabet. « Savoir réciter l'alphabet » et « la signification de M » ne sont pas des expressions employées pour « parler de » quelque chose ou s'y référer.

ABSTRACT: R. Rorty claims that Wittgenstein agrees in the Philosophical Investigations with "antirepresentationalism" in that he rejects the distinction between representations toward which we should have a realist attitude and those toward which we should have the opposite, nonrealist, attitude. The aim of this paper is to show that this reading is incorrect. Wittgenstein accepts antirealist views in particular with respect to meaning and (at least) some mental

concepts. The expression "the meaning of W", he holds, is not a referential expression (there is nothing which we may call "the meaning of W" in virtue of which "W" has that meaning). Expressions from our mental vocabulary such as "knowing the ABC" do not refer to internal states (like those studied by psychology or neurophysiology). "The meaning of W" and "knowing the ABC" are not expressions used to refer to or "talk about" anything.

Richard Rorty range le second Wittgenstein, l'auteur des *Recherches philosophiques*, parmi ces philosophes qui, dans les discussions sur la question du réalisme, défendent ce qu'il appelle l'« antireprésentationnalisme ». Un problème qui est soulevé dans ces discussions est, dit Rorty, celui de savoir « quelles sortes d'énoncés vrais, s'il y en a, entretiennent des relations de représentation [ou de correspondance] à des items non linguistiques¹ ». Les « représentationnalistes » pensent que de tels énoncés existent ; ils font en conséquence une distinction entre les énoncés vrais qui correspondent à (ou sont « rendus vrais » par) une réalité indépendante et vis-à-vis desquels ils adoptent une attitude « réaliste », et ceux qu'on pourrait qualifier de « vrais » mais qui n'entretiennent pas une telle relation à des états de choses indépendants, des énoncés vis-à-vis desquels ils recommandent une attitude « non réaliste » ou « antiréaliste ». Les « antireprésentationnalistes » sont ceux qui mettent en doute la pertinence de la distinction. Les notions de correspondance et de représentation sont selon eux des notions dont on doit se passer « non seulement [comme pour les représentationnalistes] en regard d'une certaine classe [...] d'énoncés, mais en regard de tous les énoncés² ». Pour Rorty, le Wittgenstein de la première période, l'auteur du *Tractatus*, faisait partie du groupe des « représentationnalistes » alors qu'il est devenu durant la seconde période de sa vie philosophique un « antireprésentationnaliste ». Je pense qu'on peut lui donner raison sur le premier point mais non sur le second.

Je défendrai dans ce qui suit l'interprétation suivante : Wittgenstein préconise dans les *Recherches* une attitude « non réaliste » vis-à-vis deux types de concepts qui occupent une place centrale dans sa seconde philosophie, soit le concept de signification et le concept d'état mental (ou différents concepts d'états ou de processus mentaux). On peut dire en ce sens qu'il adopte un point de vue « réaliste » à l'égard (disons) des concepts de chaise ou d'animal, mais une forme de « non-réalisme » à l'égard des concepts de signification et de certains concepts mentaux. Si c'est le cas, il semble

1. Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 2.

2. *Ibid.*, p. 4.

que, comme le Wittgenstein du *Tractatus*, il s'intéresse au problème des engagements ontologiques du langage, c'est-à-dire au type de questions dont s'occupent les représentationnistes, en dépit des différences — dont il ne sera pas question ici — qui le séparent du Wittgenstein de la première période.

Pour défendre cette interprétation, j'esquisserai dans la première section l'arrière-plan de ses remarques sur les concepts de signification et d'état mental. La seconde portera sur le concept de signification et la troisième sur quelques concepts mentaux traités dans les *Recherches*³.

Les nombres, le temps, l'esprit, Dieu

On comprend l'importance du phénomène du langage et de la notion de signification dans sa seconde philosophie si on se rappelle la façon dont Wittgenstein définit son projet philosophique : la tâche qu'il assigne à la philosophie est d'éliminer les « méprises » et les « confusions » auxquelles nous sommes sujets (« nous » c'est-à-dire en particulier les philosophes ou, peut-être, les « métaphysiciens »), des méprises dont la source est le langage. On lit par exemple dans le *Cahier bleu* : « La philosophie, au sens où nous employons le mot, est un combat contre la fascination qu'exercent sur nous [nos] formes d'expression » (*BB*, p. 27). Dans les *Recherches*, on lit : la philosophie est « un combat contre l'ensorcellement de notre intelligence au moyen du langage » (*PU*, § 109)⁴.

Quelles sont ces méprises ? Les méprises se produisent quand on tente de répondre à des questions telles que : « Qu'est-ce qu'un nombre ? », « Qu'est-ce que le temps ? », « Qu'est-ce que la pensée ? », « Qu'est-ce que l'esprit ? » ou « Quel genre d'être est Dieu ? » — des questions qui ont l'air parfaitement sensées (si on peut demander « Qu'est-ce qu'un arbre ? », pourquoi pas également « De quelle nature sont les nombres ? ») mais des questions dans lesquelles les formes d'expression elles-mêmes, les *mots* « pensée », « temps » ou « nombre », se révèlent sources de confusion : « lorsque nous nous

3. Les abréviations pour les références aux œuvres de Wittgenstein seront les suivantes : *T* pour *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961) ; *PU* pour *Philosophische Untersuchungen*, éd. par G. E. M. Anscombe et R. Rhees (Francfort, Suhrkamp, 1969) ; *BB* pour *The Blue and the Brown Books* (Oxford, Blackwell, 2^e éd., 1969) ; *WLC* pour *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-35*, éd. par A. Ambrose (Chicago, University of Chicago, 1982) ; *PG* pour *Philosophische Grammatik*, éd. par R. Rhees (Francfort, Suhrkamp, 1969) ; *Z* pour *Zettel*, éd. par G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1967) ; *BPPI* pour *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, vol. 1, éd. par G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (Oxford, Blackwell, 1980) ; *BPPII* pour *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, vol. 2, éd. par G. H. von Wright et H. Nyman (Oxford, Blackwell, 1980) ; *LC* pour *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, éd. par C. Barrett (Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1972).

4. Il dit également dans l'un de ses cours : « nos investigations portent sur le langage et sur les énigmes (*puzzles*) qui surgissent de l'usage du langage » (*WLC*, p. 31).

préoccupons au sujet de la nature de la pensée, la perplexité que nous interprétons incorrectement comme portant sur la nature d'un médium [l'esprit considéré comme médium de la pensée] est une perplexité causée par l'usage mystifiant du langage » (*BB*, p. 6). Ce genre d'erreur « réapparaît continuellement en philosophie, lorsque par exemple nous sommes dans l'embarras à propos de la nature du temps, lorsque le temps nous semble une *chose bizarre* » (*Ibid.*). C'est alors « l'usage du substantif " temps " qui nous mystifie » (*Ibid.*). Et « [c]e qui se produit avec les mots " Dieu " et " âme " [ou " temps ", " pensée " et " esprit "] est ce qui se produit avec le mot " nombre ". Même si nous renonçons à expliquer ces mots par ostension [par le recours à une définition « ostensive »], en pointant [vers quelque chose], nous ne renonçons pas à les expliquer en termes substantifs » (*WLC*, p. 32). Comme « il n'y a pas d'objet correspondant [au substantif " le nombre un "] au sens où il y a un objet correspondant [au nom] " Smith ", nous nous mettons en quête d'un objet en un *autre sens* » (*WLC*, p. 44).

On lit dans les *Recherches* : « Nos considérations éclairent [les problèmes philosophiques] en écartant les méprises [...] concernant l'usage de mots causées entre autres par certaines analogies entre les formes d'expression dans différentes régions du langage » (*PU*, § 90). Les méprises ont leur source dans l'analogie entre les expressions « temps », « esprit », « nombre un », etc. et les expressions qui dénotent des objets concrets : « Un substantif dans la langue est d'abord [*primarily*] employé pour désigner un objet physique et un verbe pour désigner un mouvement d'un tel objet » (*WLC*, p. 119). On tend à penser que le temps (les esprits, le nombre un) existe dans la mesure où il y a des tables (des animaux, etc.) : si le mot « table » est employé pour parler du type d'objet appelé « table » en français (pour s'y référer), il semble que ce soit vrai également du mot « temps » ; par conséquent, le temps existe et il est légitime de soulever la question de sa nature. On peut en dire autant du verbe « penser » : « l'existence [du verbe] " penser " [...] à côté des mots dénotant des activités corporelles telles qu'écrire, parler, etc. nous incite à chercher une activité, différente de ces activités mais analogue à celles-ci, correspondant au mot " penser " » (*BB*, p. 7). On ne tient pas compte de la différence entre l'*usage* (ou la *grammaire*) des mots « temps », « pensée » ou « nombre », d'un côté et, de l'autre, l'usage des mots référant à des objets concrets ou à leurs propriétés. La tâche du philosophe est de mettre justement en lumière ces différences dans le but d'éliminer les problèmes philosophiques : « Nous nous débarrassons de la perplexité qui s'attache à [la question " Qu'est-ce qu'un nombre ? "] en clarifiant nos idées au sujet de la grammaire du mot " nombre " [...]. En mettant au clair nos idées à propos de l'usage du mot « nombre », nous cessons de poser la question " Qu'est-ce qu'un nombre ? " » (*WLC*, p. 164). On trouve dans les *Recherches* une remarque similaire au sujet du concept de compréhension (à propos de verbes psychologiques comme

« comprendre un mot » ou « comprendre comment suivre une règle » : quand on se méprend sur « l'usage d'un mot [par exemple du verbe "comprendre"] », on l'interprète comme l'expression d'un processus *étrange* (Comme on s'imagine le temps comme un médium étrange ou l'esprit comme une chose étrange) » (*PU*, § 196).

Wittgenstein ne nous dit pas ce qu'il faut entendre ici plus exactement par l'« usage » ou la « grammaire » d'un mot, mais il semble qu'il veuille dire au moins ceci : si on comprend la grammaire de l'expression « le nombre un », on cesse de poser la question « Qu'est-ce que le nombre un ? » dans la mesure où celle-ci montre qu'il n'y a pas une sorte d'« objet éthéré » (*WLC*, p. 44) - le nombre un - auquel l'expression aurait pour rôle de référer. Le fait qu'on ne puisse définir l'expression « par ostension », au sens où il peut y avoir une « définition ostensive » des mots « table » ou « rouge », est un trait de sa « grammaire ». On peut expliquer à quelqu'un ce que « trois » signifie en lui montrant des groupes d'objets au nombre de trois (voir *WLC*, p. 45), mais on ne définit pas « trois » en montrant le nombre trois : « Il n'y a pas davantage de processus de monstration lié à l'explication du mot "nombre", qu'il y en a à l'explication de l'expression "la permission de s'asseoir sur un siège au cinéma" » (*WLC*, p. 32). C'est vrai également de certains verbes désignant, suivant la grammaire courante, des « états » ou des « processus » psychologiques : si on a saisi correctement l'« usage » ou la « grammaire » - au sens de la « grammaire philosophique » - du verbe « comprendre » (entre autres expressions du vocabulaire mental), on peut voir que « comprendre » n'est pas employé pour désigner quoi que ce soit, ni un état, ni une activité ou un processus psychologique (je reviens plus loin sur ce point).

Il existe une autre source de confusions au sujet des mots « nombre », « temps » ou « pensée » lorsque les philosophes posent des questions telles que « Qu'est-ce qu'un nombre ? » ou « Qu'est-ce que le temps ? ». Elle réside dans une conception erronée de la signification que les questions présupposent : « lorsqu'ils entendent le substantif "le nombre un", les gens ont tendance à concevoir sa signification comme se trouvant au-delà du signe et comme lui correspondant, de la façon dont Smith correspond au nom "Smith" » (*WLC*, p. 44). On suppose que, pour qu'un mot « possède » une signification, il doit exister *quelque chose* en quoi consiste cette signification, par exemple *le temps*, cette réalité à laquelle on réfère quand on emploie le mot « temps ». Lorsque nous recherchons « la signification d'un mot », « nous la recherchons comme s'il s'agissait d'un objet *coexistant* avec le signe » et une raison pour laquelle « nous commettons cette erreur est [...] que nous nous mettons à la recherche d'une "chose correspondant à un substantif" » (*BB*, p. 5). Nous considérons les mots « comme s'ils étaient des noms propres, et nous confondons alors le porteur du nom avec la signification du

nom » (*BB*, p. 18)⁵. Parfois, on pense que la chose qui « coëxiste avec le signe » est non pas un objet (le porteur du nom s'il en a un) mais une image mentale (« une image ou une chose qui est mise en corrélation avec le mot » (*BB*, p. 181) ou bien un « sens », une pensée ou un concept. On voit dans l'expression « la signification de " M " » une *expression référentielle*, laquelle doit par conséquent désigner « quelque chose », une chose que l'on assimile ensuite à un objet (le porteur de « M »), à une entité psychique (une image, une sensation ou une émotion) ou bien à un objet abstrait (un sens frégeén ou un concept).

Wittgenstein fait ici deux suggestions : 1) au lieu de s'intéresser à « la signification » d'un mot, on devrait s'intéresser à « l'explication de la signification d'un mot », et 2) plutôt que de parler de la signification d'un mot, on devrait parler de son « usage ».

On lit dans le *Cahier bleu* : « Dit sommairement, ~ demandons-nous ce qu'est l'explication de la signification, car peu importe ce que cela explique, ce sera la signification » (*BB*, p. 1). On lit ensuite : « Étudier la grammaire de l'expression ~ explication de la signification ~ va vous enseigner quelque chose à propos de la grammaire du mot ~ signification ~ et vous guérir de la tentation de chercher un objet que vous pourriez appeler ~ la signification ~ » (*Ibid.*). Étudier la grammaire de l'expression « la signification d'un mot » (sa « grammaire philosophique »), c'est-à-dire son « usage », montre qu'il n'y a pas « quelque chose » qu'on pourrait appeler « la signification d'un mot ». Si on examine le genre de contexte dans lequel les gens parlent de la signification d'un mot (ou de la signification d'une expression ou d'une phrase), on voit que « signification » s'emploie pour dire des choses telles que « Ce mot a la même signification que celui-là » ou « Ce mot est dénué de signification », mais ces façons de parler ne nous engagent pas vis-à-vis l'existence d'entités particulières appelées des « significations ». Wittgenstein dit dans un cours : « Les idées de signification et de sens sont périmées [*obsolete*]. Sauf si ~ sens ~ est utilisé dans des phrases comme ~ Cela n'a pas de sens ~ ou ~ Ceci a le même sens que cela ~, nous ne nous intéressons pas à [la notion] de sens » (*WLC*, p. 30). Mais, d'autre part, il soutient également que les explications de la signification ne sont en fait rien d'autre que des explications de l'*usage* : « S'il peut être difficile d'expliquer ~ longueur ~ mais non pas d'expliquer ~ mesure d'une longueur ~, de façon analogue il est moins difficile de décrire ce qu'on appelle ~ explication de la signification ~ que d'expliquer ~ signification ~ » (*WLC*, p. 48). Et il ajoute immédiatement après : « On explique la signification d'un mot en décrivant son usage » (*Ibid.* ; voir aussi *PG*, p. 59). Ainsi, il semble que la suggestion 1) se ramène à la suggestion 2) : si on examine la manière dont on s'y

5. L'erreur était celle de Wittgenstein lui-même dans le *Tractatus*, là où il écrivait : « [l]e nom signifie l'objet. L'objet est sa signification » (*T*, 3.203).

prend pour expliquer la signification des mots — si, autrement dit, on regarde la « grammaire » de l'expression « explication de la signification » — on remarque que ces explications se ramènent généralement à des descriptions de l'usage et, si on admet que la signification est l'usage, veut apparemment dire Wittgenstein, il n'est plus nécessaire de postuler des « significations » en tant que « choses » correspondant à nos mots. Car « [u]tiliser l'expression "signification d'un mot" comme équivalente à "usage d'un mot" présente entre autres l'avantage de nous montrer quelque chose au sujet du cas philosophique bizarre où nous parlons d'un objet [par exemple le nombre un] correspondant [à l'expression "le nombre un"] » (*WLC*, p. 44). Nous voyons qu'il n'est pas nécessaire de supposer que, *pour qu'ils aient une signification*, il doit correspondre aux mots « nombre », « temps » ou « esprit » des choses telles que le temps, les nombres, etc. : il suffit qu'ils aient un usage. Il existe évidemment des mots, par exemple « Smith », auxquels « correspondent » des objets, à savoir leur porteur, mais si on est prêt à dire que la signification est l'usage, *cela n'a pas à être vrai dans tous les cas* : les expressions « temps », « nombre », « esprit » ou « permission de s'asseoir sur un siège au cinéma » ont une signification, puisqu'elles ont un usage, mais il n'est pas plus indispensable pour qu'elles possèdent une signification qu'il existe « quelque chose » qui leur correspond qu'il ne suit, de ce que les particules logiques « et », « ne... pas » et « ou » ont une signification, qu'il y a des choses telles que *la négation*, *la disjonction* ou *la conjonction* — des entités en vertu desquelles elles auraient cette signification. On lit dans le *Cahier bleu* : il n'est pas moins étonnant « que l'homme ait conçu une divinité du temps qu'il ne l'aurait été [s'il avait conçu] une divinité de la négation ou de la disjonction » (*BB*, p. 6). Il aurait été étonnant, autrement dit, que nos ancêtres imaginent « une divinité de la négation ou de la disjonction », croyant que « ne... pas » et « ou » jouent dans la langue le rôle de substantifs ; mais il n'est pas moins curieux que l'homme ait imaginé — puisqu'il a effectivement imaginé — une divinité du temps, pensant que « temps » joue dans la langue le rôle d'un substantif.

La signification, l'usage ou le rôle des mots

Deux questions en ce point se posent. La première a trait au *statut* du slogan « La signification est l'usage » : faut-il y voir une « analyse », une proposition de « révision » ou une analyse partielle du concept ordinaire de signification ? Wittgenstein écrit : « Pour une *large* part des cas d'emploi du mot "signification" — encore que ce ne soit pas pour *tous* les cas — on peut l'expliquer ainsi : la signification d'un mot est son usage dans le langage » (*PU*, § 43 ; voir *WLC*, p. 48). Il dit cependant peu de choses à ce sujet. Je supposerai, comme le suggère ce passage, qu'il propose une sorte d'analyse partielle du concept, peut-être aussi bien une « analyse » qu'une « révision » du concept. La seconde question — à laquelle je donnerai seulement une esquisse de

réponse — porte sur le *contenu* du slogan : que doit-on comprendre plus précisément par l'« usage » d'une expression « dans le langage » ?

Les premiers paragraphes des *Recherches* traitent de ce que Wittgenstein appelle le « concept philosophique de la signification » (*PU*, § 2). Cette conception illustrée par la citation de Saint-Augustin revient à soutenir que « chacun des mots a une signification » et que cette signification est « coordonnée au mot, [étant] l'objet auquel le mot se rapporte » (*PU*, § 1). Comme dans le *Tractatus*, tous les mots, suivant la conception augustinienne du langage, « nomment des objets » (*Ibid.*) (des tables ou des chaises et peut-être des actions et des propriétés) et leurs significations sont les choses mêmes auxquelles réfèrent les mots. Wittgenstein décrit ensuite un jeu de langage (un emploi de signes et les *activités* concomitantes des locuteurs [voir *PU*, § 7 et 321]) dans lequel un individu A demande à un autre B d'aller acheter des pommes : A remet à B un bout de papier sur lequel sont écrits les mots « cinq pommes rouges » ; B se rend à une épicerie et le montre à l'employé ; celui-ci se dirige vers une armoire portant une étiquette sur laquelle on lit le mot « pomme » ; il en retire, en comptant de un à cinq, cinq pommes de la même couleur que celle d'un échantillon de couleur rouge et il vient les remettre à B. L'exemple est apparemment destiné à montrer que tous les mots ne sont pas des noms (« cinq », par exemple, ne joue pas dans le jeu le rôle d'un nom ou d'un substantif) et que ce que signifient les mots n'est pas « quelque chose » qui leur est « coordonné », ni un objet dans le monde ni un objet « en un autre sens », mais leur usage. Wittgenstein n'en dit cependant pas davantage ce qu'il faut comprendre par l'« usage » d'un mot. Plus loin, il compare les mots à des outils ou à des instruments ; l'« usage » (la « fonction » ou la « grammaire ») des noms de nombres est « totalement différent » de celui du mot « pomme » (*PU*, § 10) : « [l]es fonctions [les usages] des mots sont aussi diverses que les fonctions [d'outils comme une scie, un marteau ou un pot de colle] » (*PU*, § 11 ; voir *WLC*, p. 103)⁶. Mais en quel sens ?

On lit dans le *Cahier bleu* : on tend à oublier « que c'est seulement l'usage particulier d'un mot qui lui donne sa signification ». En effet, « [p]renons à notre vieil exemple de l'usage de mots : quelqu'un est envoyé chez l'épicier avec un bout de papier sur lequel sont écrits les

6. On pourrait être tenté de dire que les « usages » ou « fonctions » des mots « pomme », « rouge » et « cinq » diffèrent au sens suivant : « pomme » a pour fonction de *désigner* une certaine catégorie d'objets (une sorte de fruit) alors que « rouge » a pour fonction de *désigner* une certaine couleur et « cinq », le cinquième membre de la série des entiers naturels. Les mots « désignent » tous quelque chose et ne diffèrent que par le *type de chose* désignée (« chaise » et « temps » sont tous les deux des substantifs sauf qu'ils réfèrent à des choses d'espèces totalement différentes). Mais c'est précisément ce que nie Wittgenstein : « assimiler de cette façon [en disant qu'ils « désignent » tous quelque chose] les descriptions de l'usage des mots ne rend pas ces usages plus semblables les uns aux autres » (*PU*, § 10).

mots " cinq pommes " ». Ainsi, « [l']usage d'un mot *dans la pratique* est sa signification » (*BB*, p. 69 ; voir *BB*, p. 16-17).

Supposons que nous modifions comme suit le jeu de langage du passage des *Recherches* (voir *BB*, p. 172-173) : au lieu d'un bout de papier sur lequel est inscrite la phrase « cinq pommes rouges », A remet à B un bout de papier sur lequel il a écrit : « X-N-cinq pommes rouges ». « X » représente dans le jeu le nom d'une épicerie (on a enseigné à B à s'y rendre quand il le lit). « N » est le nom d'un employé : lorsque B entre dans l'épicerie, il le prononce et N accourt (l'employé a été entraîné à agir ainsi toutes les fois qu'il entend prononcer son nom). B se rend donc à l'épicerie, il montre à N le bout de papier et celui-ci va chercher cinq pommes rouges en agissant comme l'employé dans le jeu des *Recherches*. Wittgenstein pose maintenant la question : en quoi consiste la relation entre les noms et les choses dont ils sont les noms, par exemple entre « X » et la maison ? Une réponse serait que « la relation consiste en ce que certains traits ont été peints sur la porte de la maison » (*BB*, p. 172). Mais ce n'est qu'une partie de la réponse : « la relation [...] est établie non pas seulement par le fait qu'on a peint ces traits sur la porte mais par le rôle particulier que [ceux-ci] jouent dans la pratique de notre langage tel que nous l'avons esquissé » (*Ibid.*). De façon similaire, on pourrait dire que « la relation du nom d'une personne à cette personne *consiste* en ce que celle-ci a été entraînée à accourir vers quelqu'un qui l'a appelée en prononçant son nom ; ou bien encore, nous pourrions dire qu'elle consiste en cela ainsi que dans la totalité de l'usage du nom dans le jeu de langage » (*Ibid.* ; je souligne).

La question que Wittgenstein pose revient à demander : en quoi consiste la signification de « X » dans le jeu (la situation est beaucoup plus complexe pour le cas d'une langue naturelle mais, semble dire Wittgenstein, elle n'est pas essentiellement différente.) ? Autrement dit, en vertu de quoi « X » est-il précisément *ce mot* ? Ou encore : qu'est-ce qui est constitutif de son identité comme signe ? La réponse qu'il suggère est que « X » a cette signification (il est *ce mot*) en vertu de son usage, de la totalité de son usage dans le jeu, et par son « usage » (ou « usage dans la pratique ») on veut dire le fait que A ait inscrit « X » sur un bout de papier, que B lise le signe, que B voie le signe peint sur la porte de l'épicerie (et le fait que quelqu'un l'ait peint auparavant sur la porte), que B se dirige vers la maison sur la porte de laquelle il l'a vu, etc. On pourrait également demander : pourquoi le mot « rouge » est-il le nom de la couleur rouge ? La réponse serait : « rouge » est le nom de cette couleur en vertu, entre autres, du fait que lorsque B montre à l'employé le bout de papier sur lequel sont écrits les mots « cinq pommes rouges », il choisit des pommes précisément de cette couleur en utilisant le tableau sur lequel le mot est écrit face à l'échantillon. Comme on lit dans les *Recherches*, la relation entre le nom et l'objet « peut aussi *consister*, parmi beaucoup d'autres choses, dans le fait qu'entendre le

nom invoque à notre esprit l'image de la chose qui le porte ; et cela consiste aussi, entre autres, en ce que le nom est inscrit sur la chose ou en ceci qu'il est prononcé lorsque la chose est indiquée du doigt » (*PU*, § 37 ; je souligne). Des faits de ce genre sont *constitutifs* de la « relation » entre le nom et son porteur : le mot est le nom d'une chose (en général un mot a la signification qu'il possède) en vertu de faits relatifs aux *activités* des locuteurs quand ils « opèrent avec le mot » (voir *PU*, § 1).

On trouve une idée semblable dans ce passage où il est question d'un « explorateur » qui entreprend de traduire une langue « qui [lui] est complètement étrangère » (*PU*, § 206). La question qui se pose est de savoir « [d]ans quelles circonstances [*Umständen*], [l'explorateur va pouvoir dire] que les gens qui [parlent la langue] donnent [par exemple] des ordres, les comprennent, refusent d'y obéir, etc.[...] » (*Ibid.*). La réponse est que « [la] façon d'agir commune des êtres humains est le système de référence au moyen duquel nous interprétons une langue étrangère » (*Ibid.*). L'explorateur (on dirait aujourd'hui l'« interprète radical ») doit d'abord comprendre le sens des *activités* des locuteurs (en se référant à la « façon d'agir commune des êtres humains »), ce qui lui permettra ensuite d'interpréter leur langage. Il observe par exemple un « constructeur » A et son aide B en train d'ériger une maison (voir *PU*, § 2). A émet parfois des sons auxquels B réagit en effectuant certaines actions. L'explorateur constate entre autres « circonstances » que toutes les fois que A a besoin de briques, il émet un des sons (« Briques ! ») et que B agit en lui apportant une brique. Il en infère que l'énoncé revient à donner un ordre (voir *PU*, § 21) et le traduit par la phrase « Apporte-moi des briques ! ». L'énoncé du constructeur est un ordre étant donné les « circonstances » du jeu : il ne s'agirait pas d'un ordre si, entre autres circonstances, A n'avait pas besoin de briques, si, après l'avoir entendu, B n'allait pas la plupart du temps chercher des briques, si A n'était pas le patron et B son employé, etc. Sachant quelles sont les circonstances, le traducteur peut connaître l'« usage » (la « fonction » ou le « rôle ») de l'énoncé dans le jeu (« [C]e qui caractérise un ordre en tant que tel ou une description en tant que telle ou une question en tant que telle, etc. est [...] le rôle que [son] énonciation [...] joue dans la pratique [...] du langage. » [*BB*, p. 102-103]). Les circonstances sont constitutives de la signification de l'énoncé (ce sont « les circonstances dans lesquelles une expression est employée qui constituent [*make*] sa signification » [*BB*, p. 104]). En somme, ce sur quoi s'appuie l'interprète pour traduire les expressions d'une langue étrangère (leur rôle ou usage dans des jeux de langage) est en même temps *constitutif* de leur signification. Comme le dit Wittgenstein, « [u]n critère [auquel aurait recours un traducteur] de ce que signifient [par un mot

les locuteurs d'une langue étrangère] serait les occasions dans lesquelles ils [l']emploient [...], le rôle [...] qu'il joue [...] dans [leur] vie » (*BB*, p. 94)⁷.

La « théorie de la signification-usage » — la conception d'après laquelle la signification d'une expression est non pas un objet, l'objet auquel elle réfère, mais son usage ou son rôle dans des jeux de langage — fournit selon Wittgenstein la solution au problème de la signification d'expressions telles que « le nombre un » ou les mots « temps » ou « esprit ». Il existe beaucoup d'usages des noms de nombres (voir *PU*, § 9), mais un exemple — similaire à celui du jeu de l'épicerie — en est un dans lequel le constructeur donne des ordres de la forme « D — briques ! » (c'est-à-dire en français « Va me chercher quatre briques ! ») (voir *PU*, § 8) : pour obéir à l'ordre du constructeur, son aide se rend à l'endroit où sont entreposées les briques ; il énumère à haute voix la série des lettres de l'alphabet jusqu'à la quatrième en prenant une brique pour chacune des lettres et il vient les remettre à A. Le traducteur peut inférer de l'observation des « circonstances » du jeu que les mots « a », « b », « c » et « d » sont des noms de nombres dans la mesure où leur rôle dans le jeu (le fait en particulier que B les énumère en prenant un objet pour chaque lettre) diffère entre autres de celui des noms de couleurs (les lettres « a », « b », « c »..., par exemple, ne sont pas inscrites sur un tableau d'échantillons face aux noms de couleurs) ou des noms d'objets (les lettres ne sont pas inscrites sur des étiquettes contrairement au mot « pomme »). L'usage (le rôle d'ensemble dans le jeu) des lettres « a », « b », « c »... est « totalement différent » de celui des substantifs, des démonstratifs (voir *PU*, § 8), des adjectifs référant à des propriétés, etc.

Mais si l'usage d'un mot — ou les données sur l'observation desquelles s'appuie un interprète pour le traduire — est constitutif de sa signification, il semble qu'il s'ensuive une forme de *réductionnisme*. Wittgenstein compare souvent dans ses écrits les mots d'une langue aux pièces du jeu d'échecs. On pourrait soutenir que, en réponse à la question « En vertu de quoi une pièce est-elle le roi aux échecs ? » (ou à la question « Qu'est-ce qui est constitutif de l'identité de la pièce dans le jeu »), on puisse dire que c'est le roi en vertu de l'usage qu'en font les joueurs (usage informé par les règles usuelles du jeu d'échec), par conséquent de son « rôle » dans le jeu. La réponse à la question « En quoi consiste l'identité d'un certain mot " M " dans la langue (en vertu de quoi " M " a-t-il la signification qu'il possède) ? » serait similaire. Mais si on peut trouver plausible le réductionnisme quant aux échecs ou aux jeux de langage que Wittgenstein qualifie de

7. Voir la remarque du *Cahier brun* : « [L]e fait qu'un mot [d'une langue étrangère] se traduise correctement par un [...] mot français dépend du rôle que joue le mot dans l'ensemble de la vie [des locuteurs], des occasions dans lesquelles il est employé, des expressions d'émotions dont il est généralement accompagné, [...] etc. » (*BB*, p. 103).

« simples », il l'est beaucoup moins pour les langues naturelles. Le « non-réalisme » de Wittgenstein en ce qui concerne le concept de signification prend-il la forme d'un semblable réductionnisme ?

Le réductionnisme en question ne serait pas de type béhavioriste. D'un côté, il n'y a aucune raison de penser que les *descriptions d'activités* sur l'observation desquelles s'appuie le traducteur diffèrent de celles qu'on donnerait dans le langage courant (le traducteur constate, entre autres circonstances qui le justifient à traduire l'énoncé du constructeur par « Apporte-moi une brique ! », que A *croit* qu'il n'y a plus de briques, qu'il *désire* que B lui en apporte, etc.) : les descriptions de l'usage renvoient à des *états mentaux* des locuteurs, à leurs états de croyance, de désir, etc. D'un autre côté, il y a tout lieu de penser que les « circonstances » n'incluent pas seulement les activités des participants au jeu mais également, comme dans l'exemple cité plus haut, *le fait qu'un signe ait été peint sur la porte d'une maison* (ou que les noms de couleurs figurent sur des tableaux face à des échantillons de couleurs ou le fait qu'un mot soit inscrit sur une étiquette apposée à une armoire) (voir *BB*, p. 172 ; *PU*, § 37).

Par ailleurs, il ne semble pas qu'on doive prendre de façon trop littérale l'analogie avec les échecs (le rapprochement entre le jeu d'échecs et les formes de langage *simples* montre sans doute déjà dans l'esprit de Wittgenstein les limites de l'analogie). Une meilleure comparaison serait probablement celle établie entre un mot et un billet de banque (voir *Z*, § 143 ; *WLC*, p. 30, 46). On pourrait demander : en vertu de quoi ce bout de papier est-il un billet de cinq dollars ? Manifestement, les propriétés physiques de l'objet (ses dimensions, le type d'encre utilisée, etc.) ne sont pas pertinentes (voir *PU*, § 109 : « nous parlons du langage comme des pièces aux échecs lorsqu'il s'agit de donner les règles du jeu et non de décrire leurs propriétés physiques »). Ce qui l'est en revanche est le genre d'*usage* que les gens en font (se procurer des biens, rembourser des emprunts, payer des amendes) au sein d'institutions telles que des commerces, des banques ou des institutions financières. Un « explorateur » (disons un anthropologue venu de Mars) pourrait savoir que c'est un billet de banque et éventuellement savoir que sa valeur est de cinq dollars en observant son « rôle » (sa « fonction ») dans ces transactions, les « circonstances » dans lesquelles les gens l'emploient. Rien d'autre ne semble nécessaire pour savoir qu'il s'agit d'un billet de banque et il est effectivement plausible de soutenir que ces « rôles » sont constitutifs de son identité.

Mais pouvons-nous imaginer une liste exhaustive de toutes les circonstances constitutives de l'identité du billet ? Pour qu'il sache qu'il s'agit d'un billet de banque, l'explorateur doit savoir quelles places occupent dans l'économie les banques, les commerces ou les institutions financières ; pour savoir cela, il doit savoir beaucoup de choses sur les comportements et la psychologie des agents économiques (donc en général des êtres humains), sur la vie en

société, sur nos « formes de vie », etc. Mais, contrairement à ce que suggère le réductionnisme quant aux billets de banque, il ne semble pas possible de dresser la liste de toutes ces circonstances. On pourrait en dire autant des expressions d'une langue naturelle et c'est peut-être à cela que fait allusion Wittgenstein quand il écrit (dans un texte que j'ai déjà en partie cité) : « ce qui caractérise un ordre en tant que tel ou une description en tant que telle [...], etc. est [...] le rôle que [son] énonciation [...] joue dans la pratique *entière* du langage » (*BB*, p. 103 ; je souligne). Comme il le dit également plus loin : « [Le] fait qu'un mot [d'une langue étrangère] se traduise correctement par un certain mot français dépend du rôle que joue le mot dans l'ensemble de la vie [de ceux qui parlent la langue] » (*Ibid.* ; je souligne). Le réductionnisme en ce qui concerne les expressions de la langue irait à l'encontre de ce « holisme » de l'interprétation et de la signification⁸.

Quelques concepts mentaux dans les *Recherches*

On se méprend sur la grammaire ou l'usage des expressions « le nombre un », « la signification de " M " » ou « la permission de s'asseoir sur un siège au cinéma » si on suppose qu'il doit leur correspondre des entités telles que des nombres, des significations ou des permissions pour qu'elles signifient quelque chose. Wittgenstein défend un point de vue similaire au sujet d'un certain nombre de verbes psychologiques, entre autres les verbes « comprendre » (comme dans l'expression « comprendre un mot » ou « comprendre comment suivre une règle »), « connaître » (comme dans « connaître l'alphabet »), « savoir », « croire », « avoir une intention », « attendre » et « espérer » : il n'est pas non plus nécessaire, pour que ces expressions aient une signification, que quelque chose leur corresponde « dans le monde » — ni d'ailleurs dans nos « esprits ».

On peut lire à un endroit dans les *Recherches* : « Quand on dit que connaître l'alphabet est un état de l'esprit, on pense à l'état d'un appareil mental (peut-être du cerveau) au moyen duquel nous expliquons les *manifestations* de ce savoir. Nous appelons un tel état une disposition » (*PU*, § 149). On lit ensuite : « on peut s'objecter à ce que l'on puisse parler ici d'un état de l'esprit dans la mesure où il devrait y avoir deux critères pour un tel état, en l'occurrence la connaissance de la construction de l'appareil, mise à part [la question de savoir quels en sont] les effets » (*Ibid.*).

S'il y a des objections à dire que connaître l'alphabet est un « état de l'esprit », en quel sens ? Apparemment au sens où on serait tenté de dire que connaître l'alphabet est un état *conscient*. Wittgenstein écrit : « " Comprendre un mot " : un état. Mais un état *mental* ? Nous appelons la dépression, l'excitation, la douleur des états mentaux »

8. Sur le « holisme » de Wittgenstein, voir mon article « Interprétation, signification et " usage " chez Wittgenstein » (*Dialogue*, vol. 35, 1996).

(*PU*, p. 59). Les états de conscience ont en effet une durée (on peut ressentir une douleur pendant quinze secondes ou être déprimé pendant deux jours), contrairement à la compréhension d'un mot ou à la connaissance de l'alphabet (il serait étrange de dire « Il a su ce que le mot " M " signifie pendant une demi-heure »). Comprendre un mot serait un état, mais un état d'un type différent de celui de la dépression, de l'excitation ou de la douleur. À un autre endroit dans les *Recherches*, on lit : « L'attente est grammaticalement un état ; tel que : être d'une certaine opinion, espérer quelque chose, savoir quelque chose, être capable de faire quelque chose » (*PU*, § 572). Au paragraphe suivant, on lit : « Avoir une opinion est un état. — De quoi est-ce un état ? De l'âme ? De l'esprit ? Eh bien, de quoi est-ce que l'on dit que cela a une opinion ? De monsieur N. N. par exemple. Et c'est la réponse correcte » (*PU*, § 573). La grammaire (au sens de la grammaire usuelle) compte l'attente, l'opinion, l'intention, le savoir, etc. comme des états (on ne désigne pas l'attente ou l'opinion au moyen de verbes d'actions ou d'activités), donc des états dispositionnels et non des états de conscience comme la dépression ou la douleur (voir *PU*, § 149).

Mais il ne semble pas que ce soit cela que veut dire Wittgenstein. Il entend nier dans le paragraphe 149 non pas que connaître l'alphabet est un état mental conscient (bien qu'il refuse aussi cette idée comme le montrent les autres passages que je viens de citer) ; ce qu'il veut plutôt nier est que l'expression « connaître l'alphabet » s'emploie pour désigner un état *quel qu'il soit* : grammaticalement (au sens de la grammaire courante), connaître l'alphabet est sans aucun doute un état et il est parfaitement correct de dire que c'est l'état d'une personne (voir *PU*, § 573 cité ci-dessus), mais dire cela ne signifie pas qu'il s'agit d'un état en vertu de l'existence d'un *autre état* qui serait celui de l'appareil mental (de l'esprit, de l'âme) ou du cerveau de la personne à laquelle on l'attribue. C'est ce qu'il soutient également au sujet d'un certain nombre de verbes psychologiques d'activités ou de processus, entre autres « comprendre » au sens d'une compréhension soudaine (voir *PU*, § 151-155), « lire » (voir *PU*, § 156-171) et « se souvenir » (voir *PU*, § 305-306). L'erreur est semblable à celle commise au sujet des mots « nombre », « temps » ou « esprit » : on traite les verbes psychologiques d'états ou de processus sur le modèle des verbes d'états ou de processus ordinaires et on conçoit leur usage (leur « grammaire ») à partir de l'analogie avec ces autres verbes : on suppose de façon erronée que si, dans le cas des verbes d'états ou de processus ordinaires, il existe des états ou processus auxquels les verbes réfèrent, cela doit être vrai également des verbes psychologiques « comprendre », « savoir », « croire » ou « avoir une intention ». Je citerai des textes à l'appui de cette interprétation.

Il existe des verbes dispositionnels (ou de capacité) qui servent à décrire des états ou processus qu'il est possible d'observer ; il leur

correspond, dit Wittgenstein, une « expérience sensorielle stationnaire » (*BB*, p. 101) : on dit d'un objet ou d'un mécanisme qu'il *peut* se comporter de telle ou telle façon (avoir tels ou tels effets) parce qu'on peut observer l'état de l'objet ou du mécanisme en question (il donne dans le *Cahier brun* l'exemple d'un dispositif constitué d'une pièce de bois dotée d'une rainure circulaire dans laquelle on a inséré une tige : l'énoncé « La tige peut glisser le long de la rainure en décrivant un cercle » rapporte l'état du dispositif [voir *BB*, p. 100]). D'autres verbes dispositionnels ne rapportent pas l'existence d'états qu'on peut observer ; il ne leur correspond aucune « expérience sensorielle qui dure aussi longtemps que dure l'état ». « [A]u lieu de cela », dit Wittgenstein, « le critère définissant [*defining criterion*] pour que quelque chose soit dans cet état consiste en certains *tests* » (*BB*, p. 101) : on vérifie que l'objet satisfait des énoncés de la forme « Si telle ou telle condition est réalisée, l'objet se comporte de telle ou telle façon ». Cependant, même dans des cas comme ceux-là, le langage, nos formes d'expressions elles-mêmes suggèrent l'existence d'un état de l'objet (d'une structure, d'un mécanisme) qu'est supposé désigner le verbe : « nous sommes fortement enclins à employer la métaphore de quelque chose qui se trouve dans un certain état pour [exprimer le fait] que quelque chose peut se comporter d'une façon particulière. Et cette manière de se représenter les choses, ou cette métaphore, est renfermée dans [*embodied in*] l'expression " Il est capable de... " [...] » (*BB*, p. 117). Dans un énoncé dispositionnel, « le verbe est employé *au présent*, suggérant que les expressions sont des descriptions d'états qui existent au moment où l'on parle » (*Ibid.*). Comme il le dit également dans l'un de ses cours : « Les énoncés dispositionnels sont toujours fondamentalement des énoncés au sujet d'un mécanisme et ont la grammaire [au sens de la grammaire usuelle] d'énoncés au sujet d'un mécanisme. [...] Dans un nombre considérable de cas, nos mots ont la forme d'énoncés dispositionnels référant à des mécanismes peu importe qu'un mécanisme existe ou non » (*WLC*, p. 91). Et c'est cela qui incite à voir dans les verbes psychologiques dispositionnels des expressions employées pour référer à des états ou processus ayant leur siège dans l'esprit ou le cerveau :

La même tendance se montre dans le fait que nous appelons la capacité de résoudre un problème mathématique, la capacité d'apprécier une pièce de musique, [d'énumérer les lettres de l'alphabet, etc.] des états de l'esprit ; nous ne voulons pas dire par cette expression « phénomènes mentaux conscients ». Un état de l'esprit en ce sens est plutôt l'état d'un mécanisme hypothétique, un modèle de l'esprit censé expliquer les phénomènes mentaux conscients. [...] De la même manière, nous ne pouvons nous empêcher de concevoir la mémoire comme une sorte d'entrepôt. Notez également la certitude qu'ont les gens qu'à la capacité d'additionner, de multiplier ou de réciter un poème par cœur, etc., il *doit* correspondre un état particulier du cerveau de la personne, bien qu'ils ne sachent par ailleurs rien, à toutes fins utiles, au sujet de telles correspondances psychophysiologiques. Nous regardons ces phénomènes [additionner, multiplier,

énumérer les lettres de l'alphabet| comme les manifestations de ce mécanisme et leur possibilité est la construction particulière du mécanisme lui-même. (*BB*, p. 117-118)

La grammaire (au sens cette fois de la grammaire philosophique) des verbes psychologiques de capacités est en fait différente – « totalement différente », dirait Wittgenstein – de celle des verbes dispositionnels référant à des états ou à des mécanismes. Pour revenir au paragraphe 149 des *Recherches* cité plus haut, si connaître l'alphabet était un état qui explique causalement ses « effets » (les comportements des individus), si, comme dit Wittgenstein (voir *PU*, § 146), il en était la « source », on pourrait avoir recours à deux types de critères pour l'attribuer à quelqu'un, à savoir « la connaissance de la construction de l'appareil » (de la structure particulière du mécanisme) et le comportement (réciter l'alphabet). Mais ce n'est pas le cas : il est clair à examiner sa grammaire que l'expression n'est pas attribuée sur la base d'un critère du premier type. Le critère (au sens d'un « critère définissant ») de la connaissance de l'alphabet est plutôt relatif au *comportement* (au fait qu'un individu récite l'alphabet). Au sujet du concept de compréhension (entendue ici au sens d'un processus et non d'un état), Wittgenstein écrit : « Essayez de ne pas penser du tout à la compréhension comme à un " processus mental ". – Car c'est *cette* expression qui crée chez vous la confusion. Demandez-vous plutôt : dans quel cas, dans quel genre de circonstances [*Umständen*] disons-nous [que quelqu'un comprend] » (*PU*, § 154). Par les « circonstances », il faut comprendre non seulement les comportements pris au sens étroit consistant à réciter l'alphabet ou à poursuivre une suite de nombres, mais le fait par exemple qu'une personne ait appris l'alphabet à l'école, le fait qu'on lui ait enseigné l'algèbre, qu'elle ait utilisé des formules semblables à d'autres occasions, etc. (voir *PU*, § 179 ; *BB*, p. 114).

Un autre passage des *Recherches* reprend la même idée en citant l'exemple des verbes « attendre », « croire » et « espérer ». On lit ceci : « Demandez-vous : qu'est-ce que cela veut dire " croire que le théorème de Goldbach est vrai " ? En quoi consiste cette croyance ? » (*PU*, § 578). Croire que le théorème est vrai, répond Wittgenstein, c'est, entre autres choses, chercher à en découvrir une preuve ; si on sait comment s'y prendre pour la découvrir, « nous [savons] à quoi cela revient que de croire à cette proposition » (*Ibid.*). Ainsi, la recherche d'une preuve compte au nombre des « circonstances » de la croyance et elle est constitutive de cette croyance. Au sujet du verbe « attendre » (comme dans l'expression « attendre que se produise une explosion »), il écrit : « L'attente est insérée dans une situation [*Situation*], de laquelle elle surgit. L'attente d'une explosion peut surgir par exemple d'une situation dans laquelle *on s'attend* à ce que se produise une explosion » (*PU*, § 581). Et, à propos du verbe « espérer », il fait remarquer qu'on peut dire d'une personne qu'elle espère la venue de quelqu'un qui va lui apporter de l'argent dans

certains types de situations seulement, dans un cadre (*Umgebung*) ou un contexte (*Zusammenhang*) particulier où l'institution de l'argent existe, où on sait que la personne a un besoin pressant d'argent, où elle croit que telle ou telle personne peut lui en apporter, etc. (voir *PU*, § 584). Quand les circonstances changent, il n'y a plus lieu parfois de parler d'« attente », de « croyance » ou d'« espoir ». (Dans un contexte différent du contexte familial, dit Wittgenstein, la cérémonie de couronnement d'un roi pourrait avoir une signification complètement différente de celle qu'elle a habituellement -- ou n'avoir aucune espèce de signification -- si elle a lieu chez un peuple pour lequel l'or est un métal peu dispendieux, où le tissu de la robe du roi est facile à confectionner, etc. (voir *PU*, § 584).

On pourrait encore exprimer la même idée comme suit : de même que pour traduire un énoncé d'une langue étrangère un interprète doit prendre en compte les circonstances dans lesquelles il est fait -- son rôle d'ensemble dans le jeu (voir section 2) --, il doit tenir compte de la « situation » ou du « contexte » dans lequel une personne développe (par exemple) une série de nombres pour qu'il soit justifié à dire qu'elle comprend une certaine formule algébrique (pour qu'il soit justifié à dire qu'elle espère qu'on lui apporte de l'argent, qu'elle s'attend à une explosion, etc.). Le critère pour établir qu'un mot d'une langue étrangère se traduit correctement par un certain mot français est la similitude des rôles dans les deux langues ; le critère pour dire si quelqu'un comprend une formule algébrique est le fait que la personne ait appris l'algèbre à l'école, qu'elle ait montré qu'elle sait appliquer d'autres formules et ainsi de suite -- et non le fait qu'on ait observé quelque chose dans son esprit ou son système nerveux qui serait la source de cette compréhension (notre critère pour dire qu'un piano mécanique « lit » correctement ou non une partition est, dit Wittgenstein, l'état de son mécanisme ; cependant on n'emploie pas un critère de ce genre pour dire si un être humain est réellement en train de lire et non de prononcer des mots au hasard [voir *PU*, § 157]). D'autre part, de même que ce sur quoi s'appuie l'interprète pour traduire les énoncés de la langue -- leur rôle ou leurs circonstances d'emploi -- est constitutif de leur signification (voir section 2), les circonstances sur l'observation desquelles on s'appuie pour dire qu'une personne comprend ou qu'elle a une certaine intention sont *constitutives* de sa compréhension ou de son intention. C'est ce qu'on peut lire dans une des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* :

Si quelqu'un dit : « Je crois que, lorsque j'entends un mot que je comprends, je ressens toujours quelque chose que je ne ressens pas quand je ne comprends pas le mot » -- il fait un énoncé sur son expérience particulière. Quelqu'un d'autre a peut-être une expérience complètement différente de la sienne ; et si les deux font un usage correct du mot « comprendre », l'essence de la compréhension réside dans cet usage et non dans ce qu'ils disent sur leurs expériences. (*BPPI*, § 212)

Ce que quelqu'un dit ressentir lorsqu'il comprend — ce qui se passe, qu'il en ait conscience ou non, dans son esprit ou son cerveau — n'est pas ce qui importe quand on se demande en quoi consiste sa compréhension ; l'important (ce qui est constitutif de la compréhension) est l'usage que les deux locuteurs font du verbe « comprendre » : les circonstances (la situation, le contexte) dans lesquelles eux-mêmes ou d'autres locuteurs disent et sont justifiés à dire qu'ils ont compris.

Ici à nouveau se pose le problème du réductionnisme et du béhaviorisme — le problème dont il était question plus haut à propos du concept de signification. Il semble d'un côté que, bien que Wittgenstein dise que la compréhension, l'attente ou la croyance sont des états d'une personne (au sens de la grammaire courante), il nie qu'on puisse les assimiler à des états internes de l'esprit ou du cerveau, ce qui, semble-t-il, implique une sorte de béhaviorisme « éliminationniste » (qui revient à soutenir qu'il n'y a rien de tel que des états mentaux et que seuls existent les comportements des individus). De l'autre, s'il n'est pas béhavioriste en ce sens-là, il pourrait être un « béhavioriste logique » du type réductionniste et non éliminationniste qui considère que les comportements sont constitutifs des états mentaux (en ce sens qu'ils s'y réduisent).

Il ne semble pas y avoir de raison de croire que Wittgenstein est un béhavioriste du type éliminationniste. Il y a une supposition, dit Wittgenstein, qui conduit à nier l'existence des états et processus mentaux qui est à la source du béhaviorisme éliminationniste, une supposition qui « passe totalement inaperçue » et qui semble la plus « innocente » (*PU*, § 308), la supposition que la compréhension, l'attente, la croyance, etc. sont *des états ou des processus* semblables aux états ou processus ordinaires, bien qu'on ne soit pas en mesure de dire quoi que ce soit à leur sujet : « Nous [c'est-à-dire les philosophes tentés par cette variété de béhaviorisme] parlons de processus et d'états et laissons indéterminée leur nature. Un jour, peut-être, nous en saurons plus à leur propos — pensons-nous » (*Ibid.*). Mais une telle supposition entraîne avec elle « une façon particulière de voir les choses [car] nous avons un concept bien défini de ce que cela veut dire : connaître de plus près un processus » (*Ibid.*). On n'a cependant aucune idée de la façon dont il faudrait s'y prendre pour en savoir plus sur la compréhension, l'attente ou la croyance (considérées comme des états internes), puisque personne ne peut dire ce qui se passe dans le cerveau de quelqu'un qui comprend, attend ou croit quelque chose. De la sorte, « la comparaison [avec les états ou processus observables] qui devait nous permettre de nous expliquer à nous-mêmes nos pensées s'effondre » (*Ibid.*). Et il semble que nous devions en conclure que la compréhension, l'attente, etc. n'existent pas (« Nous devons [...] nier [l'existence du] processus non encore compris dans le médium [le médium de l'esprit] non encore exploré » [*Ibid.*]). En somme, soit la compréhension, la remémoration, etc., sont

des processus internes, soit elles n'existent tout simplement pas : pour qu'elles existent, elles doivent pouvoir faire l'objet du même type d'investigation (physiologique, chimique, etc.) que tout autre processus. Comme ce n'est pas le cas, le behavioriste en conclut que la compréhension ou la remémoration n'existent pas : on ne devrait en définitive parler que des comportements.

En réponse à cela, Wittgenstein nie « que l'image du processus mental nous donne une idée exacte de l'usage [des mots] "se souvenir" ["comprendre", etc.] ». Car « [...] cette image avec ses ramifications nous empêche de voir l'usage [de ces mots] comme il est » (*PU*, § 305). On lit également dans la *Grammaire philosophique* : « Il en est du processus psychique de la compréhension comme de l'objet arithmétique trois. Le mot « processus » ici et le mot « objet » là induisent une attitude grammaticale erronée vis-à-vis du mot » (*PG*, p. 85). Les « usages » (la « grammaire philosophique ») des verbes psychologiques dispositionnels diffèrent de ceux des verbes non psychologiques référant à des états ou à des processus : le concept de compréhension n'est pas le concept d'un quelque chose supposé avoir son siège dans l'esprit ou le cerveau d'une personne qui serait la source (au sens où il fournirait l'explication causale) de ses comportements. Il n'y a donc pas lieu de nier que les gens comprennent des choses (se souviennent, etc.) en s'appuyant comme le behavioriste éliminationniste sur le fait que l'on ne sait pas ce qui se passe dans le cerveau d'une personne quand, sur la base des critères courants, on dit qu'elle comprend.

Wittgenstein est-il un behavioriste au second sens, c'est-à-dire un behavioriste logique ? On peut remarquer d'abord, comme plus haut à propos du concept de signification, que ce ne sont pas selon lui que les comportements, mais également les « circonstances » qui sont constitutifs des états ou processus mentaux. Il écrit par exemple : « [...] qu'est-ce qu'inclut ici le comportement [quand on parle de la pensée, de la colère, de l'espoir, de la peur, de l'intention] ? Seulement le jeu de l'expression du visage et les gestes ? Ou bien également le cadre [*Umgebung*], pour ainsi dire l'occasion [*Anlass*] qui donne lieu à cette expression ? » (*RPPI*, § 129 ; voir aussi *RPPII*, § 166). D'autre part, il suggère à au moins un endroit dans les *Recherches* qu'il n'est pas possible d'isoler une « totalité de conditions » telles que, si elles étaient réalisées, une personne ne pourrait pas ne pas comprendre ou se remémorer quelque chose (*PU*, § 183 ; voir *BB*, p. 114). Il rejette donc probablement aussi la composante réductionniste du behaviorisme logique.

En résumé, il y a pour l'auteur des *Recherches* des expressions dans la langue qui désignent des choses (celles qu'on peut définir entre autres au moyen de définitions ostensives), des substantifs qui réfèrent à des objets, des verbes auxquels correspondent des états, activités ou processus et des énoncés qui décrivent des états de choses. D'autres expressions ne remplissent pas une fonction

référentielle ; c'est le cas des expressions « le nombre un », « la signification de " M " » ou « la permission de s'asseoir sur un siège au cinéma ». C'est vrai également d'un certain nombre de verbes psychologiques tels que « comprendre », « connaître », « savoir », « croire », « avoir une certaine intention », « attendre » ou « espérer ». En dépit de ce que suggère la grammaire courante, ces verbes n'ont pas pour fonction de référer à quelque chose, ni à des états ou processus ayant leur siège dans le système nerveux, ni à des états ou processus hypothétiques de l'« appareil psychique ». On peut ainsi décrire sa position comme une forme de « réalisme » vis-à-vis certains types d'objets (d'états ou de processus) auxquels réfèrent les mots de la langue courante (les tables, les crayons, les états et processus observables, etc.) et une forme de « non-réalisme » quant aux nombres, au temps, aux esprits et, en particulier, aux significations et à un certain nombre d'états et de processus mentaux. Bref, il semble que Wittgenstein ait conservé durant la seconde phase de sa vie philosophique des préoccupations semblables à celles qu'il avait eues plus tôt concernant les implications ontologiques du langage⁹.

*Département de philosophie
Cégep de Saint-Hyacinthe*

9. Les recherches en vue de la rédaction de cet article ont été rendues possibles grâce à une subvention du FCAR auquel je tiens ici à exprimer ma reconnaissance.

Réconciliation et dépassement de l'art par la philosophie chez Hegel : une analyse critique

Syliane Charles

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027471ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027471ar>

[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

Charles, S. (1998). Réconciliation et dépassement de l'art par la philosophie chez Hegel : une analyse critique. *Philosophiques*, 25 (1), 49–61.
<https://doi.org/10.7202/027471ar>

Résumé de l'article

Hegel attribue à l'art et à la philosophie une même tâche dans l'histoire de l'Esprit, celle de « réconcilier » les opposés. Nous expliquerons de quels éléments à médiatiser il s'agit, et une étude détaillée de textes de l'Introduction à l'Esthétique nous amènera à critiquer le moment de la transition vers la philosophie, celui de la poésie romantique. Nous suggérerons en particulier que l'emploi de deux critères différents pour établir la hiérarchie des arts et des formes empêche Hegel de justifier réellement le dépassement de l'art par la philosophie ainsi que la supériorité de la réconciliation philosophique.

RÉCONCILIATION ET DÉPASSEMENT DE L'ART PAR LA PHILOSOPHIE CHEZ HEGEL : UNE ANALYSE CRITIQUE*

PAR

SYLIANE CHARLES

RÉSUMÉ : Hegel attribue à l'art et à la philosophie une même tâche dans l'histoire de l'Esprit, celle de « réconcilier » les opposés. Nous expliquerons de quels éléments à médier il s'agit, et une étude détaillée de textes de l'Introduction à l'Esthétique nous amènera à critiquer le moment de la transition vers la philosophie, celui de la poésie romantique. Nous suggérerons en particulier que l'emploi de deux critères différents pour établir la hiérarchie des arts et des formes empêche Hegel de justifier réellement le dépassement de l'art par la philosophie ainsi que la supériorité de la réconciliation philosophique.

ABSTRACT: Hegel assigns to art and philosophy one and the same task in the history of the Spirit, that of "reconciling" the opposites. I explain which elements are mediated, and rely on a detailed study of extracts from the Introduction to Aesthetics to criticize the moment of the transition to philosophy, viz. romantic poetry. In particular, I suggest that the use of two different criteria to establish a hierarchy of arts and forms prevents Hegel from giving a proper justification of how philosophy transcends art, and of why its reconciliation is superior.

Dans les cours donnés à Berlin sur l'esthétique de 1820 à 1829, Hegel entend montrer dans quelle mesure l'art fait partie de l'histoire de réalisation de l'Esprit, ou du Concept (*der Begriff*), c'est-à-dire dans quelle mesure il est un moment de ce qu'il appelle la prise de conscience de soi ou encore la détermination de l'Esprit. La tâche qu'il attribue à l'art, dans cette histoire idéale et idéelle, est d'opérer la réconciliation des deux pôles contraires que sont le spirituel et le naturel, ce qui se comprend bien par la forme même de ce médium qui réunit les deux éléments. Mais à ses yeux, la forme sensible finit par se trouver insuffisante à contenir l'Esprit lorsque celui-ci parvient à une détermination plus haute, de sorte qu'il s'incarne d'une

* Une première version de ce texte a fait l'objet d'une communication lors des séances de la Société de philosophie du Québec au congrès 1997 de l'ACFAS à l'Université du Québec à Trois-Rivières.

manière privilégiée dans la religion, puis enfin dans la philosophie. Celle-ci, d'après Hegel, réalise parfaitement la « réconciliation » dont il parle, et marque ainsi le parachèvement de la réalisation du Concept. Notre objectif ici est moins de soutenir une thèse que de chercher à *penser avec* Hegel, et à faire ressortir les implications de sa pensée, dans la mesure où nous la comprenons. Pour ce faire, nous entendons clarifier le sens des notions de réconciliation et de médiation (*Versöhnung/Vermittlung*) et mettre en lumière leur importance. Ce faisant, nous nous demanderons dans quelle mesure le système hégélien justifie le dépassement de l'art par la philosophie ainsi que l'insuffisance de la réconciliation que celui-ci opère par rapport à la réconciliation philosophique. Notre questionnement, à partir d'un examen de la lettre du texte de Hegel, devra alors se muer en analyse critique.

La réconciliation dans l'art et dans la philosophie

La philosophie de Hegel est fondée sur une conception à deux niveaux de la réalité. La « nature » est l'opposé de l'« Esprit », son altérité radicale, et ces deux forces se retrouvent face à face dans tous les aspects de la vie et de l'histoire humaine. Se définissant l'un par l'autre (l'esprit est le non-naturel, la nature est ce qui est dénué d'esprit), ces deux éléments entrent en conflit dans leur constitution bilatérale du monde, car l'être humain vise à rendre l'extérieur, dans lequel il évolue, compréhensible et maîtrisable. La « nature » se comprend donc dans un premier moment comme ce qui est « donné » à l'état brut, et non encore spiritualisé par l'homme. Par conséquent, comme Hegel l'affirme au quatrième paragraphe de *l'Introduction à l'Esthétique*, la supériorité à la fois ontologique et axiologique de l'Esprit sur la nature implique la supériorité des produits de la pensée sur les produits naturels, ce qui implique qu'une réalisation a d'autant plus de réalité et de valeur qu'elle est abstraite, qu'elle a peu de rapports avec le sensible qui est « l'Autre » de la pensée.

D'où, semble-t-il, à la fois la valeur de l'art, qui est plus que la simple nature, car il est essentiellement œuvre humaine, et son infériorité vis-à-vis de la religion et de la philosophie, cette dernière en particulier représentant la forme d'expression la plus haute de l'Esprit, la plus épurée de tout élément sensible. Dans l'art, il est question d'associer adéquatement un contenu idéal (tel que, par exemple, un concept, le divin, la liberté...) à une forme sensible, une matérialité qu'il s'agit pour l'artiste de modeler de façon à ce que le sens soit le mieux possible « exprimé » ou « incarné » par ce qui le donne à voir ou à entendre. L'œuvre d'art est le lieu d'une réconciliation par le fait que chaque œuvre comporte les deux versants, idéal et sensible : « Dans le même sens, il nous faut dire de l'art qu'il vise à transformer chaque forme, en tous les points de la

surface sensible, en œil, celui-ci étant le siège de l'âme et le lieu de manifestation de l'esprit¹ ».

Mais l'art n'est qu'un premier stade d'expression de l'Esprit dans le monde, stade où la forme sensible reste le seul moyen d'accéder à la spiritualité du contenu : « Ce n'est que dans sa liberté que le bel art est l'art véritable, et celui-ci ne parvient à réaliser sa tâche *la plus haute* que quand il s'est placé dans la sphère qui lui est commune avec la religion et la philosophie, et qu'il n'est plus qu'une manière d'exprimer et de faire prendre conscience du *divin*, des intérêts les plus profonds de l'homme, des vérités totales de l'esprit² ». L'Esprit qui s'est déterminé trouve son expression la plus adéquate dans la forme divine, et c'est le moment religieux, avant que l'homme lui-même ait conscience que c'est dans sa raison que s'incarne le Concept et que son expression véridique est dans la pensée, c'est-à-dire dans la philosophie. L'art se trouve donc dépassé par ces deux autres moyens d'expression de l'Esprit, et la philosophie est le plus parfait de tous. Or, c'est à ce niveau que la tâche est à la fois réalisée, et toujours à réaliser, comme le dit Hegel dans son *Introduction à l'Esthétique* : « Cette médiation n'est pas une exigence vide, mais ce qui est réalisé en soi et pour soi et qui se réalise éternellement » (« *das an und für sich Vollbrachte und stets sich Vollbringende*³ »), car c'est la double nature de l'homme qui fait obstacle à sa spiritualisation totale, et c'est de la réconciliation dans la forme humaine elle-même que s'occupe la philosophie⁴.

L'opposition fondamentale de l'Esprit et de son Autre, du subjectif et de l'objectif, prend en effet plusieurs formes dans lesquelles elle ne peut se résoudre elle-même complètement, dans lesquelles, en quelque sorte, la dialectique n'arrive pas à « absorber », à dépasser la contradiction. Le conflit des deux éléments se retrouve, sur le plan de la morale humaine, entre liberté et nécessité, entre loi morale universelle et flux du particulier, entre conscience réfléchie et passions ou sentiments et dans ce que Hegel va jusqu'à appeler « la lutte du spirituel contre la chair » (« *der Kampf des Geistiges gegen das*

-
1. G. W. Hegel, *Werke*, Band 13 : *Vorlesungen über die Ästhetik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, I, III, A, p. 203 : « In demselben Sinne ist von der Kunst zu behaupten, daß sie jede Gestalt an allen Punkten der sichtbaren Oberfläche zum Auge verwandle, welches der Sitz der Seele ist und den Geist zur Erscheinung bringt ». Les traductions, que nous avons voulues aussi littérales que possible — d'où, parfois, leur inélégance —, sont nôtres.
 2. « In dieser ihrer Freiheit nun ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst und löst dann erst ihre höchste Aufgabe, wenn sie sich in den Gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat und nur eine Art und Weise ist, das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassenden Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen. » *Ibid.*, *Einleitung* I, p. 20-21.
 3. *Ibid.*, *Einleitung* III, 3, p. 82.
 4. Hegel emploie bien le terme « philosophie » dans son *Introduction à l'Esthétique*, mais en parallèle avec celui de « science » qu'il avait utilisé de manière privilégiée auparavant.

*Fleisch*⁵ ». Or, d'après Hegel, c'est la culture moderne qui a aggravé cette tension en montrant qu'elle se trouve au sein même de l'homme, de sorte qu'il est devenu comme un être « amphibie », selon ses propres termes : « L'éducation spirituelle, l'entendement moderne portent cette contradiction au plus haut point en l'homme, et celle-ci en fait un être amphibie, car il doit désormais vivre dans deux mondes qui se contredisent⁶ ». Ne parvenant pas à faire triompher en lui ou le pôle des passions, ou celui de la raison, l'homme moderne est tombé dans une instabilité qui lui cause une insupportable inquiétude. Ni l'Esprit pur ni le sensible brut ne peuvent être à eux seuls la vérité, car l'homme est composé des deux et l'on ne peut pas imaginer que l'un puisse jamais anéantir l'autre totalement. Si on les prend séparément, chacun des termes opposés perd d'ailleurs son sens, puisque Esprit et nature ne se comprennent que négativement l'un par rapport à l'autre, comme étant tout ce que l'autre n'est pas. Hegel en conclut que la vérité pour l'homme ne peut résider que dans la conciliation des deux et que l'Esprit doit quitter son abstraction pour investir concrètement le vécu humain, sans quoi l'on reste dans une situation tragique. Or, l'art opère une première médiation entre les deux opposés pris alors comme fond et forme, mais Hegel vise à montrer que celle-ci est inférieure à la réconciliation conceptuelle qui est le fait de la philosophie.

La *pensée* plonge dans la profondeur d'un monde *suprasensible*, qu'elle pose ensuite comme un *au-delà* de la conscience immédiate et de la sensation actuelle ; la liberté de la connaissance réflexive se délivre de l'*en-deçà* représenté par la réalité sensible et la finitude. Mais cette *rupture*, à laquelle parvient l'esprit, il sait également la soigner ; il engendre à partir de lui-même les œuvres du bel art qui constituent le premier moyen terme entre ce qui est simplement extérieur, sensible et éphémère, et la pensée pure ; entre la nature et la réalité finie, et la liberté infinie de la pensée conceptuelle⁷.

Comme la fin de ce passage le montre bien, Hegel considère que l'art est un premier pas, et non le dernier, dans l'entreprise de réconciliation entre le spirituel et le naturel — et sachant que la philosophie vise aussi à réconcilier ces deux instances opposées, il

5. *Ibid.*, p. 80.

6. *Ibid.*, p. 80-81 : « *Die geistige Bildung, der moderne Verstand bringt im Menschen diesen Gegensatz hervor, der ihn zur Amphibie macht, indem er nun in zwei Welten zu leben hat, die sich widersprechen* ».

7. « *Es ist die Tiefe einer übersinnlichen Welt, in welche der Gedanke dringt und sie zunächst als ein Jenseits dem unmittelbaren Bewußtsein und der Gegenwärtigen Empfindung gegenüber aufstellt ; es ist die Freiheit denkender Erkenntnis, welche sich dem Diesseits, das sinnliche Wirklichkeit und Endlichkeit heißt, enthebt. Diesen Bruch aber, zu welchem der Geist fortgeht, weiß er ebenso zu heilen ; er erzeugt aus sich selbst die Werke der schönen Kunst als das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem bloß Äußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichem und dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens* », *ibid.*, p. 21. Comme S. Jankélévitch (dans *Introduction à l'Esthétique*, Paris, éd. Aubier-Montaigne, 1964, p. 41), nous avons modifié la construction de la première phrase pour la traduire.

apparaît clairement que Hegel lui assigne le même but qu'à l'art. Si l'on se fie à l'exposé qui en est donné dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, on peut dire que chez Hegel l'Esprit passe par quatre grandes époques historiques dans son développement et sa prise de conscience de lui-même : 1) il prend naissance dans le monde oriental de manière indistincte vis-à-vis de la nature, qui est divinisée ; 2) il revêt dans la civilisation grecque sa première forme humaine, mais reste entaché de trop de particularismes sensibles ; 3) il acquiert son abstraction pleine dans le monde romain, mais est alors placé comme une nécessité transcendante à l'homme ; enfin 4) l'homme est réconcilié avec lui-même dans le monde germanique moderne et le moment de la philosophie, car l'Esprit rejoint l'esprit réfléchissant, il se saisit à la fois dans sa forme humaine et dans son universalité. Comment interpréter l'idée que la philosophie parvient à cette réconciliation ? Penchons-nous un peu plus longuement sur un passage troublant, et *a fortiori* très éclairant, de l'*Introduction à l'Esthétique* de Hegel :

Si la culture générale est tombée dans une telle contradiction, alors il incombe à la philosophie de résoudre les oppositions, c'est-à-dire de montrer *die Gegensätze aufzuheben*⁸, d. i. zu zeigen) que ni l'un, pris dans son abstraction, ni l'autre, dans la même unilatéralité, n'a la vérité, mais qu'ils sont tous les deux ce qui se dissout soi-même (*das Sichselbstauflösende*), et que la vérité ne réside que dans la réconciliation et dans la médiation des deux⁹.

Il semble que le rôle de la philosophie soit double, mais que ces deux rôles soient en réalité chacun une face de l'autre, comme l'indique le « *das heißt* », le « c'est-à-dire », qui les met sur un plan d'égalité. On trouve tout d'abord le rôle traditionnel de la philosophie dans la dialectique hégélienne, qui consiste à résoudre les oppositions (*die Gegensätze aufheben*), et le second, celui d'un simple instrument pour comprendre et indiquer (*zeigen*) comment se déroule ce processus. Il n'y a pas contradiction si l'on comprend que ce processus de résorption du dualisme entre Esprit et nature n'est pas purement extérieur à la philosophie, mais qu'elle seule peut comprendre son propre concept et sa propre essence. De sorte que par l'esprit avec une minuscule, les hommes peuvent refaire, grâce à la philosophie (et Hegel pense en particulier à la sienne), le chemin suivi par l'Esprit absolu dans sa médiation avec son Autre. C'est un cercle : l'Esprit, depuis toujours, s'oppose à la nature dans les actions humaines, mais

8. Le verbe est précisément ici celui qui sert à former le mot « dialectique », « *die Aufhebung* ».

9. *Ibid.*, p. 81-82 (c'est nous qui soulignons) : « *Ist die allgemeine Bildung in dergleichen Widerspruch hineingeraten, so wird es die Aufgabe der Philosophie, die Gegensätze aufzuheben, d. i. zu zeigen : weder der eine in seiner Abstraktion noch der andere in gleicher Einseitigkeit hätten Wahrheit, sondern seien das Sichselbstauflösende ; die Wahrheit liege erst in der Versöhnung und Vermittlung beider, und diese Vermittlung sei keine bloße Forderung, sondern das an und für sich selbst Vollbrachte und stets sich Vollbringende* ».

par leur réflexion et l'évolution de leur conscience morale, les hommes comprennent la supériorité de l'Esprit et contribuent à lui faire investir chacune de leurs actions, donc à imposer sa marque au monde naturel (en eux et à l'extérieur). La philosophie, parce qu'elle offre les moyens conceptuels pour comprendre et expliquer cette circularité dialectique, serait donc elle-même à la fois ce qui permet l'investigation par l'Esprit de l'ensemble du réel (d'où la résorption du conflit) et son instrument de compréhension pour les hommes.

Cette réconciliation « des deux esprits » dirions-nous presque, Esprit avec une majuscule et esprit avec une minuscule, ou pensée, c'est la réconciliation de l'universel et du particulier, qui est une des formes de l'opposition originelle entre spirituel et naturel ; et elle marque bien le parachèvement de l'histoire de la détermination de l'Esprit. Il était donc nécessaire philosophiquement que Hegel ménage un passage dialectique d'une sphère à l'autre jusqu'à celle de la philosophie, c'est bien là une chose acquise. Ce qui, en revanche, nous semble problématique, comme nous allons tenter de le faire voir, c'est l'explication apportée par le système hégélien lui-même pour *justifier* la supériorité de la réconciliation philosophique vis-à-vis de celle que propose l'art. Précisément, en analysant les formes d'art où s'opère cette réconciliation, on voit que nous n'avons absolument pas besoin de faire appel à la notion d'homme, ce qui indique, nous semble-t-il, que ce n'est pas la même chose qu'il s'agit de réconcilier – la philosophie, nous l'avons vu, est avant tout réconciliation de l'Esprit absolu avec l'esprit particulier de l'homme. Voyons précisément comment Hegel décrit le passage, postulé comme « nécessaire » par la théorie, entre l'art et la philosophie, à travers le moment de la poésie. Si l'on n'y trouve pas la nécessité posée par la science de l'esprit de Hegel, nous aurons une indication du fait que l'art et la philosophie, s'ils médiatisent tous deux certes des contraires, ne visent peut-être pas la même réconciliation, de sorte que le passage d'une sphère à l'autre reste problématique.

**La poésie, « art général de l'esprit »
et « moment où l'art se dépasse lui-même »**

L'idée principale exposée par Hegel aux pages 122 et 123 de son *Introduction*, dans l'édition allemande, est que la poésie, au sens précis dans lequel ce terme était employé à son époque, c'est-à-dire la forme artistique regroupant les genres épique, lyrique et dramatique, représente la forme artistique la plus apte, dans l'histoire de la prise de conscience de soi du Concept, à exprimer un contenu spirituel concret, déterminé en soi et pour soi. Si la poésie est la forme la plus adaptée pour exprimer le spirituel dans sa plénitude, c'est parce qu'elle est la forme d'art la plus spirituelle. Par conséquent, écrit Hegel, « c'est précisément à ce degré le plus haut que l'art se transcende aussi lui-même, en abandonnant l'élément de la matérialisation réconciliée de l'esprit pour passer de la poésie de la

représentation mentale à la prose de la pensée¹⁰ ». Or, d'où tire-t-elle ce statut, pourquoi est-ce au moment de la poésie en particulier que l'art touche à sa fin ? Par ailleurs, en quoi peut-on considérer que la poésie est privilégiée en spiritualité vis-à-vis des autres formes artistiques ? Nous ne pouvons comprendre ce statut supérieur qu'en replaçant brièvement la poésie dans la suite hiérarchique des formes artistiques dans laquelle l'insère Hegel, ce qui nous amènera à une discussion critique à partir de la reconstruction détaillée de son argument.

Hegel divise l'histoire de l'art en trois grands moments qui correspondent chacun à un rapport différent entre le fond et la forme. L'art symbolique, qui s'exprime essentiellement à travers l'architecture, donne forme d'après Hegel à un contenu idéal indéterminé et vague, de sorte que la forme sensible est totalement insuffisante à exprimer adéquatement ce contenu qui la déborde de toutes parts et ce, non par une faiblesse de celle-ci, la forme artistique, mais par un manque de détermination de celui-là, l'Esprit. L'art classique, en revanche, correspond au point d'équilibre parfait entre le fond et la forme : « L'esprit, devenu transparent à soi-même, *se signifie* (porte en soi et sa signification et son interprétation), *s'objective* (revêt, en tant que son propre objet, une apparence qui ne peut le trahir puisqu'il s'y reconnaît), bref, *se rejoint*. Il n'y a plus ni *opposition*, ni même *distinction*, entre forme et contenu¹¹ ». C'est là un point important, car nous voudrions insister sur le fait que la réconciliation qui est la tâche de l'art semble déjà effectuée parfaitement au niveau du classique. Comme on le voit en particulier dans l'art sculptural antique, le contenu est conçu sous une forme déterminée, la forme humaine, et celle-ci est justement la plus adéquate à l'esprit. Cette concordance harmonieuse entre l'idéal et la forme sensible *marque l'apogée de l'art sur le plan esthétique*, les œuvres d'art classique devant donc, en vertu du critère de l'adéquation du fond et de la forme, être les plus « belles » réalisations de l'esprit humain. Ce sont bien aussi celles qui réalisent le mieux la réconciliation entre l'élément sensible et l'élément spirituel dans l'art.

Toutefois, le Concept qui, en tant que contenu idéal de l'œuvre d'art, s'est conçu comme humain dans la forme classique, continue d'après Hegel à prendre conscience de lui-même dans des objets de plus en plus élaborés spirituellement. Et plus il croît en détermination, moins la forme sensible peut le contenir, de sorte que l'on parvient avec l'art romantique (qui est le troisième grand moment de l'art) à un débordement de la forme artistique par le contenu, celui-ci étant cette fois trop déterminé, nous dit Hegel, pour

10. *Ibid.*, p. 123 : « *Doch gerade auf dieser höchsten Stufe steigt nun die Kunst auch über sich selbst hinaus, indem sie das Element versöhnter Vernünftigung des Geistes verläßt und aus der Poesie der Vorstellung in die Prosa des Denkens übertritt* ».

11. Bernard Tesseydre, *L'Esthétique de Hegel*, Paris, PUF, 1963, p. 75.

être pleinement exprimé dans le sensible. De plus, la forme d'art romantique nous est présentée par Hegel comme étant caractéristique de trois arts en particulier, à savoir la peinture, la musique et la poésie. Dans cet ordre, il établit une nouvelle hiérarchie entre eux en fonction de leur moindre degré de matérialité, le son étant plus éthéré (donc plus spirituel) que les couleurs de la peinture et la poésie parachevant la subordination de la forme sensible au sens idéal, car en elle, « le *son* devient *mot*, en tant que son articulé en lui-même dont le sens est de dépeindre des représentations mentales et des pensées¹² » et non plus de désigner des sentiments ou des passions, comme dans la musique. La question qui est la nôtre ici est la suivante : comment Hegel justifie-t-il la nécessité de dépasser l'art classique ? Ce dépassement, on le sait, est opéré par l'art romantique, et en particulier par la poésie, qui en est la forme par excellence. C'est ce que l'on trouve exposé dans l'extrait ci-dessous ; mais nous verrons également que ce passage à une troisième forme d'art se justifie par une compréhension biaisée, « métaphysique » et non plus « artistique », de la poésie par Hegel. Voyons exactement ce qu'il en est, avant de revenir sur la question d'une possible contradiction entre un postulat spirituel et un postulat esthétique dans l'explication du développement de l'art :

Pour ce qu'il en est, enfin, de la *troisième* représentation, spirituelle, de la forme d'art romantique, il nous faut la chercher dans la *poésie*. Sa particularité caractéristique réside dans le pouvoir qu'elle a d'assujettir à l'esprit et à ses représentations l'élément sensible, dont la musique et la peinture avaient déjà commencé à libérer l'art. Car le son, dernier matériau extérieur de la poésie, n'est plus en elle un écho de la sensation elle-même, mais un *signe* pour soi insignifiant, et, en vérité, celui de la représentation mentale devenue concrète en elle-même, et non pas seulement le signe de la sensation indéterminée avec ses nuances et ses gradations [...]. Cet élément sensible [le son], qui dans la musique faisait encore immédiatement un avec l'intériorité, est ici [dans la poésie] séparé du contenu de la conscience, tandis que l'Esprit détermine ce contenu, pour soi et en soi, en une représentation mentale, pour l'expression de laquelle, certes, il se sert du son, mais seulement comme d'un signe dépourvu pour soi de valeur et de contenu. Par conséquent, le son peut tout aussi bien être une simple lettre de l'alphabet, car l'audible, tout comme le visible, se trouve ravalé au rang de simple indice de l'Esprit. L'élément propre à l'exposition poétique est ainsi la représentation et l'illustration de l'Esprit, et comme cet élément est commun à toutes les formes d'art, la poésie les traverse toutes et se développe librement en elles. L'art poétique est la forme générale de l'Esprit devenu libre en lui-même, dont la réalisation n'est plus liée au matériau externe-sensible, et qui ne se déploie plus que dans l'espace interne et dans le temps interne des représentations mentales et des sensations. Et pourtant c'est précisément à ce degré le plus haut que l'art se

12. « *Der Ton wird dadurch zum Wort als in sich artikuliertem Laute, dessen Sinn es ist, Vorstellungen und Gedanken zu bezeichnen.* » *Werke*, 13, *Einleitung*, p. 122.

transcende aussi lui-même, en abandonnant l'élément de la matérialisation réconciliée de l'Esprit pour passer de la poésie de la représentation mentale à la prose de la pensée¹³.

L'idée selon laquelle la poésie est la forme la plus spirituelle et la forme supérieure des arts est soutenue par l'affirmation, d'une part, que dans la poésie l'élément sensible est assujéti à l'élément spirituel, à la différence des autres types d'œuvres et, d'autre part, par le postulat que la spiritualité a plus de valeur que la sensation. De là, on peut dire que puisque la poésie est proprement le lieu d'incarnation de la spiritualité en art, et puisqu'elle est commune à toutes les formes d'art (symbolique, classique et romantique), elle est « l'art général de l'esprit », au sens quantitatif tout autant que qualitatif. On connaît l'admiration égale de Hegel pour la tragédie antique (*Antigone* en particulier) et pour les poèmes lyriques de Goethe ou Hölderlin. La poésie est commune à toutes les époques, et bien que ce soit dans la forme de l'art romantique qu'elle atteint, d'après Hegel, son plus haut degré de spiritualité¹⁴, elle reste dans chaque moment le moyen d'expression le plus adéquat du contenu idéal. Et ce, parce qu'elle utilise le langage qui, dans sa matérialité de signe, renvoie tout de suite à autre chose qu'à lui-même, renvoie à un sens, à une idée.

13. *Ibid.*, p. 122-123 : « Was endlich die dritte, geistige Darstellung der romantischen Kunstform anbetrifft, so haben wir dieselbe in der Poesie zu suchen. Ihre charakteristische Eigentümlichkeit liegt in der Macht, mit welcher sie das sinnliche Element, von dem schon Musik und Malerei die Kunst zu befreien begannen, dem Geiste und seinen Vorstellungen unterwirft. Denn der Ton, das letzte äußere Material der Poesie, ist in ihr nicht mehr die tönende Empfindung selber, sondern ein für sich bedeutungsloses Zeichen, und zwar der in sich konkret gewordenen Vorstellung, nicht aber nur der unbestimmten Empfindung und ihrer Nuancen und Gradationen [...]. Doch ist dies sinnliche Element [der Ton], das in der Musik noch unmittelbar eins mit der Innerlichkeit war, hier [in der Poesie] von dem Inhalte des Bewußtseins losgetrennt, während der Geist diesen Inhalt sich für sich und in sich selbst zur Vorstellung bestimmt, zu deren Ausdruck er sich zwar des Tones, doch nur als eines für sich wert- und inhaltslosen Zeichens bedient. Der Ton kann demnach ebensogut auch bloßer Buchstabe sein, denn das Hörbare ist wie das Sichtbare zur bloßen Andeutung des Geistes herabgesunken. Dadurch ist das eigentliche Element poetischer Darstellung die poetische Vorstellung und geistige Veranschaulichung selber, und indem dies Element allen Kunstformen gemeinschaftlich ist, so zieht sich auch die Poesie durch alle hindurch und entwickelt sich selbständig in ihnen. Die Dichtkunst ist die allgemeine Kunst des in sich freigewordenen, nicht an das äußerlich-sinnliche Material zur Realisation gebundenen Geistes, der nur im inneren Raume und der inneren Zeit der Vorstellungen und Empfindungen sich ergeht. Doch gerade auf dieser höchsten Stufe steigt nun die Kunst auch über sich selbst hinaus, indem sie das Element versöhnter Versinnlichung des Geistes verläßt und aus der Poesie der Vorstellung in die Prosa des Denkens hinübertritt ».

14. C'est d'ailleurs, à nos yeux, le seul postulat qui justifie que Hegel puisse dire de la poésie qu'elle est la forme artistique *générale* de l'esprit, car en ce qui concerne le versant strictement quantitatif, elle se trouve au même niveau que tous les autres types de réalisation artistique (l'architecture, par exemple, qui caractérise justement la forme la plus inférieure de l'art, c'est-à-dire le symbolique, est tout aussi présente dans tous les autres grands moments de l'art, à savoir classique et romantique, que l'est la poésie).

Une autre conclusion est toutefois aussi possible à partir de l'affirmation que la poésie est la forme la plus spirituelle, si l'on ajoute comme deuxième prémisses l'idée présente dans toute l'œuvre de Hegel que le Concept s'incarne dans toutes les formes de réalisations humaines. Puisque l'expression la plus parfaite de l'esprit est conceptuelle et non pas sensible, et que la poésie est la forme artistique la plus spirituelle, on parvient à l'idée que c'est dans la poésie que l'art se transcende lui-même. Le passage cité tient ces deux affirmations ensemble.

Or, si l'esprit prend corps dans la poésie au point qu'en elle, « l'audible, tout comme le visible, se trouve ravalé au rang de simple indice de l'Esprit » et que le rôle du matériau soit finalement nul, on est en droit de se demander en quoi la poésie est alors encore appelée un « art ». L'art ne se définit-il pas, dans le système de Hegel, comme un moment de réconciliation entre les deux opposés que sont le sensible et le spirituel ? Est-il possible que la poésie soit pensée pure, ou presque ? Sans doute est-ce le mépris de Hegel pour le sensible d'une part et son admiration sans borne pour la poésie lyrique d'autre part qui le conduisent à se contredire sur ce point, en accordant précisément une trop grande spiritualité à la forme poétique. Car *si la poésie est déjà quasiment « prose de la pensée », Hegel n'a plus aucune justification pour dire que l'esprit a besoin de la philosophie pour trouver son expression adéquate*. Ou alors, c'est que la réconciliation opérée par la philosophie est différente de celle opérée par l'art, qu'ils ne médiatisent plus les mêmes contraires. En quoi aurait-on besoin d'une réconciliation conceptuelle si, dans la poésie, le sensible devient la voix même de l'esprit ?

Le caractère sensible de la forme poétique est essentiel, et c'est parce qu'il le rend trop « dépourvu de valeur » que Hegel nous semble mettre quelque peu en péril sa dialectique dans ce passage. Le mot n'est pas, comme le dit Hegel, insignifiant pour soi ; c'est l'ordonnancement même des mots qui crée le sens, et ce contenu ne lui est pas extérieur, ne lui préexiste pas séparément. La sonorité des mots, qui va pousser le poète à employer l'un plutôt que l'autre, est évidemment un élément constitutif majeur du texte. Si telle est bien sa pensée, il nous faut reconnaître que Hegel est bien réducteur quant à la nature de la poésie (prise au sens large qu'il emploie) lorsqu'il en fait presque un discours philosophique. Il en oublie la beauté, il oublie la jouissance des sonorités, et le fait que c'est précisément l'expression que l'on pourrait dire incroyable d'un « fond » de sens par ce véhicule formel fragile qui constitue l'intérêt même de la poésie épique, du théâtre ou, de façon plus évidente encore peut-être, de la poésie lyrique. Le plaisir esthétique, le goût que la poésie en général est apte à susciter viennent-ils uniquement de l'importance du contenu *cognitif* des phrases ? La profondeur des thèmes soulevés, certes, contribue à en augmenter la valeur, mais il est évident que ce n'est pas seul ce qui en fait *toute* la valeur. Hegel en

serait sans doute bien d'accord, si les conséquences de sa théorie ne le portaient pas à affirmer autre chose. Mais ce n'est pas là l'essentiel.

Il nous semble que ce passage l'enfoncé dans un faux dilemme qu'il se crée lui-même. Ou bien, dans la poésie, le médium linguistique est ramené à un rang si minime, est jugé si « insignifiant » (adjectif qu'il emploie), que la poésie n'est plus vraiment un art, au sens où l'art aurait pour tâche de concilier le spirituel *et le sensible*. Et dans ce cas, on pourrait dire que c'est *l'art classique* qui opère le mieux la réconciliation des deux, car le fond y est exprimé adéquatement par la forme, tandis que dans la poésie telle que nous la présente Hegel, et pis encore dans la philosophie, c'est le conceptuel qui domine, de sorte qu'on y trouve moins une « réconciliation » des deux éléments, le spirituel et le sensible, que l'écrasement de l'un par l'autre. Ou bien encore la poésie est bien un art, et même l'art le plus universel peut-être, mais alors il faut redonner ses lettres de noblesse au caractère sensible, matériel, qui est le sien — tâche peut-être bien impossible pour Hegel — et dans ce cas, la poésie n'est plus nécessairement le moment où l'art « se transcende lui-même » au sens dialectique (c'est-à-dire au sens de créer un passage vers une sphère supérieure de l'expression du Concept), en ouvrant la voie à la philosophie. On peut, à la rigueur, suivre Hegel dans son cheminement dialectique et affirmer avec lui que l'art atteint sa perfection dans la poésie romantique ; mais on peut le faire sans recourir à l'idée que cette perfection soit en même temps la marque de la fin du moment artistique, et de la *nécessité* pour l'Esprit de s'incarner sous une autre forme. Sur quoi Hegel se fonde-t-il pour avancer qu'il y a un au-delà de l'art, si ce n'est sur le postulat *métaphysique* selon lequel la seule expression adéquate de l'esprit est non sensible, postulat qui n'a de sens que dans son système et par lui ? Il y a ici une pétition de principe.

Ceci nous conduit à supposer que Hegel emploie deux critères d'évaluation différents — et contradictoires — de la valeur hiérarchique d'une forme d'art sur l'autre : l'un *esthétique*, celui de l'adéquation du fond et de la forme, qui permet d'affirmer la supériorité de l'art classique et d'y situer la réalisation de la beauté parfaite ; et l'autre *philosophique*, ou *métaphysique*, qui voit le parachèvement de l'art dans une spiritualité plus grande. Or, de ce nouveau point de vue exclusivement philosophique, la beauté se trouve ramenée à un rang insignifiant, dans la mesure où les considérations sur le beau se trouvent subitement séparées des considérations sur le vrai auxquelles elles étaient jusqu'alors mêlées indistinctement, et qui de toute évidence seules comptent pour Hegel. Ceci impliquerait que l'apogée de la réconciliation Esprit/nature dans la forme artistique soit atteinte seulement au moment de la poésie, et non pas dans l'art classique. Et à l'inverse, si l'on suivait uniquement, de bout en bout, le critère esthétique de qualité, on pourrait envisager de clore la sphère artistique sur ses réalisations classiques. On briserait alors le

passage que Hegel avait ménagé théoriquement vers une sphère supérieure de l'art (le moment de l'art romantique en général et celui de la poésie en particulier), de sorte que le processus dialectique serait interrompu.

De toute évidence, c'est donc le critère métaphysique, spirituel, qui régit l'évolution des formes d'art. Pourtant, Hegel annonçait au début de son *Introduction* que son ouvrage *L'Esthétique* serait « la science du beau ». En dépassant la perfection strictement esthétique de l'art classique pour subordonner à cette forme celle de l'art romantique en vertu de la plus grande détermination concrète du contenu *spirituel* des œuvres romantiques, Hegel semble bien faire un pas de trop vis-à-vis de son projet initial. Car ce passage de la forme classique à la forme romantique, ne se justifiant pas d'un point de vue esthétique, est tout simplement inutile vis-à-vis du type de réconciliation entre les deux opposés qui était demandé à l'art. C'est l'affirmation claire par Hegel qu'il ne fait pas la science du beau mais, une fois de plus, la science de l'esprit. Mais cela suppose aussi que la réconciliation de la philosophie est d'un autre type que celle de l'art, ce qui rend problématique sa supériorité si l'on maintient que les deux opposés sont bien les mêmes.

Nous avons tenté de comprendre les sources de la théorie hégélienne d'un dépassement de l'art par la philosophie dans l'entreprise de réconciliation du spirituel et du naturel. Toutefois, notre analyse nous a fait voir que s'il s'agit bien d'une tâche qui est commune à l'art et à la philosophie, l'affirmation que la réconciliation philosophique est supérieure à celle de l'art pose problème. D'un côté, c'est vrai, nous avons vu que la nécessité de la médiation philosophique pouvait parfaitement se comprendre en vertu des postulats métaphysiques de base de Hegel, ce qui a été l'objet de notre première partie. D'un autre côté cependant, lorsqu'on entre dans le détail du moment esthétique, on trouve des fondements différents qui, menés à leur propre terme, conduisent à des conséquences contradictoires.

Le fait que nous n'ayons pas eu besoin de faire intervenir la notion d'homme dans notre analyse de la réconciliation opérée par l'art – à la différence de la philosophie – indique déjà qu'assigner comme but *commun* à l'art, à la religion et à la philosophie, celui de « réconcilier » les opposés, revient finalement à assigner à chacun un but très différent. La seule justification possible pour expliquer que la réconciliation opérée par la philosophie soit la plus parfaite serait que ce qu'elle médiatise soit plus élevé que ce que médiatise l'art. Mais alors, c'est bien de deux couples d'opposés différents qu'il s'agirait : dans un cas, le fond (spirituel) et la forme (sensible) ; dans l'autre, l'esprit universel absolu et l'esprit particulier humain, aucun des couples ne pouvant, manifestement, être réduit à l'autre. Or, nous croyons que Hegel refuserait ce dualisme, car pour lui toutes les oppositions sont toujours issues d'une seule et même opposition

fondamentale et constitutive, celle de l'esprit et de la nature, comme nous avons tenté de l'exposer sous ses diverses facettes dans la première partie de ce texte.

Il nous semble donc qu'il reste une contradiction, et que si ce sont bien les mêmes opposés qui sont réconciliés, il faut : ou bien garder le critère que nous avons appelé « esthétique », et qui plaçait l'apogée de l'art dans la forme classique ; ou bien utiliser le critère que nous avons appelé « métaphysique » et dire, comme le fait Hegel, que la plus haute spiritualisation de l'esprit se trouve dans la philosophie. Mais dans ce cas, la place de la poésie romantique vis-à-vis de l'art classique devient problématique, du fait que Hegel affirme toujours que c'est l'art classique qui, de toutes les formes d'art, opère le plus adéquatement la réconciliation en faisant que le fond se trouve parfaitement exprimé par la forme. Telles sont, tout du moins, les insuffisances et contradictions qui se révèlent à une lecture attentive au détail de l'argumentation même de Hegel. Ainsi, nous suggérons que toute la hiérarchie des arts repose sur des postulats qui sont utilisés *alternativement* par Hegel alors qu'ils sont contradictoires, de sorte que sa notion de « réconciliation » s'en trouve double elle aussi.

*Département de philosophie
Université d'Ottawa*

Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger

Antoine Hatzenberger

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027472ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027472ar>

[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

Hatzenberger, A. (1998). Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger. *Philosophiques*, 25 (1), 63–71. <https://doi.org/10.7202/027472ar>

Résumé de l'article

A plusieurs reprises, mais de manière assez allusive, Sartre, dans *L'être et le néant*, met en cause une perspective éthique inavouée à l'oeuvre dans *Etre et temps*. Ne peut-on, à partir de cette critique fragmentée de Heidegger, saisir les jeux de miroir qui existent entre ces deux oeuvres ? Ne doit-on pas interpréter ce mouvement de distanciation comme une tentative désespérée de différer le problème moral ? Une lecture conjointe de *L'être et le néant* et de *Etre et temps* centrée sur la distinction entre réflexion complice et réflexion pure ne permet-elle pas d'entrevoir les difficultés que pose à l'ontologie phénoménologique la question de l'éthique ?

RÉFLEXION COMPLICE ET RÉFLEXION PURIFIANTE CHEZ SARTRE ET HEIDEGGER

PAR

ANTOINE HATZENBERGER

RÉSUMÉ : À plusieurs reprises, mais de manière assez allusive, Sartre, dans L'être et le néant, met en cause une perspective éthique inavouée à l'œuvre dans Être et temps. Ne peut-on, à partir de cette critique fragmentée de Heidegger, saisir les jeux de miroir qui existent entre ces deux œuvres ? Ne doit-on pas interpréter ce mouvement de distanciation comme une tentative désespérée de différer le problème moral ? Une lecture conjointe de L'être et le néant et de Être et temps centrée sur la distinction entre réflexion complice et réflexion pure ne permet-elle pas d'entrevoir les difficultés que pose à l'ontologie phénoménologique la question de l'éthique ?

ABSTRACT: In Being and Nothingness, Sartre on several occasions, but rather allusively, questions an inavowed ethical perspective at work in Being and Time. Is it then possible, from this fragmented critique of Heidegger, to capture the specularity which exists between these two works? Should this distancing be interpreted as a desperate attempt to differ the moral problem? How can a joint reading of Being and Nothingness and Being and Time focused on the distinction between réflexion complice and réflexion pure allow us to perceive the difficulties which the question of ethics creates for phenomenological ontology?

Le rapport de *L'être et le néant* à *Être et temps* n'est pas simple. Prises en elles-mêmes, ces deux œuvres philosophiques majeures de notre siècle s'offrent à nous dans la succession chronologique. Mais, dans les nombreuses références à Heidegger, et surtout par les nombreuses critiques qu'il lui adresse, Sartre met en place un rapport complexe de type reflété-reflétant. Niant ce qui pourtant de bout en bout le sous-tend, *L'être et le néant* est, pourrait-on dire, par rapport à *Être et temps* comme le pour-soi par rapport à l'en-soi. Heidegger est là, mais toujours sur le mode de la négation.

De la conscience, radicalement remise en question par Heidegger, Sartre fait un point de départ¹. Il relativise l'importance insigne accordée à la mort dans *Être et temps*². Et, pour lui, le point de vue de Heidegger sur la question cruciale d'autrui n'échappe pas, en définitive, à l'idéalisme³. Sartre trouve même à redire contre le style du philosophe allemand caractérisé comme « manière brusque et un peu barbare de trancher les nœuds gordiens⁴ ». Enfin, et surtout, à plusieurs reprises, et de manière assez allusive, Sartre critique une certaine mauvaise foi de Heidegger qui aurait introduit subrepticement un point de vue moral dans *Être et temps*, une éthique inavouée :

[...] la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Éthique dont il prétend ne pas se préoccuper⁵.

[...] les expressions « authentique » et « inauthentique » [que Heidegger] emploie [sont] douteuses et peu sincères à cause de leur contenu moral implicite⁶.

C'est donc par rapport à ce qu'on pourrait appeler le problème moral que le mouvement de reprise critique d'un système philosophique par l'autre pose les problèmes les plus délicats. L'interrogation sur ce problème moral est sollicitée par le paradoxe devant lequel nous place *L'être et le néant* : Sartre semble voir dans *Être et temps* ce que justement Heidegger affirme nettement n'y être pas. En effet, celui-ci a établi le cadre méthodologique de l'interprétation du phénomène du *on* en se tenant loin de toute perspective éthique :

[...] l'interprétation a une intention purement ontologique, elle est donc on ne peut plus éloignée d'une critique moralisante du *Dasein* quotidien⁷.

[...] l'interprétation ontologique existentielle ne se prononce [...] pas [...] ontiquement sur la « corruption de la nature humaine », non parce que les moyens pour la prouver font défaut, mais parce que sa problématique se tient *en deçà* de tout énoncé sur la corruption ou la non-corruption⁸.

1. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943 : « il faut partir du *cogito* » (p. 112).

2. Heidegger procède par un « tour de passe-passe » ; sa pensée de la mort se meut dans « un cercle » (*ibid.*, p. 591). « Ainsi, nous devons conclure, contre Heidegger, que loin que la mort soit ma possibilité propre, elle est un fait contingent qui, en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité. » (p. 603)

3. « Heidegger n'échappe pas à l'idéalisme. » « Il serait vain [...] de chercher dans *Sein und Zeit* le dépassement simultané de tout idéalisme et de tout réalisme. » (*Ibid.*, p. 295)

4. *Ibid.*, p. 290.

5. *Ibid.*, p. 118.

6. *Ibid.*, p. 588.

7. Heidegger, *Être et temps*, trad. de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 214 [167].

8. *Ibid.*, § 38, p. 227 [179-180].

On peut alors se demander si, dans ce dialogue qu'il instaure, dans cette relation critique qu'il met en place à l'encontre d'une de ses références constitutives, en fait, Sartre ne met pas en évidence certains points problématiques de son propre système. Tout au moins, ne met-il pas par là l'accent sur un certain inachèvement — explicitement assumé par ailleurs — de ce système ?

Pour essayer d'éclairer le sens de cette critique paradoxale⁹, et de distinguer par là ce qu'elle indique en termes d'opposition et surtout de parallélisme entre *L'être et le néant* et *Être et temps*, il faut saisir le problème moral là où il se pose, c'est-à-dire sur le terrain de la distinction heideggerienne entre authenticité et inauthenticité¹⁰.

Pour le *Dasein*, l'inauthenticité est le mode d'être le plus courant, quotidien, car « d'abord et le plus souvent, le *Dasein* ne fait qu'un avec le on¹¹ ». C'est le mode d'être dans lequel le *Dasein* ne peut avoir qu'une compréhension impropre de lui-même, ne comprenant qu'improprement le temps, la mort... Mais ce qu'il faut souligner, c'est que l'inauthenticité n'est aucunement marquée d'un quelconque discrédit moral ; dans le § 9, Heidegger pose que « l'impropriété du *Dasein* ne signifie [...] pas une sorte de " moindre " être ou un niveau d'être " dégradé "¹² » par rapport au *Dasein* authentique. Dit autrement, « [l]e phénomène du dévalement [*Verfallen*] ne présente pas [...] quelque chose comme un " côté sombre " du *Dasein*, une qualité survenant ontiquement et pouvant servir à nuancer le tableau un peu trop riant de cet étant. Le dévalement révèle une structure ontologique *tenant à l'essence* du *Dasein* lui-même qui en accuse d'autant moins le côté nocturne qu'elle configure tous ses jours dans leur quotidienneté¹³ ».

Cette notion de *Verfallen* ne doit pas évoquer le sens moral - moralisateur — de la chute¹⁴. Certes, « [l]e *Dasein* chute en lui-même à partir de lui-même, il plonge dans le vide et l'inanité de la quotidienneté impropre¹⁵ », mais le rapport authenticité-inauthenticité est un rapport de simultanéité : le *Dasein* est tout à la fois authentique et inauthentique. C'est Sartre qui semble introduire une nuance morale dans cette distinction en faisant de ce rapport un

9. L'étude de cette critique paradoxale fait délibérément abstraction de toute stratégie de distinction. Stratégie dont l'éventualité est évoquée par Alain Renaut, dans *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 59 : « Dans ces réserves, il faut sans doute [...] faire la part des stratégies de distinction qu'un auteur débutant (après tout, *L'être et le néant* est le premier ouvrage véritablement important de Sartre en philosophie) estime si souvent avoir besoin de déployer, vis-à-vis de son trop proche inspirateur, afin d'affirmer sa propre pensée ».

10. E. Martineau traduit *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* par *authenticité* et *inauthenticité* (*Être et temps*, Paris, Authentica, 1985) et F. Vezin par *propriété* et *impropriété*.

11. *Ibid.*, p. 214 [167].

12. *Ibid.*, p. 74 [43].

13. *Ibid.*, § 38, p. 227 [179]. E. Martineau rend *Verfallen* par *échéance*.

14. Voir la note de E. Martineau sur la distinction entre *échéance* et *déchéance* (p. 318).

15. *Ibid.*, p. 226 [178].

rapport dynamique lorsqu'il écrit que « l'état inauthentique » est « mon état ordinaire tant que je n'ai pas réalisé la conversion à l'authenticité¹⁶ ».

Sartre discrédite donc les notions d'authenticité et d'inauthenticité, mais conserve néanmoins cette distinction entre deux modes d'être. Héritée de Heidegger, celle-ci est sans doute aussi tributaire de Bergson qui, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*¹⁷, établit une définition contrastive des deux aspects du moi. Au moi intérieur, profond, à la vie intérieure et individuelle s'opposent le moi extérieur, superficiel, la vie extérieure et sociale. Le second moi recouvre le premier, réel et concret, en est sa représentation symbolique, le « fantôme décoloré ». Pour Bergson, « au sein du moi fondamental, un moi parasite empiètera continuellement sur l'autre¹⁸ ». L'inauthenticité heideggerienne et le moi social bergsonien se fondent ensemble, chez Sartre, dans la notion de mauvaise foi. Ne pas être vraiment soi-même, c'est fuir ce que l'on est, ne pas se voir tel que l'on est, c'est-à-dire ne pas avoir pris conscience de n'être rien, d'avoir à être, et d'avoir à n'être pas ce qu'on est.

Si, à la fois pour Bergson, Heidegger et Sartre, l'inauthenticité est une menace inévitable, sinon le mode d'être le plus courant, c'est-à-dire que l'authenticité — si tant est qu'on l'ait définie et atteinte — est toujours menacée par l'inauthenticité, ou, comme le dit Sartre, si « la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi¹⁹ », la question qui se pose est celle du passage de l'inauthenticité à l'authenticité. Car, « [s]il est indifférent d'être de bonne ou de mauvaise foi, parce que la mauvaise foi ressaisit la bonne foi et se glisse à l'origine même de son projet, cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi²⁰ ». Cette échappée est rendue possible dans *Être et temps*, de manière toujours provisoire, par l'angoisse, et à travers elle, par le souci, la conscience que l'on prend de sa mort, l'appel à la résolution... C'est cette structure complexe qui peut permettre au *Dasein* de « secouer le joug du on », c'est-à-dire « aller tout exprès se reprendre, s'extraire de la perte dans le on afin de revenir à lui-même²¹ ». Pour Sartre, si l'on peut dire que la mauvaise foi correspond à l'inauthenticité, c'est aussi l'angoisse —

16. *L'être et le néant*, p. 291.

17. Datant de 1889, cité à la fois par Heidegger et par Sartre.

18. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927, p. 125.

19. *L'être et le néant*, p. 107.

20. *Ibid.*, p. 107, note.

21. *Être et temps*, § 54, p. 324 [268]. D'une part, cette reprise du moi authentique s'accomplit pour Bergson pratiquement « dans les circonstances solennelles » des actions libres (*Essai*, p. 128). Alors, « le moi d'en bas [...] remonte à la surface ». C'est ce passage à l'authenticité provoqué par un appel qu'explicitent *Les deux sources de la morale et de la religion*. D'autre part, théoriquement, la conversion s'opère grâce à une philosophie de l'intuition qui distingue la durée d'un temps qui n'est autre que la spatialisation de cette durée.

conscience authentique de la liberté²² — qui assure la conversion à l'authenticité. Celle-ci est alors la conscience de la liberté absolue du pour-soi, le fait pour la réalité-humaine de prendre conscience de ceci qu'elle ne peut avoir ni remords, ni regret, ni excuse. L'authenticité est ce que Sartre nomme en des termes plus nets et, pour le coup, à la résonance plus morale, quoi qu'il en ait : « une reprise de l'être pourri par lui-même²³ ».

Le rapport authenticité-inauthenticité, qui est un problème existentiel de différenciation de modes d'être, est explicité par Sartre, à partir du chapitre III de la deuxième partie de *L'être et le néant*²⁴, comme une différence entre deux modes de réflexion : la réflexion pure et la réflexion impure ou complice.

La réflexion pure, simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, est à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale ; celle sur le fondement de laquelle paraît la réflexion impure et celle aussi qui n'est jamais *donnée* d'abord, celle qu'il faut gagner par une sorte de catharsis. La réflexion impure ou complice [...] enveloppe la réflexion pure, mais la dépasse parce qu'elle étend ses prétentions plus loin²⁵.

À ce niveau réflexif, le problème du rapport entre une réflexion authentique et une réflexion inauthentique, et du passage entre ces deux réflexions, se formule de la même façon que le problème de la bonne et de la mauvaise foi.

[...] ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure ou constituante, encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle. Mais celle-ci ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de catharsis.

[...] la réflexion impure [...] est le mouvement réflexif premier et spontané (mais non *originel*)²⁶.

Parce que la conversion de la pensée impure en pensée pure implique une catharsis, la pensée pure est dite aussi « purifiante ». D'un point de vue philosophique, elle est une analyse descriptive, c'est-à-dire qu'elle désigne en fait la méthode phénoménologique elle-même, telle qu'elle fut inaugurée par Husserl, et telle que Heidegger la présente dans le § 7 de *Être et temps*. C'est la réflexion complice, ou encore constituante qui est à purifier. En tant que telle, elle est la pensée objectivante qui opère notamment une réification de la conscience sous la forme d'un objet psychique : « c'est la réflexion impure qui constitue la succession des faits psychiques ou

22. *L'être et le néant*, p. 64 ss.

23. *Ibid.*, p. 107, note.

24. Chapitre III. Temporalité originelle et Temporalité psychique : la Réflexion (p. 189 ss).

25. *Ibid.*, p. 194.

26. *Ibid.*, p. 199. Sartre ajoute : « Ce n'est pas le lieu de décrire la motivation et la structure de cette catharsis ».

*psyché*²⁷ ». Elle transforme le pour-soi de la réflexion en en-soi, et se donne comme « un effort avorté du pour-soi pour *être autrui* en *restant soi*²⁸ ». La réflexion impure peut être dite de mauvaise foi dans la mesure où, par là, elle est « la réflexion qui cherche à déterminer l'être que je suis²⁹ ». Être de mauvaise foi, c'est être inauthentique, c'est *être* sa transcendance « sur le mode de la chose³⁰ ». À terme, c'est donc le sens de la réalité-humaine qui échappe à la réflexion impure – et justement à cause d'elle, en tant qu'elle est un obstacle à la révélation de ce sens. Elle empêche l'accès à la conscience de la liberté, puisque « la réflexion impure et complice [...] appréhende [le manque qu'est le pour-soi] comme objet psychique, c'est-à-dire comme tendance ou comme sentiment » ; ce manque – autrement dit, la liberté – alors « n'est accessible qu'à la réflexion purifiante³¹ ». L'authenticité philosophique est détenue par la phénoménologie. Quant à la complicité de la réflexion impure, elle s'exerce au bénéfice du mode d'être inauthentique, en tentant d'assurer l'hégémonie d'une pensée objectivante inquestionnée³².

L'authenticité n'est pas directement prise pour thème. Tout se passe comme si la bonne foi ne pouvait être saisie que négativement par la critique de la mauvaise foi, et que la réflexion pure – pourtant originelle – n'était accessible que par la critique de la raison impure ou complice. Cette critique doit être l'œuvre de la réflexion purifiante. Celle-ci est donc le mouvement de la réflexion pure cherchant à se retrouver elle-même en deçà de la réflexion complice.

Cependant, même si la réflexion purifiante pense ce qu'est la réflexion complice, et même si c'est par elle qu'on peut ainsi distinguer deux modes de réflexion, on constate dans *L'être et le néant* un net déséquilibre entre la réflexion complice et la réflexion purifiante, car la thématization de la seconde est sans cesse différée. Et, en même temps qu'elle, c'est la prise en compte d'une perspective morale qui, ne trouvant jamais sa place *ici*, est toujours remise à plus tard. C'est bien à un au-delà de *L'être et le néant* qu'est promis le déploiement de la réflexion pure-purifiante. En effet, toutes les questions de la fin de la conclusion « qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le

27. *Ibid.*, p. 199.

28. *Ibid.*, p. 201.

29. *Ibid.*, p. 210.

30. *Ibid.*, p. 93.

31. *Ibid.*, p. 240.

32. Le rapport statique-dynamique entre pensée complice et pensée pure peut être résumé ainsi :

-----angoisse, conversion, catharsis ----->	
inauthenticité	authenticité
mauvaise foi	bonne foi
réflexion impure, complice	réflexion pure, purifiante
pensée objectivante	description réflexive

<-----quotidienneté, chute -----

terrain moral³³ ». Un passage du dernier chapitre de *L'être et le néant* est en ceci particulièrement significatif :

Ce type particulier de projet [i.e. le jeu] qui a la liberté pour fondement et pour but mériterait une étude spéciale. Il se différencie radicalement en effet de tous les autres en ce qu'il vise un type d'être radicalement différent. Il faudrait expliquer tout au long en effet ses rapports avec le projet d'être-Dieu qui nous a paru la structure profonde de la réalité humaine. Mais cette étude ne peut être faite ici : elle ressort en effet à une *Éthique* et elle suppose qu'on ait préalablement défini la nature et le rôle de la réflexion purifiante (nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que la réflexion « complice ») ; elle suppose en outre une prise de position qui ne peut être que *morale* en face des valeurs qui hantent le Pour-soi³⁴.

Dans la mesure où, alors, toute perspective morale s'identifie avec le point de vue de la réflexion purifiante, et où Sartre, au début de la troisième partie de *L'être et le néant*, dit s'appliquer à ne pas « sortir [d'une] attitude de description réflexive³⁵ », on peut se demander si prendre le parti méthodologique de ne constater que ce qui est, et de ne pas affronter la question de la morale pour elle-même, ne revient pas à assumer en fait le point de vue de la réflexion complice. Ce faisant, ne s'agit-il pas d'une remise en cause, sur le plan pratique, de l'identification de la phénoménologie et de la réflexion pure³⁶ ?

Dans un même mouvement, *L'être et le néant* débouche sur des perspectives morales, mais se refuse à les suivre. La nécessité d'une « conversion radicale » est pressentie à plusieurs reprises, mais sa mise en œuvre ne semble pas être du ressort de *L'être et le néant* :

[Échapper à la mauvaise foi] suppose une reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons l'authenticité et dont la description n'a pas sa place ici³⁷.

Ces considérations [i.e. sur la haine...] n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici³⁸.

L'ontologie [...] laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation³⁹.

Dans l'attente de cette morale à venir, l'attitude de la description réflexive ne peut alors qu'offrir une sorte de morale provisoire qui oscille entre le moralisme et un indéterminisme axiologique.

En effet, ce que *L'être et le néant* donne à entendre, comme *Être et temps*, c'est un ton tout empreint des accents des moralistes du Grand

33. *Ibid.*, p. 692.

34. *Ibid.*, p. 641, 642.

35. *Ibid.*, p. 265.

36. Ce qui va contre la remarque de Francis Jeanson, qui voit une « identification entre l'attitude phénoménologique et l'attitude éthique » dans *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965, p. 241.

37. *Ibid.*, p. 107, note.

38. *Ibid.*, p. 463, note.

39. *Ibid.*, p. 690.

Siècle : « être pourri », « salut », « chute », « être-en-faute⁴⁰ »... Certes, il ne faudrait pas être dupe de cette « dureté de l'expression », contre laquelle Heidegger met en garde au début de *Être et temps* (§ 7)⁴¹ — dureté de ton et registre de langue que Sartre accentuera d'ailleurs, dans *L'existentialisme est un humanisme*, pour qualifier ceux qui se cachent, « par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale », et ceux qui essaient de « montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre » : les uns sont des « lâches », les autres des « salauds »⁴² —, mais celle-ci incite pourtant à voir comme un saut de la réflexion complice à une réflexion purifiante, qui accentue ce qu'est la réflexion pure. Plus qu'à Kant, c'est à Pascal que l'on pense.

Plus fondamentalement, malgré la définition de la liberté comme source de toute valeur, l'attitude purement descriptive achoppe sur le problème de l'indétermination de la valeur. Sartre, comme Heidegger, parcourt à rebours le chemin du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein menant du § 6.4 « Toutes les propositions sont d'égale valeur » au § 6.42 « C'est pourquoi il ne peut pas non plus y avoir de propositions éthiques⁴³ ».

Parce que « [l']ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales », parce qu'elle « s'occupe uniquement de ce qui est, et [qu'] il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs⁴⁴ » ou, comme le dit Heidegger, parce que « [d]es consignes " pratiques " [...] l'appel de la conscience morale n'en donne pas la moindre⁴⁵ », *L'existentialisme est un humanisme* dira qu'« [o]n peut tout choisir si c'est sur le plan de l'engagement libre⁴⁶ » :

[...] toutes les activités humaines sont équivalentes — car elles tendent toutes à sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi — et [...] toutes sont vouées à

40. *Schuldigsein, Être et temps*, § 58. Même la « diversion » du *on* (*Abkehr*, § 40) peut évoquer le « divertissement »...

41. *Ibid.*, p. 66 [39]. Et § 44, p. 271 [220] : « Le recours à des preuves de ce type doit éviter de se livrer sans frein à une mystique de mot ; pourtant c'est en définitive l'affaire de la philosophie d'empêcher que la force des mots les plus élémentaires où s'exprime le *Dasein*, ne soit aplatie par le sens commun jusqu'à une inintelligence qui, à son tour, va fonctionner comme une source de faux problèmes ». Néanmoins, on peut être sensible à ce style moraliste, qui se double, dans *L'être et le néant*, d'un style juridique. En effet, en dépit de ce qu'affirme Sartre (« cette notion de complicité n'a qu'un sens juridique », p. 613), cette complicité de la réflexion et la condamnation à la liberté (« nous sommes condamnés à la liberté », p. 541, par exemple) apportent une nuance judiciaire et pénale aux thèmes de la finitude, du délaissement et de la déréliction de l'homme.

42. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 84, 85.

43. *Tractatus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 103.

44. *L'être et le néant*, p. 690.

45. *Être et temps*, § 59, p. 352 [294].

46. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 88-89.

l'échec. Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples⁴⁷.

La description réflexive ne serait-elle rien d'autre, en fin de compte, que la « complice » de la pensée objective, comme l'affirme Merleau-Ponty⁴⁸ ? Elle l'est, tant qu'elle ne pense pas une liberté réellement pratique et remet à plus tard la question de l'éthique, et ne peut que le demeurer, tant qu'elle ne sort pas de l'hésitation entre l'assomption d'une éthique négative et le refuge d'une structure déceptive.

En définitive, cette indétermination pratique est corrélative de l'ajournement de la question de l'éthique, et commune à *Être et temps* et à *L'être et le néant*. De ce fait, la critique sartrienne à l'encontre de *Être et temps* peut apparaître comme une autocritique indirecte mais sévère. Et, parce qu'il laisse à maintes reprises en suspens le traitement du problème moral, dont il affirme en même temps la possibilité et la nécessité, *L'être et le néant* est l'expression d'un manque. Le fondement anhypothétique qu'est la liberté absolue de la réalité-humaine est atteint, mais la question des rapports entre la réflexion pure-purifiante et une raison pratique reste posée. Est-il nécessaire de laisser indéterminée la liberté afin d'en affirmer l'absoluité ? Le refus de toute extériorité doit-il conduire à la liberté d'indifférence ? Qu'en est-il, enfin, de la possibilité de penser ensemble une liberté absolue de fait, et des principes qui seraient en droit universalisables ? Reconduisant ces questions, *L'être et le néant*, système délibérément inchoatif, reste une œuvre ouverte.

*École Normale Supérieure
de Fontenay-St Cloud*

47. *L'être et le néant*, p. 691.

48. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 518 : « Notre liberté, dit-on, est ou bien totale, ou bien nulle. Ce dilemme est celui de la pensée objective et de l'analyse réflexive, sa complice ».

Image plotinienne, image augustinienne

Isabelle Koch

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027473ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027473ar>

[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

Koch, I. (1998). Image plotinienne, image augustinienne. *Philosophiques*, 25 (1), 73–90. <https://doi.org/10.7202/027473ar>

Résumé de l'article

Le passage de la génération spontanée de l'Épicure païenne à la réélaboration chrétienne de la filiation introduit dans la structure de l'image un bouleversement dont il s'agit ici de prendre la mesure en comparant l'image plotinienne et l'image augustinienne. On montre comment saint Augustin reprend le cadre néoplatonicien tout en bouleversant la signification, notamment en inscrivant Végalité comme cas extrême de la ressemblance. Avec Augustin, un mouvement tout à fait nouveau vient modeler le rapport de cette image qu'est notre âme au principe dont elle vient.

IMAGE PLOTINIENNE, IMAGE AUGUSTINIENNE

PAR

ISABELLE KOCH

RÉSUMÉ : *Le passage de la génération spontanée de l'εἰκών païenne à la réélaboration chrétienne de la filiation introduit dans la structure de l'image un bouleversement dont il s'agit ici de prendre la mesure en comparant l'image plotinienne et l'image augustinienne. On montre comment saint Augustin reprend le cadre néoplatonicien tout en bouleversant la signification, notamment en inscrivant l'égalité comme cas extrême de la ressemblance. Avec Augustin, un mouvement tout à fait nouveau vient modeler le rapport de cette image qu'est notre âme au principe dont elle vient.*

ABSTRACT: *The transition from the spontaneous generation of the pagan εἰκών to the christian reworking of parental generation marks a significant change in the structure of the image, which is here analyzed through a comparison of the plotinian image with the augustinian image. It is shown how Augustine endorses the neoplatonician framework while ascribing it a completely different meaning, most notably by taking equality as an extreme case of resemblance. With Augustine, a completely new kind of movement comes to fashion the relationship between that image which is our soul to the principle where it comes from.*

Une des plus célèbres images de la tradition platonicienne est sans doute celle que Socrate, pressé par Glaucon de répondre sur la définition du Bien, propose au livre VI de la *République* : s'il faut au moins provisoirement renoncer à dire ce qu'est le Bien en lui-même, le discours toutefois peut porter sur son image la plus ressemblante, le soleil, à la condition bien sûr que l'auditoire y trouve quelque agrément — « sinon, bonsoir¹ ! ». On pourrait s'étonner de la bonhomie et de l'empressement avec lesquels Glaucon accepte la substitution, ne faisant aucune difficulté pour renvoyer à « une autre fois » bien incertaine l'occasion d'écouter « l'histoire du père² », n'était précisément la perspective *filiale* dans laquelle intervient l'image. Que l'auditoire se satisfasse d'examiner une image sensible et

1. Platon, *République*, VI, 506 d-e. Les citations de Platon sont données d'après Platon, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, 2 vol., Paris, Gallimard, 1940-1950.

2. *Ibid.*, VI, 506 e 6-7 : εἰσαυδὺς τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν.

non le Bien en lui-même, et qu'il y ait dans le recours à l'image autre chose qu'une de ces manœuvres habiles dont Socrate est coutumier, cela tient à ce que le soleil est « le rejeton », « le fruit » du Bien³ tout autant qu'il en est l'image.

Ces quelques lignes de la *République* pourraient bien servir d'exergue à toute réflexion sur le statut de l'image dans l'Antiquité, tant païenne que chrétienne. L'image n'y est pas seulement appréhendée à partir d'une ressemblance formelle et statique à un modèle ; elle s'inscrit aussi dans une méditation sur la génération et la filiation. C'est même sa συγγένεια, plus que sa ressemblance – toujours susceptible de tromper et de n'être que le masque séduisant du simulacre –, qui confère à l'image sa valeur épistémique en même temps que sa dignité ontologique. Si l'image peut être sauvée de l'illusion et du non-être, c'est bien parce qu'elle n'est pas orpheline ; si sa ressemblance refuse d'être réduite à une pure et simple homonymie, c'est parce que cette ressemblance est *produite* et scelle une filiation. Or, de même que la filiation ne s'épuise pas dans le moment premier de l'engendrement, mais déploie son histoire à partir de ce commencement, de même l'image ne cesse de se constituer dans la référence à son modèle, principe de son surgissement mais aussi de son maintien dans l'être. Il ne suffit pas d'identifier le modèle et de mesurer l'écart qui le distingue de son image pour comprendre ce qu'est une image ; il faut aussi penser la façon dont l'image engendrée *se* rapporte ou *est* rapportée à son modèle, non pas une fois pour toutes mais selon une permanence qui soutient son existence.

Le statut de l'image dépend donc étroitement de la relation vivante qui l'unit à son principe, selon un double mouvement de production, qui va du principe à l'image, et de conversion, qui ramène ou retient l'image dans la ressemblance au principe. Voilà qui laisse déjà pressentir la transformation profonde qu'introduit, dans la structure de l'image, le passage de la génération spontanée de l'εἰκὼν païenne à la réélaboration chrétienne de la filiation, exigée par la pensée d'un Dieu qui crée volontairement l'homme à son image. C'est d'un tel bouleversement que je voudrais ici prendre la mesure, en comparant image plotinienne et image augustinienne.

Image et différence

Il n'est aucune région de l'être, depuis l'intelligible jusqu'aux éléments les plus matériels comme les pierres ou la terre, à propos de laquelle Plotin ne parle d'*image*. L'ontologie plotinienne, loin de cloisonner les différents types d'êtres, se déploie plutôt comme une

3. *Ibid.*, 506 e 3 (ἐκγονος) et 507 a 2 (τὸν τόκον τε καὶ ἐκγονον) ; voir un peu plus loin, en 508 b : « Voici donc, repris-je, la déclaration à faire : c'est le soleil que je dis être le rejeton du Bien, rejeton que le Bien a justement engendré dans une relation semblable à la sienne propre (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἐκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ) ».

hiérarchie dont la notion d'image fournit la clef. Pour y saisir sa place et son rôle, il faut distinguer pour un instant les deux mouvements indissociables *in re* par lesquels se constituent toutes les formes d'êtres : la *procession*, production d'un être à partir d'un être supérieur qui lui sert de principe ; et la *conversion*, mouvement par lequel l'être ainsi engendré se détermine en se rapportant à son principe.

La procession est illustrée dans les *Ennéades* par de nombreuses images empruntées au sensible : la source, le soleil, le feu, la neige, les parfums fournissent autant de métaphores qui aident à penser comment les différents types d'êtres s'étagent les uns par rapport aux autres selon un mouvement de production continu et « descendant », c'est-à-dire selon une procession qui s'éloigne progressivement du principe premier. Une des métaphores privilégiées est celle du feu, qui du fait même qu'il existe produit autour de lui une chaleur. Ce qui retient particulièrement l'attention de Plotin ici, c'est que cette diffusion chaleureuse n'est pas pour le feu un simple attribut ou une possibilité parmi d'autres, mais constitue l'acte même par lequel le feu est feu. Loin de réduire ce phénomène à une propriété physique particulière, il en fait une illustration dans l'ordre sensible d'un principe valant pour tout être, intelligible aussi bien que sensible :

Tous les êtres, tant qu'ils existent, de leur propre essence produisent nécessairement une réalité (ὑπόστασιν) dépendante d'eux, qui, à leur entour, tend vers l'extérieur et vient de leur puissance présente ; cette réalité est une image (εἰκόνα) en quelque sorte des archétypes (ἀρχετύπων) dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ; et la neige ne retient pas seulement en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout témoignent de ce phénomène : tant qu'ils existent, quelque chose en procède (πρόεισί τι) autour d'eux, réalité (ὑποστάσεων) dont jouit le voisinage⁴.

Ce que manifeste le feu, ainsi que la neige ou les parfums, vaut donc pour tout être, qui n'existe qu'en donnant quelque chose de soi et qui par ce don spontané engendre un autre être qu'on peut appeler son *image* (εἰκών). Cet axiome fondamental de l'ontologie plotinienne s'applique même au-delà de l'être : l'Un n'est principe que parce qu'il est le don inaugural dont découlent tous les autres êtres et tous les autres dons : même si du don initial aux dons dérivés le type même de donation se modifie profondément. Le traité *Contre les Gnostiques* affirme ainsi la nécessité de ce don pour les trois hypostases :

Il est nécessaire (ἀνάγκη) que chacun donne aussi du sien à un autre être (ἕκαστον τὸ αὐτοῦ δίδοναι καὶ ἄλλῳ), sinon le Bien ne sera pas Bien, l'Esprit ne sera pas Esprit, l'Âme ne sera pas ce qu'elle est⁵.

4. Plotin, *Ennéades*, V, 1 [10], 6, 30-37. Je traduis en suivant le texte de l'édition de P. Henry et H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1964 (vol. 1), 1977 (vol. 2) et 1982 (vol. 3).

5. *Ibid.*, II, 9 [33], 3, 8-9.

Si la diversité des formes d'êtres se déploie par un mouvement d'émanation, c'est donc la notion d'εἰκών qui permet de ne pas confondre la continuité de ce processus avec un flux indistinct où serait effacée toute individualité. La différence subsiste au sein de la procession parce que donner *du sien* n'est pas *se donner* mais engendrer une image de soi *qui n'est pas* l'être dont elle émane. Ainsi le feu ne se dissout pas dans la chaleur qu'il répand parce que la chaleur *émanée* de lui n'est pas le feu lui-même, mais forme une image de la chaleur qui le constitue. L'image distingue ontologiquement ce qui est donné de ce qui donne, et permet au donateur de ne jamais s'épuiser dans son propre don. Le feu ne s'éteint pas de se communiquer parce qu'il y a en lui deux chaleurs, la chaleur qu'il est selon un acte propre, et la chaleur qu'il émet et dispense alentour :

Par exemple (οἶον) s'agissant du feu il y a une certaine chaleur qui constitue son essence (ἡ μὲν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης), et une autre chaleur qui vient immédiatement de la première, lorsqu'il exerce l'activité propre à son essence en subsistant comme feu (ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἡδὴ γινομένη ἐνεργούτως ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ)⁶.

Là encore, une observation physique sert d'illustration (οἶον) à un principe ontologique. La différence entre l'image et son principe s'adosse à la distinction entre deux actes qu'accomplit constamment tout être : un acte intérieur par lequel un être est ce qu'il est (*acte de l'essence* : ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας) ; et un acte qui se produit en autre chose et qui constitue l'image, telle une ombre portée qui entoure tout être (*acte qui vient de l'essence* : ἡ ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας)⁷. De ces deux actes, le premier rend possible le second, qui en est l'effet constant et nécessaire. Cela nous permet de préciser la nature du don qui produit l'image : pareil don n'est pas issu d'un dépouillement, il est l'effet spontané d'un être-soi. Un être ne peut donner d'exister à un autre être que s'il est lui-même pleinement, exerçant son ἐνέργεια τῆς οὐσίας. Le don ne procède nullement d'une sortie de soi vers le destinataire, mais suppose au contraire le maintien en soi, dans son intégrité, du donateur. C'est donc l'image qui permet d'articuler ces deux versants du don (maintien en soi/engendrement d'un nouvel être), puisque c'est par son biais que l'émanation est production d'un être similaire à l'agent mais ontologiquement distinct de lui, et non affaiblissement, dispersion d'une force qui passerait peu à peu tout entière dans ses produits.

Mais l'εἰκών, qui s'installe dans l'ontologie par la différence entre l'ἐνέργεια τῆς οὐσίας et l'ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας, permet aussi de saisir comment le don, s'il s'oppose à toute sortie de soi, ne repose cependant pas non plus sur une clôture sur soi. L'être-soi, dont

6. *Ibid.*, V, 4 [7], 2, 30-33.

7. *Ibid.*, 27-30 : « Il y a l'acte de l'essence, et l'acte qui résulte de l'essence : l'acte de l'essence, c'est l'objet lui-même en acte ; l'acte qui en résulte, c'est l'acte qui en suit nécessairement, mais qui est différent de l'objet lui-même ».

l'image suit, ne se résume pas à une réflexivité égoïste. Parce que chaque être producteur est *déjà* image d'un être antérieur, l'être-soi se fonde sur une ouverture et une tension du soi vers son principe. Avant d'être diffusion d'une image de soi, le don est déjà, par une priorité ontologique, une façon d'imiter un acte antérieur dans l'ordre de l'être et de la puissance. Tout être engendre, et cette générosité indélébile se mesure à sa perfection interne⁸ ; mais cette perfection à son tour est suspendue à la façon dont cet être imite son principe. Autrement dit, si l'image permet de penser une procession différenciée, c'est parce qu'elle est aussi la clef de la *conversion*, par laquelle un être se rapporte à son principe en l'imitant.

Précisons ce second point, indispensable à la pleine intelligence du premier : le mouvement selon lequel les êtres s'engendrent selon des dons successifs s'enracine dans un don initial qui fait surgir l'être et le précède ; à partir de ce don originaire, acte du premier principe qui nous fait passer de l'Un au multiple, « toutes choses, autant qu'elles peuvent, imitent le principe en éternité et en bonté⁹ ». Être, c'est produire une image de soi *parce que plus fondamentalement être c'est mimer*, imiter un don antérieur qui fait surgir l'être. L'image est ce qui noue intimement la diffusion des différentes formes de vie (intelligible, psychique, sensible) *avec* le mouvement par lequel chacune de ces formes ne subsiste qu'en s'efforçant vers son principe. Il y a une véritable économie de la relation d'image qui structure l'ontologie plotinienne. Un texte comme le paragraphe 1 du traité 34, *Sur les Nombres*, ressaisit la concaténation des différents moments de cette économie :

Chaque chose en effet, ce n'est pas un autre mais elle-même qu'elle cherche : le transport hors de soi tient à la vanité ou à la nécessité ; une chose est davantage non lorsqu'elle se multiplie ou grandit, mais lorsqu'elle est à elle-même ; or elle est à elle-même lorsqu'elle se tourne vers elle-même ; [...] or l'élan vers soi c'est l'élan vers l'intérieur¹⁰.

La perfection dont le sceau est la production d'une image ne s'obtient pas par une sortie hors de soi, car allant dans l'extériorité un être ne peut que se disperser et affaiblir ses puissances. Être pleinement soi-même, chercher son propre achèvement, c'est au contraire revenir sans cesse en soi et s'y tenir. Mais ce retour en soi n'équivaut pas à une clôture sur soi, car la pleine saisie de soi-même coïncide avec une unification de soi : être soi, c'est être le plus un

8. Voir Plotin, *Ennéades*, V, 1 [10], 6, 38 : « Et tous les êtres qui sont désormais parvenus à leur perfection engendrent (καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ) » ; V, 4 [7], 1, 27-28 : « lorsqu'un être parvient à sa perfection (τελείωσιν), nous voyons que, engendrant (γεννῶν), et ne supportant pas de rester en lui-même ὅσα ανεχόμενον ἐξ' εαυτοῦ μένειν, au contraire il produit un autre être ».

9. *Ibid.*, V, 4 [7], 1, 32-34 : πάντα τῇ ἀρχῇ κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς ἀδιότητα τε καὶ ἀγαθότητα.

10. *Ibid.*, VI, 6 [34], 1, 10-16.

possible, surmonter sa dispersion en imitant l'Un lui-même, l'Un qui n'est qu'un.

Pour qu'une chose soit, il faut que toutes ses parties tendent vers l'un, si bien qu'elle est elle-même quand elle est en quelque manière une et sans grandeur : [...] c'est en possédant l'un qu'elle se possède elle-même¹¹.

L'effort vers l'intérieur ne fonde en définitive l'être-soi que parce qu'il est mouvement d'unification et tension vers l'Un. S'il n'y a pas d'être sans unité, c'est l'image qui nous permet de lire correctement cette corrélation de l'être et de l'un, c'est-à-dire de déchiffrer son *unilatéralité* radicale. L'Un n'est pas image, c'est pourquoi il peut très bien se passer de l'être, tandis que l'être n'est qu'à proportion de sa ressemblance à l'Un — qu'il s'agisse d'un être particulier aussi bien que de l'Être intelligible. Cette unilatéralité du mouvement suspendant l'Être à l'Un fonde une pensée de la génération qui est à la source de la spécificité de l'image plotinienne. Qu'il s'agisse du don originaire par lequel l'Un donne à l'Être premier d'être, ou des dons dérivés au fil desquels la procession se déploie progressivement, le don plotinien est pensé sur le modèle, hérité de Platon¹², d'une *ἀφθονία*, d'une générosité qui ne garde pas en elle-même sa puissance comme si elle était avare et jalouse de sa propre fécondité. Mais cette *ἀφθονία* n'a rien d'une sollicitude, elle n'est jamais mue par un amour pour son destinataire. Ce n'est que lorsqu'on pénètre dans le sensible que quelque chose se dessine comme un souci de l'âme individuelle pour ses produits, et tout particulièrement pour le corps dont elle se trouve alors dotée. Perpétuellement soumis au besoin¹³, le corps réclame une aide constante à l'âme qui le gouverne. Mais ce souci est analysé comme un péril qui guette l'âme et contre lequel elle doit se prémunir. Si, pour exercer son gouvernement, l'âme doit « s'enfoncer profondément à l'intérieur des corps inférieurs¹⁴ », il importe néanmoins qu'elle ne s'y absorbe pas tout entière mais y dirige seulement certaines de ses fonctions, sous peine de se perdre elle-même et de perdre du même coup la maîtrise des corps. Le gouvernement du corps par l'âme, dans les *Ennéades*, a pour modèle constant celui de l'Âme universelle à laquelle le corps du monde s'attache « sans la troubler ni lui causer aucun souci¹⁵ » et sans exiger d'elle la moindre fatigue¹⁶. Vers cette autorité royale¹⁷ et sans faille, où le corps docile se soumet à une âme maîtresse d'elle-même et

11. *Ibid.*, 19-22.

12. Platon, *Phèdre*, 247 a 7 : « La place de la jalousie est en-dehors du chœur des dieux » ; voir aussi *Timée*, 29 e 1-2.

13. Plotin, *Ennéades*, IV, 8 [6], 2, 13-14 : αἰεὶ τε ἐνδεΐα συνεχρόμενον καὶ πάσης βηθείας ὡς ἐν πολλῇ δυσχερείᾳ δεσμένον.

14. *Ibid.*, 7-9 : ἔδει σώματα διοικούσας χεῖρω δι' αὐτῶν εἶσω πολὺ δύναι, εἴπερ ἐμελλον κρατῆσιν.

15. *Ibid.*, III, 4 [15], 4, 6-7 : οὐκ ἐνοχλοῦν οὐδὲ παρέχον μερίμας.

16. *Ibid.*, IV, 3 [27], 4, 26-27 : ἀπόνως.

17. *Ibid.*, IV, 8 [6], 2, 28 : ἐπιστασία βασιλικῇ.

gardienne de sa propre intégrité, notre sagesse doit tendre, prenant souci du corps parce qu'il est nôtre sans pour autant le désigner comme le foyer de notre identité¹⁸. À cette sagesse s'oppose notre faiblesse, par où nous sombrons dans le corporel : « plus nous sommes faibles, et plus [...], pour ainsi dire, nous pénétrons en lui¹⁹ ». L'âme qui perd tout intérêt pour elle-même et tout désir pour ce qui la précède et la fonde, l'âme oublieuse qu'elle est image d'un principe antérieur devient « la proie de la sollicitude pour la nature » qui vient après elle²⁰ et, s'enfonçant sans réserve dans le corps, y fait naufrage : elle est comme les pilotes qui, dans la tempête, « se dévouent autant qu'ils le peuvent à la sauvegarde de leur navire, et, négligeant leur propre personne, oublient qu'ils risquent souvent d'être entraînés à la perte par le naufrage du bâtiment²¹ ». Cette comparaison dit assez fortement que, si l'animation nécessaire des corps est bien l'un des rares lieux où, dans l'ontologie plotinienne, œuvre une sollicitude pour l'inférieur, cette sollicitude néanmoins est travaillée par le risque de la perte de soi, et l'âme individuelle, dans son exercice, doit la limiter et la réduire le plus possible, sous peine de se laisser engloutir dans ce naufrage permanent que nous est la corporéité²².

Hormis ce souci propre à la constitution du sensible, et qui s'apparente en un sens aux multiples formes de la dispersion, à la fois nécessaire et redoutable, que promet aux êtres l'approche de la matière, l'attention amoureuse chez Plotin, tout comme l'image, ne se tend jamais que de l'inférieur vers le supérieur, du moindre être vers le plus être, jusqu'au-delà de l'être. Que l'Un soit *ἐπέχεινα*, abstrait de toute relation à ce qui pourtant vient de lui, engage l'*érôs* véritable à se produire toujours et partout comme une conversion vers un principe sans que cet amour ne soit jamais précédé ni soutenu par un appel ou une quelconque aide offerte par le générateur. Le don plotinien est donc radicalement étranger à toute forme de lien qui irait du donateur au récepteur, trait par lequel il s'oppose foncièrement à la théologie chrétienne du don comme *caritas*. Si l'image tend vers son générateur par un *érôs*, cet amour est sans partage et désire un être dont la générosité se définit paradoxalement par l'indifférence et se refuse à tout mouvement vers son produit.

On comprend mieux ici que la définition de l'être comme image nomme un décalage irréductible entre l'être et l'Un. Par ce décalage, sortant de la pure unité, l'être surgit ; sa vie se déploie comme organisation et unification de soi en un monde intelligible, selon une

18. *Ibid.*, IV, 4 [28], 18 : les lignes 10-16 développent la distinction entre ce qui est nous (*ἡμεῖς*) et ce qui est de nous (*ἡμῶν*) sans se confondre avec nous-mêmes.

19. *Ibid.*, 16-19 : *καὶ ὅσω ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσω [...] οἶον εἰσδυόμεθα εἰς αὐτό.*

20. *Ibid.*, IV, 3 [27], 17, 27-28 : *σχεθεῖσαι φύσει κηδεμονία.*

21. *Ibid.*, 22-25.

22. Ailleurs, Plotin se fait aussi l'exégète des images plus traditionnelles du corps-tombeau (IV, 8 [6], 1) et de la perte des ailes de l'âme (IV, 8 [6], 1 ; IV, 3 [27], 7).

imitation de l'Un qu'anime le désir de surmonter l'écart fondateur en s'unifiant le plus possible. Pour qui est soucieux de saisir la place de l'image dans l'ontologie plotinienne, il importe donc d'insister sur le statut de cette première image qu'est l'intelligible, le premier et le plus parfait des êtres, doué de la vie et de la beauté plénières. Il ne faut pas perdre de vue que cette plénitude est plénitude d'une image, et que comme telle elle n'échappe pas à une certaine secondarité qui fonde l'être en même temps qu'elle l'écarte de l'Un. L'être premier n'est pas le Premier, il n'en est que « la première image qui s'est manifestée²³ ». Qu'ici Plotin parle d'ἄγαλμα, d'image sacrée, et non d'εἶκὼν ne doit pas incliner à croire qu'il existerait une solution de continuité entre une image plénière, sans aucune déficience, et les autres images, qui, imparfaites, ne pourraient que s'efforcer de lui ressembler. Ailleurs, comme dans le traité 38²⁴, Plotin dit que la vie du νοῦς n'est qu'une trace de celle de l'Un, employant alors le terme ἵχνος, plus faible encore qu'εἶκὼν. Que le νοῦς reçoive tantôt le nom glorieux d'ἄγαλμα, tantôt celui, bien plus terne, d'ἵχνος, témoigne que la pensée plotinienne de l'image n'admet aucune hétérogénéité, mais seulement des variations de concentration : les images se différencient fondamentalement comme plus ou moins unifiées, plus ou moins claires, plus ou moins proches du principe. Si ces variations, incontestablement, fondent des modes de vie et d'organisation très différents, selon qu'il s'agit du monde intelligible, de l'Âme universelle, de la Nature ou des individus vivants, il n'en demeure pas moins que les divers noms de l'image ne renvoient pas à une pluralité d'espèces qui se laisseraient rassembler sous un genre ou sous une sorte d'image parfaite. Ce sont seulement des façons de scander l'image en accentuant soit sa ressemblance (et l'on parlera alors d'ἄγαλμα) soit son éloignement du principe (et l'image aura pour nom ἵχνος ou σκιά).

Le type de génération qui œuvre dans la procession des êtres véritables assure donc l'unité du statut plotinien de l'image, en même temps qu'il y inscrit l'impossibilité d'y concevoir une image parfaite : l'image plotinienne est pensée à *partir de la différence*, marquée d'une indéfectible inégalité, et même l'intelligible, s'il est parfait comme être, cependant opère déjà un premier pas hors du principe, un engagement dans la procession et une altération primordiale. Penser l'être comme image est faire débiter l'ontologie par une faille et suspendre son déploiement à son propre dépassement. Par là, l'image nous fait toucher une différence fondamentale entre plotinisme et augustinisme.

23. Plotin, *Ennéades*, V, 1 [10], 6, 14-15 : ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν.

24. *Ibid.*, VI, 7 [38], 17, 13.

Image et identité

Le traitement augustinien de l'image apparaît d'emblée moins unifié, au moins par sa tension entre signification usuelle et signification théologique de l'image. Usage commun et réflexion sur Dieu ne présentent nullement deux champs susceptibles de relever d'un même traitement et ne promettent aucune unité systématique dans la pensée de l'image. En témoigne, dans la *Quæstio 74*²⁵, la discussion sur les notions d'*imago*, de *similitudo* et d'*æqualitas*, qui distingue l'usage quotidien de ces termes et leur application aux personnes divines. Le texte s'efforce de dresser une table des relations entre ces trois notions, qui se révèle particulièrement intéressante s'agissant du lien entre image et génération. Reprenons brièvement cette table :

1. L'image enveloppe la ressemblance, mais pas forcément l'égalité (*ubi imago, continuo similitudo, non continuo æqualitas*) ; par exemple, l'image d'un homme dans un miroir lui ressemble sans en être un double parfaitement égal, car lui manquent des éléments appartenant à l'homme en chair et en os ;

2. L'égalité enveloppe la ressemblance, mais pas forcément l'image (*ubi æqualitas, continuo similitudo, non continuo imago*) ; par exemple, deux œufs absolument identiques se ressemblent, mais aucun d'eux n'est image de l'autre, car aucun n'est issu de l'autre ;

3. Enfin, la ressemblance n'enveloppe ni l'image ni l'égalité (*ubi similitudo, non continuo imago, non continuo æqualitas*) ; ainsi l'œuf de perdrix ressemble à l'œuf de poule sans être ni son égal — il est de taille et d'espèce différentes — ni son image — il n'en est pas dérivé : *de illo expressum non est*.

Ces trois séries de relations permettent donc d'enserrer chaque terme dans une définition au moins esquissée. En particulier l'image est indissociable d'une génération ; si elle ne coïncide pas avec une simple ressemblance, c'est parce qu'elle implique une dépendance vis-à-vis d'un original à partir duquel elle se constitue selon une filiation biologique, spéculaire, picturale, etc. — peu importe ici. Il faut aussi remarquer que les exemples donnés par Augustin n'épuisent pas les possibilités combinatoires de la table, mais en marquent seulement les limites selon l'usage courant. *Non continuo* en effet n'exclut pas que la chose puisse avoir lieu : « en disant " pas forcément ", on suppose évidemment que la chose peut arriver²⁶ ». Cette réserve pèse d'un poids considérable sur le rapport entre image et égalité, et la suite du texte ajoutera qu'il peut y avoir une image incluant l'égalité. Cette figure où deux choses sont dans un rapport

25. *De Diversis Quæstionibus LXXXIII, Quæstio 74* (BA 10, p. 326-329). Pour Augustin, le texte latin et la traduction sont cités d'après la Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer-Études Augustiniennes-Brepols.

26. *Ibid.*, p. 326-327 : *Sed ubi dicitur non continuo, utique intelligitur quia esse aliquando potest.*

d'image à original et en même temps sont dites égales mérite toute notre attention, car elle scelle l'originalité d'Augustin sur ce point, dans la mesure où elle est absente, nécessairement, de la réflexion plotinienne sur l'image.

La *par imago* reçoit dans le texte un statut particulier, visible déjà aux exemples chargés de l'illustrer. Alors que l'image inégale est assortie sans difficulté de l'exemple du rapport père/fils, l'illustration de l'image égale est plus ambiguë. Augustin n'en donne pas d'exemple propre, mais reprend l'exemple du rapport père/fils en le convertissant à l'irréel : l'*aequalitas* de l'image, ce pourrait être celle qui existerait entre parents et enfants si n'intervenait pas la différence des générations, *intervallum temporis* dont la levée est bien sûr pour nous une chimère, puisque cet intervalle contribue précisément à nous constituer en parent et enfant. Autant dire que tant qu'on en reste à l'ordre du devenir, auquel appartiennent tous les exemples jusqu'ici utilisés, la figure de l'*imago aequalis*, logiquement concevable, ne recevra aucun contenu effectif. Dans le temporel, elle est une notion limite, voire une façon de parler dont il convient seulement d'examiner sous quelle condition (à savoir la suspension, toute théorique et fictive, de l'obstacle temporel) elle est correcte. Seule l'abstraction du temps, qui sépare toute image de son père, permet de penser que parfois, *aliquando*, l'égalité peut envelopper la relation d'image. Texte étrange ! Pourquoi Augustin consacre-t-il une bonne partie de son analyse à illustrer cette notion indécise, sans référent véritable, et qui n'est à tout prendre qu'une vue de l'esprit ?

C'est que cette irréalité appelle à être reprise et réalisée dans un autre ordre — non plus celui du devenir, mais celui de Dieu. *In Deo autem...* Car tout change quand on passe à Dieu. Parce qu'à Dieu la condition temporelle ne s'applique pas²⁷, ce qui n'était que chimère, irréel, s'y trouve converti à l'indicatif ; et le « parfois » (*aliquando*) se résout en une fois unique : la personne du Fils, que le Père n'a pas engendré dans le temps puisque c'est par lui qu'il a créé le temps. Le passage au sens théologique de l'image promet donc un exemple effectif d'image qui ressemble à son modèle, est engendrée par lui et s'égale à lui. Exemple *sui generis*, exemplaire même, puisque la personne du Fils n'est pas une illustration parmi d'autres, mais la seule figure réelle de la *par imago*. Cette singularité est déjà à elle seule l'indice d'une mutation radicale par rapport à l'image platonicienne et néoplatonicienne, qui est toujours multiple et contraste avec l'unicité du modèle. Ainsi chez Plotin, même l'être intelligible, parfaitement unifié, est dès son surgissement gros de multiplicité : « à son éveil il est multiple²⁸ ». L'écart irréductible entre l'unimultiplicité d'un ἑν-πάντα, d'un tout qui enveloppe une pluralité, et la singularité d'une personne signe la nouveauté de

27. *Ibid.*, p. 328-329 : *In Deo autem, quia conditio temporis vacat* ; et quelques lignes plus bas : *nec temporis quidem intervallum impedimento sit*.

28. Plotin, *Ennéades*, VI, 6 [34], 10, 1-2 : πολὺ μὲν ἡγίετο.

l'imagem æqualis. L'image augustinienne se démarque de l'image plotinienne avant tout par le dédoublement de son statut : il n'y a plus une structure unique de l'image, capable de rendre compte de toutes les régions de l'être ; c'est plutôt de *deux* images radicalement distinctes qu'il s'agit. À partir de la notion usuelle d'image, qui enveloppe ressemblance, filiation et inégalité par rapport à l'original, et de sa confrontation à la notion d'égalité, Augustin fait surgir la notion inédite d'image parfaite, qui s'épuise dans la personne divine du Fils. Notion inédite, puisque même la levée de la temporalité chez Plotin ne suffirait pas à rendre possible une telle image parfaite : l'écart et la déficience qui définissent l'image plotinienne, on l'a vu, ne sont pas liés à une région ontologique particulière (le devenir par exemple) mais fondent toute pensée de l'image, dans la succession du temps comme dans l'éternité intelligible, *ἐνταῦθα* aussi bien que *ἐξεί*.

Mais ce n'est pas tout. Non seulement apparaît une *par imago*, mais c'est même à partir de cette image égale qu'est désormais construite la réflexion sur l'image : l'égalité ou l'identité sont au centre de la pensée de l'image. Il est remarquable que dans les écrits augustinien l'image parfaite soit d'abord la seule image possible, le seul lieu où l'on puisse pleinement parler d'image. La notion d'image égale est conquise avant celle d'image imparfaite et créée, puisque Augustin commence, conformément à l'exégèse scripturaire des Pères grecs, par réserver le nom d'image au Verbe, l'homme étant seulement « à l'image » de Dieu²⁹. Ce n'est que peu à peu, sous l'influence paulinienne, qu'Augustin s'efforce de penser deux types d'image et de les nouer entre eux, par une réélaboration des notions d'égalité et de ressemblance. Pensée comme cas extrême de la *similitudo*, comme limite où celle-ci devient identité, *l'æqualitas* fait de la ressemblance une notion qui admet des degrés et donc des images plus ou moins proches de leur principe. Cette échelle, somme toute bien néoplatonicienne, permet ainsi de faire coexister une image égale au Père et une image qui ressemble à Dieu sans parvenir cependant jusqu'à cette forme exceptionnelle de la ressemblance qu'est l'égalité :

Cette image de Dieu | : l'homme | n'était pas parfaitement égale à son modèle (*non omnino æqualis*), car elle n'est pas née de Dieu mais créée par Dieu, précisément dans le but d'en être un symbole : aussi est-elle une image qui est aussi « à l'image de... », autrement dit, c'est une image qui n'atteint pas à l'égalité mais à une

29. Voir, par exemple, un texte du *De Diversis Quæstionibus LXXXIII*, qui date environ de l'année 390, la *Quæstio 51* (BA 10, p. 132-139) : « Et il n'est pas malavisé de distinguer (*distinguitur*) d'une part l'image et ressemblance de Dieu (*imago et similitudo Dei*) qu'on appelle encore le Fils, et d'autre part le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu (*ad imaginem et similitudinem Dei*) comme nous entendons que l'homme fut créé » (p. 136-137).

ressemblance approximative (*non æquatur parilitate sed quadam similitudine accedit*)³⁰.

Et la suite du chapitre de développer la distinction entre une image née de Dieu qui s'égale parfaitement à son générateur et une image créée par Dieu, qui ne peut que l'approcher, « à la manière dont des êtres éloignés sont voisins, non par le lieu mais par l'imitation³¹ ».

On voit bien ici comment saint Augustin reprend un cadre néoplatonicien et par quelques modifications apparemment menues en bouleverse la signification. En inscrivant l'égalité comme cas extrême de la ressemblance, il fait de la *similitudo* un éventail de ressemblances possibles et plus ou moins fortes, reprenant le schéma général de la métaphysique plotinienne pour se donner une échelle des êtres et des ressemblances bornée par les deux pôles de la ressemblance absolue et de la dissemblance absolue. Mais en même temps, il promeut à l'actualité ce qui chez Plotin demeurerait un horizon, un passage à la limite jamais effectué : dans les *Ennéades*, ni la ressemblance absolue au Principe, ni la dissemblance absolue (la matière dénuée de toute forme) n'adviennent jamais ; elles demeurent deux tendances soigneusement maintenues à l'horizon afin de nourrir indéfiniment le jeu de la procession et de la conversion. L'Un demeure au-delà de l'οὐσία³², seul dans son ἐπέχειναι, tandis que la matière « sera toujours illuminée³³ », c'est-à-dire cachée par quelque forme venue habiller son indigence d'un reflet d'être. Bien différente est l'interprétation que donne Augustin de ces deux néants, l'un d'excès, l'autre de défaut. Reprenant cette échelle néoplatonicienne des êtres, il en *réalise* les deux pôles extrêmes au lieu de les penser comme deux non-êtres vers lesquels s'évaserait l'ontologie. Désormais l'Image parfaite *est* la ressemblance absolue, tandis que la matière elle-même est créée : double position d'être qui suffit à bouleverser leur rôle. Apparemment rien n'est changé : l'âme, c'est-à-dire l'âme humaine pour Augustin, se rapporte à Dieu (à l'Un, dirait Plotin) en imitant le Verbe (le *Noûs*) qui est lui-même déjà première image du Père (du Premier). Mais d'ici à là, l'imitation change radicalement de sens, si bien que nulle part chez Augustin elle ne met en œuvre une procession. Du Père au Fils, Augustin parle bien de génération, comme il parlera de procession à propos du Saint-Esprit ; mais ce mouvement n'a rien du surgissement d'un être autre, il indique seulement un rapport entre personnes au sein d'une substance une. L'image survient d'abord *dans* l'être plénier. Elle n'est pas appelée par un écart principiel, et du coup elle n'engendre rien spontanément, comme c'était le cas chez Plotin. À proprement parler

30. *De Trinitate*, VII, VI, 12 (BA 15, p. 550).

31. *Ibid.*

32. Dans les *Ennéades*, on rencontre à propos de l'Un, en 26 occurrences, les expressions suivantes : ἐπέχειναι τῆς οὐσίας/τοῦ ὄντος/τῶν ὄντων.

33. Plotin, *Ennéades*, II, 9 [33], 3, 21 : ἐλλαμφθῆσεται.

en Dieu la procession ne fait rien commencer dans l'être. Ce commencement dès lors requiert autre chose que le simple jeu indélibéré de la différence et de l'identité, de l'éloignement et du retour, jeu qui définit l'image plotinienne et assure sa fécondité. Autre chose, à savoir un acte volontaire qui pose dans l'être les natures créées et qui, par la médiation du Verbe, les forme, c'est-à-dire les conforme selon la ressemblance à l'Image parfaite. Dorénavant, l'écart ontologique décisif se déplace : il ne se situe plus avant l'être, comme la faille par quoi tout commence et rien ne finit, mais passe entre l'être créé et l'être incréé. Pour l'image, cela signifie qu'entre l'égalité et la ressemblance approchée il n'y a pas seulement une différence de degré : replacée sur le terrain, non plus de l'analyse linguistique telle que la mène le début de la *Questio* 74, mais de l'ontologie et de la théologie, l'*æqualitas* cesse d'être simplement un cas extrême de la *similitudo* et, se réservant à la personne du Fils, elle creuse un fossé irréductible entre l'Image parfaite et les images créées. Loin de les rassembler, elle scelle la distorsion entre l'image comme relation intrapersonnelle entre le Père et le Fils *dans* la substance divine ; et l'image comme dépendance ontologique *entre* l'âme humaine et le Dieu-Trinité qui l'a créée à son image. Il apparaît ici que la duplicité du statut de l'image augustinienne renvoie en dernière analyse à la disparité de ce dont il y a ressemblance : la personne du Père pour l'Image parfaite, les trois personnes divines ensemble pour l'image imparfaite, comme en témoigne le pluriel, inlassablement commenté par Augustin, de *Genèse*, I, 26 : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* ». Au contraire chez Plotin, la multiplicité des images, si grande soit-elle, est toujours tenue et unifiée par l'identité du principe auquel toutes, quel que soit le degré de leur éloignement, tendent³⁴.

Ἐπιστροφή *et conversio*

Autre l'image pensée à partir de l'inégalité au modèle, autre celle qui reçoit sa forme de sa conformité à une image sans déficience. La comparaison entre image plotinienne et image augustinienne a manifesté combien leur différence structurelle dépend du type de génération dont elles sont issues. Mais cette dépendance ne borne pas ses effets à la question de l'engendrement des images. Elle est aussi à l'œuvre dans tout ce qui constitue l'autre versant de l'image : non plus son surgissement, mais le mouvement par lequel, séparée de son modèle, elle demeure cependant dans la ressemblance à lui, se tournant et se retournant sans cesse vers son origine. La pensée de la conversion est de part en part déterminée par le type de filiation dans lequel s'inscrit l'image. Que celle-ci surgisse d'une procession spontanée, ou soit créée par une volonté, voilà qui ne peut laisser indifférentes la signification et les modalités du retour au

34. Voir, par exemple, le traité *Sur la contemplation* : III, 8 [30].

générateur. Il convient donc d'analyser les effets de la formation de l'image sur sa conversion pour déployer les enjeux majeurs d'une comparaison entre εἰκών plotinienne et *imago* augustinienne.

L'unité de la structure de l'image à travers les différentes régions de l'être, et l'indifférence du modèle envers la génération comme la subsistance de son produit, font de l'ἐπιστροφή plotinienne l'activité constitutive de tout être. La corrélation unilatérale de l'être et de l'Un, qui nous a précédemment aidé à repérer l'altération originaire qui produit l'être et le définit comme image, fonde aussi la pensée de la conversion. Que ce soit par l'Un que tous les êtres sont des êtres³⁵, cela indique à la fois que tous tirent leur existence de lui, et que c'est en demeurant unis à lui qu'ils se maintiennent aussi dans l'existence : « séparés de celui qu'on appelle Un, les êtres n'existent pas³⁶ ». Cette subsistance que l'être tient de l'Un est donc aussi bien la source de toute procession que la fin visée par chaque conversion. S'il n'est rien qui puisse dériver d'un autre principe que l'Un, jusque dans les égarements de la procession lorsqu'elle vient s'éteindre à la limite de la matière, cela implique inversement que tous les êtres, y compris les plus matériels, les plus inertes, se définissent par une tendance vers l'Un. Le trentième traité cherche ainsi une activité contemplative à travers toutes les formes d'existence : chez les êtres raisonnables comme chez les bêtes, et même chez les plantes et la terre qui les enfante. Si cette entreprise, à première vue, ressemble plus à une plaisanterie cultivant le paradoxe qu'à une recherche philosophique sérieuse³⁷, c'est pour mieux faire ressortir que toutes les activités humaines, qu'elles offrent le visage du jeu ou du sérieux, sont travaillées par un désir secret de contemplation : « enfant ou adulte, badin ou sérieux, c'est en vue de la contemplation (θεωρίας ἐνεκεν) que l'un est sérieux, que l'autre badine³⁸ ». Il en va de même pour l'homme d'action et l'homme de réflexion³⁹. L'exploration des différents champs de l'activité, dans la nature puis dans l'âme, nous reconduit ainsi à l'Un⁴⁰, qui se montre au terme de ces recherches comme l'origine à quoi tout être « remonte » :

Pour chaque être, il y a une certaine unité vers laquelle il remonte (εἰς ὃ ἀνάξεις), et tout être remonte vers l'unité qui est avant lui et qui n'est pas l'Un dans sa simplicité (ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ, οὐκ ἀπλῶς ἐν), jusqu'à ce qu'on arrive à l'Un dans sa simplicité (ἐπὶ τῷ ἀπλῶς ἐν)⁴¹.

Ce principe de participation médiate à l'Un décrit donc comment tout être se rapporte, en la contemplant et en l'imitant, à la forme de

35. Plotin, *Ennéades*, VI, 9 [8], 1, 1 : « Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστὶν ὄντα.

36. *Ibid.*, 3-4 : ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὃ λέγεται οὐκ ἐστὶν ἐκείνα.

37. Plotin, *Ennéades*, III, 8 [30], 1, 1-8.

38. *Ibid.*, 13-14.

39. *Ibid.*, 4, 31-39.

40. *Ibid.*, 9, 1-3 : « L'au-delà de celui-ci [= le *noûs*] doit exister, et c'est même pour lui que les développements précédents ont eu lieu ».

41. *Ibid.*, 10, 20-22.

vie qui le précède et qui lui donne son être. Être, c'est être un ; et être un n'est pas un état ou un donné, c'est une *ἀναγωγή*, une activité par laquelle, se faisant un, s'unifiant, chaque être tend plus ou moins confusément vers sa source. La ressemblance plotinienne est donc toujours un acte, une façon de vivre et de se définir en contemplant son principe immédiat, et à travers lui le principe premier, Bien pour tous les êtres. Mais ce qui importe, c'est que nulle part cette ressemblance n'est réalisée assez complètement pour devenir une substance, une figure absolue de la *μίμησις*. Que la ressemblance n'appartienne en propre à personne, qu'elle ne soit jamais une *personne* ou, en termes plus plotiniens, une *hypostase*, voilà qui confère à chaque niveau d'être son poids propre et son caractère actif. Tout étant est le sujet actif de sa propre ressemblance au principe ; s'il reçoit son existence et sa forme de l'être antérieur à lui et en est d'abord une trace, un reflet, néanmoins il ne devient pleinement ressemblant et n'assure sa propre consistance ontologique qu'en reprenant ce mouvement d'émanation par une conversion dont il est l'acteur.

En revanche, dès lors que la ressemblance se trouve en quelque sorte confisquée et attribuée en propre à une personne qui l'incarne de façon éminente, ce mouvement s'interrompt. Dans la pensée augustinienne, pour toute créature, la ressemblance au principe se fera *par* la Ressemblance parfaite. Voyons ce qu'il en résulte pour les deux types d'images -- *par imago, impar imago*.

S'agissant de l'Image parfaite, cela signifie son émancipation de la participation. L'Image parfaite ressemble par elle-même, le Fils est ressemblant *per se*, comme principe de toute ressemblance et non par participation à une autre substance que lui-même. L'Image parfaite s'avère être une image sans extériorité, sans référence à une altérité substantielle :

Cela aussi qui est semblable par une participation admet la dissemblance, alors que la ressemblance elle-même ne peut en aucune façon ni point de vue être dissemblable. Il en résulte que lorsque le Fils est déclaré « ressemblance du Père » [...] à aucun égard il ne peut être dissemblable au Père [...]. L'un est ressemblance et l'autre celui dont il est ressemblance ; l'un est substance et l'autre est substance, d'où résulte une substance unique. Car si elle n'est pas unique, la ressemblance reçoit sa ressemblance : hypothèse que rejette tout raisonnement rigoureux⁴².

Affranchie de toute dissemblance, l'Image parfaite du même coup échappe à la loi de participation et à la passivité ou réceptivité que celle-ci suppose : à la différence des autres images, le Fils ne *reçoit* pas sa ressemblance. N'étant pas semblable par participation, sa ressemblance prend dès lors une signification de part en part active et formatrice : le Fils est image moins parce qu'il ressemble à... que parce qu'il est principe de ressemblance pour toutes les autres

42. *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII, *Quaestio* 23 (BA 10, p. 72-75).

images. Instance de spécification dans la création divine, la Ressemblance parfaite ne reçoit pas la ressemblance mais la produit, en est la source unique.

La reconnaissance de cette Image parfaite comme principe de toute ressemblance a pour corrélat que la créature devient soumise à la participation non seulement dans sa beauté, sa bonté, sa sagesse, mais *jusque dans sa ressemblance*. Dépossédée de sa venue à l'existence puisqu'elle est créée, elle se trouve désormais dépossédée aussi du mouvement de retour vers le principe, puisqu'elle doit *recevoir* même sa ressemblance à lui, au lieu de la réaliser par un acte qui lui serait propre :

Le Fils est déclaré « Ressemblance du Père » parce que c'est d'une participation à lui que tiennent leur ressemblance toutes choses semblables entre elles ou à Dieu⁴³.

La sujétion de la créature à la Ressemblance parfaite lui ôte toute initiative dans sa propre conversion vers le principe. Cette passivité de l'image créée découvre tout un pan de la pensée augustinienne radicalement étranger au plotinisme. Le mouvement de conversion, bouleversé par le dédoublement de l'image, ne peut plus désormais être l'affaire de l'âme seule, ni d'un travail tout intérieur de purification, sous peine de se réduire à un usage orgueilleux de notre propre pouvoir qui ne ferait qu'aggraver la défiguration de l'image ; la rénovation de l'image de Dieu en nous appelle une économie historique du salut dans laquelle le retour au principe est amorcé puis soutenu par une série de médiations extérieures, dont l'Écriture et l'Incarnation forment à coup sûr les pièces maîtresses. La conversion par laquelle l'image augustinienne assure et renoue sa ressemblance à Dieu est donc bien étrangère à l'ἐπιστροφή plotinienne, qui demeure toujours une possibilité propre à tout être et en particulier à cette image qu'est notre âme. Cette possibilité est même dans les *Ennéades* un fait primitif, une donnée première de la réflexion plotinienne. En témoigne la construction d'un texte comme le début du traité *Sur la descente de l'âme dans les corps*, où il apparaît que la tension ou l'acte par lequel l'âme se tient dans la proximité de l'intelligible, en dépit de son incarnation, est finalement plus spontanée et plus aisée à penser que l'aversion par laquelle, s'excluant de la plénitude intelligible, elle s'attache à un corps en particulier. Le paragraphe 1⁴⁴ en effet interroge le séjour dans le corps, appréhendé comme un état plein d'étrangeté, *à partir* de l'expérience du séjour en l'être divin, et cette expérience s'avère plus évidente et plus naturelle que celle de l'éloignement et de la dissemblance. La lecture des *Confessions* fait ici mesurer l'écart : si le texte commence par une longue histoire des péchés, c'est bien parce que cette histoire est la seule que, livrés à nos propres forces, nous

43. *Ibid.*, p. 72-73.

44. Plotin, *Ennéades*, IV, 8 [6], 1.

soyons capables de construire : « Mon bien, c'est toi qui l'as formé, toi qui me l'as donné ; mon mal, c'est moi qui l'ai commis, toi qui le juges⁴⁵ ». La dimension première, et la seule qui dépende de notre humaine puissance, c'est celle de la faute, de la *regio dissimilitudinis*⁴⁶. Mais ni l'effort pour en sortir, pour ranimer en nous la ressemblance à Dieu, ni même la prise de conscience de cette situation peccamineuse ne sont au pouvoir de l'âme seule⁴⁷. L'image n'est pas maîtresse de sa propre conversion et ne peut assurer sa ressemblance par elle-même. La conversion augustinienne apparaît donc empreinte d'une double secondarité : parce que la conscience du péché ne peut être avivée que par Dieu, la conversion sera un mouvement second, un appel à Dieu qui se découvre lui-même comme réponse, réponse à l'appel toujours plus ancien du principe : « avant que je t'appelle Tu as pris les devants [...] pour que j'entende de loin et me retourne et réponde à ton appel vers moi par mon appel vers toi⁴⁸ ». Et parce que cet appel, loin de retentir comme une simple invite à laquelle l'homme répondrait par lui-même, est parole efficace, l'exécution même du retour au principe porte à son tour la marque de la secondarité : le Dieu qui commande ce qu'il veut est inséparablement le Dieu qui donne ce qu'il commande, selon une loi que le pécheur des *Confessions* reconnaît et implore : *da me quod jubes, et jube quod vis*⁴⁹.

Soulignons donc pour finir la portée du changement de structure qui se joue entre image plotinienne et image augustinienne. Un mouvement tout à fait nouveau vient modeler le rapport de cette image qu'est notre âme au principe dont elle vient. Chez Plotin, la conversion de l'âme vers son origine procède d'une contemplation solitaire qui relève d'une purification à la fois intellectuelle et éthique, et vise une extase, c'est-à-dire un arrachement individuel et instantané de l'âme à ses déterminations temporelles liées à la corporéité. À cette ascèse qui tend à fondre l'âme dans l'Un primordial, au-delà de la pensée et du langage, se substitue au contraire chez Augustin un effort personnel qui n'est possible et efficace que si une aide surnaturelle vient le soutenir et l'inscrire dans une histoire de l'image de Dieu en nous, histoire qui va de la création à la chute, puis au salut. La conversion n'aboutit plus à la contemplation « seul à seul » entre une âme qui perd son identité et l'Un au-delà de toute détermination, par un outrepassement où l'image elle-même disparaît, mais à la mise en présence du *je* de

45. Voir, par exemple, *Confessions*, X, IV, 5 (BA 14, p. 148-149) : *bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua*.

46. *Confessions*, VII, X, 16 (BA 13, p. 616) : *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*.

47. Voir, par exemple, *Retractionum libri duo*, I, IX, 6 (BA 12, p. 324-325) : « De lui-même en effet, c'est-à-dire librement, l'homme a pu tomber, mais il ne peut pas se relever (*sponte homo, id est liberio arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere*) ».

48. *Confessions*, XIII, I, 1 (BA 14, p. 424) : *priusquam invocarem praevenisti [...] ut audirem de longinquo et converterem et vocantem me invocarem* (*je souligne*).

49. *Confessions*, X, XXIX, 40 (BA 14, p. 210-211).

l'image et du *Tu* de Dieu. Certes, le *je* est dépossédé de sa propre conversion, à tel point qu'Augustin racontant son itinéraire de retour à Dieu, dans les *Confessions*, le fait à la seconde et non à la première personne⁵⁰. Mais cette dépossession n'est pas privation totale, car elle ouvre un nouvel espace où deviennent possibles la confession, l'être devant Dieu et la réponse à une vocation qui constitue notre statut d'*imago Dei*. Créée et formée par une participation seulement *reçue* à l'Image parfaite, l'*imago Dei* n'a d'autre force que celle de la soumission, et d'autre efficacité que celle de laisser Dieu agir en elle ; mais cette faiblesse de l'image créée est aussi ce qui brise l'unilatéralité du rapport plotinien au principe, unilatéralité issue de la conception plotinienne du don, qui n'est généreux que par surcroît et indifférence à son récepteur.

Département de philosophie

Université de Provence

50. Voir, par exemple, *Confessions*, VIII, VII, 16 (BA 14, p. 42-43) : « Mais *toi*, Seigneur, pendant qu'il parlait, *tu* me retournais vers moi-même, me ramenant de derrière mon dos où je m'étais mis pour ne pas porter les yeux sur moi ; et *tu* me plaçais bien en face de moi, pour me faire voir combien j'étais laid, combien j'étais difforme et sordide [...]. Et *toi* de nouveau *tu* me plaçais devant moi, *tu* enfonçais mon image dans mes yeux pour me faire rencontrer mon iniquité » (je souligne).

Philosophiques

philosophiques

Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience

Lazare Marcelin Poame

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027474ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027474ar>

[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

Poame, L. M. (1998). Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience. *Philosophiques*, 25 (1), 91–109. <https://doi.org/10.7202/027474ar>

Résumé de l'article

Ce texte est un ambitieux programme qui se résume en trois idées-forées. (1) Nourri aux sources d'Aristote, de Kant et de Habermas, l'article s'offre avant tout comme un effort de reconstruction-réhabilitation du champ de la pratique face à l'invasion de la rationalité technique. (2) Sur la base de cette reconstruction, il tente une transformation de la philosophie de la technique (Technikphilosophie) qui prend ici la dénomination de praktische Philosophie der Technik. (3) Fort de ce qui précède, l'article ambitionne de déterminer les tâches de la praktische Philosophie der Technik qui se réduisent à trois principales : d'abord proposer une définition systématique de la technique qui prenne en compte la spécificité de la technique contemporaine (technoscience) ; ensuite, élaborer une méthode d'approche du phénomène technique et enfin, évaluer la technoscience.

LES TÂCHES D'UNE PHILOSOPHIE PRATIQUE À L'ÂGE DE LA TECHNOSCIENCE

PAR

LAZARE MARCELIN POAMÉ

RÉSUMÉ : Ce texte est un ambitieux programme qui se résume en trois idées-forces. (1) Nourri aux sources d'Aristote, de Kant et de Habermas, l'article s'offre avant tout comme un effort de reconstruction-réhabilitation du champ de la pratique face à l'invasion de la rationalité technique. (2) Sur la base de cette reconstruction, il tente une transformation de la philosophie de la technique (Technikphilosophie) qui prend ici la dénomination de praktische Philosophie der Technik. (3) Fort de ce qui précède, l'article ambitionne de déterminer les tâches de la praktische Philosophie der Technik qui se réduisent à trois principales : d'abord proposer une définition systématique de la technique qui prenne en compte la spécificité de la technique contemporaine (technoscience) ; ensuite, élaborer une méthode d'approche du phénomène technique et enfin, évaluer la technoscience.

ABSTRACT: This text is an ambitious programme which can be summed up in three idées-forces. (1) Originated from the sources of Aristotle, Kant and Habermas, this paper is first of all an effort of reconstruction-rehabilitation of the practice field with regard to the invasion of the technical rationality. (2) On the basis of this reconstruction, this text attempts a transformation of the philosophy of technology which we may call praktische Philosophie der Technik. (3) In consideration of what precedes, the paper intends to determine the works of praktische Philosophie der Technik that come to three main point: first, to propose a systematic definition of the technology which really takes into account the specificity of the contemporary technology, then to work out an approach method of the technical phenomenon and finally to evaluate the technoscience.

La crise que traversent les sociétés contemporaines est, par-delà sa dimension économique qui n'est que la face visible de l'iceberg, une crise de valeurs. Cette crise nous apparaît en effet comme un défi lancé à la philosophie pratique par la technoscience, l'autre nom de la technique contemporaine. Paradoxalement, nous constatons une atténuation de la philosophie pratique au moment où on a le plus besoin d'elle. La conscience de cette atténuation, qui tient à la

liquidation insidieuse de la sphère « pratique » par la technoscience, nous conduit ici à ménager à la pratique (au sens kantio-habermassien de *Praktische*) une certaine prééminence par le jeu d'une reconstruction de la philosophie pratique dans le sillon de la réflexion éthico-technique.

Du concept pratique

La philosophie pratique est une réalité qui peut prêter à équivoque à cause des multiples usages du mot pratique qui en font une donnée généralement bien connue. Or, nous savons depuis Hegel que le bien-connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu. La philosophie pratique est pour ainsi dire une réalité peu ou mal connue. Pour en découvrir le sens et la thématique, il faut remonter à Aristote et à Kant, ces deux grands classiques de la philosophie. La clef de voûte de leur conception de la philosophie pratique est le concept de pratique.

Interrogeons, pour commencer, le concept de pratique chez Aristote. Pour une meilleure appréhension de ce concept, il faut recourir à la distinction que l'auteur opère entre *poièsis* et *praxis*. Cette distinction s'effectue suivant un critère qu'on pourrait qualifier de téléologique. En effet, partant du principe que toute action ou tout faire est orienté vers une fin, Aristote parvient à distinguer parmi les actions, celles dont les fins leur sont extérieures et celles ayant leurs fins en elles-mêmes. Les premières relèvent de la *poièsis*, les secondes de la *praxis*. Alors que la *poièsis* en se réifiant dans une fin et des objets particuliers reste étroitement liée à la *technè* transformatrice de la matière hors de soi, la *praxis* quant à elle s'attache à l'éthique, au bien vivre par une action de soi sur soi orientée vers une fin supérieure : la vie morale de la *polis*. Comme telle, la *praxis* implique une idée de valeur que l'*Éthique à Nicomaque* tente de mettre en exergue en établissant une très nette distinction entre production (technique) et action (morale). « La production, écrit Aristote, n'est pas une fin au sens absolu mais quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait est une fin au sens absolu, car la vie vertueuse est une fin et le désir a cette fin pour objet¹ ».

Des philosophes platoniciens pourraient trouver ici le signe d'une dette théorique d'Aristote à l'égard de Platon. On sait que Platon, dans le *Charmide* (163b-163e), exprimait cette idée de valeur en faisant de la *praxis* une espèce de la *poièsis*, c'est-à-dire une *poièsis* bonne et utile. La *praxis* était alors décrite comme une partie de la *poièsis*.

Mais Aristote, sans rejeter systématiquement l'idée de valeur inhérente à la *poièsis*, va sceller le cordon qui pose *praxis* et *poièsis* comme deux aspects (l'un positif, l'autre négatif) d'une même réalité. Il fait alors remarquer avec véhémence que *praxis* et *poièsis* « ne sont

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2 1139b, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

pas une partie l'une de l'autre, car ni l'action n'est une production, ni la production une action² ». *Poiësis* et *praxis* sont deux types d'action qu'on peut valablement rattacher aux activités de l'*Homo faber* et de l'*Homo ethicus*. La *praxis* en tant que réalité axiologique constitue chez Aristote l'objet par excellence de la philosophie pratique ; et c'est par là que la pensée de Kant rejoint (sur la question de la philosophie pratique) la doctrine classique d'Aristote.

Mais Kant pousse plus loin l'analyse en faisant éclater de façon lumineuse le concept même de pratique. Il en vient ainsi à distinguer le techniquement pratique (*technisch-praktisch*) et le moralement pratique (*moralisch-praktisch*). Écoutons-le à ce sujet :

Aussi peu donc que [...] l'art mécanique ou chimique des expériences ou des observations doit-il être considéré comme une partie pratique de la doctrine de la nature, et enfin l'économie domestique, rurale, politique, l'art des relations sociales, les prescriptions de la diététique, même la doctrine générale du bonheur, pas même l'art de refréner et de dompter les passions à son profit, doivent-ils être comptés comme appartenant à la philosophie pratique ou être considérés, du moins ces dernières disciplines, comme constituant la seconde partie de la philosophie en général ; c'est en effet, qu'elles ne comprennent toutes que des règles de l'habileté, par conséquent seulement techniquement pratiques [...] ces règles puisqu'elles appartiennent à la philosophie théorique [...] ne peuvent prétendre à occuper une place dans une philosophie particulière, dite pratique. En revanche, les préceptes moraux pratiques [...] constituent une espèce toute particulière de prescriptions, qui, tout de même que les règles auxquelles la nature obéit, s'appellent simplement des lois ; mais elles ne reposent pas, comme celles-ci, sur des conditions sensibles, mais sur un principe supra-sensible et elles exigent pour elles seules, à côté de la partie théorique de la philosophie, une autre partie sous le nom de philosophie pratique³.

Nous avons ici longuement cité Kant parce que cet extrait nous semble révélateur de ce que l'on pourrait nommer sa philosophie pratique. Aussi, ce texte a-t-il l'avantage de présenter avec une singulière clarté la distinction entre les deux concepts de pratique, à savoir le techniquement pratique et le moralement pratique.

Mais Kant n'établit pas cette distinction (entre *moralisch-praktisch* et *technisch-praktisch*) pour elle-même ; celle-ci doit permettre de cerner avec précision l'objet de la philosophie pratique. Le prototype du techniquement pratique est le concept cartésien de pratique tel que défini dans le *Discours de la méthode*. Ayant en projet de réhabiliter l'utilité pratique discréditée par l'Antiquité et le Moyen-Âge, Descartes a pu écrire : « Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent » nous pourrions « nous rendre comme maîtres et

2. *Ibid.*, VI, 41140a.

3. E. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (hrsg.) von W. Weichgedel, Frankfurt, Suhrkamp, 13^e édition, 1994, p. 80.

possesseurs de la nature⁴ ». Ici, la sphère pratique est celle de la maîtrise technique de la nature sur la base de la connaissance des lois qui la régissent.

Tout autre est le moralement pratique (*moralisch-praktisch*) qui constitue aux yeux de Kant la véritable sphère pratique et cela, en raison de son caractère non instrumental, éthicologique. C'est pourquoi, chez Kant, la philosophie pratique est synonyme d'éthique.

Aussi bien chez Aristote que chez Kant, l'éthique est au cœur de la philosophie pratique. L'esprit de cette dernière est dirigé contre la réduction de l'action (morale) à la production (technique).

Ce combat contre une telle réduction se prolonge au XX^e siècle⁵ avec la grande figure du philosophe francfortien Jürgen Habermas. En référence à la distinction aristotélo-kantienne, Habermas introduit le couple conceptuel travail et interaction (*Arbeit und Interaktion*). Le travail ici correspond à l'activité téléologique ou l'activité rationnelle (*zweckrational*) par rapport à une fin. Si, comme le souligne en substance Habermas, le concept d'activité téléologique est au centre de la théorie philosophique de l'action⁶, force est cependant de reconnaître qu'avec cet auteur, le modèle téléologique s'élargit en modèle d'activité stratégique. Dans la typologie habermassienne des activités rationnelles, l'activité stratégique en tant qu'action orientée vers le succès (*erfolgsorientiert*) est assimilable à l'activité téléologique ou instrumentale. Ce à quoi il faut ajouter que les activités instrumentales se réalisent aussi bien dans les technologies que dans les stratégies. Mais cette homologie ne saurait occulter la spécificité de l'activité stratégique par rapport à l'activité instrumentale. En effet, « alors que l'activité instrumentale met en œuvre des moyens qui sont adéquats ou inadéquats par rapport aux critères d'un contrôle efficace par la réalité, l'activité stratégique ne dépend que de l'évaluation correcte des alternatives de comportements possibles, laquelle résulte exclusivement d'une déduction établie avec référence à certaines valeurs et maximes⁷ ». Cette différenciation, en éloignant les deux types d'activité l'une de l'autre, rapproche l'activité stratégique de l'interaction définie comme une activité communicationnelle, c'est-à-dire l'activité qui, structurée par une rationalité herméneutique, se trouve orientée vers l'intercompréhension

4. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 84.

5. Nous faisons ici l'économie de la *praxis* marxienne parce que ce modèle, comparé au concept habermassien de pratique, est entaché de limitations. Il manque en effet à la *praxis* marxienne l'interaction, cette dimension fondamentale de la pratique que Habermas tente de restaurer à travers sa théorie de l'activité communicationnelle. On comprend d'ailleurs pourquoi Habermas, dans son projet de reconstruction du marxisme, a substitué au couple marxien forces productives/rapports de production la dualité entre travail et interaction.

6. Voir J. Habermas, *La logique des sciences sociales*, trad. de R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 417.

7. J. Habermas, *La science et la technique comme idéologie*, trad. de J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 22.

(*verständigungsorientiert*). Or, à en croire Habermas, c'est peu dire que d'affirmer que l'activité stratégique peut être raccordée à des interactions sociales puisqu'elle représente elle-même une action sociale. Jean-Marc Ferry, à qui l'on doit les premières analyses (francophones) les plus pénétrantes de l'œuvre de Habermas, faisait remarquer à ce sujet ceci : « l'activité stratégique présuppose aussi la rationalité (herméneutique) de la compréhension des intentions des partenaires (ou des adversaires), dans l'interaction. Dans cette mesure, la rationalité de l'activité stratégique participe également de celle qui constituerait un point de départ pour la logique des actions communicationnelles⁸ ».

On doit cependant prendre garde de ne pas assimiler la logique de l'activité stratégique à celle de l'activité communicationnelle. L'activité stratégique, contrairement à l'activité communicationnelle, obéit à une logique de type monologique que Habermas semble trouver dans l'action morale kantienne. Celle-ci a pour principe de « n'agir que selon d'autre maxime que celle qui peut en tant que loi universelle se prendre elle-même pour objet⁹ ». Ici, la raison pratique, en anticipant *a priori* sur l'intersubjectivité qui est celle de la validation des lois morales, autorise et favorise la transformation de l'action morale en action de type monologique. En effet, « la relation positive de telle volonté à la volonté des autres échappe à toute communication possible, elle est remplacée par un accord qui correspond à une nécessité d'ordre transcendantal entre des activités finalisées isolées sous les auspices de lois abstraitement universelles [...] ». En ce sens, l'action morale telle que la définit Kant se présente *mutatis mutandis* comme un cas particulier de ce qu'on appelle aujourd'hui l'action stratégique¹⁰ ». L'activité stratégique est donc monologique.

Excluant de l'action morale l'harmonie préétablie, l'activité communicationnelle se déploie « dans le contexte d'une communication en train de se constituer entre ceux qui agissent sur la base sans cesse menacée de la reconnaissance réciproque¹¹ ». Pour Habermas, la logique propre à l'action morale (communicationnelle) est une logique de la discussion argumentée, elle-même liée à la logique de l'universalisation des intérêts des sujets argumentant, le tout conçu sur la base d'une reconnaissance intersubjective. Cette orientation de l'action morale est celle que promeut le *Diskursethik*, souvent traduit par éthique de la discussion et qui renvoie précisément à l'éthique procédurale de la discussion.

Identifié comme une prise en compte de la théorie hégélienne de la reconnaissance en vue d'une lecture critique et intersubjective de

8. J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 339-340.

9. E. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cité par Habermas dans *La science et la technique comme idéologie*, p. 179.

10. Habermas, *La science et la technique comme idéologie*, p. 179.

11. *Ibid.*, p. 180.

l'impératif catégorique kantien, le *Diskursethik* s'appuie sur le principe qui consiste à « honorer par la discussion des exigences normatives de validité¹² ». Dans notre esprit comme dans celui de Jürgen Habermas, le *Diskursethik* constitue l'une des réponses les plus appropriées aux questions pratiques que pose à l'homme moderne la technoscience. C'est donc en considérant le *Diskursethik* comme un des meilleurs terreaux de la philosophie pratique que nous nous efforcerons de dégager, dans l'horizon de la *Technikphilosophie*¹³, les tâches d'une philosophie pratique.

Les tâches actuelles d'une philosophie pratique : l'horizon de la *Technikphilosophie*

Les réflexions menées ci-dessus ont suggéré quelques réquisits de la philosophie pratique dont nous voulons à présent définir les tâches. L'intérêt de cette entreprise ne devient réellement perceptible que par une indication préalable des enjeux qui sous-tendent une telle démarche. En effet, ce qui est en jeu dans la définition de la tâche de la philosophie pratique, c'est, par-delà la réhabilitation de la sphère « pratique », l'existence de la philosophie elle-même.

La philosophie, si elle veut continuer d'exister et (consécutivement) participer valablement à la résolution des problèmes de la civilisation technicienne, ne doit plus se borner à un « vain exercice de réflexion s'appliquant aux objets de sa seule tradition¹⁴ », disons de sa longue et vieille tradition. Cette tradition, qui part de Platon à Bacon (exclu), a toujours placé la technique à la périphérie de la réflexion philosophique. Mais depuis, une nouvelle tradition s'est fait jour, accordant à la technique une position philosophiquement focale. Bacon et Descartes en ont ouvert la marche. Mais ce sont surtout les XIX^e et XX^e siècles qui, en thématissant la réflexion sur la technique, ouvrirent de façon décisive et systématique l'horizon de la nouvelle tradition qui définira la tâche de la philosophie dans les sociétés contemporaines. Cette tâche consiste à penser le ou l'un des faits dominants de notre époque. Or, ce fait dominant est la dynamique du système sociotechnicien qui se donne à la conscience des contemporains comme opacité. Cette dynamique est en effet devenue aujourd'hui une réalité si complexe qu'elle échappe aux investigations pointues des technocrates et autres experts de la technique. Sa montée en puissance et en complexité requiert un effort de dépassement des évaluations simplistes et technocratiques de son mode d'être. Cet effort est celui déployé par

12. J. Habermas, *Morale et communication*, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, p. 125.

13. C'est la philosophie de la technique telle que développée en Allemagne. Pour plus de précisions sur ce sujet, nous renvoyons à notre article publié sous le titre « Regard sur la philosophie de la technique en Allemagne » dans *Philosophiques*, vol. XXI, n° 1, printemps 1994.

14. J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 31-32.

la philosophie de la technique dont la tâche primordiale est, comme l'indique l'expression, de penser la technique.

Penser la technique du point de vue de la philosophie de la technique, c'est avant tout ouvrir un champ de réflexions critiques et approfondies sur les caractéristiques essentielles de la technique et sur les dimensions sociales, cognitives et politiques de la dynamique technique.

Il nous paraît ici opportun de signaler que ce champ de réflexion (*Technikphilosophie*) se développe aujourd'hui de façon prodigieuse en Allemagne sous l'angle de la *Technikbewertung*, c'est-à-dire d'une évaluation de la technique inspirée par des préoccupations d'ordre « pratique ». Mais la *Technikphilosophie* telle que nous l'entendons doit se transformer par le jeu d'une accentuation des exigences d'ordre pratique inspirées du *Diskursethik*. Cette *Technikphilosophie* transformée est ce que nous nous proposons d'appeler *praktische Philosophie der Technik*, entendez une philosophie pratique qui se meut dans l'horizon de la *Technikphilosophie* et vice versa¹⁵.

Les trois grandes orientations qui, à notre avis, rassemblent les tâches auxquelles doivent se mesurer les capacités de la *praktische Philosophie der Technik* sont les suivantes :

— La formulation d'une définition systématique de la technique à partir d'une prise en compte de la spécificité de la technique contemporaine ;

- L'élaboration d'une méthode d'approche du phénomène technique ;

- L'évaluation de la technoscience.

Éléments pour une définition systématique de la technique

L'un des champs d'investigation à partir desquels la *praktische Philosophie der Technik* peut accomplir sa tâche est celui d'une (re)définition de la technique dans l'optique d'un dépassement des définitions classiques (qui présentent de façon dichotomique le rapport de la science à la technique ou qui font de la technique un simple instrument au service des hommes) et d'une mise en évidence de la spécificité de la technique contemporaine. Étant donné la complexité du phénomène technique, la tâche philosophique à accomplir ici est considérable.

15. Le concept de *praktische Philosophie der Technik* a vu le jour en avril 1995 à la faveur d'une étude (postdoctorale financée par le DAAD) menée à l'Université de Francfort sous la direction de Günter Ropohl assisté de Jürgen Habermas. En attendant de pouvoir trouver dans la langue française un concept strictement équivalent, nous nous contenterons du concept germanique que les francophones devraient pouvoir utiliser sans complexe.

La technique, tout comme le pouvoir, est une réalité polysémique¹⁶. Cette polysémie qui tient à la trop grande élasticité du vocable de technique trouve chez Max Weber sa plus parfaite illustration. Pour Weber en effet, la technique renvoie à la mise en œuvre méthodique de moyens en vue d'une fin. Ainsi comprise, la technique « existe dans toute activité et on peut parler d'une technique de la prière, d'une technique de l'ascèse, d'une technique de réflexion et de recherche, d'une mnémotechnique, d'une technique pédagogique, d'une technique de la domination politique et hiérarchique, d'une technique de la guerre, d'une technique musicale¹⁷ ».

Mais si la technique peut être perçue comme un type d'organisation commune à toutes nos activités, une telle conception rend particulièrement difficile toute appréhension rigoureuse de la notion. Si on considère qu'il y a autant de techniques qu'il y a d'activités, on est inévitablement conduit à situer la technique dans l'indéfini étant donné la diversité de nos activités. Contre cette perspective weberienne d'une élasticité quasi infinie du vocable de technique, von Gottl-Ottlilienfeld postule une appréhension de la technique suivant une classification systématique axée autour de quatre concepts bien définis, à savoir la technique individuelle (*Individualtechnik*), la technique sociale (*Sozialtechnik*), la technique intellectuelle (*Intellektualtechnik*) et la technique du réel (*Realtechnik*)¹⁸. Le premier renvoie aux « pratiques de transformation qui ont pour objet les réalités psychiques et corporelles de l'individu ». Le deuxième désigne l'ensemble des pratiques de transformation ayant pour objet les relations entre individus. On retiendra, à titre d'exemple, les techniques d'administration, d'éducation et d'organisation rationnelle de la société. Le troisième renferme « les pratiques méthodologiques dont les objets relèvent du domaine intellectuel, comme celles qui permettent la résolution d'un problème ou d'une énigme, par exemple les techniques de calcul et de toute méthodologie en général¹⁹ ». Le quatrième concept, la *Realtechnik*, définit l'ensemble des pratiques axées autour de la maîtrise technique de la nature. C'est, à en croire von Gottl-Ottlilienfeld, le noyau dur (*Kernpartie*) des techniques.

16. Le caractère polysémique de la réalité qu'incarne le pouvoir est (consciemment ou inconsciemment) entériné par l'emploi d'une épithète destinée à spécifier le type de pouvoir à l'œuvre. Il en est ainsi dans les expressions telles que « pouvoir politique », « pouvoir judiciaire », « pouvoir magique »...

17. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 63. Voir également *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), 5^e édition, Tübingen, 1976, p. 32.

18. La traduction française de ces quatre concepts est due aux *Cahiers STS*, n° 2, Paris, Éditions du CNRS, 1984. Cette traduction est entérinée par J.-Y. Goffi dans *La philosophie de la technique*.

19. Les passages entre guillemets sont extraits de l'article de Ropohl commentant Gottl-Ottlilienfeld dans les *Cahiers STS*, n° 2, p. 32.

Cette classification systématique de von Gottl-Ottlilienfeld, qui a le mérite d'éviter l'éparpillement et le dénombrement « sans fin » des activités techniques, n'est cependant pas exempte de limitations. Jean-Yves Goffi, dans *La philosophie de la technique*, remarquait à ce propos que la limite de la classification de von Gottl-Ottlilienfeld était « celle de toute classification systématique, à savoir sa fragilité face à certains cas litigieux²⁰ ». Et pour illustrer son propos, il soulève les interrogations suivantes : « les procédés mnémotechniques sont-ils des techniques individuelles ou des techniques intellectuelles ? Les vêtements appartiennent-ils au champ des techniques sociales ou bien des techniques individuelles²¹ ? ».

À première vue, cette objection de Goffi semble bien irréfutable. Mais à y voir de près, on s'aperçoit qu'elle s'adresse moins à von Gottl-Ottlilienfeld qu'à toute entreprise de classification systématique. En outre, le cas litigieux qu'il invoque nous paraît étranger à la classification de von Gottl-Ottlilienfeld. Le litige, ici, présuppose la clôture de chacun des éléments constitutifs de la classification sur soi, ou encore l'absence de connexion entre ces éléments. Or, la classification de von Gottl-Ottlilienfeld ne semble pas marquée par des cloisonnements rigides au point d'empêcher une quelconque interpénétration des éléments classifiés. Il est en effet symptomatique que Gottl-Ottlilienfeld, parlant de la technique du réel, tienne à invoquer l'idée de noyau dur (*Kernpartie*). Ce noyau, conçu comme réalité commune à toute technique, permet la liaison entre les diverses techniques. La technique du réel qui est l'incarnation de ce noyau est considérée comme présente dans toute technique. Mais ce n'est pas tout. Il faut en plus admettre la symétrie des présences en reconnaissant que les autres techniques sont elles aussi présentes dans la technique du réel, ce noyau dur de toute technique. Et cela, von Gottl-Ottlilienfeld l'exprime en ces termes : « Une grande part de technique individuelle et de technique sociale est présente dans ce noyau dur de toute technique²² ».

La classification de von Gottl-Ottlilienfeld revêt pour ainsi dire une certaine singularité qui la tient à l'abri des limites propres à toute classification systématique. Il s'agit d'une classification souple et perméable. Il est donc clair qu'on ne peut objecter à cette définition classificatoire d'entretenir des cas litigieux. D'ailleurs, Goffi semble lui-même reconnaître les limites d'une telle objection lorsqu'il écrit : « Plus sérieuse semblerait l'objection consistant à dire que cette définition et cette classification sont opposées à l'usage courant. Personne n'hésitera à dire qu'un assistant d'ingénieur est un technicien ; mais on aura déjà plus de mal à admettre qu'il en est de même pour un révolutionnaire tiers-mondiste ; et on sera franchement réticent si l'on nous dit qu'il y a une technique du discours

20. J.-Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, Paris, PUF, 1988, p. 24.

21. *Idem*.

22. F. von Gottl-Ottlilienfeld, *Wirtschaft und Technik*, p. 8.

édifiant²³ ». Du reste, il faut souligner que le concept de technique du réel lui-même pose dans le fond et dans la forme un certain nombre de problèmes. S'il est admis que la technique du réel incarne la technique par excellence, si en elle réside l'« intégralité des procédés et des moyens de maîtrise de la nature²⁴ », force est en effet de reconnaître avec Ropohl que l'acception que lui confère Gottl-Ottlilienfeld est loin d'être parfaite. Un point essentiel lui fait défaut : la mise en évidence formelle de l'artefact comme trait caractéristique de la technique du réel. Pour remédier à cela, Ropohl se propose d'affecter à la technique du réel conçue comme technique par excellence un contenu plus substantiel impliquant à la fois et de façon complémentaire : « a) l'ensemble des artefacts objectifs orientés vers des fins utiles ; b) l'ensemble des processus et des dispositifs humains dans et par lesquels sont produits ces artefacts ; c) l'ensemble des processus des pratiques humaines dans et par lesquels sont utilisés ces artefacts²⁵ ». En plus du contenu, c'est à la forme du concept que s'en prend Ropohl en faisant remarquer à bon droit que l'expression « technique du réel » laisse insinuer que les autres formes de techniques seraient des techniques de l'irréel. Or, nous savons que les « objets » des techniques individuelle et sociale sont tout aussi réels que ceux de la « technique du réel » (*Realtechnik*). Cet auteur en vient aussi à révéler l'inadéquation du vocable de « technique du réel » et lui substitue celui de *Sachtechnik* que nous traduisons (non sans difficulté) par technique des artefacts, étant donné que *Sache* renvoie ici aux artefacts²⁶.

Nous voilà maintenant en présence de quatre concepts fondamentaux, à savoir la technique individuelle (*Individualtechnik*), la technique intellectuelle (*Intellektualtechnik*), la technique sociale (*Sozialtechnik*) et la technique des artefacts (*Sachtechnik*). Ces concepts délimitent un certain usage du mot technique, celui situé à mi-chemin entre un sens excessivement élastique (élargi au point de rendre le mot coextensif à toute activité humaine) et un sens trop étroit réduisant la technique à l'outil ou à l'instrument.

Donner au mot technique la même extension que les activités humaines reviendrait non seulement à affirmer que toute activité humaine est technique, mais aussi à ignorer les types d'activités non techniques ou « trans-techniques », voire pratiques au sens habermassien. En revanche, en confinant la technique dans un sens étroit, celui renvoyant essentiellement à l'outil ou à l'instrument, nous

23. Goffi, *La philosophie de la technique*, p. 24.

24. Gottl-Ottlilienfeld, *Wirtschaft und Technik*, p. 8.

25. G. Ropohl, *Die unvollkommene Technik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 61. Notre traduction.

26. Encore faudrait-il préciser le sens de cette notion. La notion d'artefact apparaît en effet dans la terminologie ropohlienne comme synonyme de système des objets (*Sachsystem*) et désigne également le produit sociotechnique de l'ingénierie. Voir à ce sujet G. Ropohl, *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 18-19.

restons à l'écart de la réalité caractéristique de la technique contemporaine, car une telle définition (à la limite applicable aux techniques artisanales) nous paraît aujourd'hui dépassée tant au point de vue théorique qu'empirique.

Au point de vue théorique, toute conception de la technique comme simple instrument est perçue par les penseurs de la technique les plus pertinents comme erronée et par conséquent vouée à une sécheresse intellectuelle ; car aussi longtemps que la technique se pensera comme simple fabrication ou usage d'outils dans le cadre d'une visée instrumentale, elle ne pourra requérir l'urgence et la nécessité d'une réflexion sur son mode d'être ainsi que son devenir. Les techniques artisanales étaient d'une passivité et d'une simplicité telles qu'elles ne pouvaient susciter le moindre frémissement de l'esprit, c'est-à-dire le besoin de se préoccuper de leur mode d'existence qui visiblement n'a rien de préoccupant. On pourrait d'ailleurs expliquer ainsi l'absence ou mieux, la pénurie de discours sur la technique dans l'Antiquité grecque.

La réflexion philosophique sur le phénomène technique est fille de la crise de la civilisation technicienne. Si aujourd'hui la réflexion sur la technique s'impose avec une impérieuse nécessité, c'est parce que la technique contemporaine, en déployant une puissance quasiment disproportionnée aux moyens de contrôle des hommes, a rendu le monde de plus en plus opaque à notre conscience. Nous anticipons ici sur la seconde dimension de la question, à savoir le point de vue empirique.

Au point de vue empirique, il est aisé de constater que la vision instrumentale de la technique est étrangère à l'expérience actuelle du développement de la technique. Transcendant l'instrumentalité, la technique contemporaine est devenue un système de médiations structurant les relations entre les individus qui, pris isolément, ne peuvent nullement prétendre être les « maîtres et possesseurs » des ensembles techniques.

Il ressort de ce qui précède que les conceptions *lato sensu* et *stricto sensu* extrêmes de la technique se situent l'une et l'autre au-delà et en deçà de la réalité caractéristique de la technique contemporaine. Autrement dit, avec ces deux extrêmes, on ne peut parvenir ni à une saisie adéquate de la nature ou spécificité de la technique contemporaine ni à l'élaboration d'une véritable théorie du phénomène technique contemporain. D'où le recours aux concepts de « technique individuelle », de « technique intellectuelle », de « technique sociale » et de « technique des artefacts ». Ces concepts, en offrant une compréhension/appréhension de la technique comme réalité à la fois cognitive, sociale et matérielle, permettent de reconstruire une théorie de la technique et de la « technicisation » des sociétés héritières de l'industrialisation du XIX^e siècle. Pour la reconstruction d'une telle théorie, au moins une exigence devra être satisfaite : l'exigence de méthode.

Esquisse d'une méthode d'approche du phénomène technique

Maintes approches du phénomène technique sont possibles. On retiendra, entre autres, les approches phénoménologique, aphoristique et systémique de la technique.

Ce qui caractérise l'approche phénoménologique de la technique est la « tentative de décrire l'objet technique²⁷ ». Martin Heidegger, dans *Sein und Zeit*, en a esquissé quelques éléments. Cette démarche présente, en raison de son « objectivisme de principe », un certain intérêt pour la reconstruction d'une théorie du phénomène technique. C'est peut-être le lieu de souligner que l'approche de la technique par le biais de l'« ustensilité » ou de l'instrumentalité est loin de recouvrir tout ce que Martin Heidegger dira de la technique après *Sein und Zeit*. Mais la complexité de la réalité technique (dont outils et machines ne sont que la partie visible) place l'essentiel du phénomène technique loin ou au-delà de ce qui serait description (phénoménologique) même si celle-ci n'est pas inutile. Autrement dit, l'approche phénoménologique, si remarquable soit-elle, nous paraît insuffisante à fonder une véritable théorie du phénomène technique contemporain qui requiert, en plus de l'œuvre de description, des efforts d'inscription de la technique.

Il existe aujourd'hui une profusion de discours visant à inscrire la technique. Nombre d'entre eux sont sous-tendus soit par la démarche aphoristique, soit par l'approche systémique.

La démarche aphoristique est la méthode qu'affectionnaient particulièrement les maîtres fondateurs de l'École de Francfort, à savoir Horkheimer et Adorno. À la suite de Horkheimer, dont les premiers écrits (la *Dämmerung* en l'occurrence) furent marqués par la méthode aphoristique, c'est Adorno qui manifesta le plus grand intérêt pour la forme aphoristique ou fragmentaire du discours. L'attachement d'Adorno à la méthode aphoristique n'est pas fortuit. Il répond à l'une des préoccupations fondamentales de l'École de Francfort, à savoir ruiner les grands systèmes de pensée afin de sauver le particulier enseveli sous la totalité abstraite édifiée, entre autres, par le système hégélien. Dans cette perspective, Adorno invoque (entre autres) le recours à l'essai. Dans les *Noten zur Literatur*, ce recours à l'essai trouve la justification suivante : « Il (l'essai) tient compte [...] de la non-identité : radical par son radicalisme, par son renoncement à toutes sortes de réduction à un principe, par son accentuation du partiel face à la totalité, par son caractère fragmentaire²⁸ ». L'essai, dans l'esprit d'Adorno, est particulièrement édifiant parce qu'il promeut la pensée déductive ou pensée négative ainsi que le particulier. Son moyen est la forme « asystémique » ou aphoristique du discours.

27. Goffi, *La philosophie de la technique*, p. 53.

28. Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Schriften, Frankfurt, Suhrkamp, 1958, p. 17.

La forme aphoristique du discours renferme quelque avantage que l'on ne peut se permettre d'ignorer ; elle présente en effet une vertu pédagogique, celle permettant d'aborder un texte indépendamment de son contexte ou de l'ensemble, c'est-à-dire sans se rendre « prisonnier » du système.

Toutefois, cette démarche nous paraît impropre à rendre compte du phénomène technique dans sa complexité. Nous savons que la technique contemporaine est système, mieux système de médiations. Comme telle, elle pose dans sa dynamique des problèmes touchant à la fois la culture, l'environnement, l'économie, la politique. Ces problèmes qui, dans leur manifestation ontico-ontologique, sont solidaires les uns des autres, forment un réseau complexe disqualifiant les approches du type fragmentaire. Ce sont des problèmes qui manifestement appellent des solutions globales, lesquelles requièrent une démarche systémique. Celle-ci, en effet, « s'appuie sur une approche globale des problèmes ou des systèmes que l'on étudie et se concentre sur le jeu des interactions entre leurs éléments²⁹ ». L'approche systémique répond en fait à une triple préoccupation :

- Identifier la technique comme système ;
- Reconnaître les interactions entre les facteurs articulés autour du phénomène technique ;
- Privilégier dans la recherche de solutions aux problèmes posés par la technoscience la perspective globalisante.

La démarche systémique nous paraît ainsi bien supérieure aux approches phénoménologique et aphoristique.

Toutefois, la tentation est grande de considérer ces deux dernières approches comme étant sans lien quelconque avec l'approche systémique. Ce serait faire erreur puisque l'approche phénoménologique peut donner lieu à une description systémique du phénomène technique comme a bien pu le faire l'auteur de *Sein und Zeit*³⁰. Aussi n'est-il pas exclu que la forme aphoristique du discours puisse déployer dans ses fragments (ou de façon fragmentaire) la nature systémique de la technique comme cela nous est apparu dans la critique francfortienne de la technique³¹.

29. J. de Rosney, *Le macroscopie*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

30. Martin Heidegger dans *Sein und Zeit* faisait justement remarquer qu'« un outil n'est que par son lien à un autre outil : la plume, l'encre, le sous-main, la table, la lampe... » (trad. de R. Boehm et A. Waelhens, 1964, p. 92).

31. D'aucuns seraient tentés de dire que nous nous trouvons dans la situation du penseur projetant de décrire la technique comme système et qui se trouve confronté à des formes de pensée ayant plutôt tendance à faire de la considération de la technique comme système un produit idéologique de la société contemporaine. Sûrement pas. Il faut dire que l'aversion de l'École de Francfort pour le système s'est présentée d'une façon telle qu'elle a contribué à semer le doute dans les esprits. On a en effet souvent confondu et cela, à cause de la démarche aphoristique qui a jalonné le discours de l'École, la critique à l'« ignorance » du système. De fait, l'École de Francfort n'a jamais « ignoré » la manifestation de la technique comme système (rigide ou dominateur) qui justifie,

Somme toute, c'est dans une démarche systémique (attentive à « l'oublié du système » ou à ce qui pourrait se présenter comme tel) que nous semble résider la méthode que la *praktische Philosophie der Technik* se propose de vivifier.

De l'évaluation de la technoscience

La *praktische Philosophie der Technik* se donne également pour tâche d'évaluer la technique. Une des dimensions fondamentales de l'analyse du phénomène technique est, faut-il le rappeler, l'évaluation de ce phénomène ; celle-ci constitue l'une des préoccupations majeures de la *Technikphilosophie*.

Dans l'horizon de la *Technikphilosophie*, l'évaluation de la technique est exprimée par deux concepts supposés traduire la même idée : *Technikfolgenabschätzung* et *Technikbewertung*. Considérés par certains auteurs³² comme interchangeables, ces concepts suggèrent au fond deux conceptions de l'évaluation de la technique. À y regarder de très près, nous trouvons dans le concept de *Technikfolgenabschätzung* quelque chose de restrictif que permet de dévoiler cet artifice d'écriture : *Technikfolgen-Abschätzung*. Le « Ab » de *Abschätzung* est à prendre ici comme une particule révélatrice d'une extraction, mieux d'une abstraction. De fait, le vocable de *Technikfolgenabschätzung* nous semble suggérer une restriction, voire une privation ; l'évaluation dans ce cas porte non pas sur l'ensemble du phénomène technique, mais sur ses seuls effets (*Folgen*). Plus encore, le concept de *Technikfolgenabschätzung* suggère que l'évaluation fait abstraction des conditions d'émergence du phénomène technique. Or, l'évaluation de la technique proprement dite ne saurait permettre de telles restrictions. C'est sans doute ce qui explique chez certains auteurs, tels que E. Jochem, H. Krupp et F. Naschold, l'usage de l'expression *Technikfolgen-Abschätzung und Bewertung*³³ supposée restituer à l'évaluation ce qui lui faisait défaut avec la *Technikfolgen-Abschätzung*. Cette expression, si intéressante soit-elle, nous semble inutilement surchargée. C'est pourquoi nous nous accordons avec Ropohl (et avec lui Paschen, Gresser, Conrad, Huisinga, Bungar, Lenk) pour trouver dans le concept de *Technikbewertung* le terme propre à exprimer l'idée d'une évaluation intégrale de la technique.

entre autres, la critique des philosophes francfortiens. À cela, il faut ajouter que Marcuse, un des représentants historiques de l'École, a subi l'influence de Gilbert Simondon (avec ce que cela implique).

32. Il s'agit notamment des philosophes de l'École de Karlsruhe à qui l'on attribue la paternité du concept de *Technikfolgenabschätzung*. Aujourd'hui, malgré les efforts de différenciation visant à substituer à ce concept celui de *Technikbewertung*, certains membres de l'École restent attachés mordicus à leur « trouvaille ».

33. Voir l'ouvrage collectif *Schlüsseltexte zur Technikbewertung*. Dortmund, ILS – Tachenbuch, 1990.

Les lignes directrices de cette évaluation sont celles consignées dans les résolutions de la VDI³⁴ qui font en Allemagne figure de référence incontournable sur le sujet. Ces résolutions, qui sont une synthèse de travaux d'ingénieurs et de philosophes de la technique (notamment ceux de la *neue Generation der Technikphilosophen*), décrivent la *Technikbewertung* comme un « procédé méthode, systématique, organisé qui :

- examine le niveau d'une technique donnée et ses possibilités de développement ;

- évalue les conséquences directes et indirectes d'ordre technique, économique, sanitaire, écologique, humain, social et autres ainsi que les alternatives possibles de cette technique ;

- apprécie les conséquences ou recherche d'autres développements souhaitables sur la base des objectifs et valeurs définis ;

- en déduit et parachève les possibilités d'action et de façonnement, de manière à pouvoir suggérer des décisions fondées qui le cas échéant, pourront être traduites dans les faits par des institutions appropriées³⁵ ».

À l'appui de cette indication, il importe de souligner que l'évaluation de la technique, telle que conduite par les philosophes allemands de la technique (*Technikphilosophen*), est marquée par une accentuation croissante du souci normatif que révèlent tout à la fois le titre et le contenu de la récente publication de Günter Ropohl : *Ethik und Technikbewertung* (Éthique et évaluation de la technique).

Par-delà ces indications, il y a lieu de se demander ce qui fait la spécificité de la *Technikbewertung* par rapport aux nombreuses évaluations de la technique qui ont cours dans les États technologiquement avancés, notamment aux États-Unis.

Le choix des États-Unis, comme nous le verrons, n'est pas fortuit. En effet, ce qu'on appelle en Allemagne *Technikbewertung* est, à en croire certaines figures de proue de l'évaluation de la technique dans l'espace germanique, une traduction de l'expression anglaise

34. Abréviation consacrée de *Verein Deutscher Ingenieure* ; en français, Association des ingénieurs allemands autour de laquelle se trouvent réunis bon nombre de philosophes de la technique (*Technikphilosophen*).

35. VDI — *Richtlinie 3780. Technikbewertung, Grundlagen und Begriffe*, Düsseldorf, 1991. Notre traduction. Voir également G. Ropohl et C. Hubig, dans *Funkkolleg. Technik — einschätzen — beurteilen — bewerten*, Tübingen, Beltz Verlag, 1994, p. 14.

*Technology Assessment*³⁶. Et Ropohl de préciser qu'il s'agit d'une « idée américaine introduite en Allemagne en 1971³⁷ ».

Technology Assessment, avant de gagner l'Allemagne, est apparue pour la première fois aux États-Unis dans les années 1960. Son programme, d'inspiration pragmatiste, aborde la question de la rencontre de la technique et de l'éthique sous l'angle d'une évaluation systématique de la technique. L'idée de *Technology Assessment*, qui fit école aux États-Unis en aboutissant à la création du *Office of Technology Assessment* (OTA), fut aussitôt adoptée par la communauté scientifique allemande, notamment les *Technikphilosophen*, sous l'appellation de *Technikfolgenabschätzung* ou *Technikbewertung*.

Mais la *Technikbewertung*, telle que conduite par les *Technikphilosophen*, serait-elle alors une pure et simple reproduction germanique (du modèle américain) de *Technology Assessment*? Assurément non, malgré les affinités qu'on leur reconnaît.

On connaît le projet de *Technology Assessment* qui est pour l'essentiel une appréciation anticipée de la croissance technicienne, afin d'en contrôler la dynamique qui prend souvent de court les modes usuels d'agir et de penser. Ce projet, sous-tendu par une armature scientifique très élaborée, est partagé par les promoteurs de la *Technikbewertung*.

Toutefois, contrairement à *Technology Assessment*, la *Technikbewertung* reste foncièrement marquée du sceau de la philosophie : profondément enracinée dans le débat philosophique, elle est inspirée à la fois par la philosophie sociale et la philosophie morale. Pour justifier cette orientation, Ropohl fait remarquer en substance que les questions fondamentales de l'évaluation de la technique (*Grundfragen der Technikbewertung*) appellent tout à la fois une philosophie sociale et une philosophie morale³⁸.

Fortement solidaire de la discussion philosophique, la *Technikbewertung* des *Technikphilosophen* se veut distante de l'utilitarisme très présent dans la culture anglaise en général et dans *Technology Assessment* en particulier où l'analyse coûts/bénéfices nous paraît somme toute assez manifeste³⁹.

36. C. Hubig et G. Ropohl, *Funkkolleg. Technik - einschätzen - beurteilen - bewerten. Einführungsbrief*, Tübingen, Beltz Verlag, 1994, p. 10. On lit exactement dans le texte : « *Technikfolgenabschätzung oder Technikbewertung [...] sind Übersetzungsversuche für den englischen Ausdruck technology assessment* ».

37. G. Ropohl, *Ethik und Technikbewertung*, p. 172. D'après le texte original : « [...] 1971 ist die amerikanische Idee des *Technology Assessment* in Deutschland bekannt geworden ».

38. Voir Ropohl, *Ethik und Technikbewertung*, p. 37-39.

39. On mesure bien les enjeux et implications de l'orientation utilitariste de l'évaluation de la technoscience, en se référant au commentaire sur l'un des aspects de cet utilitarisme esquissé par Gilbert Hottois en ces termes : « C'est aussi dans le cadre d'un utilitarisme à courte vue que sont le plus souvent appréciées les technologies dites de pointe. Un exemple, très actuel : celui des biotechnologies,

C'est ici le lieu de souligner que l'évaluation que nous préconisons, c'est-à-dire celle conçue dans les vues propres à la *praktische Philosophie der Technik*, est une accentuation des préoccupations des promoteurs de la *Technikbewertung*. Dans le contexte de la *praktische Philosophie der Technik*, la considération éthique doit non seulement constituer le pivot de l'évaluation, mais également contribuer à récuser les orientations instrumentales ou technicistes de l'éthique.

Une des préoccupations fondamentales de la philosophie pratique est la question du devoir-être. *Technology Assessment* semble bien partager cette préoccupation dans son approche normative de la relation éthico-technique.

Force est cependant de reconnaître que le devoir-être dont se préoccupe *Technology Assessment* est d'un ordre assez spécial. Il se présente en effet comme un devoir-être des moyens. Attachée au devoir-être des moyens, *Technology Assessment* ne peut que donner dans une interprétation techniciste de la relation éthico-technique ; ce qui évidemment contraste avec (ce nous croyons être une philosophie pratique sérieuse) la philosophie pratique jalonnée de balises kantio-habermassiennes.

L'ascendance de la philosophie pratique sur *Technology Assessment* réside dans sa détermination à interroger en direction du fondement, à fonder le devoir-être comme tel, à rechercher au-delà du devoir-être des moyens, le devoir-être des fins. Pour rendre cette ascendance plus perceptible, il convient de mettre au jour les types de rationalité à l'œuvre dans *Technology Assessment* et dans la philosophie pratique.

On distingue habituellement deux grands types de rationalité, la rationalité technique ou instrumentale et la rationalité pratique, respectant ainsi la division traditionnelle entre devoir-être des moyens et devoir-être des fins. La logique de la rationalité technique est celle de la domination et du contrôle efficace des choses. Sous l'impulsion de cette logique, *Technology Assessment*, faisant allégeance à l'efficacité, est encline à proposer des solutions techniques à des problèmes pratiques.

Mais il peut paraître injuste de confiner l'activité de *Technology Assessment* dans le strict cadre de la rationalité technique, attendu que la rationalité de son activité semble à bien des égards déborder ce cadre. En se référant à la typologie habermassienne des activités rationnelles esquissée plus haut, on pourrait faire correspondre à *Technology Assessment* un type de rationalité autre que la rationalité

spécialement les manipulations génétiques : les justifications avancées sont quasi exclusivement socio-économiques ou thérapeutiques. Performance alimentaire : un bœuf de 500 kg fabrique environ un demi-kilo de protéines par 24 h [...] 500 kg de bactéries (reprogrammées et contrôlées, GH) produiraient 5 à 50 tonnes de protéines » (*Le paradigme bioéthique*, Bruxelles, De Bœck Université, 1990, p. 44).

technique, à savoir la rationalité propre aux activités stratégiques. Les activités stratégiques ont une logique propre que Jürgen Habermas dévoile en ces termes : « Nous nommons stratégique une action orientée vers le succès, si nous la considérons sous l'aspect de la poursuite de règles de choix rationnel et que nous évaluons le degré d'efficacité de l'emprise sur les décisions d'un partenaire rationnel⁴⁰ ». La logique propre à l'activité stratégique est donc celle du succès obtenu en tenant compte des réactions d'un partenaire rationnel. Mais puisqu'il s'agit malgré tout d'obtenir le succès, il subsiste par ce fait dans l'activité de *Technology Assessment* un aspect instrumental la situant en deçà de la rationalité pratique. Cela pourrait justifier la réduction des trois types d'activité rationnelle (instrumentale, stratégique et pratique) à la dualité proposée par Habermas. Il s'agit de la dualité établie entre les activités orientées vers le succès (*erfolgsorientiert*) et celles orientées vers l'intercompréhension (*verständigungsorientiert*). Mais quelle que soit la typologie adoptée (triadique ou dyadique), *Technology Assessment* reste en deçà de l'horizon pratique que nous défendons à travers la *praktische Philosophie der Technik*.

L'évaluation de la technoscience (technique contemporaine) telle que nous la concevons doit reposer sur le principe ainsi formulé : quelconque entreprend sérieusement d'évaluer la technoscience doit se soumettre à une exigence de validité intersubjective et s'efforcer par la même occasion d'aborder la question de l'éthique selon toute sa radicalité (c'est-à-dire prise à la racine) philosophique. Ce principe qui nous paraît plus qu'essentiel doit en effet permettre de surmonter les écueils du pluralisme axiologique, de l'instrumentalisme et de l'utilitarisme.

Le manque d'attention et de lucidité à l'égard de l'horizon pratique ici défendu à travers la *praktische Philosophie der Technik* peut avoir de graves répercussions sur les théories éthiques contemporaines, notamment les théories bioéthiques qui se sont faites profuses ces dernières années avec le développement conjoint des technologies biomédicales d'une part et des mouvements de défense des droits et libertés de l'individu d'autre part. La méconnaissance ou l'« ignorance » de la philosophie pratique dans l'évaluation de la technoscience présente en effet le danger d'une transformation (malheureusement déjà en cours et en pleine expansion) de l'éthique en une technique de prise de décision. Celle-ci, soumise au principe de l'efficacité technique, ne peut être que monologique. Ainsi confinée dans les limites de la conscience technologique, l'éthique perd sa substance axiologico-dialogique. Or, c'est cette substance qui, à notre avis, donne sens et consistance aux questions éthiques dont l'une des plus importantes dans les réflexions bioéthiques actuelles

40. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 385.

est la notion de personne avec ses corollaires que sont le respect, le statut du fœtus, l'euthanasie et l'eugénisme.

De fait, plus qu'un simple travestissement techniciste de l'éthique, c'est l'éthicité elle-même qui est ainsi en péril et avec elle, le penser (éthicologique) authentique. Il faut donc recourir à la philosophie pratique pour réactiver et sauvegarder ce qui nous paraît constituer le grand espoir du XXI^e siècle, à savoir l'éthique (proprement dite) de la technoscience.

Conclure est pour nous hors de propos, car les réflexions qui précèdent ne suffisent pas à définir un programme pour la philosophie pratique, fût-elle appelée *praktische Philosophie der Technik*. Ces réflexions qui sont de nature à conduire la philosophie à interroger les rythmes de notre temps offrent l'occasion d'une mise à l'épreuve de la philosophie à l'heure de la technoscience.

Contrairement aux idées largement répandues, les problèmes majeurs de notre temps appellent des solutions autres que techniques, c'est-à-dire « pratiques ». C'est dire à quel point la tâche pratique de la philosophie est considérable. Pour peu que l'on accepte de prendre un recul nécessaire à la critique sur l'activité philosophique du XX^e siècle, on s'aperçoit que ce qui semble menacer la philosophie de disparition, à savoir la technoscience, est cela même qui revitalise le moment de la pensée philosophique.

*Université de Bouaké (Université Nationale de Philosophie)
Côte-d'Ivoire*

Philosophiques

philosophiques

Louis-André Dorion, *Aristote : Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995, x+476 p.

Rachel Barney

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027475ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027475ar>

[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

Barney, R. (1998). Louis-André Dorion, *Aristote : Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995, x+476 p. *Philosophiques*, 25 (1), 111–120. <https://doi.org/10.7202/027475ar>

ÉTUDE CRITIQUE

Louis-André Dorion, *Aristote : Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995, x+476 p.

PAR

RACHEL BARNEY

Dans le domaine des études aristotéliennes, les recherches sur les *Sophistici Elenchi* (*SE*) ont depuis longtemps pris un certain retard. Comme son titre l'indique, Aristote traite dans cette œuvre aride et relativement courte des stratégies sophistiques ou éristiques de la réfutation. Les commentateurs scolastiques considéraient les *SE* comme l'étude canonique de l'Antiquité sur le raisonnement fallacieux et en firent le fondement d'une vaste littérature médiévale sur les sophismes. Mais à une époque plus récente, l'intérêt accordé aux *SE* s'est presque entièrement évanoui, non seulement dans la communauté philosophique en général, mais même chez les savants de la philosophie ancienne. Ce désintérêt s'explique sans doute par la distance qui nous sépare de son propos : les éléments des raisonnements faux et malveillants sont peut-être éternels, mais l'éristique telle que la connaît Aristote est un art perdu, et les *SE* ne portent pas sur autre chose. Néanmoins, quiconque s'intéresse à la pensée d'Aristote ou à la philosophie en général a de bonnes raisons de s'intéresser aux *SE*. Cette œuvre nous apprend des choses importantes sur les opinions d'Aristote au sujet du langage, du raisonnement et de la méthode philosophique. Et même si cette information est souvent indirecte et difficile à dégager, elle peut nous en dire beaucoup sur le climat et les pratiques intellectuels du temps d'Aristote. Depuis quelques années, nous assistons à un important regain d'intérêt pour un certain nombre de sujets connexes, tels que la conception aristotélienne de la dialectique, la pensée des anciens sophistes ou l'œuvre logique d'obscures écoles anciennes comme celle des Mégariques. En somme, il est grand temps que les *SE* soient l'objet de recherches nouvelles et sérieuses.

Les travaux de Louis-André Dorion sont à l'avant-scène de ces recherches. Le nouveau livre de Dorion, qui provient d'une thèse de doctorat complétée sous la direction de Jacques Brunschwig, munit le lecteur de presque tous les outils nécessaires à une étude sérieuse des *SE* : une traduction claire et fidèle, un commentaire détaillé composé de 215 pages de notes, une bibliographie très fouillée (jusqu'à 1991) et une introduction qui traite, de façon systématique, de quelques-unes des énigmes centrales de cette œuvre. L'absence d'un texte grec constitue la lacune évidente de ce travail, mais Dorion prépare en ce moment une nouvelle édition du texte qui paraîtra chez Budé, et le lecteur du présent travail peut déjà bénéficier de quelques-unes de ses remarques sur des questions textuelles.

En raison de la pauvreté des recherches sur les *SE*, un tel livre serait une contribution très utile même s'il devait s'avérer médiocre. En fait, le livre de Dorion est de premier plan. La traduction est de loin supérieure aux traductions françaises antérieures et elle est meilleure que n'importe quelle traduction anglaise disponible. Le commentaire de Dorion est le type de guide de lecture fouillé et instructif qui fait défaut aux *SE* depuis longtemps : il clarifie un grand nombre de questions et, en général, montre bien à quel point les *SE* sont une œuvre riche et systématique sur l'argumentation, tout en faisant ressortir le contexte complexe de la pratique et de la réflexion éristiques dans lequel les *SE* s'inscrivent. Certes, les interprétations de Dorion sont souvent contestables, et il semble parfois surestimer la force de ses propres arguments. Mais dans de nombreux cas, il donne au lecteur les informations utiles sur les interprétations concurrentes. La façon dont Dorion fait renaître les bonnes idées introduites par les savants du XIX^e siècle, et avant tout celles de l'estimable Grote (dont le travail sur Platon et Aristote mérite à mon avis une renaissance), est admirable. L'écriture est en tout temps lucide et concise, et une érudition considérable est employée à bon escient.

L'introduction constitue la partie la plus remarquable du livre de Dorion. Il y discute des questions centrales, telles que le sens du titre des *SE*, la relation des *SE* aux *Topiques* d'Aristote, les « cibles » visées par les *SE*, la structure des *SE*, ainsi que sa relation à l'*Euthydème* de Platon. Ces discussions contribueront sans doute, plus que tout autre aspect de ce livre, à lancer le débat autour des *SE*, car Dorion fait preuve d'un goût engageant pour la polémique sans concession. (Les lecteurs canadiens s'étonneront peut-être d'apprendre qu'il s'agit d'un trait de caractère national : Brunschwig fait allusion dans sa préface à « une sorte de rude franchise que l'on croirait tout droit venue des rives du Saint-Laurent », p. ix). Et sur un grand nombre de questions, ses arguments sont convaincants et enrichissants. Par exemple, Dorion a certainement raison de dire que les « réfutations » auxquelles fait référence le titre des *SE* sont celles employées par les sophistes, et non celles employées contre eux ; ou que les *SE* sont le neuvième livre des *Topiques*, auxquels ils furent plus tard annexés. Son argument d'après lequel les *SE* doivent peu à l'*Euthydème* de Platon me paraît tout aussi convaincant.

Il faut dire cependant que plusieurs des conclusions les plus importantes auxquelles arrive Dorion sont beaucoup moins convaincantes. C'est le cas en particulier, il me semble, de la question des « cibles » des *SE*. C'est un problème central et difficile : Dorion lui accorde plus d'espace dans son introduction qu'à toute autre question, et elle retiendra désormais toute notre attention. J'aimerais toutefois souligner que, ce faisant, je relève seulement l'un des nombreux défis intéressants lancés par le livre de Dorion : j'espère que d'autres sauront accorder aux autres aspects de sa discussion l'attention qu'ils méritent.

Qui sont les « sophistes » ou « éristiques » dont les manœuvres sont analysées dans les *SE* ? Ou, comme le dit Dorion, qui est la « cible » (ou sont les « cibles ») de cette œuvre ? (Le terme « cible » risque d'être trompeur : comme le montre soigneusement Dorion, on ne peut supposer qu'Aristote soit entièrement hostile aux pratiques qu'il décrit¹. J'emploierai le terme « cible » dans le même sens que Dorion — tel que je le comprends —,

1. Voir Introduction, section 4.1.

c'est-à-dire pour désigner les praticiens de l'éristique auxquels pense Aristote en écrivant les *SE*, sans préjuger de son attitude envers eux.) Sur cette question, les deux thèses centrales de Dorion soulèvent grandement la controverse. L'une des thèses est affirmative : les sophistes ou éristiques auxquels Aristote fait référence « ne sont autres » que les penseurs de l'école mégarique de son époque, qui revendiquaient une filiation philosophique remontant à Socrate (p. 53). La contrepartie de cette thèse est une thèse négative étonnante : Aristote ne vise pas les célèbres sophistes du siècle précédent (ceux auxquels nous pensons d'emblée comme « les sophistes », tels Protagoras, Hippias et Gorgias) pour la bonne raison que ces derniers n'ont jamais pratiqué la réfutation éristique.

Nous pouvons considérer ces thèses séparément. La première m'apparaît quelque peu exagérée. Il n'est certes pas contestable que les Mégariques furent *une* des cibles des *SE*. Car nous savons qu'ils étaient férus d'argumentation dialectique et de paradoxes logiques, et qu'on leur accolait souvent les noms d'« éristiques », de « sophistiques » et de « dialectiques ». Mais Dorion force la note outre mesure, ou plus que les témoignages le permettent, en insistant sur l'importance des Mégariques pour les *SE*. Selon Dorion, les Mégariques étaient les principaux praticiens de la réfutation éristique, à un tel point que le mot « éristique » suffisait à les identifier : par exemple, il décrit Euthydème comme « un éristique, c'est-à-dire une personne liée, de près ou de loin, à l'école de Mégare » (p. 36). Dorion prétend que cette association s'est maintenue même plusieurs siècles plus tard : expliquant pourquoi Diogène Laërce associe Protagoras à l'éristique, il affirme : « c'est donc reconnaître au sophiste d'Abdère une certaine influence sur la formation de l'école mégarique » (p. 41). Mais cette explication a toutes les apparences d'une *petitio principii*, surtout que Diogène n'associe jamais Protagoras à l'école mégarique. (Diogène décrit également Ménéclème d'Érétrie comme « très éristique » [*eristikôtatos*, II.134].) Il m'apparaît beaucoup plus vraisemblable qu'« éristique » pouvait s'appliquer à quiconque pratiquait l'argumentation dialectique, en particulier l'argumentation par questions et réponses. De plus, c'était, de toute évidence, un terme péjoratif, employé pour dénoncer le zèle excessif de victoire (*erizein* signifie disputer), l'ergoterie sans scrupules et la déformation verbale mesquine. Les Mégariques étaient peut-être plus vulnérables que d'autres à une accusation de pratique « éristique », mais cela ne signifie pas que nous soyons en droit de dire que le terme « éristique » *signifie* mégarique ou d'avancer que les Mégariques jouent un rôle très particulier dans les *SE*. Je crois qu'il est important d'avoir à l'esprit (comme Dorion le réalise en fait) que les *SE* diffèrent grandement des œuvres de polémique pure dirigées contre une école rivale, à la manière de celles de l'époque hellénistique. Non seulement en ce que l'attitude d'Aristote dans les *SE* n'est pas entièrement hostile, mais en ce que, de toute évidence, les *SE* n'ont pas de cible définie. (Je reviendrai sur cette question à la fin.)

La thèse négative de Dorion, d'après laquelle les premiers sophistes sont sans rapport avec les *SE*, est encore plus audacieuse ; et son scepticisme est rafraîchissant. Comme le souligne Dorion, le terme « sophiste » est moins fréquent dans le texte des *SE* que la plupart des traductions le laissent trompeusement supposer (p. 36-37) ; et les références explicites aux premiers sophistes sont très rares et très peu instructives. Cet argument *ex silentio* ne vaut pas grand-chose puisque les références significatives aux autres penseurs sont tout aussi rares ; mais cela signifie que pour associer les *SE* aux

sophistes du V^e siècle, nous devons surtout nous fier à des témoignages externes. Et comme le souligne Dorion, les témoignages externes sur la pratique de la réfutation éristique chez les premiers sophistes sont très maigres.

Mais en fait, on compte davantage de témoignages que ceux retenus par Dorion et ces autres témoignages sont, je crois, amplement suffisants pour montrer que sa thèse est erronée. Avant de les examiner, il convient de noter quelques-unes des conséquences intéressantes de la position de Dorion. Supposons que Dorion ait raison et que les premiers sophistes n'aient aucune connaissance de l'éristique. Un des corollaires qui s'ensuivent est que le contraste méthodologique entre Socrate et les sophistes devait être très prononcé. Or, la réfutation éristique et l'*elenchos* socratique sont formellement semblables, voire même identiques (tout dépend de ce que l'on entendra par « formel »). Si, toutefois, les premiers sophistes n'ont jamais pratiqué la réfutation éristique, se limitant plutôt aux longs discours [*makrologia*], alors ce que faisait Socrate était à ce point caractéristique qu'il me semble très difficile d'expliquer comment Socrate pouvait si souvent être rangé parmi les sophistes. Un autre corollaire concerne la méthodologie de Platon. L'*Euthydème* est de toute évidence une représentation de l'éristique telle qu'Aristote la comprend. Dorion est donc contraint d'avancer que ce dialogue ne satirise pas les sophistes contemporains de Socrate, mais plutôt les Mégariques du temps de Platon. Les interprétations des dialogues de Platon impliquant de tels portraits masqués de ses propres contemporains étaient monnaie courante il y a cent ans, alors qu'on trouvait Antisthène caché derrière un nombre stupéfiant de passages ; mais nous sommes aujourd'hui devenus plus prudents. Après tout, Euthydème et Dionysodore nous sont présentés avec tous les ornements du sophiste du V^e siècle : ce sont des professeurs rémunérés (271c ; 272a), vantards et agonistiques (271b-c ; 276c ; voir *Hippias Mineur* 363c-364a, *Protagoras* 335a) ; ils prétendent enseigner la vertu (273d ; voir *Protagoras* 318a-b ; *Ménon* 95b-c) et le succès au tribunal (272a ; 273c ; voir *Gorgias* 452a ; *Théétète* 178c-9a) ; mais ils sont remarquablement versatiles (271c-272b ; voir *Hippias Majeur* 285c-d ; *Protagoras* 318e) et prétendent même à l'omniscience (293c ff., mais il est vrai que c'est dans le cadre d'un sophisme, voir *Sophiste* 232d-233d). Dorion pourrait sans doute répondre que tout ceci fait partie du propos de Platon. En montrant comment les Mégariques peuvent si facilement revêtir les piètres habits des sophistes du V^e siècle, Platon fait comprendre jusqu'à quel point ils ont trahi leur héritage socratique. Ceci me semble une forme de polémique assez facile ; et si, de toute évidence, Platon ne condamne pas l'usage de l'anachronisme (qui est au fond un nom désignant plusieurs phénomènes très différents), je ne connais aucun cas chez lui d'une semblable représentation de personnages du IV^e siècle en habits du V^e siècle. Toutefois, en l'absence d'une compréhension générale de la méthode de Platon qui exclurait une telle lecture, nous devons, j'imagine, admettre que l'*Euthydème* ne peut être pris comme preuve de l'éristique sophistique du V^e siècle.

La thèse de Dorion sert donc à mettre en relief plusieurs questions générales importantes. Et si elle était vraie, nous devrions reconsidérer toute l'histoire de la « sophistique » (dans la mesure où ce terme peut encore décrire un phénomène unifié) et de l'opposition à la sophistique. Mais Dorion a-t-il raison ? Considérons les témoignages en faveur de la pratique de la réfutation éristique par les sophistes du V^e siècle.

Tout d'abord, mentionnons les témoignages doxographiques qui associent l'éristique à Protagoras. Diogène Laërce suggère à plusieurs reprises que Protagoras pratiquait l'éristique. Il lui attribue un livre intitulé *Technê Eristikôn* (IX. 55) ; il dit également que Protagoras « donna naissance à la tribu maintenant répandue des *eristikoi* » (IX. 52) ; il cite Timon, qui disait que Protagoras « savait bien comment *erizemenai* » (IX. 52) ; et il ajoute que, selon Artémidore, Protagoras fut le premier « à montrer les attaques contre des thèses » (*katedeire tas pros tas theseis epicheirêseis*) (IX. 53). Une autre source ancienne, Hésychius, dit que Protagoras inventa les *eristikoi logoi* (voir Dorion, p. 40-41). Dorion suggère que tout ceci peut être rejeté pour cause d'anachronisme : « étant donné que Diogène Laërce et Hésychius sont des auteurs tardifs (respectivement du II^e et VI^e siècle après Jésus Christ), il y a fort à craindre qu'ils n'aient attribué rétrospectivement à Protagoras le terme *eristikos* » (p. 41). Cet argument n'emporte pas la conviction, car Diogène cite ici ses sources de façon très scrupuleuse et il me semble que Timon (circ. 325 – circ. 235 av. J.C.) représente une source aussi ancienne et respectable que toute autre que l'on pourrait raisonnablement escompter. De plus, si le titre *Technê Eristikôn* est anachronique, il ne peut avoir été rattaché au livre de Protagoras que parce qu'il portait sur ce que plus tard on entendait par le terme « éristique » ; et le même principe général s'applique aux autres remarques de Diogène.

Quoi qu'il en soit, il semble clair que tout verdict sur la thèse de Dorion doit reposer sur les témoignages antérieurs, en particulier ceux fournis par Aristote lui-même et par Platon. Un de ces témoignages est un passage des *SE* dans lequel Aristote discute le *topos* qui oppose la nature et la convention (chapitre 12). Le *topos* consiste à considérer du point de vue de la nature un argument énoncé selon la convention (par exemple, examiner du point de vue de la nature ce qui est juste selon la loi) et vice versa, comme Calliclès accuse (injustement) Socrate de le faire en *Gorgias* 482e-483a. En bref, Aristote dit de ce *topos* que « tous les anciens » (*hoi archaioi pantes*) le considéraient efficace. Et il remarque (dans la traduction de Dorion) que : « en conclusion, il est évident que [*hôte dêlon hoti*] ceux-là aussi, tout comme ceux d'aujourd'hui [*hoi nun*], s'efforçaient soit de réfuter le répondant, soit de lui faire dire des paradoxes ». En d'autres mots, ces *archaioi* faisaient précisément ce que les éristiques font aujourd'hui (173a 16-18).

Dans son commentaire, Dorion suggère que *hoi archaioi pantes* renvoie à tous les intellectuels de l'ère précédente, sophistes ou autres, qui faisaient dans l'opposition entre la nature et la convention (p. 307). Mais cette explication néglige la remarque concluante d'Aristote dans ce passage, dans laquelle il avance que *hoi archaioi*, comme *hoi nun*, avaient pour but de réfuter un répondant ou de le réduire à dire des paradoxes : les propos d'Aristote sont que la génération antérieure de *sophoi* comptait des praticiens de l'éristique. Or, ainsi que le note Dorion, comme le contraste entre la nature et la convention faisait fureur dans la seconde moitié du V^e siècle, on doit assurément assigner à cette époque la génération antérieure d'éristiques dont il est question. De qui peut-il s'agir sinon des premiers sophistes, qui étaient après tout les grands partisans de la dichotomie entre la nature et la convention ? Dorion pourrait sans doute trouver du réconfort dans la formulation de la phrase d'Aristote, car « en conclusion, il est évident que [*hôte dêlon hoti*]... » suggère, de manière plutôt surprenante, qu'Aristote fait des conjectures : notant la présence du *topos* nature-convention dans des textes d'une époque antérieure, il infère que le but de ce type de

raisonnement devait être éristique. Une telle inférence suggère une pénurie, même au temps d'Aristote, de témoignages explicites sur la pratique de l'éristique par les premiers sophistes. Mais même si cette nuance s'avère juste, le résultat de ce passage demeure inchangé : Aristote croit que les premiers sophistes, comme *hoi nun*, pratiquaient la réfutation éristique.

Le second témoignage plus récent provient du *Sophiste* de Platon. Dorion examine la sixième définition du *Sophiste*, le « sophiste de noble lignée » qui pratique un *elenchos* purifiant ; contre Kerferd, il note à bon droit que ce ne peut être là une référence aux premiers sophistes. La définition a traditionnellement été prise pour un portrait de Socrate, et à juste titre (p. 37-8). Mais Dorion ne souffle mot sur la septième définition, qui conclut les définitions du *Sophiste*. Dans celle-ci, le sophiste est décrit comme étant rompu dans l'art de « contraindre quelqu'un à la contradiction dans de brefs échanges dans une discussion privée » (*ton de idiai te kai brachesi logois anagkazonta ton prosdiale-gomenon enantiologeîn auton hautôi*) (268b ; voir *enantiopoiologikês*, 268c8). Cette description correspond de façon assez exacte à la réfutation éristique telle qu'elle est examinée dans les *SE*. Bien plus, au début des *SE*, Aristote caractérise la réfutation sophistique en termes de sagesse apparente employée à des fins pécuniaires (165a 21-23), faisant bien comprendre qu'il a le *Sophiste* à l'esprit dans les *SE* (voir *Sophiste* 225e-226a ; 233c). Dorion pourrait peut-être répondre que les premiers sophistes ne sont pas la cible première du *Sophiste* non plus et que ce sont les Mégariques qui sont visés ; toutefois, il ne présente pas un tel argument, qui ne me semble guère probant. (Henry Sidgwick adopte cette position dans un article important cité par Dorion, aujourd'hui fort heureusement réimprimé²). Après tout, le sophiste est également décrit comme un chasseur de jeunes hommes fortunés et comme passant pour savant en toute chose ; et ceci rappelle davantage les descriptions de Protagoras et de Hippias par Platon que tout ce que nous savons des Mégariques. Je forme donc le syllogisme suivant : le *Sophiste* de Platon porte sur les premiers sophistes (mais peut-être pas exclusivement) ; le *Sophiste* et les *SE* portent sur les mêmes personnes (ou quelques-unes d'entre elles) et les mêmes pratiques ; donc, les *SE* portent également sur les premiers sophistes (mais peut-être pas exclusivement).

Les références de Platon à la sophistique, à l'éristique et aux pratiques apparentées sont complexes et je ne peux toutes les considérer ici. Par exemple, nous pouvons noter *Euthydème* 286c, où il est dit que « ceux autour de Protagoras » ont recours à l'argument, présenté comme un *topos* éristique, selon lequel la fausseté et la contradiction sont impossibles. Mais toutes les remarques passagères semblables doivent avoir moins de poids que la description canonique d'un sophiste à l'œuvre que nous donne Platon dans le *Protagoras*. La question clé est donc de savoir comment le *Protagoras* dépeint Protagoras à l'œuvre en ce qui a trait à la réfutation éristique. Comme le note Dorion, le dialogue contient une affirmation explicite à ce

2. Selon Sidgwick, Socrate est à l'origine de l'« art de la dispute » dont il est question dans les *SE* et par conséquent, « sophiste », tel qu'il est employé dans l'*Euthydème* et dans le *Sophiste*, signifie mégarique, bien que dans les autres dialogues de Platon, antérieurs à ceux-ci, il renvoie aux sophistes du V^e siècle. Le dénominateur commun est qu'un « sophiste, dans l'usage du terme propre à Platon, combinait deux attributs : il enseignait contre rémunération et il enseignait un faux savoir » (« The Sophists », *Journal of Philology*, Vol. 4, 1872, p. 301 ; repris dans *Classical Philosophy : Collected Papers*, éd. Terence Irwin, New York, Garland, 1995).

sujet qui, à première vue, semble aller contre sa thèse. Car après le « Grand Discours » de Protagoras, Socrate dit de lui qu'il « excelle non seulement dans les longs discours, comme il l'a montré, mais sait aussi répondre brièvement lorsqu'on lui pose une question ; et lorsqu'il est le questionneur, il attendra et acceptera la réponse. Ces exploits sont rares » (329b). Socrate répètera plus tard cet éloge lorsqu'il pressera Protagoras de répondre plus brièvement (voir 334e-335a, 335b).

En rejetant ces commentaires, Dorion cite longuement la description que donne Sidgwick de Protagoras dans ce dialogue : « *he is not casually or slightly, but emphatically and prominently contrasted with Socrates, as the master of the opposite method of long speaking. It is true that he professes to be able to speak at any length that may be desired : but this is only a bit of his brag : it is quite clear that he cannot. The Elenchus is quite new to him, and he falls a most helpless victim to it* » (p. 44). Mais, comme nous l'avons vu, c'est Socrate qui fait allusion à l'habileté de Protagoras, et il ne la représente pas tout à fait comme une vantardise, mais comme quelque chose qu'il a entendu dire à son sujet par d'autres et par Protagoras lui-même (334e, 335a). Bien entendu, en vertu de la prérogative inaliénable des interprètes de Platon, nous pourrions toujours comprendre les remarques de Socrate comme une exhortation ironique, comme lorsque Socrate insiste qu'Euthyphron doit vraiment savoir ce qu'est la piété (*Euthyphron*, 14b ; 14d ; 15d). Mais avons-nous de bonnes raisons pour le comprendre ainsi ?

Si Sidgwick et Dorion disaient vrai, ils présenteraient une excellente raison pour affirmer que Protagoras nous est dépeint dans le dialogue comme étant dédié exclusivement à la *makrologia*, et qu'il se montre incompétent au jeu des questions et réponses lorsqu'il y est forcé par Socrate. Mais cette affirmation n'est pas vérifiée dans le texte. Certes, on nous dépeint un Protagoras qui préfère les longs discours ; mais la question, et elle est délicate, est de savoir si le témoignage textuel est suffisamment fort pour avancer que Protagoras était hostile à la méthode par questions et réponses. Bien plus, je ne vois aucun fondement à la position de Sidgwick, d'après laquelle Platon nous dépeint un Protagoras incompétent au jeu des questions et réponses. Les réponses de Protagoras à Socrate sont pour la plupart claires, brèves et raisonnables. Dans toutes les sections dialectiques du *Protagoras*, je n'ai compté que deux occasions où Socrate réussit l'*elenchos* (dans les arguments se terminant en 333a-c et 360d-e). En au moins deux autres occasions, Protagoras bloque l'argumentation de Socrate à un moment raisonnable (en 331e-332a et 350e-351a) ; il exprime ses doutes en quelques moments appropriés (voir en particulier 351e-c) ; et la très longue réponse qui contrarie Socrate (334a-c) est beaucoup plus à propos que ce dernier n'est prêt à l'admettre.

Le sentiment fort répandu que Protagoras sort « perdant » du jeu dialectique du *Protagoras* repose, je pense, sur l'impression que ses réponses, plus nuancées ou plus longues, constituent une dérobade à l'argumentation de Socrate, ce qui équivaldrait à un aveu d'échec. Mais ceci me semble loin d'être évident. Insister pour répondre longuement lorsqu'on le juge approprié ne constitue pas forcément, je crois, un échec dialectique ou un rejet de la pratique de la question-et-réponse : c'est également un coup légitime à l'intérieur du jeu éristique de la part du répondant. On peut comparer les rouspétances de Socrate en *Euthydème* 295c-296c, alors que, à titre de répondant, il est forcé de laisser tomber une précision. Et dans le *Gorgias*, lorsque Socrate demande à Gorgias de répondre brièvement, ce

dernier lui répond : « Il y a des réponses, Socrate, qui ont besoin de longs développements. Toutefois, je tenterai d'être aussi bref que possible. Car cela aussi est une de mes prétentions : personne ne peut parler aussi brièvement que moi » (449b-c). Gorgias donne ensuite une série de réponses très concises. En bref, loin de rejeter la *brachylogia*, Gorgias affirme en être un connaisseur et il se montre à la hauteur de ses prétentions ; mais il se réserve tout de même le droit de développer sa pensée si cela s'avère nécessaire. Et il a visiblement raison de le faire : car on voit difficilement comment le répondant pourrait avoir la chance d'échapper à la réfutation sans jamais avoir le droit, tout au moins en quelques circonstances, de refuser le menu d'alternatives qui lui est offert et de présenter une *lusis* du sophisme imminent. (Notons que dans le chapitre 17 des *SE*, Aristote fait des recommandations aux répondants, ce qui implique une certaine liberté de manœuvre dans des situations diverses : voir en particulier 175b12-14, 176a 12-14, 176a 24, 176b 26-8 ; voir également *Topiques* VIII, 4-10.) Je soupçonne que la réfutation éristique était un de ces jeux sophistiqués dans lesquels la négociation sur les règles pouvait, dans certaines limites, faire partie du jeu lui-même (notons en particulier les négociations en *Protagoras* 334d-335a).

Finalement, j'aimerais attirer l'attention sur un passage du *Protagoras* qui m'apparaît comme une preuve décisive de la compétence de Protagoras en matière de réfutation éristique. Après l'interlude central de chamailleries méthodologiques, Protagoras oriente la discussion vers la poésie. Il affirme que la partie principale de l'éducation consiste en une connaissance de la poésie ; plus précisément, cela revient à comprendre quelles compositions sont correctes et lesquelles ne le sont pas, à savoir distinguer entre elles et à pouvoir en rendre compte lorsqu'on est interrogé. Protagoras récite alors une partie d'une ode bien connue de Simonide et fait dire à Socrate qu'elle est bien écrite (littéralement : « bellement et droitement »). Il demande ensuite si une composition qui se contredit peut être bien écrite. Non, répond Socrate. Protagoras indique alors un passage subséquent du poème où le poète contredit (apparemment) son assertion antérieure. Si Socrate admettait qu'il y a contradiction – comme il semble bien que ce soit le cas –, il se serait engagé à dire, tout à la fois, que le poème est bien écrit et qu'il n'est pas bien écrit, autrement dit il serait forcé de se contredire. Bref, nous avons ici une tentative d'*elenchos*, et une bonne tentative : Protagoras a entrepris de façon très efficace le rôle du questionneur dans une réfutation éristique. Bien entendu, Socrate finira par esquiver la réfutation et présentera un argument astucieux montrant que les deux arguments du poète sont en fait cohérents, mais seulement après avoir « passé un mauvais quart d'heure³ ».

3. Notons en passant comment ce passage converge très bien avec certaines opinions qui sont attribuées à Protagoras par d'autres sources. On nous dit qu'il disait le discours en quatre types, en incluant la prière et l'ordre (DL. IX.53) ; on nous dit également qu'il critiqua le début de l'*Iliade*, où Homère adresse de façon non appropriée un ordre à la déesse au lieu d'une prière (Aristote, *Poétique* 1456b15). Prises ensemble, ces informations apparaissent comme les pièces d'un *elenchos* très semblable à celui que présente Protagoras dans le *Protagoras*. Admettez-vous qu'Homère est un grand écrivain ? Bien sûr. Un grand écrivain peut-il mal écrire le grec ? Bien sûr que non. N'est-ce pas mal écrire le grec que d'employer un type de discours qui n'est pas approprié ? Est-ce qu'une prière et un ordre ne sont pas deux types distincts de discours ?... Dans les *SE*, Aristote fait allusion à la position de Protagoras selon laquelle *ménis* devrait être un substantif masculin, de sorte que *ménin oulomenên* au début de l'*Iliade* est erroné (*SE* 173b17 ff.). Admettez-vous

En somme, il me semble que, en fait, dans le *Protagoras*, Protagoras se montre prêt et apte à participer au débat dialectique et qu'il fait preuve d'une certaine habileté à la fois comme questionneur et comme répondant. Si c'est le cas, et si j'ai raison à propos du *Sophiste* de Platon et à propos des *archaioi* de *SE* 12, nous comptons alors un nombre convenable de témoignages précoces attestant que les premiers sophistes ont pratiqué la réfutation éristique et ce, même en laissant de côté des sources contestables comme celles de l'*Euthydème*, Diogène Laërce et Hésychius. Bien entendu, cela ne signifie pas que les premiers sophistes sont les seules cibles des *SE*, ou même les cibles principales, ou encore que les Mégariques ne sont aucunement visés ; cela signifie seulement que la thèse négative de Dorion ne résiste pas à l'examen ; et ceci confirme le fait que l'accent positif qu'il met sur les Mégariques comme cibles des *SE* est une exagération.

L'argument de Dorion sur cette question comporte des difficultés qui renvoient, me semble-t-il, à une morale d'ordre plus général : la question même de « cible » d'une œuvre de philosophie ancienne doit être maniée avec grand soin. Le terme même peut embrouiller plus qu'il n'éclaire : comme je l'ai indiqué, Dorion montre bien qu'Aristote ne condamne pas toujours les pratiques qu'il décrit dans les *SE*. Il nous faut une meilleure compréhension, et une taxinomie plus sophistiquée, des types de relations critiques, analytiques ou polémiques qu'une œuvre de philosophie ancienne peut avoir. Il y a ici une profusion de questions. Quelle attitude un projet d'analyse critique (de démasquer, pourrions-nous dire), comme celui des *SE*, implique-t-il envers son sujet ? Et quelle est l'attitude adoptée envers les versions concurrentes du même projet ? Quelles sont les différences entre la polémique de Platon et d'Aristote (dans un sens large) envers leurs concurrents les plus proches et leur polémique contre des types très différents de pratiques et orientations intellectuelles ? Entre une polémique contre des générations précédentes et contre leurs contemporains ? A-t-on raison de regrouper Platon et Aristote de cette façon, par opposition aux écoles hellénistiques, généralement plus combatives ?

Il reste encore d'énormes recherches à faire sur ces questions et des questions connexes, et il serait bon que les positions controversées de Dorion servent à provoquer la discussion. À cette fin, je suggère brièvement une hypothèse très générale : pour Platon et Aristote, l'analyse polémique est toujours entreprise à des fins philosophiques. Cela signifie deux choses. Premièrement, la polémique n'est jamais entièrement négative et territoriale : la position ou pratique discutée a toujours *quelque chose* qui la recommande, même l'éristique de l'*Euthydème* ou les étymologies du *Cratyle*. Et le but de l'auteur est en partie de le *dégager*. Deuxièmement, la polémique n'est jamais simplement, ou même principalement, un exercice historique, elle trahit même un certain désintéret pour l'identité des cibles réelles. Pensons à l'imprécision exaspérante d'Aristote dans la *Métaphysique* : on ne sait quel platonicien croyait quoi au sujet des formes et des nombres. La philosophie, comme le théâtre et à la différence de l'histoire, a une portée universelle : il importe très peu quels noms sont rattachés à quelles opinions, ou même si les opinions à l'étude ont été professées par quelqu'un.

J'irais même plus loin : l'imprécision d'Aristote au sujet de ses cibles, dans les *SE* et ailleurs, est une tactique littéraire sciemment choisie. Cette

qu'Homère est un grand poète ? Est-ce que quelqu'un qui fait deux erreurs de grec dans les premiers vers d'un poème peut être un grand poète ?...

imprécision force le lecteur à s'impliquer dans ces critiques et déplace sur nous le fardeau de jauger à quel point elles concernent nos propres croyances et pratiques philosophiques. Chaque fois que la précision philosophique (et non la précision historique) le permet, Aristote nous expédie ses polémiques et ses critiques sans adresse — ou plutôt avec l'adresse : « À qui de droit ». Dorion souligne avec raison que, au bout du compte, Aristote dans les *SE* ne vise pas seulement les Mégariques, mais bien les arguments fallacieux, d'où qu'ils proviennent (p. 56). Il me semble que ce niveau général est le plus important de tous et qu'Aristote frustre délibérément notre propension naturelle à chercher des « cibles » identifiables afin de prévenir les dérobades. Curieusement, le mode de polémique très différent de Platon produit le même effet. Les dialogues platoniciens semblent en effet incarner une stratégie littéraire opposée : presque chaque position se rattache à un nom, généralement le nom d'une personne réelle et bien connue. Mais encore une fois, le théâtre est universel et, paradoxalement, une personification si forte a pour effet de donner au dialogue une portée plus générale : de façon toute naturelle, nous nous trouvons emportés dans le dialogue, nous demandant jusqu'à quel point l'argumentation atteint nos propres convictions.

En me bornant à la question des cibles, à propos de laquelle je crois que Dorion a tort, j'espère ne pas avoir trahi mon admiration pour ce livre. Comme le montre sa façon d'aborder le problème des cibles, Dorion sous-estime parfois de façon significative les positions concurrentes à ses conclusions. Il a tendance à écrire comme un partisan et non comme un juge impartial. Mais si cela empêche le livre de Dorion d'être, comme on l'aurait espéré, le guide Michelin parfaitement fiable qui nous oriente dans le texte des *SE*, il pourrait, à ce stade de la discussion, rendre un service plus important, soit celui d'être non seulement une ressource immensément utile pour des recherches futures, mais aussi une vigoureuse impulsion à ces recherches.

Département de philosophie

Université d'Ottawa

Traduit de l'anglais par Gerardo Mosquera

Philosophiques

philosophiques

Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Éditions Gallimard (coll. « Les Essais »), 1995.

Dario De Facendis

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027476ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027476ar>

[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

De Facendis, D. (1998). Compte rendu de [Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Éditions Gallimard (coll. « Les Essais »), 1995.] *Philosophiques*, 25 (1), 121–125. <https://doi.org/10.7202/027476ar>

COMPTES RENDUS

Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Éditions Gallimard (coll. « Les Essais »), 1995.

La prétention de Barbara Cassin en écrivant ce livre est grande : elle veut *réécrire* l'histoire de la philosophie occidentale en partant de la question, hautement stratégique, de la sophistique et en faisant d'elle l'« opérateur de délimitation de la philosophie ». Un tel projet est, en soi, parfaitement compréhensible et légitime, car la sophistique, censurée depuis toujours, grande exclue de l'histoire de la philosophie, est au cœur du questionnement philosophique et en marque l'origine même. En effet, si Platon et Aristote ont construit leur œuvre pour faire échec à la sophistique, c'est que celle-ci repose au cœur de leur pensée comme la pierre de touche de la vérité. C'est par la lutte à la sophistique qu'ils ont délimité un champ de la pensée propre à la philosophie d'où le sophiste est exclu d'emblée. Car le lieu où repose le *logos* philosophique est celui du vrai, et il est régi par le critère de vérité. La philosophie ne peut exister que s'il existe une donation originaire de l'Être : sans ce substrat ontologique, aucune vérité ne pourrait exister (comme Platon s'efforce de le démontrer dans ses méditations épistémologiques, où il répète sans relâche qu'il ne peut y avoir de connaissance que de ce qui entretient, par rapport à soi-même, dans son essence, un rapport d'égalité et d'identité : pas de connaissance sans être). Pour les sophistes, au contraire, ce critère de vérité n'existe tout simplement pas et l'ontologie n'est, tout au plus, qu'un effet de langage. Si cela est vrai, la philosophie n'existe pas non plus et les philosophes ne font que déparler.

On comprendra que Platon et Aristote se devaient de répondre à une telle attaque portée au cœur de la philosophie, et le déploiement d'une telle réponse est l'ontologie systématique platonico-aristotélicienne, base de toute la tradition occidentale. La philosophie établit et maintient le fondement en vérité de l'Être, *une fois qu'elle a subi l'attaque sophiste*. Ainsi, la sophistique est la pierre de touche de la vérité philosophique, car c'est sur la tentative d'abolition sophistique de la philosophie que celle-ci teste son propre maintien. Mais c'est aussi pour cela que la sophistique est sa bête noire ; il faut la mettre hors d'état de nuire. Comme le dit Cassin, « l'artefact philosophique platonicien [...] fait du "sophiste" un terme repoussant ». Mauvais double du philosophe, le sophiste est chassé de la philosophie et de son histoire. Cette exclusion est chez Platon encore *opérative* ; elle doit toujours amener en présence du discours philosophique ce que ce même discours veut exclure, et un des paradoxes de Platon est justement le fait que, pour réduire les sophistes au silence, il doit sans arrêt les faire parler. Mais une fois l'exclusion acceptée et entretenue par la tradition, la présence de la parole sophistique est définitivement perdue. Réintroduire philosophiquement la question de la sophistique dans l'histoire de la philosophie signifie alors briser cette double exclusion, l'une originaire, l'autre traditionnelle, sur la base de laquelle la philosophie a pensé sa propre histoire. Une telle opération est un exercice risqué, dont les résultats peuvent être paradoxaux, comme c'est ici le cas.

Cassin veut « philosophiser » la sophistique, pour la réintroduire au sein de la philosophie en tant que philosophie, et faire éclater de l'intérieur le discours

philosophique. Pour y parvenir, sa stratégie est simple : elle lit *Le traité sur le non-être* de Gorgias comme étant la *réfutation philosophique*, directe et pleinement assumée, du *Poème* de Parménide. De ce choix interprétatif, imposé comme une évidence, elle tire la substance fondamentale de sa thèse, et sa réflexion est le résultat ainsi que la cause de cette « gorgiarisation » de la sophistique. Son caractère philosophique est établi ainsi : si le *Poème* de Parménide est l'œuvre fondatrice de l'ontologie, et si la théorie de Gorgias est la réfutation de celle-ci, alors la pensée de Gorgias *prend en charge* le problème ontologique, elle en est partie *prenante*, elle y est *prise*. En effet, pour mener à l'intérieur de la logique fondatrice du discours philosophique telle qu'explicitée paradigmatiquement et dogmatiquement par Parménide, la réfutation de cette même logique, il faut la pénétrer encore mieux et plus radicalement que ne le fait Parménide lui-même. C'est exactement ce que prétend B. Cassin : Gorgias (appelé à devenir paradigme de la sophistique) détruit philosophiquement la philosophie, au moyen de la logique philosophique, par sa démonstration toute parménéidienne que rien n'existe, que s'il existe quand même quelque chose, on ne peut le connaître, et que si on peut le connaître, on ne peut d'aucune façon le communiquer. C'est là, pour Cassin, le vrai scandale de la sophistique (confondue avec Gorgias) et c'est ce crime que la philosophie ne peut pas lui pardonner. Cette auto-dissolution de l'ontologie démontre la nature *logologique*, non pas de la philosophie, mais du langage lui-même. La *logologie* consistant dans le « simple » fait d'assumer que la réalité ontologique du monde n'est qu'un effet de langage ! Le langage fonctionne selon sa propre loi et c'est celle-ci qui crée le Cosmos, l'Essence, l'Être, les Idées et toutes ces constructions langagières régies par un critère de vérité dont l'auto-référentialité est absolue, comme la sphère parfaite de Parménide. Briser cette auto-référentialité signifie alors briser le critère même de vérité, briser l'ontologie.

La logologie philosophique est ainsi frappée d'un signe négatif, car elle se trahit elle-même en croyant à la vérité de ce qu'elle prétend dire et signifier ; la logologie de Gorgias, par contre, est positive, car le sophiste élabore la théorie de la nature langagière du réel et de l'impossibilité de la parole d'épouser une quelconque réalité, sinon celle qu'elle crée elle-même, grâce à un effet de langage conçu et voulu en tant que tel. D'où ce « plaisir de parler » qui serait le propre du ludique sophistique. Inutile de dire que l'auteure croit Gorgias (tel qu'elle le comprend) sur parole et dès lors, elle peut réécrire l'histoire de la philosophie comme elle l'entend. La sophistique est reconnue comme étant pleinement philosophique (le Gorgias de Cassin étant plus ontologue que Parménide lui-même) et cette reconnaissance abolit la philosophie en abolissant la spécificité de son *logos*. Le dévoilement de la vérité de Gorgias, censurée par les philosophes et rétablie par Barbara Cassin, est alors l'abolition rétroactive et post-moderne de la philosophie, son dépassement et sa réfutation répétés et, cette fois, accomplis. On le voit : la thèse est forte et les arguments apportés sont souvent fascinants, mais le défaut d'une telle position est qu'elle est dogmatique.

Le dogmatisme de B. Cassin vient d'une lecture de la sophistique qui laisse songeur quant à sa rigueur méthodologique et quant à la légitimité de la construction de son objet. Pour elle, la sophistique se réduit à deux noms : Gorgias et Antiphon. Le premier, ontologisé à outrance, est utilisé de façon tautologique : pour prouver la vérité de Gorgias, il suffit de le citer, et citer Gorgias suffit à prouver la vérité de la construction théorique de Cassin, qui veut justement nous convaincre de la vérité transhistorique de la théorie de Gorgias. Or, quelle est cette vérité ? Celle du néant de toutes les « valeurs », non seulement philosophiques, mais aussi éthiques, en commençant par la plus fondamentale que traduit le mot « être ». Rien n'est fondement de rien, sinon la logologie, entendue comme esthétisation du néant. Voilà ce qu'est l'essence de la sophistique pour Cassin, la « défondation » de l'ontologie qui est ainsi le substrat et la force portante de tout l'effet sophistique. C'est en son nom qu'elle

analyse alors l'œuvre d'Antiphon, qu'elle interprète comme confirmation politique et pratique du nihilisme logique radical de Gorgias. Elle parvient ainsi à reconduire Antiphon sous la coupe de Gorgias, car l'Antiphon de Cassin puise la certitude de sa vérité dans la preuve du non-être apportée par la théorie du métaphysique Gorgias ! Mais une telle dépendance philosophique entre les deux sophistes est le résultat d'un besoin interne de la démonstration de Cassin, aucunement d'une réalité historique. Après avoir néantisé les valeurs métaphysiques dans leur forme la plus abstraite et ontologique, il lui faut néantiser celles éthiques, en démontrant que l'action concrète, historique des hommes, celle qu'on appelle *politique*, est elle aussi un effet de langage. Il n'existe pas de justice, ni de Bien ni de Mal, mais une logologie qui crée le lien social et politique comme champ de l'*opinion*, toujours fuyante, toujours partielle, toujours fictive, mais que la rhétorique, technique de l'opinion, coagulant du lien socio-politique, maîtrise. Antiphon, bras séculier de Gorgias, achève la tâche de réécriture de la philosophie en réfutant la philosophie politique de Platon ; en démontrant qu'elle aussi, tout comme sa métaphysique, n'est que de la mauvaise logologie.

Malheureusement, la construction de Cassin, faite au nom d'un non mieux identifié « pluralisme », est postiche. On pourrait d'abord revenir longtemps sur l'interprétation qu'elle donne de Gorgias et en particulier, s'interroger sur la disparition de pans entiers de sa pensée : la théorie du sujet, que Gorgias élabore dans *L'Éloge de Héléne*, est passée sous silence ou n'est pas saisie, ainsi que le problème difficilissime de la détermination de la volonté que Gorgias assigne à un tel sujet. Si elle avait saisi cette dimension de la pensée de Gorgias, elle aurait compris que c'est là le centre turbulent de sa pensée : sa double construction d'un sujet générique vide et remplissable, grâce à la technique rhétorique, par n'importe quelle représentation ; celle d'un sujet supérieur et plein qui utilise ce vide du sujet générique pour satisfaire son trop plein de soi en le déversant sur le monde sous forme de *volonté de puissance*. Mais de quelle nature est le vide du sujet par rapport à lui-même ? De quelle nature est son trop plein ? Gorgias ne le dit pas. C'est le point aveugle et véritablement « métaphysique » de la théorie de Gorgias, ce vide du sujet générique en vue duquel, pour le remplir, Platon déploiera son plus grand effort philosophique. Dans cet effort de Platon, c'est la philosophie qui doit être l'« opérateur de délimitation de la sophistique ».

Qui veut lire Gorgias doit lire aussi bien Platon. Mais Cassin veut éviter cette question, sans cela elle devrait justement revenir à Platon et l'introduire dans sa discussion à propos du sophiste. Or, Platon est ici *persona non grata* : comme les orthodoxes expulsent les sophistes de l'histoire de la philosophie au nom du dogmatisme platonicien banal et stérile, ainsi Cassin expulse Platon au nom du dogmatisme gorgiaque qu'elle-même propose comme dernière vérité de la philosophie abolie. Mais cela ne s'arrête pas là, car pour mener à bien son projet, Cassin ne doit pas seulement sacrifier Platon, mais Protagoras aussi bien. Car Protagoras ne se laisse pas du tout réduire à la théorie de Gorgias, et surtout pas du Gorgias interprété par Cassin. Introduire Protagoras et lui donner la même importance que celle accordée à Gorgias dans la détermination de la nature de la sophistique, comme il lui revient dans la réalité historique, aurait eu comme effet de montrer que la sophistique est plurielle, qu'elle n'est pas nécessairement un suicide ontologique pensé en termes métaphysiques, ou qu'elle n'ouvre pas nécessairement sur la logologie. Mais de cette *pluralité sophistique*, Cassin ne s'occupe pas, sinon de façon transversale, ce qui ne l'engage en rien (ainsi le mythe du *Protagoras* de Platon est discuté, de façon insuffisante, en parlant d'autre chose, comme d'un document à verser au dossier, lorsqu'il s'agit en fait d'une des œuvres fondatrices de la culture philosophique grecque !). Plus on dresse la liste des oubliés et des oublis, plus on perçoit tout le poids de l'absence

qui travaille le livre de Cassin. Même Socrate n'est présent qu'à travers Hannah Arendt (utilisée de façon instrumentale, comme s'il s'agissait de la voix du Sphinx), laquelle, semblerait-il, affirme que Socrate était un sophiste. Qu'est-ce que cela signifie, et qu'en pense B. Cassin ? Inutile de se le demander, car Socrate n'est là qu'en passant, presque par erreur. Pourtant, comment parler de la sophistique sans tenir compte de Socrate l'atopique, qui se tient entre sophistique et platonisme comme un janus *bifrons* : d'une part condamné par la Cité comme étant un sophiste, de l'autre, prototype des ennemis des sophistes chez Platon ?

Il ne s'agit pas ici de prétendre à l'encyclopédisme (quoique Cassin étourdit par son érudition), mais à la prise en charge de la complexité d'une pensée qui n'est jamais restreinte à ce qu'elle dit, mais dont la signification se mesure par la place qu'elle occupe dans l'entretien infini » qu'est l'histoire de la philosophie. Une pensée qui a réellement participé à un tel dialogue a une place au sein de cette histoire, quel que soit notre jugement sur elle. On s' imagine mal une histoire de la philosophie qui ne s'occuperait que des penseurs tenus pour véridiques par celui qui l'écrit. Or, c'est ce que fait Cassin, et tout son travail est traversé par ce choix idéologique qui ne relève plus de l'étude de l'« *effet sophistique* », mais de l'« *affect* » dont l'auteure investit son objet.

Barbara Cassin a accompli un travail de renversement à la lumière d'une position fondamentalement dogmatique, de ce même dogmatisme parménido-platonico-aristotélicien qu'elle prétend renverser. Cela se manifeste par son attitude envers Platon, qu'elle juge d'après la vulgate des manuels orthodoxes qui en font une espèce de père castrateur et moraliste. Ce Platon nous parle au nom de « valeurs » qui, plus on s'éloigne de lui, deviennent plus écoulées et pathétiques, et aujourd'hui il n'y a plus aucun mérite à les abattre, dans la mesure où elles ont été effritées par le temps et l'histoire avec le christianisme qui leur avait servi de relais. Mais Platon est tout autre : même le texte le plus terrifiant de la philosophie occidentale, *Les Lois*, trouve encore sa critique radicale dans *L'Apologie de Socrate* ou le *Gorgias*, œuvres où, justement pour faire échec aux « sophistes », Socrate délégitime la tyrannie et la domination totalitaire, ne serait-ce que celle des Philosophes-Rois ! C'est pour cela que l'ouverture de la philosophie à la parole sophiste, au-delà de la dogmatique, est de la plus grande importance pour une nouvelle compréhension, non seulement des sophistes, mais de Platon lui-même. La perte de la sophistique, la censure dont elle a été victime au nom du platonisme sont perte et censure de Platon, car c'est par la mise en confrontation perpétuelle, urgente et angoissée du sophistique et du philosophique que Platon se détermine et détermine son œuvre. Celle-ci, privée de la sophistique, se trouve privée d'un de ses ressorts essentiels et tombe, pour le dire d'un seul mot, dans la banalité qui a depuis toujours marqué toutes les expositions orthodoxes de son système. Ainsi, d'un seul coup, on se débarrasse des sophistes et de l'émoi que leur présence suscite au cœur même de la réflexion de Platon. Expurger l'histoire de la philosophie des sophistes signifie alors purger la philosophie de l'« *effet sophistique* » qu'ils produisent sur Platon, nœud central du rapport philosophie/sophistique.

En revenant à l'effet sophistique avec toute sa connaissance, avec toute son intelligence et son ironie, Cassin aurait dû en premier lieu le réintroduire chez Platon et montrer quel effet réel produit chez lui la sophistique ; comment elle le « travaille », comment elle le pousse, comment elle le détermine. Elle aurait alors effectivement dépassé la lecture dogmatique de l'histoire de la philosophie et redonné à Platon une pensée autre, redonné aux sophistes une partie de la place qui leur revient de droit dans cette histoire. Cela aurait aussi nécessité, bien sûr, une nouvelle compréhension de Socrate (confirmant par là que la sophistique n'est pas seulement « effet », mais aussi « mouvement »). Mais en laissant Platon être l'effet idéologique qu'elle abhorre et qu'elle reproduit, elle se prive de comprendre la réelle portée (intrinsèquement,

fondamentalement philosophique) de la sophistique et ne parvient pas à en faire un véritable « opérateur de délimitation de la philosophie ».

Voilà donc quelques critiques que l'on pourrait porter à l'interprétation de la sophistique comme effet « ontologique ». Il y en aurait aussi beaucoup sur la façon dont elle interprète l'autre aspect de l'« effet sophistique » qu'elle-même convoque : l'aspect politique. Ici, Cassin réussit le tour de force de démontrer la nature du politique sophiste, qui est pour elle la quintessence du politique tout court, sans poser, ne serait-ce qu'une seule fois, la question de la domination, de la violence et encore moins de la volonté de puissance collective qui, à Athènes, à l'époque des sophistes, de Socrate et de Platon, sont pourtant visibles à l'œil nu. Du même coup, elle se trouve dans l'impossibilité de comprendre quoi que ce soit au politique, car c'est justement par rapport à ces questions que Socrate, Platon et les sophistes se rencontrent, dialoguent et essaient de se réfuter les uns les autres. Dit d'une autre façon : Cassin prétend affronter la question du politique sans poser la question du pouvoir. Cela l'arrange bien, car dans le domaine politique, une fois éliminés le pouvoir et la domination qui toujours l'accompagnent, il devient vraiment oiseux de poser la question éthique. Cassin, voulant démontrer que la sophistique *prouve* l'inexistence du problème éthique au sein de la question politique, choisit ses problématiques en conséquence... Cela conduit l'auteure à ne pas pouvoir poser la question essentielle posée par Gorgias et (d'une façon radicalement différente) par Protagoras à la philosophie ; question à laquelle celle-ci a toujours essayé de répondre, sans jamais y parvenir : la question du *nihilisme*.

Je voudrais terminer ce parcours critique trop rapide et à beaucoup d'égards injuste (le livre de Barbara Cassin est quand même un livre admirablement écrit, plein d'intuitions très utiles, de recoupements audacieux auxquels il convient de réfléchir) en revenant sur le paradoxe majeur auquel elle succombe en ignorant la question du nihilisme. Pour cela, il me faut revenir à Gorgias. Si la théorie de Gorgias est, point par point, une réponse à l'acte philosophique fondateur parménidien ; si par cette réponse, Gorgias abolit *l'effet ontologique fondateur*, en démontrant sa nature purement linguistique, la réponse de Gorgias est alors abolie. Car le néant que Gorgias affirme contre l'ontologisme de Parménide n'est qu'un effet de l'Être qu'il se propose de réfuter. En lui-même, par lui-même, ce néant ne nous concerne en rien, car il est l'effet d'un inexistant (la Vérité ontologique première et primaire). Ainsi, en abolissant, dans les termes logiques et ontologiques de Parménide, les fondements de cette même logique, Gorgias s'auto-annule. Que B. Cassin prenne cette auto-annulation comme étant la réponse définitive à la quête philosophique donne pour résultat l'auto-annulation de la portée philosophique du livre en question. Du moment que Gorgias a raison, de façon pleine, transhistorique et trans-ontologique, toute la question se dissout d'elle-même. Parvenus à ce point, nous sommes alors renvoyés du néant de Gorgias au rien qui demeure après cette dissolution et qui est, effectivement, la dernière et post-moderne forme de l'effet sophistique.

Dario De Facendis

Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Jean-Pierre Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege*, Paris, Vrin (coll. « Mathesis »), 1996, 376 p.

Yvon Gauthier

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027477ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027477ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (1998). Compte rendu de [Jean-Pierre Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege*, Paris, Vrin (coll. « Mathesis »), 1996, 376 p.] *Philosophiques*, 25 (1), 126–127. <https://doi.org/10.7202/027477ar>

Jean-Pierre Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege*, Paris, Vrin (coll. « Mathesis »), 1996, 376 p.

Cet ouvrage, issu d'une thèse de doctorat, peut être vu comme un volume compagnon ou complémentaire au recueil de F. Rivenc et P. de Rouillan, *Logique et fondements des mathématiques. Anthologie* (1850-1914), Payot, Paris, 1992. Il en rajoute puisque l'A. propose de nouvelles traductions de Frege, quelques pages du tome II des *Grundgesetze der Arithmetik* et, en annexe, la traduction de la préface et de l'introduction de ces mêmes *Grundgesetze* (p. 315-344). Il s'agit, en effet, d'un commentaire scolaire des textes de Dedekind, Cantor et Frege dans une perspective acritique qui donne préséance à la reconstitution historique plutôt qu'à l'évaluation fondationnelle des acquis de la recherche. Peu de cas est fait des travaux contemporains et à part quelques références hâtives à Dummett, Kitcher ou Weiner pour Frege, on ne trouvera guère d'échos de la recherche actuelle sur la philosophie de la logique et des mathématiques dans le monde anglo-saxon et à peine davantage sur les (rares) travaux actuels en langue française. L'ouvrage d'un M. Hallett, par exemple, sur *Cantorian set theory and limitation of size* (Oxford, Clarendon Press, 1984) est totalement ignoré et on peut se demander si le projet de l'A. visait autre chose que la restitution historique d'une trinité pourtant en désaccord sur la notion de nombre.

De la constellation Dedekind, Cantor, Frege, l'A. exclut d'emblée Kronecker dont il nous dit qu'il lui servira de « contre-référence (sic) avec son opposition farouche à l'infini actuel » (p. 20). Peano et Russell sont aussi exclus, pour d'autres raisons. Ici encore l'A. fait preuve de peu d'originalité et il se contentera de répéter les inanités qu'une tradition d'ignorance a accumulées à propos de Kronecker. S'il note au passage que Cantor remercie Kronecker de son aide – plutôt deux fois qu'une, comme omet de le souligner l'A. –, il ne nous dit pas en quoi cette aide consistait, mais suppose qu'à l'époque les deux mathématiciens sont encore en bons termes (p. 102). Or, il importe de dire que la remarque de Kronecker communiquée verbalement à son élève Cantor visait l'arithmétisation de la preuve que Cantor avait donnée de la représentation canonique d'une fonction à variables réelles par une série trigonométrique : il s'agissait simplement de remplacer un argument x de valeur réelle par deux expressions arithmétiques $y + x$ et $y - x$ où y est une constante pour obtenir l'annulation des coefficients $\lim c_n = 0$ dans la formule

$$\lim (c_n \sin nx) = 0 \text{ pour } n \rightarrow \infty$$

(voir G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, hrsg. v., E. Zermelo, Georg Olms, Hildesheim, 1966, p. 84-91).

Malgré ces défauts et ces omissions, l'ouvrage peut prétendre au statut d'une introduction à la lecture de la triade Dedekind-Cantor-Frege. On sent que l'A. a fourni plus d'efforts dans la compréhension de Frege, aidé en cela par les travaux de chercheurs français comme J. Largeault, P. de Rouillan et C. Imbert qui signe la préface de l'ouvrage. Pour Cantor, l'A. s'en remet essentiellement à Cavailles et pour Dedekind, à P. Dugac. Toujours prudent, l'A. ne tente pas d'interprétation personnelle et s'il reste sur ses gardes philosophiques, il n'avance guère de visées fondationnelles sur le concept de nombre en mathématiques, se limitant aux *Abschattungen* ou ombrages du nombre que l'analyse de Largeault lui a suggérés. Un mathématicien plus exigeant lui rappellerait qu'une véritable fondation de la notion de nombre se trouve chez Kronecker, non pas tant dans le texte « Ueber den Zahlbegriff » trop souvent cité et trop mal lu, mais dans les *Grundzüge einer arithmetischen Theorie der algebraischen Grössen* ou *Fondements d'une théorie arithmétique des grandeurs algébriques* de 1882 qui passent à juste titre comme le texte fondateur de la théorie (algorithmique) des nombres. Cette théorie constructiviste du nombre aurait pu fournir le fondement unitaire du nombre dont parle l'A., eût-il jugé bon de l'étudier. On ne lui tiendra pas

rigueur d'une telle carence dans un ouvrage qui est destiné davantage à la lecture fidèle et au commentaire littéral qu'à l'analyse critique et à la reconstruction originale d'une problématique. On ne trouvera pas de fautes majeures ou d'erreurs grossières dans un travail qui n'a pas, selon toute apparence, d'autres prétentions que le compte rendu analytique d'une syzygie historique, celle de Dedekind-Cantor-Frege.

Yvon Gauthier

Département de philosophie
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Marc Ballanfat, *Les matérialistes dans l'Inde ancienne*, traduction, notes et commentaires, préface de Pierre-Sylvain Filliozat, Paris, L'Harmattan, 1997, 156 p.

Jean-François Belzile

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027478ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027478ar>

[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

Belzile, J.-F. (1998). Compte rendu de [Marc Ballanfat, *Les matérialistes dans l'Inde ancienne*, traduction, notes et commentaires, préface de Pierre-Sylvain Filliozat, Paris, L'Harmattan, 1997, 156 p.] *Philosophiques*, 25 (1), 127–129.
<https://doi.org/10.7202/027478ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Marc Ballanfat, *Les matérialistes dans l'Inde ancienne*, traduction, notes et commentaires ; préface de Pierre-Sylvain Filliozat, Paris, L'Harmattan, 1997, 156 p.

Le *Panorama de toutes les vues* (*Sarvadarśanasamgraha*), texte sanskrit du XV^e siècle de notre ère écrit par Mād̥hava, est une œuvre polémique qui décrit, en quelque 160 pages, seize systèmes philosophiques, à commencer par ceux des matérialistes (les Cārvāka, litt. les « beaux parleurs ») et des bouddhistes. Chaque vue « réfute celle qui a été exposée juste avant elle et [...] l'ouvrage culmine avec la présentation et la démonstration de la vérité du *Vedānta śāṅkarien* » (p. 12). C'est un texte à la fois célèbre et peu étudié. Il n'en existe que deux traductions en langues occidentales (anglais et allemand), datant toutes deux du siècle dernier. Une des originalités du *Panorama* est de donner le seul exposé développé et cohérent des thèses matérialistes, aucun traité de cette école ne nous étant parvenu. Toutefois, ce texte est écrit dans une langue très laconique, presque aphoristique, de sorte qu'il est souvent difficile de reconnaître le sens des énoncés et l'enjeu des débats. Marc Ballanfat propose une traduction remarquable de l'exposé sur le matérialisme et l'accompagne du commentaire indispensable à sa compréhension.

Dans son introduction, Marc Ballanfat compare les matérialismes indien et occidental. Dans les deux cas, on aurait regroupé sous ce vocable à valeur infamante diverses pensées d'un hédonisme primaire et d'un athéisme plat, quitte à les caricaturer quelque peu. On n'a qu'à penser au jugement que la tradition occidentale a porté sur l'épicurisme et porte aujourd'hui encore sur « la seule philosophie authentiquement matérialiste que la civilisation industrielle ait connue, à savoir le marxisme » (p. 34). Le matérialisme, tout en pénétrant de larges couches des cultures indiennes et occidentales, représente ainsi, pour Ballanfat, une sorte d'impensé.

L'auteur s'interroge longuement sur l'existence réelle des textes de l'école matérialiste, dont on dit que le premier aurait été un recueil d'aphorismes de Brhaspati. En effet, les adversaires des matérialistes ne citent pas textuellement ce dernier et ce que chacun en dit n'est pas toujours compatible. Bien plus, « on ne doit pas oublier que l'enseignement oral de la philosophie en Inde relègue toujours le texte écrit à l'arrière-plan » (p. 19). Ainsi, Mād̥hava aurait assemblé des idées déjà présentes dans la littérature hindoue, parfois même dans des textes aussi vénérables que les Veda et les Upanishad (ce qui montre, d'ailleurs, à quel point la pensée matérialiste pénètre toute la culture indienne), idées qui lui auraient permis de formuler ce qui lui paraissait être une position matérialiste cohérente et cela, sans se préoccuper de rechercher une éventuelle source authentique. « L'auteur appellera alors « matérialiste » tout énoncé compatible avec ce que la tradition orale lui a appris de la position matérialiste et qu'il juge capable de fournir matière à discussion » (p. 20). Les phi-

losophes indiens constitueraient ainsi des réserves d'arguments de diverses origines mais isolés de leur contexte, auxquels ils donneraient une forme aphoristique qui leur permettrait enfin de développer un commentaire oral plus ou moins conventionnel.

Si Ballanfat est très convaincant dans cette analyse du *Panorama*, il y a lieu de douter que toute la production philosophique indienne puisse être évaluée de la sorte, comme il le laisse entendre. Le *Panorama* est un texte assez tardif, composé à une époque où une scolastique syncrétiste était à l'honneur et qui ne constitue pas la période la plus riche de la civilisation indienne. Une des raisons en est que les principaux adversaires des philosophes hindous, les bouddhistes, avaient disparu d'Inde (et on peut penser qu'il en allait de même des matérialistes). Mādhava polémique donc contre des adversaires qui n'existaient plus. À une date plus ancienne, cependant, pour ne prendre que l'exemple de l'école de dialectique (*Nyāya*), Uddyotakara (VII^e siècle) et Vācaspati Miśra (IX^e siècle) étaient personnellement engagés dans des débats avec les bouddhistes dont ils citaient parfois précisément les textes. De plus, leurs doctrines évoluaient pour répondre aux critiques qui leur étaient faites et à l'occasion, ils adoptaient même certaines idées de leurs adversaires. Il n'était donc pas question, pour eux, de reconstituer de toutes pièces la position d'un adversaire. En ce qui concerne le peu d'importance que les philosophes indiens accorderaient à l'écrit, on peut y opposer le fait que Vācaspati Miśra a lui-même tenté d'établir une édition critique des *Aphorismes du Nyāya*. Par conséquent, les pratiques philosophiques de Mādhava ne sont pas représentatives de la philosophie indienne à l'époque classique.

La critique du matérialisme que mène Mādhava porte sur trois thèmes (qui correspondent aux trois parties de la philosophie stoïcienne) : l'éthique, la physique et la logique. Les matérialistes sont athées et n'accordent de valeur qu'à deux des quatre buts de l'homme traditionnellement reconnus en Inde, le plaisir et l'intérêt (les deux autres sont le devoir et la libération). Mādhava présente les matérialistes comme des jouisseurs incontinents, mais Ballanfat met en garde son lecteur contre une telle dérive : « il n'existe nul lien logique entre la négation des dieux et l'apologie des plaisirs : on peut pratiquer un ascétisme athée à l'image d'Épicure et du Bouddha » (p. 63). En l'absence de textes écrits par les matérialistes eux-mêmes, toutefois, il est impossible de savoir comment s'articulaient pour eux le nihilisme et le sensualisme.

Sur le plan de la physique, la majorité des philosophes indiens tient la pensée pour une chose indissociable du corps, seule la conscience (ou le soi, ou l'âme) est une entité spirituelle. Les matérialistes identifient pour leur part la conscience au corps et nient toute vie future. Pour eux, seuls sont réels les quatre éléments matériels, la terre, l'eau, le feu et l'air. Les arguments utilisés par Mādhava pour illustrer cette position paraissent cependant tous tirés de textes hindous, ce qui amène Ballanfat à douter qu'il existe une doctrine physique de l'école matérialiste ; il faudrait plutôt chercher une physique matérialiste « dans le dualisme du Sāṃkhya par exemple » (p. 77).

Sur le plan de la logique, enfin, les matérialistes tentent de montrer que l'inférence (par exemple, il y a du feu parce qu'il y a de la fumée) n'est pas un moyen de connaissance valide. Un tel raisonnement suppose en effet une loi universelle de concomitance qu'il est impossible de justifier empiriquement. Si le raisonnement est parfois juste, c'est par erreur ou par hasard. Par conséquent, seule la perception est un moyen de connaissance fiable.

Marc Ballanfat expose avec beaucoup de rigueur les thèses matérialistes et montre avec bonheur comment ces thèses s'insèrent dans les débats philosophiques indiens. Nous avons cependant quelques réserves à formuler sur les commentaires historiques de Marc Ballanfat, en particulier quand il retrace l'histoire de l'inférence. Ainsi, l'auteur, prenant pour référence, à la note 184, le *Compendium des Topiques* d'Annambhatta (XVII^e siècle), dit que Mādhava traite de la question du raisonnement

en utilisant le vocabulaire de la nouvelle école de dialectique fondée par Gangeṣa au XIII^e siècle. Or, le *Compendium*, petit manuel qui amalgame les doctrines des écoles de physique et de dialectique, est fort peu représentatif de la nouvelle dialectique. De plus, certains concepts que Marc Ballanfat dit typiques de ce courant, comme *lingaparâmarṣa*, « le raisonnement sur la raison » (n° 185), apparaissent déjà dans l'ancienne logique (en l'occurrence, chez Uddyotakara, au VII^e siècle). L'auteur affirme aussi que « le Nyāya [...] [pose] un Créateur du sens des mots par qui à un mot est associé de façon conventionnelle un sens » (n° 199). Non seulement cet énoncé paraît contradictoire, mais il ne peut être soutenu pour une époque ancienne. En effet, le fondateur du Nyāya, Gautama (III^e siècle), était athée et ses successeurs (au moins jusqu'au VII^e siècle) ne font intervenir aucun Créateur dans le débat sur la dénotation des mots. Ces problèmes historiques reflètent cependant une difficulté commune en indianisme. Sheldon Pollock a montré que l'idéologie indienne du système (çâstra), qui serait fondé sur un texte initial infailible, interdit en principe tout progrès des connaissances, ce qui explique une certaine tendance des chercheurs à fondre dans le tout que serait la position d'une école la pensée d'auteurs séparés par plusieurs siècles. Il reste encore beaucoup à faire pour préciser l'histoire des concepts de la philosophie indienne.

En conclusion de son étude, Marc Ballanfat doute que les positions matérialistes présentées par Mādhava aient une valeur historique, c'est-à-dire qu'on puisse les attribuer à un individu particulier, car tous les arguments utilisés sont tirés de textes qu'on ne saurait taxer de matérialistes bouddhisme. Ceci nous donne par contre-coup un intéressant aperçu de l'importance des tendances matérialistes de la pensée orthodoxe indienne, tendances qui sont très présentes malgré l'image de spiritualité qu'on en a communément. L'étude serrée que fait Marc Ballanfat du matérialisme indien nous présente ainsi un versant méconnu de la philosophie indienne ainsi qu'une réflexion intéressante sur la façon dont elle se pratiquait au temps de Mādhava. La qualité de la traduction, la solidité du commentaire et sa perspective comparatiste en font une étude de haut niveau.

Jean-François Belzile

Département de philosophie
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Philosophiques

philosophiques

Bernard Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n^o 1466), 1995, 128 p.

Éric Guay

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027479ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027479ar>

[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

Guay, É. (1998). Compte rendu de [Bernard Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n^o 1466), 1995, 128 p.] *Philosophiques*, 25 (1), 129–132. <https://doi.org/10.7202/027479ar>

Bernard Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 1466), 1995, 128 p.

La philosophie allemande classique retrace la genèse et la spécificité de ce que Bernard Bourgeois présente comme « le dernier classicisme philosophique » (p. 5). L'ouvrage est divisé en deux parties : l'une qui s'attarde à relever les racines de la philosophie visée en scrutant la portion de son terreau qui s'étend du Moyen-Âge à l'*Aufklärung* ; et une deuxième qui l'aborde de front, en déployant les grandes lignes de la fertile période philosophique couverte par l'enseignement de Kant jusqu'à celui de Hegel. L'étude est réglée sur un mouvement associé à la philosophie allemande elle-même, mouvement selon lequel l'auteur stipule qu'« après l'étape d'une " philosophie " allemande non classique, puis celle d'une philosophie classique non allemande, et de l'assimilation même de ce double legs, va surgir la philosophie classique allemande » (p. 4-5). Les deux premiers moments de cette trajectoire sont

abordés dans le premier tronçon de l'ouvrage, tandis que le troisième fait à lui seul les frais de la seconde moitié.

Malgré le fait que la philosophie allemande fut « la première à philosopher sur la philosophie » (p. 3), c'est paradoxalement sous une allure autre, non philosophique, que celle-ci se manifeste timidement d'abord en Allemagne. Le chapitre premier, consacré aux « philosophèmes allemands », étaye l'idée d'une « philosophie » allemande en manque d'organe philosophique pour traduire l'être intuitionné comme totalité alors exprimée par un discours mystique. « Il n'y eut pas de Sorbonne en Allemagne » (p. 8), nous précise l'auteur pour justifier la naïveté philosophique de la forme éclatée qui caractérise le discours allemand moyenâgeux. De ce fait, on légitime que le plus haut savoir y soit initialement exprimé sous l'allure d'un sentiment de communion avec le divin influencé par le dogmatisme chrétien qui régit la connaissance humaine à cette époque. Les principales figures mystiques substantiellement abordées sont Jean Eckhart (1260-1328) et Nicolas de Cues (1401-1464), dont les discours sont soutenus par le concept de « la génération des êtres par l'émanation de l'Un, thème de la métaphysique néo-platonicienne » (p. 11). On y découvre qu'Eckhart prône une humilité totale de l'homme envers Dieu en invitant celui-ci à laisser celui-là « opérer en lui le travail du salut » (p. 13), tandis que de Cues redonne à l'homme une certaine dignité en soutenant que « le discours humain sur Dieu [...] s'affirme comme ayant lui-même, aux yeux de Dieu, une vérité » (p. 16). L'auteur précise que cette confiance qui vient à s'installer dans l'homme sera célébrée avec la réforme luthérienne par la réduction de la distance entre l'humain et le divin : « Par la foi, nous devenons des dieux » (p. 19). On comprend ainsi mieux pourquoi on verra se développer en Allemagne un « humanisme totalisant » sous l'égide de la synthèse effectuée par Jacob Boehme (1575-1624) qui tentera de soutenir, assez maladroitement dans une prose trop symbolique, que « le tout est une personne, que l'universel est un singulier » (p. 25). Le chapitre se termine en soulevant que le discours de Boehme n'arrivera pas à révéler adéquatement l'ampleur de son contenu métaphysique. On devra, selon l'auteur, attendre Leibniz (1646-1716) par qui, à cause de ses nombreux voyages, la culture allemande s'ouvrira à l'Occident philosophique tout en semant déjà ce que l'*Aufklärung* verra fleurir. C'est là le principal point abordé dans le deuxième chapitre de la première partie de l'ouvrage, où on soulève de quelle manière l'Allemagne passe d'une « philosophie » allemande non classique à une philosophie classique non allemande.

Le second pan du début de l'ouvrage nous explique que la philosophie émerge en Allemagne en étant alimentée par le « double classicisme », constitué par le « particularisme insulaire britannique » (p. 29) et l'« universalisme continental » (p. 30), dont elle endosse par ailleurs assez originalement les orientations contradictoires. B. Bourgeois laisse entendre que cette réunion de l'« expérience » et de la « raison », dont fait état le premier visage de la philosophie en Allemagne, résulte directement du contexte des « philosophèmes allemands » où celle-ci est importée. On aborde Leibniz en montrant que l'expression de la totalité y est associée à l'œuvre exclusive de la raison, et l'*Aufklärung* en relevant qu'elle confine pour sa part la jonction de l'universel et du singulier à l'expérience immédiate. Les pages consacrées à Leibniz définissent les thèses principales que renferment le *Discours de Métaphysique* (1686) et la *Monadologie* (1714) ; tous deux exploitant l'idée selon laquelle l'être est à la fois total et singulier, par l'exposition d'une méthode qui, à l'aide des principes de contradiction ($A - A$) et de raison suffisante (A cause B), permet de reconstruire le tout à même l'expérience raisonnée de sa fragmentation : « la responsabilité propre de l'homme est d'honorer Dieu par l'exercice résolu de sa raison et de reconstruire le sens général de l'être selon les principes que celui-là a enfouis en celle-ci » (p. 34). L'auteur précise par la suite que la philosophie ne tardera pas à s'affaiblir vers l'axe « anthropologique » que sous-tend

le leibnizianisme en laissant de plus en plus de côté une raison jugée abstraite, parce qu'elle ne rayonne absolument qu'en un Dieu à caractère plutôt « mathématique », au profit de la singularité humaine. L'*Aufklärung* est ainsi abordée dans l'ouvrage comme le moment particulier où « l'anthropologique se libère du métaphysique » (p. 46). L'exaltation humaine relative à ces « Lumières allemandes » nous est d'abord discrètement présentée par Wolff (1679-1754), qui laisse peu à peu tomber le principe de raison suffisante pour favoriser celui de contradiction, puis culmine avec la proclamation d'un Lessing (1729-1781) sur la souveraineté d'une raison humaine régie par l'expérience du sens commun. Cette raison affaiblie exigera une refonte de ce qui caractérise l'appareil rationnel, et l'auteur nous la présente dans une étude du kantisme.

La deuxième partie de l'ouvrage, réservée à ce qui constitue la spécificité du classicisme philosophique allemand, s'ouvre sur un chapitre dédié à l'aspect révolutionnaire de la philosophie dont se réclame Kant (1724-1804) : « ne plus faire se régler la connaissance sur l'objet, mais l'objet sur la connaissance » (p. 53). On y exploite le « réveil de kantien » qui contribuera à la célèbre « révolution copernicienne de la pensée » par l'intermédiaire des idées de Leibniz, de Wolff et, surtout, de Hume, pour ensuite parcourir l'ensemble de cette philosophie par un survol des enjeux animant les trois *Critiques*, tour de piste qui fera ressortir l'incapacité à connaître absolument avec un rationalisme qui « ne maîtrise la totalité de l'objet que pratiquement » (p. 77). Le chapitre suivant dévoile les articulations d'un mouvement qui approfondit et dépasse le kantisme, à la lumière de différentes visions philosophiques qui mènent à l'hégélianisme.

La section titrée « De Kant à Hegel » s'adonne premièrement à l'approche des répercussions immédiates de la philosophie kantienne, notamment chez Schiller (1759-1805), Hamann (1730-1788), Reinhold (1758-1823). À travers ces quelques réactions subites à Kant, l'auteur nous montre que le postkantisme est animé par un désir de dépasser la partialité du savoir qui, dans sa traduction kantienne, fait encore pour ainsi dire tourner la connaissance autour d'une « chose-en-soi », donc encore autour d'un objet. C'est dans l'ambiance provoquée par ce tollé que le lecteur est invité à se pencher sur la philosophie de Fichte (1762-1814), qui dit accomplir la « révolution » amorcée par Kant en affirmant que « le Moi est tout » (p. 79), et ensuite sur l'orientation de Schelling (1775-1854) qui renverse la proposition initiale de Fichte en soutenant que « tout est un Moi » (p. 79). Le fichtéanisme est abordé dans son rapport au kantisme, principalement en relevant en celui-ci la présence en l'homme de l'« intuition intellectuelle » et de l'« imagination productrice » pourtant décrétées absentes chez l'humain par le philosophe de Königsberg. Mais le déploiement de l'agir kantien dont fait état la philosophie de Fichte lui vaudra des accusations d'athéisme. C'est ce qui, d'après B. Bourgeois, amènera ce dernier à « approfondir son système » par une réhabilitation de la totalité divine en précisant que « le Moi n'est qu'en se faisant concrètement une partie du Tout qu'il sent vivre au cœur de lui-même » (p. 91). Schelling est dans cette visée présenté comme un dépassement du « dernier système de Fichte » en redonnant de la valeur à l'objectivité par son association au Moi. L'auteur soulèvera que la philosophie de Schelling, trop traversée par un « romantisme » qui affirme immédiatement le « lien natif de la nature et de l'esprit », dégénérera en un « système de l'identité abstraite » qui n'arrive pas à surmonter la différence intrinsèque qui la définit comme telle. La résolution de cette ultime abstraction sera effectuée par l'hégélianisme, comme en témoigne la dernière partie de l'ouvrage qui lui est complètement réservée.

Le dernier chapitre traite du grand « achèvement allemand de la philosophie universelle » (p. 103) auquel nous convie Hegel (1770-1831) en réconciliant le rationnel et le réel. L'on précise, dans un premier temps, l'originalité de la pensée hégélienne

par sa traduction inédite de l'affirmation schellingienne de l'identité comme « identité de l'identité et de la différence », qui la reformule adroitement à son compte comme « identité de l'identité et de la non-identité ». L'auteur nous montre ainsi comment, de Schelling à Hegel, l'on passe d'une conception de l'identité comme « être différencié », où une scission demeure toujours irrésolue, à une « autodifférenciation d'elle-même » qui abolit toute distance entre l'objet connu et le sujet connaissant : « l'identité et la différence ne sont plus saisies comme différentes l'une de l'autre en leur contenu propre et réunies simplement de façon extérieure [...] elles sont par elles-mêmes leur passage l'une dans l'autre » (p. 105-106). La conception hégélienne de l'identité, maintenant identifiée à la dialectique du monde, parachève de la sorte la longue quête philosophique de l'unité du réel par la restitution de l'« autre » au « même ». B. Bourgeois dresse, en second lieu, un bilan de l'itinéraire de Hegel qui le conduit à sa vision spéculative de l'identité. On relève, entre autres, l'intérêt des travaux hégéliens de jeunesse marqués par une nostalgie du « paradis grec de l'esprit humain » (p. 108) qu'il espère voir se restaurer. Il en écartera la voie politique pour contribuer à sa restitution après l'échec flagrant de la « Révolution française » qui débouche sur la terreur, pour se tourner vers l'aspect religieux de la vie : « Le hégélianisme se présente désormais comme le christianisme qui se pense » (p. 110). Troisièmement, l'auteur brosse le mouvement d'ensemble de la conscience qui s'élève peu à peu au point de vue spéculatif, tel qu'il est illustré dans le premier ouvrage canonique de Hegel : la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807). On termine le chapitre en étayant l'orientation de la métaphysique absolue de Hegel, l'expression de son *Système* dit complet, par un résumé de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* qui prétend englober tous les moments de la réalisation concrète de l'absolu, soit par une « Science de la logique », une « Philosophie de la nature » et une « Philosophie de l'Esprit ».

En conclusion, on peut dire que *La philosophie allemande classique* est un très bon ouvrage de référence pour ceux qui désirent se forger une solide idée des bases qui charpentent le classicisme allemand. Malgré le fait que l'ouvrage aurait peut-être gagné à être plus long — les 128 pages de cette « Collection Encyclopédique » couvrent plus d'un demi-millénaire de l'histoire de la pensée allemande —, il demeure néanmoins très riche en corrélations entre les différents discours philosophiques qui s'y succèdent.

Éric Guay

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

Philosophiques

philosophiques

Platon, *Lachès - Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, GF-Flammarion, Paris, 1997, 352 p.

Richard Dufour

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027480ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027480ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dufour, R. (1998). Compte rendu de [Platon, *Lachès - Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, GF-Flammarion, Paris, 1997, 352 p.] *Philosophiques*, 25 (1), 132–136. <https://doi.org/10.7202/027480ar>

Platon, *Lachès - Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, GF-Flammarion, Paris, 1997, 352 p.

L'effort de retraduction des œuvres de Platon, entrepris chez Flammarion, a produit depuis peu un treizième titre : la publication conjointe du *Lachès* et de l'*Euthyphron*. Confiés cette fois aux soins de Louis-André Dorion, ces dialogues ont eu droit à une traduction et à un commentaire dans lesquels s'équilibrent à merveille l'accessibilité et l'érudition. Le résultat comblera bien des attentes. Autant le lecteur dilettante que le philosophe de carrière pourront tirer profit de ces pages remplies d'informations variées, toujours à propos, et qui se présentent dans un style agréable où règnent la simplicité d'expression et l'horreur des tournures alambiquées. Cohérent

avec les volumes précédemment publiés dans cette collection, l'auteur accompagne chaque traduction d'une introduction, d'une bibliographie et de nombreuses notes. Le livre prend fin sur une chronologie et divers index. Seul élément nouveau : deux annexes, chacune se situant après les notes à la traduction concernée, qui examinent par le menu un argument spécifique à chaque dialogue. Dans le cas du *Lachès*, il s'agit de l'argument final sur « l'unité des vertus » (197e-199e) ; et pour l'*Euthyphron*, de la réfutation de la définition « le pieux est ce que tous les dieux aiment » (10a-11b). Le but, chaque fois, est de familiariser les lecteurs francophones à des débats qui font rage dans les milieux anglo-américains, mais qui n'ont eu que peu d'échos dans notre littérature.

Pourquoi donc avoir regroupé ces deux dialogues ? L'*Apologie* et le *Criton*, par exemple, ont une telle communauté de sujets qu'il va de soi qu'on les réunisse. Ainsi en va-t-il pour d'autres dialogues comme le *Timée* et le *Critias*. Si on s'inspire des tétralogies de Thrasyllé d'Alexandrie, l'*Euthyphron* s'apparente davantage à l'*Apologie* et au *Criton* qu'au *Lachès*, parce qu'il touche de près le procès de Socrate. Voilà la raison principale qui presse l'auteur d'expliquer d'entrée de jeu, dans l'avant-propos, les motivations de ce choix. Pour commencer, ces dialogues sont incontestablement des œuvres de jeunesse. Leur structure narrative, la discussion « en direct », leur appartient en commun. Il s'en dégage un portrait de Socrate — ironie, réfutation, traits de caractère — qui correspond fort bien à celui qu'esquisse Aristote dans sa *Métaphysique*. Tous deux mettent de l'avant la thèse de la vertu-science. Et finalement, l'aporie résulte de leur discussion respective. À la lecture de ces raisons, on se prend souvent à penser que voilà des caractéristiques inhérentes à plusieurs dialogues. Vrai ; mais ce n'est qu'à la lecture continue de ces deux textes, à la lumière des références croisées que l'auteur se voit dans l'obligation de faire en plusieurs points de ses analyses, qu'on réalise pleinement que leur union n'a rien de forcé.

Parlons d'abord du *Lachès*. L'introduction s'ouvre sur la présentation des différents protagonistes. Nous avons, d'une part, Lysimaque et Mélésias, deux « fils obscurs de pères illustres » ; et d'autre part, Lachès et Nicias, deux grands stratèges. Afin de mieux cerner la vraisemblance des propos que tiendront ces personnages historiques, l'auteur propose une biographie sommaire de chacun d'eux. Malheureusement, la pauvreté de nos sources rend cette entreprise presque impossible. On obtient au mieux quelques bribes sur leurs dates de naissance et sur un événement insignifiant de leurs vies. Seul Nicias fait exception, car les historiens de l'époque ne pouvaient passer sous silence l'ampleur de la déroute que l'armée athénienne essuya en 413 sous sa férule. En effet, Nicias reporta de vingt-sept jours l'évacuation de ses troupes, suivant en cela l'avis des devins qui voyaient d'un mauvais œil une éclipse de lune. Un véritable massacre s'ensuivit. Cette malheureuse aventure dépeint donc notre homme sous les traits d'un général superstitieux et enclin aux considérations abstraites. Et de fait, Platon lui donne le rôle de l'intellectuel, de celui qui se prête avec délectation au jeu des définitions formelles. Mieux encore, le *Lachès* ne se prive pas de se moquer de l'ascendant qu'exerçaient sur lui les devins (195e, 199a). Le dialogue prend ainsi en compte l'historicité du personnage en cause.

La conversation à laquelle nous assistons prend place à la palestra. Telle est l'interprétation de Dorion, qui s'appuie sur le fait que d'autres dialogues mettent l'accent sur le goût de Socrate pour ces endroits. Mais, rappelons-le, il n'y a rien de précis dans le *Lachès* à ce propos. Quant à la datation, tant dramatique que de composition, la prudence est de rigueur. Leur rencontre aurait lieu entre 424 et 418, entre la fin de la bataille de Délion et la mort de Nicias. L'auteur précise alors que le lecteur antique avait manifestement la défaite de Nicias encore présente à la mémoire. Toutefois, cela ne concerne-t-il pas la date de composition dont il parlera plus loin ? Celle-ci se situerait entre 399 et 388-387. Il faut donc mettre un bémol sur la

« fraîcheur » des événements. Le délai le plus court serait de 14 ans ; et le plus long, de 28 ans.

L'un des points majeurs de l'introduction touche l'unité du dialogue. Sa structure, d'après le plan qui est proposé (p. 25), se répartit en deux sections clairement délimitées : d'une part, la question de l'éducation et d'autre part, la définition du courage. Comment se fait-il qu'un dialogue dont l'objet principal est le courage ne le mentionne qu'à la moitié de son parcours ? On tarde pour le moins à entrer dans le vif du sujet ! À première vue, le lien entre ces deux parties est lâche, car l'hoplomachie ne fait plus les frais de la discussion depuis belle lurette au moment où Socrate la remet à l'ordre du jour, au début de la seconde partie. On désire définir une vertu, n'importe laquelle, et on choisit par miracle celle du courage, puisque l'hoplomachie y conduit (190d). Certes, cet appel un peu tardif à l'hoplomachie rend suspecte l'unité réelle du dialogue. Ne serait-ce pas là un lien malhabile, destiné à sauver les apparences ?

L'auteur expose trois solutions qu'ont déjà proposées certains commentateurs : 1) l'opposition *érōn* -- *lógos* (p. 65-68). Nicias, comme nous l'avons vu, tient le rôle de l'amant des discours. Il aime les définitions générales et les termes abstraits. Lachès, tout au contraire, ne jure que par les exemples. Il aime les cas concrets. Cette opposition, que l'on trouve souvent chez Platon, s'insinue dans toute la trame du dialogue et l'auteur ne manque pas à chaque fois de mettre ce fait en évidence. Dorion demeure pourtant perplexe face à cette solution, car O'Brien, celui-là même qui a fait remarquer pour la première fois cette tension *érōn* -- *lógos*, n'a jamais vu que le dialogue se scindait en deux grandes parties. 2) Le *Lachès* servirait d'introduction à tous les écrits de jeunesse qui traitent des vertus (p. 69-71). Pour séduisante qu'elle soit, cette hypothèse pose deux difficultés. D'une part, il faudrait admettre que le *Lachès* précède le *Protagoras*, ce que l'auteur nie catégoriquement (p. 23-24). D'autre part, notre dialogue critique la thèse de la vertu-science, ce que ne font pas plusieurs des autres œuvres dites postérieures. Comment expliquer qu'on émette des réserves à l'endroit d'une thèse, pour la réutiliser ensuite mine de rien ? Cela ne fait pas sens. 3) Le *Lachès* navigue entre l'éducation et le courage (p. 71). En d'autres mots, Platon met en place une sorte de va-et-vient entre divers sujets mal coordonnés. Aussi bien dire adieu à l'unité du dialogue ! L'auteur élimine donc en toute rigueur cette dernière solution pour enfin proposer l'interprétation qui lui paraît la meilleure (p. 72-76). Le but du dialogue ne serait pas de définir le courage, mais bien de traiter de l'éducation et du choix d'un maître compétent. Au diable la question de l'unité ! En fait, il n'y a pas de séparation. Socrate expose clairement que l'essence de la vertu s'assimile à celle de l'éducation : « Je crois toutefois qu'un autre type d'examen [l'essence de la vertu] conduit au même but [ce qu'est l'éducation] (...) » (189d-e). Ce passage « charnière » permet de combler l'écart que d'aucuns voyaient se profiler entre les deux parties principales du dialogue. La réconciliation gagne même en proportion lorsqu'on réalise que la conclusion de tout cet entretien en est l'aboutissement logique : personne n'arrive à définir le courage, donc personne ne mérite le titre de maître.

Il nous reste maintenant à dire quelques mots sur le caractère aporétique du dialogue et sur son titre. L'auteur considère que le *Lachès* contient en filigrane un enseignement positif. Il adopte en cela le principe dit « de Bonitz », qui tient essentiellement dans la maxime que tout élément non réfuté a des chances de s'apparenter à la pensée véritable de Platon. Dans le cas présent, Socrate a laissé de côté deux éléments : la fermeté à laquelle tenait Lachès et la connaissance du bien et du mal que promulguait Nicias. Il ne reste plus qu'à coller les morceaux pour obtenir la définition souhaitée. Le courage est donc « une fermeté secondée par la connaissance ».

En ce qui concerne le titre, pourquoi avoir choisi Lachès ? Ce dernier ne brille ni par sa réputation ni par l'ampleur de son rôle dans la discussion. La tradition se plaît même à ne voir en lui qu'un lourdaud à l'esprit mal dégrossi (p. 77). Pourtant, Platon l'a choisi pour symboliser ce dialogue. Ce serait vraisemblablement parce qu'il incarne le répondant idéal que décrivent le *Théétète* (168a) et le *Sophiste* (230b). Il a une attitude positive et se révolte de sa propre ignorance. Tout au contraire, Nicias, bouffi de suffisance, reste sur ses positions et prétend qu'il trouvera aisément la solution avec son ami Damon, pour peu qu'on lui en laisse le loisir. Comble de présomption, il promet même à Lachès de l'instruire ultérieurement de ses découvertes ! L'attitude beaucoup plus modeste de Lachès lui aura probablement valu l'honneur de donner son nom à cette œuvre.

Voilà donc l'essentiel de ce que nous avons retenu du *Lachès*. L'*Euthyphron*, de son côté, retiendra moins longtemps notre attention. Celui-ci pose davantage de difficultés au niveau de sa traduction que de son interprétation. Les jeux de mots y sont plus abondants, les conjectures, plus embarrassantes et les double-sens, plus délicats. L'auteur se prête donc à de nombreux commentaires sur le texte grec, à l'occasion de ses notes à la traduction, ce qui ne peut qu'enchanter le lecteur spécialisé. Rappelons-nous que cette collection ne présente pas, en regard, le texte original. Sans l'ajout de remarques explicatives de la part du traducteur, l'ensemble de son travail devient suspect. Personne ne peut se targuer d'élucider dans ses moindres détails quelque dialogue que ce soit. Le grec demeure une langue excessivement difficile. Nous louons donc l'auteur pour avoir pris le soin d'énumérer les diverses traductions possibles, celles qui paraissent les plus plausibles et pourquoi. Les abondantes notes philologiques permettent à cette nouvelle traduction de sortir de son cadre « grand public » et de rejoindre également des gens plus versés dans les études antiques.

L'interprétation de ce dialogue, disions-nous, présente moins d'embûches. Contrairement au *Lachès*, son unité, son titre et ses dates n'ont pas semé la discorde. La date dramatique se situe juste avant le procès et la mort de Socrate, en 399. Quant à la date de composition, elle va de la mort de Socrate au premier voyage en Sicile de Platon (388-387). Euthyphron, pour sa part, demeure le seul interlocuteur de Socrate. Quoi de plus naturel que ce dialogue porte son nom ? Ajoutons finalement que la discussion ne traite, tout au long, que de la piété. Impossible alors de mettre son unité en doute. L'auteur dirigera plutôt ses analyses vers l'orthodoxie religieuse d'Euthyphron, la légalité de son accusation contre son père et les détails du procès de Socrate.

Depuis 70 ans, Euthyphron passait pour un hérétique marginal. Cette image, qu'on peut assurément qualifier de tenace, remonte à l'interprétation de Burnet. Peu de gens parvinrent à s'en départir. Dorion renverse donc la vapeur lorsqu'il annonce qu'un retour à la tradition s'impose : Euthyphron représente fort bien l'orthodoxie religieuse de son époque. Sa thèse, la même que Furley exposa en 1985, prend cependant certaines distances par rapport à celle de la tradition, car pour lui, Euthyphron n'entretient aucun lien avec les accusateurs de Socrate. Ceux-ci, pensaient-ils, se trouvaient réfutés en même temps qu'Euthyphron. Charmante hypothèse, mais que rien de bien tangible ne soutient. Plus vraisemblablement, Platon cherchait à montrer, d'une part, que l'orthodoxie religieuse acceptait les croyances de Socrate, puisqu'Euthyphron prend clairement son parti, et d'autre part, que cet homme pourtant accusé d'impiété ne ménage pas ses efforts pour découvrir la nature du pieux.

Un problème juridique se dresse peut-être à l'horizon : Euthyphron avait-il le droit d'accuser son père ? De prime abord, on peut se demander si Platon oserait mettre en péril l'effet dramatique de son dialogue en proposant une situation invraisemblable. À quoi bon discuter de la piété d'une accusation, si cette dernière se

voyait d'emblée disqualifiée par les instances pénales ? En bon citoyen, Socrate expliquerait à Euthyphron l'inanité d'une telle procédure et chacun d'eux reprendrait son chemin. C'est pourquoi Dorion favorise l'hypothèse de la légalité de l'acte d'accusation. On ne peut faire mieux, puisque notre connaissance de ce point de loi demeure floue. Seul un parent ou le maître de la victime pouvait tenter des poursuites. D'une part, Euthyphron n'entretient aucun lien de parenté avec la victime ; d'autre part, celle-ci est un *pelâtes*, « une espèce de journalier de condition libre ». L'accusation n'aurait ainsi aucun fondement. Cependant, d'aucuns prétendent que le *pelâtes* vivait dans un état de quasi-sujétion, ce qui le rendrait assimilable à un esclave. Du reste, Euthyphron renforcerait cette position, en 4c, lorsqu'il fait mention de « son » *pelâtes*. Les subtilités s'accumulent ainsi sans que personne ne parvienne à faire pencher la balance en faveur de l'un ou l'autre parti. Dorion prend donc la bonne décision en survolant le débat et en tuant le problème dans l'œuf : l'argument juridique ne peut pas éclipser le discours philosophique. La raison d'être du dialogue réside dans le besoin qui s'impose de discuter la question de la piété.

Finalement, l'auteur présente l'essentiel des informations qui concernent le procès de Socrate. Les accusateurs, Mélètos, Anytos et Lycon, ont droit à une courte biographie. Viennent ensuite les accusations que ceux-ci portèrent contre Socrate. Elles se montent à trois : Socrate ne reconnaît pas les dieux de la cité ; Socrate introduit de nouvelles divinités ; Socrate corrompt la jeunesse. L'auteur insiste sur ce point, car plusieurs commentateurs confondaient les deux premiers chefs d'accusation. À maintes reprises, cette distinction se révèle pourtant très importante dans le dialogue, et Dorion ne manque pas de l'indiquer. Pour le reste, les pages consacrées à ce procès offrent un complément appréciable d'informations pour ceux qui s'intéressent à l'*Apologie*.

Pour conclure, ajoutons que l'*Euthyphron*, tout comme le *Lachès*, renferme un enseignement positif. Toujours d'après le principe de Bonitz, l'auteur se saisit de la troisième définition de la piété, celle qui n'a pas été réfutée. Elle faisait allusion au « service des dieux ». Mais de quel service s'agit-il ? La réponse se trouve dans l'*Apologie*, quand Socrate se prétend au service du dieu (23b, 30a). Il ne reste plus qu'à joindre l'*Apologie* à l'*Euthyphron* pour apprendre que « la piété consiste à se mettre au service des dieux dans le but d'accomplir le bien des hommes » (p. 230).

Richard Dufour

Université de Paris I

Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, Épipiméthée, 1997, 452 p.

Martin Gagnon

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027481ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027481ar>

[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

Gagnon, M. (1998). Compte rendu de [Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, Épipiméthée, 1997, 452 p.] *Philosophiques*, 25 (1), 136–139. <https://doi.org/10.7202/027481ar>

Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, Épipiméthée, 1997, 452 p.

Bien qu'on ne puisse rien présumer de l'itinéraire futur de la pensée de Jean-Luc Marion, force est de reconnaître que *Étant donné* s'impose d'emblée comme un chef-d'œuvre : la force, l'originalité et la rigueur qui se dégagent de la plupart des analyses phénoménologiques développées dans cet ouvrage — pour ne rien dire de la justesse des incursions historiques qui viennent appuyer ou illustrer ces analyses — nous invitent en effet à ranger *Étant donné* parmi les « faits d'armes » les plus audacieux et les plus féconds de la philosophie française des vingt dernières années.

En 1989, la publication de *Réduction et donation*, « ouvrage strictement de méthode » (ED, 17), avait déjà suscité dans la communauté philosophique française de vifs débats autour des possibilités et des limites de la phénoménologie. Marion se

proposait alors de montrer que la richesse de ce qui est donné varie toujours en fonction de la profondeur de la réduction effectuée : la phénoménologie ne réalise sa possibilité ultime qu'à la condition de reconduire, en deçà des horizons arbitrairement imposés de l'objectivité (Husserl) et de l'étantité (Heidegger), à la forme pure de l'appel – seule réduction non « réductrice » parce que coïncidant avec un maximum de phénoménalité, voire avec la phénoménalité elle-même, tant et pour autant qu'il n'est plus aucune décision ni aucun horizon pour compromettre la manifestation de celle-ci en l'assujettissant de l'extérieur à des exigences qui lui sont étrangères.

Étant donné vient enrichir sans la détourner la problématique ouverte par *Réduction et donation*. Nous nous contenterons ici de dégager les principales lignes de force de cet enrichissement à partir des quatre grandes thèses qui, de manière plus ou moins explicite, nous apparaissent commander le développement de cet ouvrage.

1) *Ce qui se montre doit d'abord se donner*. Telle est la thèse qui, de l'aveu de l'auteur, constitue l'« unique thème » (RD, 10) de l'ouvrage. Qu'est-ce donc qui donne au phénomène d'être phénomène et ainsi de se montrer ? De quoi le phénomène tire-t-il sa manifestation ? De ce qu'il se donne, d'abord et avant tout. Qu'il soit toujours possible de concevoir certains phénomènes comme s'exceptant de l'horizon de l'objectivité, voire de l'étantité, il n'est cependant aucun phénomène (pas même celui du néant) qui ne puisse s'excepter de l'horizon – si tant est qu'on puisse encore parler ici d'horizon – de la donation, c'est-à-dire de ce qui permet à tout phénomène d'apparaître littéralement comme un pur donné, voire un pur don. La visée ultime de toute réduction phénoménologique rigoureusement effectuée consisterait par conséquent à reconduire à ce don que tout phénomène constitue du fait de sa dépendance originare (et tout à fait irréductible) à l'égard du processus de la donation.

À qui soupçonnerait que la thèse de l'universalité de la donation puisse ici profiter de l'ambivalence sémantique du terme même de « donation », Marion répond que cette ambivalence est « un fait [dont l'admission] n'implique nulle exploitation » (RD, 91). Que l'admission non critique de ce « fait » langagier soit légitime ou non, il n'en demeure pas moins qu'elle rend possible une toute nouvelle interprétation du privilège traditionnellement reconnu à l'intuition au sein de la pensée phénoménologique. En effet, ce privilège ne vaut qu'en autant que l'intuition demeure donatrice : « que nous importerait une intuition et quelle autorité lui reconnaitrions-nous, si elle ne nous *donnait* rien [...] ? » (RD, 27). Mais que ce qui se montre doive d'abord se donner ne semble pas exiger, à l'inverse, que ce qui se donne doive nécessairement se montrer : « selon notre thèse de fond, la donation n'équivaut pas à l'intuition et ne l'exige pas nécessairement » (RD, 82 ; nous soulignons). On notera cependant une certaine tension dans le discours de Marion entourant la nécessité ou la non-nécessité, pour ce qui se donne, de se montrer. Cette tension apparaît de façon particulièrement frappante lorsque l'auteur s'avise de ce que le concept de donation implique bel et bien (serait-ce d'ailleurs là un don inaperçu de son ambivalence sémantique ?) un « donner à » : de fait « comment la donation pourrait-elle donner un donné, sans le lui [*sic*] faire voir, donc sans l'adresser à quelque instance comme une "conscience" ? » (RD, 101). Et Marion de conclure, négligeant la nuance introduite plus haut, que non seulement le phénomène peut se montrer, mais qu'il le *doit* (RD, 102).

2) *Ce qui se donne ne dépend que de soi-même pour se donner*. Si la réduction ne réduit bien qu'à la donation, seul ce qui se donne à partir de soi peut décider de la phénoménalité et de ses modes possibles. Le centre de gravité phénoménologique se déplace : le phénomène n'est plus fonction d'un « je pense », d'un *ego*, voire d'un *Dasein* qui décréteraient à l'avance les conditions que ce phénomène doit satisfaire pour obtenir droit de cité en philosophie. Désormais, le phénomène n'est plus fonction que de sa seule automanifestation : plus rien ne décide de son apparition que

le « soi » qui lui est propre. Tel est, selon Marion, le dernier principe, que « rien ne précède le phénomène, sinon sa propre apparition à partir de soi » (RD, 29).

Ce déplacement ne va pas sans entraîner certaines conséquences pour ce qui regarde le statut du sujet phénoménologique : la *donation de soi* du phénomène implique rigoureusement que la subjectivité se définisse comme *donation à soi*, c'est-à-dire comme recevant sa détermination et sa situation du déploiement du phénomène lui-même. Ce n'est donc plus le phénomène qui se soumet aux conditions de la subjectivité, mais au contraire la subjectivité qui se plie à la logique apophantique du phénomène. Le « sujet » est moins substrat qu'organe de monstration de ce qui se donne : il n'est ni plus ni moins qu'un « attributaire » dont la situation ne se concrétise qu'en rapport à la charge incidentelle et événementielle qui caractérise tout phénomène de droit commun. S'inspirant ici d'un procédé pictural, Marion décrit sous le titre d'*anamorphose* cette mise en situation de la subjectivité à partir du mode de manifestation du phénomène. Ainsi, pour accéder à la forme d'arrivée du phénomène, la subjectivité doit « renoncer à organiser la visibilité à partir du libre choix ou du site propre d'un spectateur désengagé, pour se la laisser dicter par le phénomène lui-même, en [son] soi » (RD, 176).

3) *Ce qui se donne donne parfois plus qu'il n'est possible de voir*. Tel est le cas lorsque la subjectivité ne parvient plus à maintenir dans les limites de ses visées intentionnelles la richesse intuitive de ce qui lui est donné. L'accueil que réserve Marion à l'examen de cette possibilité manifeste on ne peut plus clairement la distance prise à l'égard du « principe des principes » où l'intuition demeure soumise une logique de la pénurie » (RD, 259) exigeant que l'intuition se produise à l'intérieur de l'horizon du connu et qu'elle ne transgresse jamais les ressources constitutives du Je transcendantal. Le « dernier principe » prend donc ici la relève du « principe des principes » afin de légitimer phénoménologiquement la possibilité d'une donation à ce point saturée d'intuition qu'elle « surpasse l'intention » (RD, 315) et défie toute anticipation subjective de même que toute pré-vision théorétique.

Reprenant certaines analyses exposées ailleurs (voir « Le phénomène saturé » dans *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, Idées, 1992, [extraits : p. 79-128]), Marion entreprend de dégager les diverses modalités de saturation phénoménale en s'appuyant sur le tableau kantien des catégories. Ainsi, « invisible selon la qualité, insupportable selon la quantité, absolu selon la relation, irragardable selon la modalité » (RD, 280), le phénomène saturé montre que l'intuition peut aussi obéir à une logique de l'excédent. Que ce soit sous la guise de l'événement historique, de l'idole, du tableau, de la chair ou de l'icône, le phénomène saturé illustre par excellence les possibilités ultimes de la phénoménologie et soulève par conséquent la question de savoir « jusqu'à quel degré la saturation peut se déployer » (RD, 326) tout en restant phénomène. La réponse coïncide avec le phénomène de révélation, lequel ouvre la possibilité d'une saturation extrême, sursaturée dans la mesure où les quatre possibilités de saturation s'y précipitent et se déterminent réciproquement pour « [saturer] la phénoménalité au second degré, par saturation de saturation » (RD, 327).

4) *Ce qui se donne ne se montre le plus souvent qu'à qui accepte de recevoir avant de voir*. La problématique du phénomène saturé libère la possibilité d'un écart limite entre la donation et la monstration. Dès lors que ce qui est donné excède en intuition la visée et le concept, l'impact de la donation se déploie sous la forme d'un appel : la monstration de ce qui est donné repose alors sur une *décision* de la part de la « subjectivité » de prendre sur soi cet appel, de s'en faire le témoin répondant, l'adonné : « nous ne voyons sans les vouloir que les phénomènes les plus pauvres [...] dès qu'un phénomène s'enrichit en intuition, donc dès que son degré de donation s'accroît, il nous faut [...] le constituer et le supporter pour le voir... » (RD, 420). La possibilité du voir repose donc ici sur l'effectivité d'une décision de recevoir qui peut

ne pas se produire. L'excès du don peut par conséquent se donner sous le mode de l'abandonné : plutôt que d'accepter le don, l'adonné décide de se dérober à sa surcharge intuitive.

Si Marion montre, de façon assez convaincante, qu'il est de ces « phénomènes » dont la manifestation s'appuie à une décision préalable de la part de l'adonné, on peut cependant douter du succès de ses efforts en vue de préserver la pureté phénoménologique de ces descriptions de toute « contamination » au contact de l'éthique. Ainsi, lorsque l'auteur entreprend d'approfondir la problématique de l'abandon à partir du regard d'autrui et qu'il qualifie de « mépris » le fait de refuser de soutenir ce regard, de le « prendre en vue », sa volonté de soustraire le concept de mépris à toute interprétation éthique le conduit, contre toute attente, à faire du mépris la condition même de la sociabilité dans la mesure où il nous dispense « de voir l'autre homme pour ce qu'il se donne » (RD, 437). Certes que l'anonymat et l'interchangeabilité des « personnes » soient le fait de la quotidienneté banale, que ce titre « l'autre homme » *apparaisse* d'abord à travers sa fonction d'agent social, économique, etc. n'implique pas nécessairement que celui-ci fasse l'objet de mépris, c'est-à-dire qu'il *disparaisse* sous cette fonction *au point de s'y réduire*. En diluant comme il le fait le concept de mépris, Marion finit bien par le libérer de toute connotation éthique, mais c'est qu'il n'entend rien de plus par « mépris » que cette sociabilité commune et inauthentique que Heidegger a déjà ressaisie sous le mode du On.

Je ne ne saurais conclure cette présentation sans signaler le point sans doute le plus névralgique de cet ouvrage. Toutes les démonstrations de Marion découlent d'une prémisse fondamentale : le phénomène se donne. De l'aveu de l'auteur lui-même, il n'est rien de plus embarrassant que le « soi » du phénomène : « Reste à franchir le pas le plus périlleux : penser ce *se/soi* — qui seul permet au phénomène de se montrer » (RD, 439-440). Il resterait surtout à se demander si ce pas peut être franchi de l'intérieur de la phénoménologie. Certes, qu'il faille penser ce soi, la tradition phénoménologique française nous y invite déjà depuis belle lurette : Merleau-Ponty, Lévinas, Henry — et Marion à leur suite — nous ont depuis longtemps familiarisés avec ces inversions et ces bouleversements de l'intentionnalité qu'entraînent les expériences de « phénomènes saturés » et toute expérience analogue où la subjectivité se découvre davantage visée que visante, davantage interrogée qu'interrogeante. Tout se passe alors effectivement comme si un « Autre » prenait de lui-même initiative de se donner, de se montrer. Nul doute que la phénoménologie soit parfaitement légitimée à décrire ce « comme si ». La question est seulement de savoir si les phénoménologues eux-mêmes peuvent s'accommoder de cette « limite » et éviter, conformément à leurs précautions méthodologiques les plus récurrentes, de répondre à un appel autrement plus puissant que celui de l'Être, de la Vie ou de l'Autre — soit l'appel de la métaphysique elle-même.

Martin Gagnon

Département de philosophie
Université de Montréal

Livres reçus

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027482ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027482ar>

[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

(1998). Livres reçus. *Philosophiques*, 25 (1), 141–143.

<https://doi.org/10.7202/027482ar>

LIVRES REÇUS

- Badiou, Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF (coll. « Les essais du Collège international de philosophie »), 1997, 119 p.
- Berlin, Isaiah, *Le mage du nord, critique des Lumières : J. G. Hamann (1730-1788)*, Paris, PUF, 1997, 150 p.
- Charbonneau, Marie-Andrée, *Science et métaphore. Enquête philosophique sur la pensée du premier Lacan (1926-1953)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1997, 299 p.
- David-Ménard, Monique, *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 1997, V-125 p.
- Dubois, Jean-Jacques, *Du chaos à la complexité. Individus et sociétés en mutation*, Montréal, Les éditions de l'imprévu, 1997, 204 p.
- Duflo, Colas, *Jouer et philosopher*, Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 1997, VII-254 p.
- Germain, Michel, *La voie du Minotaure*, Montréal, Triptyque, 1996, 151 p.
- Giroux, Guy (dir.), *La pratique sociale de l'éthique*, Montréal, Bellarmin, 1997, 286 p.
- Guindon, André, *L'habillé et le nu. Pour une éthique du vêtir et du dénuder*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, 307 p.
- Hyppolite, Jean, *Logic and Existence*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1997, XX-212 p.
- Jouary, J.-P. et Spire, A., *Servitudes et grandeurs du cynisme*, Paris/Montréal, Desclée de Brouwer/Fides, 1997, 263 p.
- Kerszberg, Pierre, *Critique and Totality*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1997, 274 p.
- Labbé, Y. et Niewöhner, F. (dir.), *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996, 873 p.
- Ladrière, Jean, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur/Montréal, Artel/Fides, 1997, 329 p.
- Lecourt, Dominique, *Déclarer la philosophie*, Paris, PUF, 1997, 231 p.
- Ledure, Yves, *La détermination de soi. Anthropologie et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 151 p.

- Lemelin, Jean-Marc, *Le sujet ou du nom propre*, Montréal, Triptyque, 1996, 198 p.
- Leroux, Jean, *Introduction à la logique*, Paris, Diderot Éditeur, 1998, VI-344 p.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie : la réalité mentale*, Paris, PUF (coll. « Les grands livres de la philosophie »), 1997, VI-417 p.
- Malherbe, Jean-François, *La conscience en liberté. Apprentissage de l'éthique et création de consensus*, Montréal, Fides, 1997, 70 p.
- Neuberg, Marc, *La responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF (coll. « Philosophie morale »), 1997, 286 p.
- Piotte, Jean-Marc, *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Montréal, Fides, 1997, 607 p.
- Pocock, J. G. A., *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIII^e siècle*, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1998, 410 p.
- Ricœur, Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF (coll. « Les essais du Collège international de philosophie »), 1997, 39 p.
- Robillard, Edmond, *La sagesse et les sentences du mime syrien Publius Lochius*, Ottawa, Les éditions du Vermillon, 1997, 164 p.
- Saint-Arnaud, Pierre, *Park-Dos Passos : Metropolis. Regards croisés sur la modernité urbaine aux États-Unis*, Toulouse/Québec, Presses Universitaires du Mirail/Presses de l'Université Laval, 1997, 297 p.
- Schleiermacher, F. D. E., *Dialectique*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Les Presses de l'Université Laval, 1997, 353 p.
- Vernant, Denis, *Du discours à l'action. Études pragmatiques*, Paris, PUF (coll. « Formes sémiotiques »), 1997, IX-198 p.
- Weyembergh, Maurice, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Bruxelles, De Bœck, 1998, 244 p.
- Wolff, Francis, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997, 218 p.
- Worms, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF (coll. « Les grands livres de la philosophie »), 1997, V-330 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 :

Daniel Dumouchel
Département de philosophie
Université de Montréal
C. P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Téléphone : (514) 343-6484
Télécopie : (514) 343-7899
C. élec. : dumouchd@erc.umontreal.ca

Index volume XXIV — 1997

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027483ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027483ar>

[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

(1998). Index volume XXIV — 1997. *Philosophiques*, 25 (1), 145–147.

<https://doi.org/10.7202/027483ar>

INDEX

VOLUME XXIV – 1997

Numéro 1 (Printemps) :	1-228
Numéro 2 (Automne) :	229-450

ARTICLES

Jean-Paul Brodeur, <i>Justice distributive et justice rétributive</i>	71
Charles Coutel, <i>De Thomas More à Condorcet : une relève du discours utopique ?</i>	277
Jocelyne Couture, <i>L'institutionnalisation de la raison publique : le moral et le politique</i>	43
Christian Godin, <i>Tensions et apories de l'encyclopédisme</i>	285
Laurent-Paul Luc, <i>Vie et vie pensante dans le Systemfragment que Hegel rédigea lors de son séjour à Francfort</i>	299
Éric Méchoulan, <i>Du bon usage de la haine et du respect dans les Pensées de Pascal</i>	259
Bjarne Melkevik, <i>Présentation du numéro thématique</i>	3
Bjarne Melkevik, <i>Du contrat à la communication : Habermas critique Rawls</i>	59
Aloyse-Raymond Ndiayé, <i>Le corps-machine et le vrai homme. La controverse entre Arnauld et M. Le Moine, doyen de Vitré</i>	245
Kai Nielsen, <i>Après Rawls : la notion de raisonnable comme outil critique</i>	9
Geneviève Nootens, <i>La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls</i>	25
Paule-Monique Vernes, <i>Les Passions de l'âme de Descartes : les limites d'un type d'explication</i>	231

INTERVENTIONS

Jacques Bouet, <i>La définition de la simultanéité pour des corps en mouvements rectilignes et pour ceux en mouvements circulaires</i>	341
Michel Guérin, <i>Le concept de topoiétique</i>	127
Charles Larmore, <i>L'autonomie de la morale</i>	313
COMMENTAIRES	
Jocelyne Couture, <i>À quoi servent les faits normatifs ?</i>	329
Lukas K. Sosoe, <i>Autonomie de la morale ou morale de l'autonomie</i>	337

Georges Leroux, <i>Modernité des Grecs.</i> <i>L'importance de la pensée grecque et les raisons</i> <i>de l'enseigner dans le programme collégial de philosophie</i>	141
Christian Talin, <i>De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle.</i> <i>Considérations sur les facteurs sociaux</i>	91

TABLE RONDE

<i>Le problème mathématique de l'espace</i> <i>À propos d'un ouvrage récent de Luciano Boi</i> Sous la direction de Robert Nadeau	
Robert Nadeau, <i>Présentation</i>	345
Alain Michel, <i>Espace et intelligibilité mathématiques :</i> <i>sur le problème mathématique de l'espace</i>	349
Jean Petitot, <i>Philosophie transcendantale et objectivité physique</i>	367
Luciano Boi, <i>La géométrie : clef du réel ? Pensée de l'espace</i> <i>et philosophie des mathématiques</i>	389

ÉTUDES CRITIQUES

Gerardo Mosquera, Yvon Lafrance, <i>Pour interpréter Platon II.</i> <i>La ligne en République VI, 509d-511e.</i> <i>Le texte et son histoire</i>	161
---	-----

COMPTES RENDUS

William Baranès et Marie-Anne Frison-Roche, <i>La justice.</i> <i>L'obligation impossible</i> (Bjarne Melkevik)	208
Jocelyn Benoist, <i>Kant et les limites de la synthèse.</i> <i>Le sujet sensible</i> (Claude Piché)	442
Rudolf Bernet, <i>La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation</i> <i>de Husserl dans la phénoménologie</i> (J. Nicolas Kaufmann)	193
Maurice Blondel, <i>Œuvres complètes</i> (vol. 1) : <i>1893. Les deux thèses</i> (Alain Létourneau)	200
Josiane Boulad-Ayoub, <i>Mimes et parades. L'activité symbolique</i> <i>dans la vie sociale</i> (Roberto Miguelez)	209
Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline (éds), <i>L'enseignement</i> <i>catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles</i> (Michel Despland)	198
Yvon Gauthier, <i>La philosophie des sciences.</i> <i>Une introduction critique</i> (Jean Lachapelle)	220
Pierre Hadot, <i>Plotin : Traité 9 (VI 9)</i> (Georges Leroux)	185
Gilbert Hottois, <i>De la renaissance à la postmodernité.</i> <i>Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine</i> (Lazare M. Poamé)	444
Institut de formation continue du Barreau de Paris, (sous l'égide de) <i>Le doute et le droit</i> (Bjarne Melkevik)	439
Denis Kambouchner, <i>L'homme des passions</i> (Christian Nadeau)	440

François Leroux, <i>Figures de la souveraineté.</i> <i>Nietzsche et la question politique</i> (Frédérique Doyon)	431
John Stuart Mill, <i>Essais sur Tocqueville et la société américaine</i> (Sophie Jankelevitch)	191
Lygia Négrier-Dormont et Stamatios Tzitzis, <i>Criminologie de l'acte</i> <i>et philosophie pénale. De l'ontologie criminelle des Anciens</i> <i>à la victimologie appliquée des Modernes</i> (Christian Talin)	203
Marco Panza et Jean-Michel Salanskis (éds), <i>L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles.</i> (Yvon Gauthier)	217
Gérard Raulet, <i>Histoire et citoyenneté</i> (Maxime Lebeuf)	437
Alfred Schmidt, <i>Le concept de nature chez Marx</i> (Louis Desmeules)	198
Michel Seymour, <i>Pensée, langage et communauté.</i> <i>Une perspective anti-individualiste</i> (Don Ross)	213
Leo Strauss et Joseph Cropsey, <i>Histoire de la philosophie politique.</i> Leo Strauss, <i>Qu'est-ce que la philosophie politique ?</i> (Pierre Gravel)	435
Stamatios Tzitzis, <i>La philosophie pénale</i> (Christian Talin)	206
Patrice Vermeren, <i>Victor Cousin.</i> <i>Le jeu de la Philosophie et de l'État</i> (Michel Despland)	197
Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), <i>De Saint Thomas à Hegel</i> (Mylène Dufour)	187