

Biopolitique de la Naissance : *generatio et lex nova* chez Maître Eckhart

Pierre-Luc Desjardins

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100781ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100781ar>

[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

Desjardins, P.-L. (2023). Biopolitique de la Naissance : *generatio et lex nova* chez Maître Eckhart. *Philosophiques*, 50(1), 3–27. <https://doi.org/10.7202/1100781ar>

Résumé de l'article

Le présent article se donne pour fin d'étudier le sens que revêt, chez Maître Eckhart de Hochheim (1260-1328), l'emploi du couple formé par les notions de pouvoir « politique » et de pouvoir « despotique ». Plus précisément, il y est question de replacer cet usage dans le contexte de la conception eckhartienne de la nature et d'y trouver un dédoublement de la notion de sujétion. De fait, pouvoir politique et pouvoir despotique se présentent comme deux manières, pour un agent, d'interagir avec le principe passif qui se soumet naturellement à lui — le pouvoir despotique demeurant extérieur à ce qu'il gouverne, là où le pouvoir politique oeuvre au sein même de ce qu'il gouverne pour se l'assimiler. Une telle contextualisation de la conceptualité « politique » eckhartienne doit faire ressortir la manière dont elle s'inscrit dans une conception plus globale des rapports entre Dieu et la création, entre l'agent suprême et l'être imparfait qui lui est soumis.

Biopolitique de la Naissance: *generatio et lex nova* chez Maître Eckhart

PIERRE-LUC DESJARDINS

Laboratoire d'étude sur les monothéismes

RÉSUMÉ — Le présent article se donne pour fin d'étudier le sens que revêt, chez Maître Eckhart de Hochheim (1260-1328), l'emploi du couple formé par les notions de pouvoir « politique » et de pouvoir « despotique ». Plus précisément, il y est question de replacer cet usage dans le contexte de la conception eckhartienne de la nature et d'y trouver un dédoublement de la notion de sujétion. De fait, pouvoir politique et pouvoir despotique se présentent comme deux manières, pour un agent, d'interagir avec le principe passif qui se soumet naturellement à lui — le pouvoir despotique demeurant extérieur à ce qu'il gouverne, là où le pouvoir politique œuvre au sein même de ce qu'il gouverne pour se l'assimiler. Une telle contextualisation de la conceptualité « politique » eckhartienne doit faire ressortir la manière dont elle s'inscrit dans une conception plus globale des rapports entre Dieu et la création, entre l'agent suprême et l'être imparfait qui lui est soumis.

MOTS CLÉS: Maître Eckhart, mystique chrétienne, mystique médiévale, aristotélisme médiéval

ABSTRACT — Generally considered to be a mystic, Meister Eckhart of Hochheim (1260-1328) devotes none of his writings to political philosophy. However, his occasional use of the adverbs *politice* and *despotice* prompts the question: what is the meaning attributed to these words and how can they be contextualized in Eckhart's metaphysical thought? Indeed, Eckhart's metaphysics is a deeply speculative thought aimed towards the union of man and God through the abolition of all individual distinction between them. I will attempt to demonstrate that the terms *politice* and *despotice*, as they are used to describe two types of interactions between power and subject (one that is interior to the subject and the other that remains exterior to it), must be interpreted as part of Eckhart's understanding of nature as marked by the opposition of imperfect, mobile beings, and of perfect, immobile Being. Submission to political power is hence defined as interior submission to the supreme power of God himself.

KEYWORDS: Meister Eckhart, christian mysticism, mediaeval mysticism, mediaeval aristotelianism

Tout commence en mystique et finit en politique.
Péguy

Rares sont les lieux textuels où Maître Eckhart s'intéresse à ce que nous appellerions la philosophie politique; rares, *a fortiori*, sont les études qui traitent ce penseur comme l'auteur d'une réflexion adoptant pour objet des questions politiques. Et pour cause, la *polis* et son organisation semblent bien loin des considérations qui occupent le Thuringien: son œuvre, généra-

lement comprise comme « mystique¹ », repose sur un idéal de divinisation de l'homme — idéal d'une unification essentielle de l'homme et de Dieu, accessible par le truchement d'une conversion intérieure pensée comme annihilation du moi. Fondamentalement, la théologie eckhartienne se présente de prime abord comme une pensée de l'individu — de ce qui l'individue, de sa dés-individuation² et de son ascension en Dieu, assimilation à l'Un-tout, intellect-acte pur sans matière, ne connaissant aucune négation³.

Si l'on peut donc, pour cette raison, être porté à croire *a priori* que la pensée théologico-philosophique du Thuringien se prête peu à des considérations politiques, c'est sans compter sur le motif conceptuel de la *subiectio*, qui traverse celle-ci. Polysémique, la notion de « sujétion » évoque à la fois le champ conceptuel du sujet, entendu au sens (méta-)physique d'un principe matériel réceptif⁴ — entendu comme *subjectité*⁵; et le champ conceptuel politique du sujet, conçu comme être inférieur se soumettant au commandement d'un principe supérieur lui communiquant son acte, sa forme. Dans les deux cas, pour le Thuringien, *subiectio* dit ceci: le fait, pour un principe passif, d'être disposé au principe actif qui lui correspond, de sorte que celui-ci puisse l'informer, lui conférer son être dans une union en acte qui les fait agir ensemble⁶. La notion de sujétion s'inscrit ainsi au sein d'un cadre méta-physique et moral qui est celui de la nature elle-même, unité de l'actif et du passif⁷ — cadre qui se manifeste dans la Bible, fondement de toute science et expression de la tension à résoudre entre l'étant créé et son Créateur, entre le mobile et sa fin.

Ce que nous voulons montrer ici est la manière dont se cache, derrière le motif — central chez Maître Eckhart⁸ — de la Naissance du Fils dans l'âme, une doctrine de la sujétion et du gouvernement: une doctrine pour laquelle deux types de gouvernementalité, convenant à deux lois différentes

1. ANCELET-HUSTACHE, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 2000; BEYER DE RYKE, B., *Maître Eckhart: une mystique du détachement*, OUSIA, Bruxelles, 2000; BRUNNER, F., « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 20, n°1 (1970), p. 1-11

2. LIBERA, A. (de), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994, p. 244-250

3. Maître Eckhart, *Expositio libri Exodi* §14-16, *Die lateinischen Werke* II, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1992, p. 20-22

4. Aristote, *Physique* I,7 195a10

5. HEIDEGGER, M., *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être* in *Nietzsche II*, trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 360 sqq.; LIBERA, A. (de), « Augustin critique d'Averroès. Deux modèles du sujet au Moyen Âge » in J.F. Meirinhos & M.C. Pacheco (éd.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale I*, Trunhout, Brepols, 2006, p. 210 sqq.

6. DEVRIENDT, J., « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image » in VANNIER, M.-A. (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2016, p. 39 sq.

7. CASTEIGT, J., *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2006, p. 151-234

8. LIBERA, A. (de), *Maître Eckhart et ses disciples*, Bayard, Montrouge, 2020, p. 39 sqq.

(Ancien Testament et Nouveau Testament⁹), caractérisent deux types de sujétion et façonnent deux types de sujets différents : un sujet convenant au pouvoir « despotique » et un sujet convenant au pouvoir « politique ».

Obéissance despotique, obéissance politique

Le point de départ de notre réflexion se trouve dans l'usage du terme *politice* et de son contraire (*despotice*), lesquels apparaissent à trois reprises dans le corpus eckhartien :

Tout le créé obéit à Dieu comme à un despote, sans penchant ni droit à l'opposition. En revanche, les œuvres des causes secondes et ce qui est œuvré par elles, leur obéissent non plus comme à un despote, ainsi que le fait l'esclave, mais de manière politique, du fait qu'elles ont d'elles-mêmes un penchant à l'opposition¹⁰.

[...] il est bien dit que Toi, *Tu aimes les âmes*, et non l'œuvre que l'on fait au-dehors. Car l'œuvre faite au-dehors est esclave, et non pas libre. De là vient que les seules sciences à être des arts « libéraux » sont celles dont l'œuvre a lieu dans l'âme [...] Le corps est en effet soumis despotiquement à l'âme comme le serviteur à son maître, mais les puissances inférieures de l'âme ne sont pas soumises ainsi despotiquement, mais politiquement [...] Il apparaît donc que l'œuvre faite dehors, corporellement, est servile, qu'elle est une œuvre d'esclave, une œuvre de la crainte et non de l'amour. Il est dit, en Jean 15,15, à propos des hommes parfaits : *Je ne vous appellerai plus serviteurs, mais amis*¹¹.

Ou bien le cri de Jean signifie le murmure et la résistance du patient dans l'altération. En effet, la génération s'accomplit dans le silence, comme on l'a dit plus haut dans la douzième exégèse de ce passage : « Dans le Principe était le Verbe » — et plus bas, au chapitre seizième : « Lorsque la femme enfante, elle est dans la tristesse », car le patient obéit à ce qui l'altère comme à un pouvoir despotique, tel l'esclave au maître alors qu'à celui qui l'engendre il obéit comme à un pouvoir politique, tel le fils au père¹².

Ces trois extraits ont, de prime abord, peu en commun, ancrant leur usage respectif des termes *politice* et *despotice* dans des contextes considérablement différents.

9. MAURIÈGE, M., « Législation de l'homme intérieur et extérieur chez Maître Eckhart » in A. SPEER (hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia* 38: *Das Gesetz — The law — La loi*, Berlin, De Gruyter, 2014, p. 615

10. *L'Œuvre latine de Maître Eckhart 1: Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, trad. Brunner, de Libera, Wéber, Zum Brunn, Paris, Cerf, 1984, p. 455

11. Maître Eckhart, *Commentaire du livre de la Sagesse*, trad. Lagarrigue & Devriendt, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 216-217

12. *L'Œuvre latine de Maître Eckhart 6: Commentaire sur le Prologue de Jean*, trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, Paris, Cerf, 2011, p. 307. En l'absence d'indication en sens contraire (comme c'est ici le cas), les textes cités du corpus latin de Maître Eckhart ont été traduits par nos soins à partir de l'édition critique des *Lateinischen Werke* publiée par W. Kohlhammer.

Le tout premier extrait, issu du *Commentaire de la Genèse*, considère que le rapport de Dieu à la création — aux créatures non humaines — est un rapport despotique, un rapport déterminé. De fait, là où les choses de la nature peuvent « résister » à leurs causes secondes, elles n'ont pas cette possibilité en ce qui a trait à la causalité de l'acte divin, à laquelle rien ne peut s'opposer. Selon les traducteurs du *Commentaire sur le Prologue de Jean*¹³ et du *Commentaire de la Genèse*, qui suivent en cela l'édition critique de l'*Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*¹⁴, l'opposition entre pouvoir politique et pouvoir despotique renvoie à une distinction thomasienne entre un type de pouvoir servant un maître qui n'autorise pas la dissension, et un pouvoir servant celui à qui il s'applique, tolérant la résistance¹⁵.

Le second extrait, emprunté au *Commentaire du livre de la Sagesse*, oppose les œuvres extérieures aux œuvres intérieures (et aux « arts libéraux »). S'autorisant explicitement de *Politiques* I,5 pour faire de l'opposition entre les arts poétiques et les arts libéraux l'extension de celle entre l'âme et le corps, le §226 ancre dans cette dernière opposition celle des œuvres extérieures (serviles et faites dans la crainte) et des œuvres intérieures (libres et faites dans l'amour).

Le §170 du commentaire de Jean discute pour sa part les notions d'*alteratio* et de *generatio*, opposées l'une à l'autre comme le mouvement et sa fin; c'est dans ce contexte qu'il faut selon nous replacer l'usage des adverbess *despotice* et *politice*. Le commentaire de Jean s'intéresse de manière récurrente au couple *alteratio/generatio*, emprunté à la physique aristotélienne et permettant à notre auteur de penser la Naissance du Fils dans l'âme sur le modèle du changement substantiel qu'est la *generatio*. Sous la plume du Thuringien, la génération se présente comme l'aboutissement atemporel¹⁶ d'une série de changements accidentels préparatoires ayant lieu dans le temps. La *generatio* apparaît ainsi comme la fin et l'accomplissement des mouvements (désignés par le terme générique *alteratio*), qui doivent préparer son avènement — préparer, en ce qui concerne l'homme, l'avènement de la forme du Fils dans son âme « subjectée », c'est-à-dire laissée entièrement vide et libre, disposée à la réception de cet acte qui devient alors le sien. La *generatio* est rendue possible par cette passivité de l'homme: n'étant Fils et image que parce qu'il s'efface devant l'être du Père, le *filius* — tout particulièrement le fils adoptif qu'est l'homme¹⁷ — est par essence réceptif d'un

13. Trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, p. 280, note 2

14. *Die lateinischen Werke* III, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1994, p. 127, note 3 & p. 140, note 5

15. Notamment: *Summa theologiae* I^a q.81 a.3 ad 2; I^a II^e q.58 a.2 resp.

16. *In Iob*. §409, LW III, p. 348

17. *Commentaire du Prologue de Jean* §106: « Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, est que l'homme soit par grâce d'adoption ce qu'il est lui, par nature, selon ce qui est dit ici: *Il leur a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu*, et Co 3: « Le visage découvert, réfléchissant comme en un miroir la gloire du Seigneur nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté. » (p. 207)

être lui étant à la fois extérieur et intime, un être qui se donne à lui, qu'il reçoit entièrement et dont il reçoit passivement tout ce qu'il est dans la mesure où il est engendré¹⁸.

Le passif, nous apprend le §170, peut se soumettre ou bien 1. à la manière dont on obéit à un pouvoir « despotique », c'est-à-dire celle qui correspond au type de soumission unissant l'esclave à son maître; ou bien 2. de manière « politique », à la manière dont obéit le fils à son père. Par ailleurs, le passif résiste à l'altération mais accueille dans le « silence » la génération. Ici, donc, un gouvernement pénible, celui du Seigneur (*dominus*) qui gouverne son inférieur, son serviteur (*servus*); là, un pouvoir « doux » et « léger¹⁹ », c'est-à-dire celui d'un Père gouvernant le fils qui lui est soumis dans l'égalité.

Si la distinction thomasienne susmentionnée est bel et bien évoquée au §167 du commentaire de la Genèse, il nous semble pourtant qu'elle ne constitue pas l'arrière-plan théorique premier de l'opposition *politice/despotice*. De fait, le pouvoir politique, tel que semble le comprendre Eckhart, ne tolère pas la dissension, contrairement à ce que suggère cette distinction. Plutôt, s'il faut en croire le §170 du commentaire de Jean, la résistance du passif au pouvoir de l'actif qui lui correspond est l'apanage du pouvoir despotique, celui qui unit dans la crainte le sujet et l'agent; le pouvoir devient au contraire « politique » à partir du moment où toute résistance a disparu du sujet auquel il s'applique.

L'usage de *politice* nous semble donc, pour être adéquatement compris, devoir être replacé au sein du contexte dualiste qui est celui du §170 — contexte qui nous procure déjà une première clé de lecture nous permettant de l'interpréter. Il nous semble clair que le réseau d'oppositions qui se met en place dans ce paragraphe est partie intégrante du cadre conceptuel traversant l'œuvre du Thuringien :

Passif	Actif
Murmure et répugnance	Silence/repos ²⁰
Altération	Génération
Serviteur et Seigneur	Fils et Père

18. *Processus Colonensis* I §84: « [...] tout agent, en tant qu'engendrant, est non-généré, non fait et non créé, puisqu'il n'est pas par un autre. En effet, le générant en tant que générant et le principe actif, s'oppose de manière relative au généré, au fils, au créé, à ce qui a été fait, ou à l'être <qui est> par un autre. » (*Die lateinischen Werke* V, W. Kohlhammer, Stuttgart, 2006, p. 278-279)

19. *In Iob*. §291: « C'est pour cela qu'il est spécifiquement dit en Matthieu 11: « Prenez sur vous mon joug » et ce qui suit: « mon joug est doux et mon fardeau léger. » » (*LW* III, p. 243)

20. L'idée de repos est absente du §170 du commentaire de Jean, mais elle est pour Eckhart synonyme de celle de silence, comme on peut s'en convaincre à la lecture du commentaire de Sagesse 18,14: « [...] toutes choses étaient silencieuses, se taisaient, se reposaient et dormaient, alors le Père envoya son Fils dans le monde [...] la Sagesse vient dans l'esprit quand l'âme se repose du tumulte des passions et de l'occupation causée par les choses de ce monde, quand toutes ces choses-là font silence, et que celle-ci fait silence à toutes. » (Maître Eckhart,

À ce réseau s'ajouteront les couples intérieur/extérieur et crainte/amour évoqués au §226 du commentaire de la Sagesse. *Politice* et *despotice* s'inscrivent ainsi dans un réseau aux applications à la fois métaphysiques et éthiques — réseau qui ordonne tout ce qui est matériel, extérieur, temporel et donc imparfait, à ce qui est formel, intérieur, atemporel et donc parfait.

À la filiation est explicitement liée l'idée de repos: le *servus* est celui qui trouve son « repos », l'objet de son désir, en-deçà de Dieu, celui qui engendre en lui-même le monde et le diable²¹ et craint Dieu; il est le « marchand » qui agit en vue d'une récompense qui n'est pas Dieu lui-même — en vue d'un bien terrestre.

Mais si le lien entre *filius* et *generatio* semble intuitif, et si le lien entre leurs opposés en découle nécessairement, le rapprochement entre politique et filiation/génération ne va pas de soi: l'aristotélisme ne classe-t-il pas les relations père-fils à l'extérieur du domaine de la politique, dans le domaine des relations économiques dont la structure de pouvoir se conçoit de manière strictement descendante, « monarchique²² » ?

Pour nous, l'autorité de *Politiques* I,5, mobilisée au §226 du *Commentaire du livre de la Sagesse* ne suffit pas à expliquer l'usage eckhartien du couple *politice/despotice* — lequel usage ne peut être réellement compris que lorsqu'interprété à la lumière du livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*²³. La synonymie de politique et génération, qui fait violence à la conception aristotélicienne de la nature des rapports père/fils, est fondée dans la mobilisation de la doctrine aristotélicienne de la *philia* — *amicitia*, pour Eckhart —, lue, comme le suggère déjà le §226 du *Commentaire du livre de la Sagesse*, à travers le prisme de Jean 15,15.

Commentaire du livre de la Sagesse, trad. Lagarrigue & Devriendt, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 257)

21. *In Iob*. §479, LW III, p. 411-412

22. Aristote, *Politiques* I,7 1255b16 sqq.

23. *Éthique à Nicomaque* VIII,13 1161a30-b10. Aristote associe, d'une part, amitié, égalité et justice et, d'autre part, tyrannie, esclavage, absence de justice et absence d'amitié. L'esclave en tant qu'esclave (outil animé) ne peut être objet d'amitié pour son maître, et leurs rapports excluent la justice: celle-ci est absente des rapports de subordination en tant qu'ils sont inégalitaires et donc pré-politiques. Le caractère « dévié » du régime tyrannique tient justement à ce qu'il fait entrer dans la sphère politique le rapport de domination — un type de rapport qui ne devrait exister qu'au sein de l'*oikos*, puisque sa vocation productive en fait le lieu de relations autoritaires. Sans *philia*, sans ce sentiment favorable qui unit des égaux, aucune communauté proprement politique n'est possible. Un autre point doit être souligné: de manière générale, pour Aristote, ce qui est naturellement servile est ce qui reçoit d'un autre la fin de son action et, par extension, la forme qui le fait agir. Cette passivité du servile, de l'inférieur, a pour conséquence qu'en vertu de sa nature même, il ne peut trouver son bien dans une forme qui lui est immanente, mais seulement le recevoir de l'extérieur (*Pol.* I,5 1254a20 (Trad. Pellegrin, p. 116-118)). Nous retiendrons cette dernière idée, que nous retrouverons chez Eckhart: partout dans la nature, ce qui est ordonné à une fin extérieure est de soi servile.

Amour, servitude et politique : la source aristotélicienne

À défaut de pouvoir se livrer à un travail généalogique satisfaisant²⁴ traçant les reprises eckhartiennes d'autorités classiques, la tentative de comprendre l'« aristotélisme » eckhartien doit avant tout s'intéresser aux citations attribuées à Aristote — citations employées comme des axiomes²⁵ et dont la fonction est d'ancrer la pensée d'un texte dans un réseau signifiant, de manière à constituer un système argumentatif reposant sur une compréhension holiste du sens de chaque « atome sémantique ». L'utilisation de ces axiomes doit être interprétée comme un renvoi signifiant dont l'insertion au sein du texte procure son arrière-plan conceptuel à la réflexion qu'il déploie pour son auteur et son destinataire. L'aristotélisme eckhartien s'incarne donc pour nous dans l'usage que font les textes de citations ayant valeur et fonction d'axiomes et inscrivant l'exégèse eckhartienne au sein d'un cadre épistémique pour lequel Révélation biblique et philosophie sont deux manifestations, deux expressions d'une seule et unique vérité²⁶. L'usage du terme *politice* ne peut être compris qu'au sein d'un tel cadre.

Revenons à la question de l'*amicitia* telle qu'elle se présente chez Maître Eckhart; ÉN VIII,13 est cité en deux lieux importants de l'œuvre latine²⁷:

a) Dans le commentaire de Jean:

Donc, puisque le juste, fils et ami de la justice, a en soi la justice, la portant intérieurement, et est en elle et la connaît dans ses principes intimes, il en découle qu'il sait toutes ces choses qui lui appartiennent [...] Or, le serviteur de la justice, parce qu'il se tient au-dehors, est un mercenaire, non pas ami ni fils, *ignore ce que fait son Seigneur*. En effet, entre le serviteur et le seigneur, il n'y a pas d'amitié, comme le dit le Philosophe. Et c'est cela qui est dit plus haut, au chapitre huit: « le

24. On pensera bien entendu au travail effectué notamment par K. Flasch: *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la « mystique » allemande* (Paris, Vrin, 2019).

25. BECCARISI, A., « Eckhart e le Auctoritates Aristotelis » in *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et études du Moyen Âge 83, Barcelona-Madrid, 2015, p. 139-153

26. *Commentaire sur le Prologue de Jean* §444: « [...] c'est de la même veine que descend la vérité et l'enseignement de la théologie, de la philosophie naturelle, <de la philosophie> morale, de l'art des choses que l'on peut fabriquer et des choses que l'on peut contempler, et aussi du droit positif [...] » (LW III, p. 381)

27. Il apparaît également dans l'œuvre allemande, notamment dans le sermon allemand 95: « C'est ainsi que ton amour devrait être un, car l'amour ne veut être nulle part que là où sont l'égalité et l'unité. Entre un maître et son serviteur il n'est pas de paix parce qu'il n'y a pas là égalité. » (Trad. Ancelet-Hustache & Mangin, Paris, Seuil, 2015, p. 588); et dans le sermon 110 « [...] l'homme doit vivre de telle sorte qu'il soit un avec le Fils unique et qu'il soit le Fils unique. Entre le Fils unique et l'âme, il n'y a pas de distinction. Entre le serviteur et le maître ce n'est jamais le même amour. Tout le temps que je suis serviteur, je suis très loin du Fils unique et différent de lui. » (*Ibid.*, p. 664)

serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité; le fils demeure < dans la maison pour l'éternité >, c'est-à-dire parce que < le serviteur > se tient au-dehors; le fils est intérieur. Ressort donc < le sens de > ce qui est dit ici: « *désormais, je ne vous appellerai plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son Seigneur. Plutôt, je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon père, je vous l'ai fait savoir*²⁸. »

b) Dans la défense colonaise:

Aussi, l'homme achevé (*perfectus*) ne se repose pas sous et en-deçà de Dieu. Il n'est pas serviteur, selon Jean 15[,15]: « or, je ne vous appelle pas serviteurs mais amis ». L'amour ignore l'ordonnancement, comme le dit Bernard; en effet, ou bien il trouve des pairs (*pares*), ou bien il fait des pairs. Et selon le Philosophe, il n'y a pas d'amour entre le serviteur et le seigneur. En effet, « seigneur » est le nom de la superposition, « serviteur » le nom de la sujétion. C'est pourquoi Dieu est appelé « notre Père », tandis < qu'il est appelé > « seigneur » de ces choses qui sont sous l'homme, selon Matthieu 11: « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre²⁹. »

Pour la défense colonaise, le *dominus* est défini par deux caractéristiques: son statut de supériorité — sa *superpositio* — et la relation de non-amour qui l'unit au *servus*, c'est-à-dire ce qui lui est soumis dans l'inégalité et, par conséquent, dans la crainte. L'opposé du *servus* est l'*amicus* (selon les termes de Jn 15,15) et le *filius*: deux concepts qui sont synonymes parce que tous deux fondés dans la même notion d'un amour ancré dans l'égalité et exigeant le rejet du monde.

Le texte du commentaire de Jean, quant à lui, lie filiation et amitié et fait du juste — fils et ami de la Justice — celui qui, seul, peut connaître la totalité de ce qu'est la Justice, la recevant intérieurement et la connaissant intérieurement (dans ses « principes intimes »). Celui qui sert la Justice — le *servus iustitiae* — ne connaît pas réellement ce qu'est son maître. Eckhart qualifie le *servus* de « mercenaire » parce qu'il donne son amour en échange d'une récompense extérieure; il est, à cet égard, la même chose que les marchands que le Christ expulse du temple. L'opposition ici mise en place entre le fils et l'ami d'une part et le *servus* d'autre part correspond donc à celle entre intérieur et extérieur, cette double opposition s'appuyant sur l'autorité de Jean 8,35. Le *servus* « ne demeure pas dans la maison pour l'éternité », c'est-à-dire que, engagé dans la quête de récompenses extérieures, il ne peut obtenir la récompense éternelle qui n'est accessible qu'au fond le plus intime, dans l'intériorité la plus complète.

28. In *Iob*. §644, LW III, p. 559-560

29. *Proc. Col.* II §101, LW V, p. 342

Par ailleurs, il faut mentionner que là où est absente l'amitié, est également absent l'amour. De fait, pour Eckhart, amitié et amour sont une seule et même réalité : « [...] ce qui n'est pas juste, par cela même qu'il n'est pas fils, n'est pas ami ; en effet, « fils » dérive de « philos », c'est-à-dire « amour » ; d'« amour », <dérive> « ami »³⁰. » Comme souvent chez Eckhart, c'est l'étymologie — réelle ou inventée — des termes employés qui fonde leur charge conceptuelle : *filius* = *philos* = amour ; *amicus* = *amor* = amour ; donc *filius* = *amicus*. Le vrai ami est le Fils ; celui qui n'est pas juste — celui qui, comme nous le verrons, n'est pas *dans* la Justice mais extérieur à celle-ci — craint par conséquent la Justice plutôt qu'il ne l'aime : il en est le *servus*, craignant sa « violence ».

Également, on soulignera le lien explicite ici établi entre *amicitia* ou *amor* et parité : l'ami, le fils, est le « pair » de celui dont il est fils et ami ; comme nous le verrons, c'est ici la théologie trinitaire de Maître Eckhart qui entre en jeu puisque l'égalité appartient à la *ratio personalis* du Fils. *Dominus* et *servus* qualifient ainsi les termes d'une relation ordonnée — une relation de sujétion, de subordination ; Dieu est Seigneur de ce qui sous-humain et est le Père de ce qui est proprement humain — par quoi il faut entendre ce qui vit selon l'intellect puisque c'est l'intellect qui rend l'homme pleinement humain³¹.

Nous tenons donc la première équation fondatrice de la conceptualité ici à l'œuvre : ce qui est politique, c'est ce qui unit dans l'amitié (l'amour) deux égaux, c'est-à-dire ce qui est la négation de la servitude et de la domination. À cet égard, rien ne nous apparaîtra comme plus politique que la relation entre Père et Fils, juste et Justice : une relation d'engendrement dans l'égalité. De même, rien n'est plus politique que la *lex nova* révélée par Christ, une loi d'amour fondée dans l'égalité ontologique de toutes choses en tant qu'on les aime en Dieu. Il nous faut désormais nous tourner vers l'ancrage biblique de cette « théologie politique » eckhartienne.

Servus : temporalité et violence

Si Eckhart s'appuie, dans sa conceptualisation de la vie politique, sur une notion d'*amicitia* qui doit beaucoup à Aristote, on remarquera qu'il s'affranchit du Stagiritique de manière considérable lorsqu'il place l'*amicitia* et l'égalité les plus pleines dans la relation Père-Fils. De fait, pour Aristote, Père et Fils ne sont pas des pairs et des égaux mais interagissent au sein du cadre inégalitaire³² et violent de l'*oikos*. C'est le second appui théorique majeur de la pensée eckhartienne — la Bible — qui l'autorise à considérer le Fils autrement que comme soumis au type de gouvernance pré-politique séant au *servus*.

30. *In Iob.* §643, LW III, p. 559

31. *In Iob.* §318 : « L'homme est homme par l'intellect et la raison. » (LW III, p. 265)

32. *Pol.* I,12 1259b1

C'est en Jean 8,35 et en Genèse 16 que Maître Eckhart trouve une conception de la servilité qu'il peut accorder avec ce qu'il lit chez Aristote à l'aide de l'opposition entre intériorité et extériorité. De fait, faire de l'*amicus* la même chose que le *filius* suppose une équivalence entre *servus* et temporalité, extériorité, qui permette de l'opposer au *filius*. Cette équivalence n'est pas posée par la politique aristotélicienne mais elle est posée par la Bible — surtout, pour nous, en Jean 8,35 et en Genèse 16.

Attardons-nous d'abord sur le §460 de l'*Expositio in Iohannem*, premier paragraphe d'un long commentaire du verset 8,35 :

[...] celui qui aime quelque chose selon son « ce que c'est », l'aime toujours ; en effet, tout « ce que c'est » est aussi par soi, est toujours. Et c'est cela qui est dit en Proverbes 17[17] : « Celui qui est ami aime de tous temps. » Or, celui qui n'aime pas, dans l'aimé, son « ce que c'est » mais ce qui est sien, qui lui survient — par exemple l'ornement, la puissance, l'honneur et d'autres choses semblables, ne demeure pas fixé dans l'amour. Et c'est cela qui est dit ici : le *serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité*. En effet, le serviteur, qui a en vue la récompense et non la personne du seigneur, ne demeure pas dans la maison ; le fils, qui opère par l'amour de l'aimé, y demeure pour l'éternité une fois accompli quelque changement dans l'ordre accidentel³³.

La première observation qu'il nous faut faire consiste à souligner que, ici comme ailleurs, le *servus* est défini d'une part par ce qu'il a en vue une récompense — ce qui doit être entendu, certes, au sens restreint d'une récompense temporelle, mais également (et peut-être principalement) au sens plus général d'une finalité extérieure qui le pousse à agir ; et d'autre part par ce qu'il ne demeure pas éternellement dans la maison de son maître, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà compris à la lecture du §170, qu'il se comporte eu égard au Fils comme se comporte l'*alteratio* eu égard à la *generatio* — comme un stade préparatoire et subalterne, appelé à disparaître ou à être « expulsé » :

L'altération, ainsi que tout mouvement en général, sert la génération — Agar est en effet la servante de Sara — et tout mouvement ainsi que la mutabilité servent l'immobile et l'immuable. Car *ancilla* (servante) est dit provenir de *cilleo* (mouvoir). C'est pourquoi Mercure est appelé Cillenius en raison de ses mouvements multiformes³⁴.

Le commentaire de Gen. 16 développe les mêmes idées que celui de Jean 8,35, liant une fois de plus le mouvement à la servilité — ici présente sous la figure de la servante (*ancilla*). Construisant un autre argument étymologique, Eckhart affirme que le terme *ancilla* dérive de *cilleo*, « se mouvoir ». Agar et Sara, ainsi, se présentent comme le mouvement (*alteratio*) et son accomplissement (*generatio*), c'est-à-dire comme l'acte inachevé et l'être

33. In *Iob*. §460, LW III, p. 394

34. *Commentaire de la Genèse* §229, p. 549

achevé³⁵ auquel il est ordonné. Sara et sa servante vont de pair comme le supérieur et l'inférieur ; la servante, en tant qu'elle ne sert que pour un temps limité — jusqu'à l'apparition du vrai Fils, que donnera à Abraham son épouse légitime³⁶ — est destinée à être chassée de la maison, à ne pas y demeurer pour l'éternité. Par-delà le récit de l'expulsion de la servante égyptienne, c'est donc celui de l'accomplissement du mouvement dans la venue de la forme, qu'il faut lire.

C'est également le récit de la subordination cosmique de l'inférieur au supérieur : « Ce qui est inférieur est par nature soumis à la main et à la puissance de ce qui lui est supérieur [...] Et ceux qui ont une raison vigoureuse dominant par nature les sots, comme le dit Aristote³⁷. » L'ordre de la nature subordonne partout un inférieur (passif) imparfait à un principe supérieur (actif) qui lui commande³⁸ et qui, généralement, a en vue son être, sa préservation³⁹. C'est pour cette raison que les hommes « qui sont puissants par la raison » (*qui vigent ratione*) ont naturellement pour tâche de diriger les autres hommes, qui ne possèdent pas leurs aptitudes intellectuelles. Le lecteur ne s'étonnera peut-être pas de constater que cette référence à Aristote constitue une évocation de *Politiques* I,2, et de la doctrine de l'esclave naturel mentionnée plus haut⁴⁰.

En tant que l'un apparaît comme principe formel et l'autre comme matière à informer, maître et esclave s'unissent pour accomplir un seul et même acte. Le maître utilise l'esclave pour accomplir la fin qui seule peut procurer sa perfection à l'action qu'accomplit ce dernier. Ils s'unissent sans leur inégalité pour partager un seul et même acte — celui qu'impose le maître. De même, pour Eckhart, dans la nature, le supérieur — et cela inclut Dieu, *esse absolute* et agent suprême — informe l'inférieur qui lui est relatif, de manière à lui communiquer son acte. Cette tension naturelle de l'inférieur

35. *Commentaire du livre de la Sagesse* §19 : « [...] Il est toute perfection et l'être de toutes choses. » (p. 78) On soulignera que, si la traduction Lagarrigue & Devriendt respecte ici l'esprit de la pensée eckhartienne, elle fait violence à la lettre du texte : « *Perfectio omnis et omnium est esse ipsorum*. » (LW II, p. 340) Si le contexte général du §19 n'est pas étranger à une discussion de l'être divin, cette phrase, prise en elle-même, ne porte pas sur Dieu lui-même mais se présente plutôt comme un axiome affirmant que, de manière générale, la perfection de toute chose est son être.

36. *In Ex.* §139 : « C'est pourquoi l'altération, qui a égard au devenir, est serve, est ancillaire, puisqu'elle est un mouvement et qu'elle sert à la génération, qui a égard à l'être. « Or, lorsque viendra ce qui est achevé, sera évacué ce qui est partiel. » Ainsi, est naturellement dit et accompli ce qui a été écrit : « éjecte la servante et son fils. Il ne sera pas héritier » : le fils de l'altération il n'hérite ou n'inhère pas, mais il adhère à ce qui est au-dehors. » (LW II, p. 127)

37. *Commentaire de la Genèse* §230, p. 55

38. *Commentaire du livre de la Sagesse* §1 : « Partout en effet dans la nature, le supérieur juge l'inférieur, et non l'inverse. » (p. 69)

39. *Commentaire du livre de la Sagesse* §29 : « [...] tout agent de la nature, de la société et de l'art s'efforce universellement d'obtenir, comme but final et repos de toute action et de tout son cheminement, que son effet soit et reçoive l'être. » (p. 83)

40. *Pol.* I,2 1252a31-34

vers le supérieur et, inversement, du supérieur vers l'inférieur, scelle l'unité « dynamico-énergique » de la nature.

Si donc inférieur et supérieur tendent à l'unité en acte et si, dans cette unité, la passivité marque l'être réceptif de l'inférieur, la passivité n'est pas l'apanage exclusif de l'inférieur: le Fils et le *servus*, en tant qu'ils reçoivent tous deux l'être du Père, sont tous deux passifs eu égard à cet être, mais dans l'un et l'autre, la passivité ne se présente pas de la même manière. De fait, seul le *servus* est réellement inférieur, tandis que le *filius* est égal à son principe actif, son père. Le principe de la passivité filiale est, comme on l'aura déjà compris, l'amour, là où le principe de la passivité servile est la crainte: « au père on doit l'amour, au seigneur la crainte⁴¹. »

Revenons au §460 du commentaire de Jean.

« De tout temps aime celui qui est ami » — le verset du livre des Proverbes que rapporte ici Maître Eckhart lie amour et fixité, amour et atemporalité: amour et être. Aimer, c'est aimer, dans ce que l'on aime, cette chose même, cela même qu'elle est (*id quod est*), son être, ce qui, en elle, ne change pas.

On cèdera ici à la tentation d'évoquer l'*Errant chérubinique* d'Angelus Silesius, référence facile pour toute réflexion portant sur l'étiologie eckhartienne: le « *die Rose ist ohne Warum* » de l'Ange de Silésie et son commentaire heideggérien⁴² rejoignent effectivement par certains côtés la réflexion de Maître Eckhart. Le « pourquoi » dénote une finalité se surajoutant à l'existence pure demeurant en elle-même⁴³, un *telos* en vue duquel agit ce qui a une cause finale; ce qui se tient dans l'être échappe à cette causalité extrinsèque qui est celle des causes finale et efficiente. De fait, l'être est ce qu'il y a de plus intime, de plus intrinsèque pour une chose: il est, à ce titre, le domaine de la seule cause formelle, les autres causes ne causant en toute chose que son devenir.

L'ami, donc, aime de tout temps; *amicus* et *filius* sont tous deux, dans leur amour, affranchis de la temporalité, n'aimant que l'être lui-même dans l'objet qu'ils aiment. Puisque l'être et, de manière générale, ce qui est intrin-

41. In *Iob*. §571, LW III, p. 498

42. *Le principe de raison*, trad. Préau, Paris Gallimard, 1962, p. 103 *sqq.*

43. In *Iob*. §337: « [...] si en Dieu qui est esprit, n'est pas donné de principe à partir duquel <il existe> — en effet, Dieu n'existe pas par quelque chose <d'autre> — n'est pas non plus donnée en lui de cause finale par laquelle il serait. En effet, il est lui-même la fin en raison de laquelle sont toutes choses, selon Proverbes 16: «le Seigneur a fait toutes choses pour lui-même», dans la mesure où son être formel même est son principe et est sa propre fin, selon Apocalypse 1: je <suis> «principe et fin». Et c'est pourquoi en lui l'efficient, la forme et la fin coïncident en une chose numériquement absolument identique. » (LW III, p. 285); Sermon latin IV,1 §21: [...] Dieu, et par conséquent l'homme divinisé, n'agit pas à cause d'un pourquoi ou d'un autre motif. » (*La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. Mangin, Paris, Seuil, 2009, p. 66-67)

sèque plutôt que tourné vers l'extérieur, échappe au devenir⁴⁴, cela échappe forcément, en conséquence, au temps qui marque le devenir, l'être en mouvement. Mesure du mouvement, le temps n'a aucune prise sur ce qui ne se trouve pas « sous le soleil », conformément à l'interprétation eckhartienne de la célèbre formule de Qohélet 1,10 : *nihil sub sole novum*⁴⁵.

Le véritable ami, donc, le Fils, aime la chose en elle-même plutôt que les propriétés extrinsèques qui lui échoient — lui « surviennent » : l'apparat (*decor*), la puissance (*potentatus*), la richesse (*divitia*). L'attitude servile, affirme l'extrait, a en vue une récompense : le serviteur n'agit pas par amour de son maître mais par intérêt pour le bénéfice matériel (temporel) qu'il compte tirer de son action. Le serviteur, donc, apparaît comme doublement extérieur à son maître : d'une part, il espère une récompense pour son action, ne se contentant pas d'aimer ce qu'est son maître en lui-même ; d'autre part, il ne connaît pas intérieurement son maître, n'en a pas une réelle connaissance puisque, demeurant extérieur, il n'atteint pas l'être même du maître.

Le lien entre servitude, passivité et changement (*alteratio*) apparaît désormais clairement autant dans sa source biblique que dans son ancrage aristotélicien. Il reste cependant à aborder la manière dont la Bible présente selon Eckhart le pouvoir extérieur du maître comme violent et donc, pour reprendre les termes du §170 du commentaire de Jean, despotique.

Commentant Sagesse 8,1 (*Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*), Eckhart établit le lien entre extériorité et violence — ce même lien qui appuie l'opposition entre la crainte de la *lex vetus* et l'amour de la *lex nova*, l'opposition du *murmur rebellionis* de la *lex vetus* au repos et au silence de la *lex nova*. Appuyant sa lecture sur l'autorité d'Aristote (« Est violent, en effet, ce dont l'agent est extrinsèque, et ne confère pas de force à l'objet qui la subit, ainsi que le dit le Philosophe au livre III de l'Éthique à Nicomaque [...] »⁴⁶), Eckhart nous apprend que le mouvement dont la cause est extérieure — c'est-à-dire celui dont l'origine est une cause efficiente ou finale — résiste à sa fin :

[...] plus l'objet qui subit est disposé et mis en mouvement avec douceur, plus ce que la cause efficiente imprime devient pour l'objet qui le subit plus intérieur et

44. In *Ioh.* §342 : « Selon cela peut être expliqué ce verset d'Écclésiastique 24 : « depuis le début et avant les siècles, j'ai été créée », c'est-à-dire avant que les siècles ne soient créés, en raison de l'absence de principe efficient ; « jusqu'aux siècles à venir, je ne cesserai pas », en raison de l'absence de fin ou en raison de la forme qui donne l'être, et qui est elle-même être pur, parfait, <séparé> de tout ce qui est extérieur, à savoir de l'efficient et de la fin. En effet, ces <causes> sont, selon leur genre, des causes extrinsèques et n'ont pas de <pouvoir> causal sur cet être — seulement sur le devenir à proprement parler. C'est pourquoi elles ne se produisent pas elles-mêmes <dans ce qu'elles créent>, mais <produisent> leur semblable, donnant la forme selon son genre. Or, l'un par soi est principe et donne l'être, et est principe intérieur. » (LW III, p. 290-291)

45. In *Ex.* §224, LW II, p. 187

46. *Commentaire du livre de la Sagesse* §169, p. 181 ; cf. *ÉN* III,1 1110b15.

la forme de ce qui subit. C'est la raison pour laquelle le mouvement violent tend à s'affaiblir vers la fin, tandis qu'un mouvement naturel tend activement vers la fin. Car la nature est une force implantée dans les choses⁴⁷.

Il y a, de surcroît, une deuxième raison. Suivant la classification des causes, en effet, l'agent ou bien la cause efficiente est une cause extrinsèque, tandis que la forme est une cause intrinsèque de la chose. Or, tout ce qui est étranger ou bien extérieur est, en tant que tel, difficile et pénible, tandis que ce qui est intrinsèque est, en tant que tel, toujours doux. C'est ce qui est dit ici : la *Sagesse s'étend avec force*, c'est-à-dire selon le point de vue de la cause efficiente, et *dispose avec douceur toutes les choses*, c'est-à-dire selon le point de vue de l'influence formelle qui met en mouvement dedans et du dedans⁴⁸.

Le sens de cet extrait est clair : les causes extérieures font d'une certaine manière violence à la chose qu'elles causent, là où la cause intrinsèque qu'est la forme « dispose avec douceur », c'est-à-dire incite au mouvement depuis l'intérieur même de la chose. Ce qui obéit à un pouvoir extérieur, donc, lui obéit nécessairement de manière contrainte, dans la crainte et sans lui être parfaitement réceptif.

On remarquera que la citation d'ÉN III,1 est suivie, à la fin du §169, d'une évocation de *Phys.* II,1 (« *Natura enim est vis insita rebus*⁴⁹ »). Le mouvement « violent », nous dit l'extrait, s'oppose au mouvement naturel dont la source est intérieure à la chose qui se meut. De fait, le mouvement violent « résiste à sa fin » (« *remittitur in fine*⁵⁰ ») et est par conséquent « contre nature⁵¹ » ; le mouvement qui est imposé de l'extérieur fait donc

47. *Loc. cit.*

48. *Ibid.* §170

49. *In Sap.* §169, LW II, p. 505

50. Il ne semble pas que traduire *in fine remittitur* par « résiste à sa fin » respecte réellement la lettre du texte eckhartien. Pourtant, cette traduction semble bien respecter l'esprit de la pensée du Thuringien : de fait, *remittitur* se présente ici comme l'opposé de *intendit*, ce qui semble induire une opposition entre ce qui tend à sa fin et ce qui résiste à sa fin. Par ailleurs, il semble qu'ici, notre auteur cherche moins à dire que le mouvement violent est plus puissant au début et moins puissant à la fin (ce que suggère la lettre du texte) qu'à dire que le mouvement imprimé de l'extérieur, par opposition à celui qui trouve son principe dans la chose qui se meut, ne tend pas vers sa fin — n'y tend pas « de bon gré », du moins. Une telle interprétation est en phase avec l'affirmation, récurrente chez Eckhart, voulant que le mouvement naturel, l'action naturelle, résiste à son principe dans la mesure où celui-ci ne lui est pas encore acquis.

51. *In Ioh.* §301, LW III, p. 252 ; cf. *Phys.* VIII,4 254b13-14. Par ailleurs, il faut souligner que le passage susmentionné d'ÉN III,1 sur l'action contrainte fait certainement écho, pour Eckhart, à *Phys.* VIII,4 et à l'idée de mouvement « contre-nature ». Pour Aristote, ce qui est contre-nature est ce qui éloigne une chose de son lieu naturel, ce qui porte « les réalités terreaux vers le haut et le feu vers le bas » (254b23). Transposée en contexte eckhartien, on comprend en quoi l'action contre-nature et violente, l'action dont la cause est extérieure, éloigne l'homme de son lieu naturel : Dieu. C'est, selon nous du moins, ce qu'il faut lire dans la théorie eckhartienne du lieu, qui est exprimée *In Ioh.* §199 *sqq.* et dans le traité *De détachement* ; de fait, Dieu est ce en quoi l'âme humaine, mue par le désir d'une forme qui l'apaise, trouve la fin/forme de son mouvement.

violence à la nature de ce qui le reçoit. On peut interpréter en ce sens l'affirmation du commentaire de Jean selon laquelle l'image de Dieu en l'homme appartient à sa nature, tandis que sa ressemblance avec Dieu relève de la grâce⁵² : si l'image appartient à la nature c'est qu'elle se trouve implantée dans ce qu'est l'homme, inextinguible bien que pouvant être recouverte — « obombrée⁵³ » — par le commerce avec le monde créé. La ressemblance de l'homme avec Dieu relève de la grâce : c'est par la Grâce que l'image se trouve dés-obombrée, dématérialisée et unie à son exemplaire.

L'opposition entre mouvement d'origine intérieure et mouvement d'origine extérieure inscrit dans un cadre physique (lui-même dicté par une compréhension de la Révélation) les considérations eckhartiennes sur la morale. Le serviteur est celui qui, ancré dans le devenir, est soumis à une force extérieure, une force violente qui s'impose à lui et qu'il craint. Parce qu'il est ancré dans le devenir, il s'inscrit sous le signe de la *lex vetus* : l'Ancien Testament, de fait, promet selon Eckhart des *temporalia*, par opposition à la *lex nova*, qui promet des *aeterna*⁵⁴. L'Ancien Testament propose une loi imparfaite⁵⁵ liée au mouvement et au temps, tandis que le Nouveau Testament s'intéresse à l'être achevé et parfait⁵⁶. La *lex vetus* est une « loi de crainte⁵⁷ » et la *lex nova* une « loi d'amour⁵⁸ ».

On comprend ainsi que le pouvoir « despotique » dont il est question au §170 du commentaire de Jean s'inscrit au sein de cette conception du mouvement et de la nature : dans l'ordre de l'éthique, ce qui est despotique est ce qui impose son acte de l'extérieur, ce qui est « violent » ; on comprend de plus que ce qui est « politique » a quelque chose à voir non seulement avec l'*amicitia* et la filiation, mais également avec la forme et le type de causalité qu'elle exerce, qui est intrinsèque à ce qu'elle cause. Ce qu'il nous faut désormais voir, c'est de quelle manière l'opposition éthico-physique de la cause intérieure et de la cause extérieure prend place au sein d'une étologie, d'une (méta-)physique biblique.

Filiation, génération et altération

La politique eckhartienne est une « biopolitique ».

Il ne s'agit pas ici uniquement d'une référence destinée à amuser le lecteur : pour notre auteur, ce qui est politique, en tant que cela est intérieur,

52. *In Ioh.* §575 : « L'image appartient à la nature, dans laquelle « demeure l'homme », même péchant ; la ressemblance <appartient> à la grâce, par laquelle est reformée l'image, pour qu'elle apparaisse. » (LW III, p. 504-505). La création « d'après l'image et la ressemblance de Dieu » (décrite en Gen. 1,26) joue un rôle central dans l'anthropologie eckhartienne.

53. *In Gen.* I §301, LW I, p. 438

54. *In Ioh.* §444, LW III, p. 381

55. *Commentaire sur le Prologue de Jean* §184, p. 331-333

56. *Loc. cit.*

57. *Loc. cit.*

58. *In Ex.* §98, LW, p. 101

relève du domaine de la vie — le vivant étant ce qui trouve le principe de son mouvement en soi et une œuvre « vivante » étant une œuvre intérieure⁵⁹, faite en Dieu⁶⁰. À proprement parler, ce qui est vivant est ce qui est incréé, le créé se trouvant toujours — en tant qu'il est engagé dans un mouvement — conditionné par des causes efficiente et finale qui lui sont par définition extérieures. En inscrivant sa politique du côté de la relation de filiation, Eckhart fait du politique le domaine de la vie éternelle; il fait aussi du politique le domaine de la négation de la nature entendue comme création, mouvement et temporalité. Si la vie politique est celle dans laquelle sont simultanément⁶¹ engagés le Père et le Fils, c'est qu'elle est marquée par l'amour et l'égalité, qu'elle est atemporelle: « [...] la création extérieure soumet au temps, qui rend vieux, comme le dit le Philosophe; ainsi, la génération du Fils, qui advient dans l'esprit, n'étant pas soumise au temps, n'est pas vieille mais nouvelle⁶² [...] » L'entrée dans la vie politique se fait ainsi par une négation de l'extériorité, de la temporalité et de la distinction qui sépare de l'unité, de la totalité. Le type de négation qui marque les rapports entre l'atemporel et le temporel, le mobile et l'immobile qui constitue sa fin, n'est pas une négation qui doit s'entendre comme « privation »: l'atemporel n'est pas l'absence du temps mais l'accomplissement du temps, sa saturation et sa perfection.

Le §170 du commentaire de Jean et sa conception du politique s'inscrivent au sein de ce cadre conceptuel: le politique est la négation du despotisme, ce qui a aboli dans l'amour filial éternel le rapport (temporel⁶³) de domination qui unissait le *servus* à son *dominus*. Ce propos est appuyé, notamment, par le verset de Jn 16,21 qui s'y trouve cité.

Par ailleurs, on ne sera pas surpris de découvrir que le commentaire de Jn 16,21 aborde les thèmes qui nous intéressent:

Dans ces paroles est suggérée la nature ainsi que les propriétés de l'altération et de la génération des choses naturelles; et, semblablement, la nature des habitus des vertus, de même que la différence des actes précédant ces habitus

59. *In Ioh.* §585: [...] l'acte intérieur ne tombe pas sous le temps: il naît toujours, il n'est pas interrompu, il est vivant par cela même qu'il est intérieur et de l'intérieur [...] (*LW* III, p. 512)

60. *Commentaire sur le Prologue de Jean* §62: « [...] il faut savoir qu'on dit vif ou vivant tout ce qui se meut de soi-même ou par un principe interne, en soi-même; alors que ce qui est mû exclusivement par quelque chose d'extérieur n'est ni en vie ni dit en vie. D'où l'on voit que rien de ce qui a une cause efficiente antérieure ou supérieure à soi, ou une fin extérieure à soi ou autre que soi, ne vit au sens propre. Mais c'est le cas de tout ce qui est créé. Dieu seul vit et est vie, puisqu'il est fin dernière et premier moteur. C'est donc là ce qui est dit: *Ce qui a été fait en lui était vie.* » (p. 129-131)

61. *In Ioh.* §571: « [...] le Père est montré lorsque tout ce qui est en nous a totalement en vue Dieu; en effet, le Père et le Fils sont simultanés par la nature, l'espèce et la connaissance [...] » (*LW* III, p. 499)

62. *In Ioh.* §323, *LW* III, p. 271

63. Jn. 8,35

et <de ceux> suivant <leur acquisition>. Mais de cela, on a suffisamment parlé dans ce qui a précédé, particulièrement au premier chapitre, où il est question de Jean <Baptiste> le précurseur et du Christ lui-même. Ici, cependant, il faut savoir qu'agir par tristesse est le signe de ce que l'habitus n'a pas encore été engendré, que l'homme n'est pas encore né fils de Dieu. En effet, l'égalité, dans les réalités divines, est propre au Fils, comme l'unité l'est au Père; Matthieu 6[,16]: « Ne soyez pas tristes comme les hypocrites », et [2] Corinthiens 9[,7]: « Ce n'est pas celui qui donne par tristesse ou nécessité qu'aime Dieu, mais <celui qui donne de manière> joyeuse. » Et c'est ce qui est dit ici: « Elle ne se souvient pas de la douleur en raison de sa joie, puisque l'homme est né. » Maxime le Confesseur, dans son Homélie, sur ce passage: « lorsque vous jeûnez », etc. (Matth. 6[,16]) dit ainsi: « Si tu es triste et affligé parce que tu jeûnes, tu n'accumules aucune grâce pour toi-même auprès de Dieu puisque, bien que tu fasses une bonne action, tu agis cependant dans la dépravation d'un esprit dégénéré. » Avec ce qui vient d'être dit s'accorde ce qui est dit selon le Philosophe: le signe de ce que l'habitus a été engendré est le plaisir pris dans l'action <vertueuse>⁶⁴.

Ici, comme au §170, la discussion de la filiation se présente en vis-à-vis de celle des changements préparatoires pénibles. De triste qu'elle était, affligée par la souffrance précédant l'accouchement, la *mulier* devient joyeuse lorsque le fils est né. La tristesse, la peine, la crainte et la douleur sont signes de la souffrance du passif qui n'a pas encore été entièrement disposé à recevoir l'acte qui lui est destiné; l'amour (de même que le plaisir, qui lui est associé) marque la fin des passions préparatoires⁶⁵.

Est ici explicitement mobilisée la doctrine aristotélicienne du plaisir, faisant de celui-ci la marque de l'acte réussi, parfait⁶⁶, de l'acquisition achevée d'un habitus. S'il faut en croire *ÉN* X,3, le plaisir n'est pas un mouvement: il ne se déroule pas dans une continuité temporelle puisqu'il se présente pleinement et entièrement, sous sa forme achevée, à chaque instant de sa manifestation⁶⁷.

Pour Eckhart, si le plaisir est une certaine perfection qui se manifeste pleinement dans l'instant, c'est qu'il échappe à toute temporalité: ce qui est achevé, parfait, n'est plus un mouvement, ne se meut plus vers quelque fin qui lui serait extérieure. Dans l'instant, c'est la « plénitude » qui est trouvée — plénitude du plaisir, plénitude du temps: une perfection, une saturation qui est la marque de ce qui, constituant la fin d'un mouvement, échappe au mouvement, le transcende par sa simplicité incluant en soi l'imperfection de ce qui se meut vers (dans) elle. Le rapport de la fin au mobile est celui de l'imparfait à ce qui, constituant sa perfection, est également la négation de ses imperfections.

64. *In Iob.* §668, *LW* III, p. 580-581

65. *In Iob.* §474, *LW* III, p. 407

66. *ÉN* II,2 1104b3-5

67. *ÉN* X,3 1174b6-9

C'est sur le modèle de l'*adeptio* de l'*habitus* qu'Eckhart pense la Naisance du Fils dans l'âme. Une fois la forme acquise, la tristesse se dissipe, elle est « convertie⁶⁸ » en joie ; la souffrance est convertie en plaisir⁶⁹ et la crainte convertie en amour⁷⁰. Joie, plaisir et amour sont ici une seule et même chose : ce qui est engendré en commun par le juste et la Justice, le Fils et le Père unis dans l'être. De fait, derrière la triade que composent la forme d'une vertu donnée, l'âme disposée à l'accueillir et le plaisir qui découle de leur union, c'est une certaine trinité que voit Eckhart : toute union d'un agent et d'un patient, en tant qu'elle engendre dans le patient un fils aimant son père, est une certaine image de la trinité⁷¹.

Si elle peut être comprise sur le modèle de l'acquisition de l'*habitus*, c'est que la filiation telle que la conçoit Eckhart est à entendre comme *generatio* — un terme emprunté à la physique aristotélicienne et qui s'oppose à l'*alteratio*. En s'appropriant les concepts aristotéliens de génération et d'altération, Eckhart les inscrit au sein d'une conception métaphysique pour laquelle la nature, comprise comme création, est ordonnée à la surnature⁷² (comprise comme perfection et accomplissement du mouvement créé). Il modifie l'altération aristotélicienne pour la concevoir comme englobant la totalité des changements « accidentels » (lire : des changements, mouvements et actions ayant lieu dans le temps) ; il modifie également la génération — changement substantiel aristotélien — pour la soustraire à toute temporalité, l'ancrant dans l'instant et donc l'éternité :

Deuxièmement, il faut noter que toute action dans la nature, puisqu'elle est un flux et un milieu entre la forme de ce qui génère et <celle> de ce qui est généré, n'est pas père et n'est pas encore Fils, mais <en vertu> de sa nature, sert au Fils, à ce qu'il soit : l'altération se fait dans le mouvement et le temps et le travail, captive et détenue par les contraires du passif résistant ; elle n'agit pas encore librement, mais en agissant, elle pâtit. Or, les passions ne demeurent pas fixées dans le sujet, mais elles passent jusqu'à ce que ne soit retiré ce qui est servile, ce qui est imparfait, ce qui relève du temps, et que ne soit généré le Fils ; Galates 4[4] : « Là où vient la plénitude du temps, Dieu envoie son Fils » ; et Luc. 2[6-7] : « Le temps de ce qui doit être engendré a été rempli et le fils avait été généré. » Alors la passion, qui ne demeure pas dans le sujet, cède le pas, <et lui> succède la qualité passible qui demeure dans le sujet, inhère, qui est héritière et fils, selon l'Épître aux Galates 4[4]. En effet, la lourdeur, de même que l'inclination vers le bas, demeurent dans le sujet — par exemple la

68. Jn. 16,20

69. ÉN VII,15 1154b13

70. 1 Jn. 16-18

71. *Commentaire du livre de la Sagesse* §27, p. 82-83

72. *Proc. Col.* II §62 : [...] l'œuvre de la création est ordonnée à l'œuvre de la re-crédation et de la grâce, le matériel au formel, la matière à la forme, le passif à l'actif et la femme à l'homme, selon Corinthiens 11 : « l'homme n'a pas été créé en raison de la femme, mais la femme en raison de l'homme » (LW V, p. 332)

pierre — « pour l'éternité », aussi tant qu'elle est une pierre. Agar, la servante, est éjectée — la peur servile qui « implique la souffrance », qui est passion et « implique la tristesse » <est éjectée>; <lui> succède l'amour, qui est fin et principe de toutes les passions, selon le Philosophe. Et c'est cela que dit Jean : « La parfaite charité expulse la crainte », 1 Jean [4,18]. Et ici, il est dit : *le serviteur ne demeure pas dans la maison pour l'éternité*⁷³.

En tant qu'elle est un mouvement, l'action naturelle — l'action de l'homme qui est un corps, une créature, un étant inscrit dans la nature — a pour fonction de le rapprocher de la forme qui doit venir s'engendrer en lui et ainsi marquer l'achèvement de son être.

Cet extrait s'inscrit pleinement dans le cadre d'une certaine morale aristotélicienne pour laquelle le caractère découle de l'action⁷⁴. Eckhart, s'autorisant ainsi d'Aristote, estime qu'il faut, pour devenir juste, agir dans la Justice — agir en se donnant pour fin la seule Justice ; le juste est celui qui, ayant achevé sa préparation, aura vu s'engendrer en lui la Justice même. L'action de l'homme en tant que créature, qu'étant naturel, sert cet engendrement : elle est à ce titre servile au sens où elle est ordonnée à une fin qui ne lui est pas encore intérieure. L'action naturelle, imparfaite, est donc encore teintée de passion — à entendre au double sens de « souffrance » et de « désir » puisque c'est le désir qui nous meut vers la fin à laquelle tend notre action⁷⁵. L'amour est la fin des passions en ce que, une fois engendré l'habitus de vertu en l'âme, s'abolissent toute souffrance et tout désir.

Cherchant à passer d'un rapport servile à un rapport filial (d'un « régime » extérieur et violent à la vie politique) l'homme doit donc subir une série d'altérations — de changements préparatoires ayant lieu dans le temps et dont la fonction est de le disposer à la réception d'une nouvelle forme, de le disposer à se faire Fils dans l'instant de l'engendrement de cette forme en lui. C'est pourquoi la *generatio* apparaît comme le concept philosophique clé appuyant sa doctrine de la Naissance du Fils dans l'âme : la *transformatio* de l'homme en « la même image » de Dieu qu'est le Christ, annoncée par la seconde Épître aux Corinthiens⁷⁶, doit être interprétée comme un changement au cours duquel la forme substantielle de l'homme

73. In *Iob*. §474, LW III, p. 406-407

74. ÉN II,1 1103a31

75. *Leçon II sur l'Écclésiastique* §42 : « Il faut noter que la faim et la soif entendues au sens propre sont des désirs, des appétits et des puissances naturels ordonnés à leur acte. C'est pourquoi tout désir, appétit et puissance qui sont ordonnés à quelque chose de fini, n'ont pas toujours faim ni toujours soif, mais, le terme atteint, ils mangent et boivent et n'ont absolument plus faim ni soif [...] Mais dans les choses dont le terme est infini, l'inverse se produit. Les choses de ce genre, en effet, mangent toujours et ont toujours faim, et plus elles mangent, plus criante et avide est leur faim. Par exemple, la matière première infinie est ordonnée à toutes les formes engendrables infinies en nombre. » (*Sermons et leçons sur l'Écclésiastique*, trad. Bruner, Paris, Ad Solem, 2002, p. 44)

76. 2 Co 3,18

individuel, abolie par sa dés-individuation, est remplacée par la *forma formarum* — par le Verbe venu dire dans l'âme passive et réceptive l'être divin lui-même.

Il nous reste à voir ici ce en quoi consiste cette dés-individuation et de quelle manière elle se rattache à la fois à la conception eckhartienne de la nature et la négation de la loi temporelle par la *lex nova*.

Détachement et *lex nova*

Le lien rattachant l'éthique eckhartienne du détachement à la *lex nova* n'apparaît pas toujours de manière évidente à la lecture des corpus latin et allemand. Si l'on peut aisément déduire de ce qui a été vu jusqu'ici le fait que le détachement correspond à la fin de l'éthique en tant qu'elle constitue un discours philosophique sur l'action de l'homme créé, naturel⁷⁷, il nous faut encore voir en quoi il s'inscrit au sein du parcours (sur-)naturel menant l'homme de la création à Dieu.

La *lex nova* est la fin de la *lex vetus*. Venu accomplir la loi⁷⁸, le Christ révèle dans ses deux commandements⁷⁹, conseillant tous deux l'amour (amour du prochain et amour de Dieu), la « pureté », la « plénitude » de la loi. Le thème de la *plenitudo* déjà rencontré plus haut (§474 du commentaire de Jean) est la condition *sine qua non* de la venue du Fils. Or, il traverse de part en part l'œuvre du Thuringien ; *plenitudo* caractérise ainsi :

77. Le *Sermo die b. Augustini parisus habitus* (§2-3) nous apprend que l'éthique est une discipline double, se présentant à la fois comme philosophie pratique et comme l'une des trois sous-catégories de la philosophie théorétique, (avec les mathématiques et la physique) : « En effet, les maîtres divisent ainsi pour nous la connaissance philosophique, c'est-à-dire en théorique, logique et éthique ou pratique. Et <cette division est effectuée d'après> ces trois <activités> qui, en retour, occupent les hommes de telle sorte qu'ils ne semblent jamais, en quelque moment que ce soit, s'en tenir loin : la pensée, la parole et l'action. La science théorique ou spéculative se divise en mathématique, physique et éthique ou théologique. Or, le mathématicien isole par sa considération méthodique les formes et figures inhérentes en acte à la matière. Le physicien, c'est-à-dire <le philosophe> qui étudie la nature étudie les causes des qualités, des mouvements et des quantités. L'éthicien ou le théologien conçoit de manière plus fine les idées des choses qui existaient dans l'esprit divin de toute éternité avant qu'elles ne se produisent dans les corps ; et les choses divines lorsqu'il pense à l'aide des plus grandes autorités, lorsqu'il cherche des exemples au dehors, lorsqu'il contemple sans matière-sujet l'essence divine même. » (LW V, p. 89-90) La distinction entre les deux types de discours éthiques doit pour nous correspondre à celle entre une philosophie pratique portant sur l'action humaine en tant qu'elle a lieu dans le monde et le temps, et une philosophie théorétique qui a trait à la contemplation des idées en Dieu, c'est-à-dire — selon Jean 17,3 — la béatitude humaine. Essentiellement, cette distinction peut être conçue comme celle entre l'action (transitive et imparfaite) qui dispose l'homme, et l'acte — l'opération (immanente et achevée) de l'homme uni à Dieu.

78. Matth. 5,17

79. Lc. 10,27

1. L'être divin lui-même. En tant qu'il est « celui qui est » (Ex. 3,14), Dieu est « plénitude d'être et être plein » (*ipse est plenitudo esse et plenum esse*⁸⁰)
2. L'amour, en tant qu'il constitue la fin des passions, l'instant, en tant qu'il constitue la fin du temps et le point en tant qu'il constitue la fin de la ligne⁸¹
3. L'amour en tant qu'il constitue la fin de la loi (*plenitudo legis est dilectio*⁸²)

Dans l'amour s'abolissent toutes les passions, dans l'instant s'abolit le temps, dans le point s'abolit la ligne et dans l'être divin s'abolit l'être mobile. La plénitude est donc la notion clé permettant de comprendre la manière dont la fin d'une chose — qui est également son principe⁸³ et sa forme⁸⁴ — peut nier cette chose d'une manière qui la dépasse en l'incluant.

Se situant en vis-à-vis de la chose, la fin lui procure à la fois sa raison d'être et son être. Eckhart intègre ici à la fois l'idée aristotélicienne de la convergence des causes efficiente, formelle et finale⁸⁵, et le verset de Rom. 11,36, affirmant que la causalité divine opère de manière trine⁸⁶.

Pour nous, la *plenitudo* constitue le paradigme de la transcendance eckhartienne — une conception de la transcendance qui s'applique aux relations entre Dieu et l'étant créé, entre l'amour et les passions qui le précèdent, entre l'instant et le temps, entre le point et la ligne. Il s'applique aussi, comme nous le révèlent certains passages clés du corpus latin, aux relations entre *lex nova* et *lex vetus*:

[...] universellement, la fin est au-dehors de ce dont elle est fin. En effet, la fin d'un mouvement n'est pas un mouvement; la fin d'une ligne n'est pas une ligne; la fin d'un temps n'est pas un temps, et il en va ainsi de chaque chose. C'est pourquoi la charité, puisqu'elle est « la fin du commandement », comme il est dit en 1 Timothée 1[5], ne doit pas être comptée parmi les commandements⁸⁷.

80. *In Ex.* §74, LW II, p. 77

81. *In Iob.* §475, LW III, p. 408

82. *In Iob.* §624, LW III, p. 544

83. Apoc. 1,8

84. *In Iob.* §326: « [...] Dieu se comporte vis-à-vis de toutes choses et chaque chose selon le triple genre de la cause efficiente, formelle et finale; il ne <s'y rapporte> cependant pas selon le genre de la matière. » (LW III, p. 274)

85. *Phys.* II,7 198a24-27

86. Sermon latin IV,2 §29: « Ce verset permet en général d'exposer ce qu'est la trinité. Dis ainsi que *de* la cause efficiente, *par* la forme et *dans* la fin sont toutes choses. Dieu est donc ce à partir de quoi toutes choses sont, il est ce qui produit toutes choses; ce par quoi toutes choses sont, c'est-à-dire la forme de toutes choses ou ce qui forme toutes choses; ce en quoi toutes choses sont, parce qu'il est la fin de toutes choses. » (Trad. Mangin, p. 71-72)

87. *In Ex.* §96, LW II, p. 98

La *caritas* est la fin du décalogue parce qu'elle transcende ses dix préceptes en les incluant comme leur fin; elle les transcende parce que la crainte qui découle de la *lex vetus* en tant qu'elle cherche à imposer de l'extérieur la loi de Dieu à ses sujets — cette crainte, comme le mentionne 1 Jn. 4,16-18, est appelée à se transformer en *caritas*, en amour, en plaisir, une fois consommée la *transformatio* qui génère en l'âme le Fils.

Le commentaire eckhartien à Jn. 13,34 affirme que la crainte est le propre de la *lex vetus*; cette affirmation s'explique par ce que la crainte marque le rapport du serviteur au Seigneur, tandis que l'amour marque celui du Fils au Père⁸⁸. Or, le rapport Père-Fils est un rapport d'égalité découlant nécessairement de l'unité essentielle dans laquelle se trouvent ces deux personnes⁸⁹. L'égalité, par ailleurs, est le mot d'ordre du commandement christique: aimer son prochain comme soi-même — « autant » que soi-même (Jn. 15,12) — et s'aimer les uns les autres comme le Christ a aimé ses disciples (Jn. 13,34). Dans l'amour, toutes choses sont placées sur un pied d'égalité: la distinction, l'individuation constituant une négation de la totalité et de l'unité, elle est par conséquent la négation de l'égalité avec le Père que la morale eckhartienne nous enjoint de retrouver:

[...] la propriété de la nature divine incréée est l'unité, et par conséquent l'immobilité et l'immutabilité et le repos; là, aucune négation et par conséquent <aucune> multitude, dans la mesure où en elle se trouve la négation de toute négation; conséquemment, <en elle>, absolument aucune imperfection ni défaut, mais la plénitude de l'être, de la vérité et de la bonté⁹⁰.

Dans l'amour, donc, se trouve niée la distinction qui éloigne de l'unité. Or, c'est là précisément ce que prône l'éthique du détachement: le dés-attachement le plus complet vis-à-vis de la totalité des créatures. L'homme détaché est celui qui n'aime rien sur terre et tout en Dieu, obéissant ainsi au commandement christique:

Quatrièmement, parce qu'il nous aime comme <il s'aime> lui-même, du même amour duquel il s'aime lui-même et en lui-même. Ainsi, nous aimons aussi le prochain en Dieu et Dieu dans le prochain. En effet, là où <l'on aime> l'un en raison de l'autre, l'un et l'autre sont un et deux en un, non plus deux mais un; et ainsi, alors nous n'aimons plus seulement notre prochain « comme » nous-même, comme le disent Matthieu et Luc, mais « en tant » <qu'il est> nous,

88. In *Ioh.* §632: « [...] la crainte est le commandement (*praeceptum*) du seigneur à l'endroit du serviteur, tandis que l'amour <est celui> du père à l'endroit du fils [...] » (LW III, p. 548)

89. In *Ioh.* §557: « [...] l'égalité, par sa nature, procède de telle manière de l'unité qu'elle demeure dans l'unité même et l'unité en elle [...] En effet, l'égalité même est une certaine unité [...] » (LW III, p. 486).

90. In *Ioh.* §692, LW III, p. 608-609.

comme le dit Marc; et Augustin emploie souvent ces mots; or, il est dit « en tant que » comme « autant que »⁹¹.

L'égalité, en tant qu'elle repose sur le dépassement de toute distinction, est de soi immobile, atemporelle, incréée: elle est associée à l'être pur et à l'image qu'il peut engendrer en lui-même et en nous, cette image qui vient dire ce qu'il est. Le détachement est l'impassibilité la plus complète eu égard aux créatures et à tous les biens temporels quels qu'ils soient:

[Le détachement] conduit l'homme à la pureté, de la pureté à la simplicité, de la simplicité à l'immutabilité; il en résulte une ressemblance entre Dieu et l'homme, mais il faut que cette ressemblance soit l'effet de la grâce, car la grâce détache l'homme de toutes les choses passagères.

L'homme détaché, se tenant dans la pureté la plus complète et dans la plus pure intériorité, ne peut, par le fait même, que posséder la totalité des vertus; le détachement est ainsi une *plenitudo virtutum*:

Or il dit: *Que vous vous aimiez les uns les autres*. Ah! Ce serait une noble vie, ce serait une vie bienheureuse! Ne serait-ce pas une noble vie si chacun tendait à la paix de son prochain comme à sa propre paix, si son amour était si dépouillé, si pur et si détaché en soi qu'il n'ait pas d'autre intention que la bonté et Dieu? [...] Et si ton amour est si pur, si détaché, si dépouillé en lui-même que tu n'aimes rien d'autre que la bonté et Dieu, c'est une vérité certaine: toutes les vertus que tous les hommes ont jamais exercées t'appartiennent aussi parfaitement que si tu les avais exercées toi-même, et plus purement, en mieux⁹².

L'homme détaché se tient au-dessus de tout créé⁹³, à égalité avec Dieu; selon les termes du traité *Du détachement*, le détachement contraint Dieu à venir en lui⁹⁴, le façonnant comme « lieu naturel » correspondant à l'acte divin⁹⁵. Parce qu'il n'aime que Dieu et toute chose également en Dieu, l'homme détaché, obéissant parfaitement au commandement christique, est lui-même uni par l'amour à Dieu dans l'égalité atemporelle de l'être.

L'homme détaché est celui qui a été façonné intérieurement pour s'assimiler à la puissance de Dieu qui, désormais, opère en lui et par lui. Il est détaché du monde et lié à Dieu par un amour filial, vivant en Dieu dans un instant éternel. C'est là, pour Eckhart, ce qu'il y a de politique au sens le plus plein: l'homme détaché, libéré de la violence et des contraintes causales du monde naturel, jouit d'une liberté complète; dé-déterminée, son action est affranchie du temps et de la soumission à un *dominus*: il trouve en lui-même le principe — le père — de son action.

91. *In Iob*, §627, LW III, p. 545-546

92. Trad. Ancelet-Hustache & Mangin, p. 587

93. *Ibid.*, p. 830

94. *Ibid.*, p. 827

95. LIBERA, A. (de), *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 331-332

Conclusion

N'en déplaise à Péguy, la mystique n'est pas, pour Eckhart, l'opposé de la politique⁹⁶. La politique n'est pas la fin de la mystique⁹⁷ : elle en est le vrai nom, en tant qu'elle émerge là où se trouve l'*amor* et l'*amicitia* qui n'existent que dans l'égalité la plus complète, celle qui permet cette expérience intérieure de l'être divin. Mystique et politique sont pour le Thuringien une seule et même chose en tant qu'elles ont toutes deux à voir avec l'intériorité, avec l'expérience d'un pouvoir qui agit intérieurement en son sujet.

Eckhart considère comme politique le pouvoir unissant dans l'égalité le sujet et l'agent qui lui impose doucement son acte ; cette égalité est le fait d'une unité : est égal que ce qui n'est pas essentiellement distinct de ce dont il est l'égal. L'unité elle-même, par ailleurs, ne peut exister que lorsque le pouvoir a façonné, disposé le sujet qui lui convient. L'égalité eckhartienne ne naît entre deux personnes différentes que parce que les distinctions personnelles ne sont pas des distinctions essentielles ; c'est une forme d'égalité qui ne peut exister que dans l'abolition des distinctions individuelles et qui exige que l'individu soit transformé par le pouvoir, devienne l'image de ce pouvoir même.

Le sujet politique eckhartien est celui qui a entièrement intériorisé le pouvoir qui s'applique à lui de sorte qu'il ne le ressent plus comme une violence mais l'aime en vertu même de ce qu'il est ce pouvoir qui a déjà achevé de le soumettre, de se le conformer. Si la *subiectio* est une relation⁹⁸ entre le sujet du pouvoir « politique » et le pouvoir qui s'applique à lui, il s'agit d'une relation personnelle et intérieure, où la source du pouvoir est aimée dans l'oubli de soi le plus complet et où l'action du sujet n'est plus guidée que par l'amour du pouvoir (au double sens du génitif objectif et du génitif subjectif) — pouvoir qui est politique parce que paternel. Le sujet, ainsi, doit être constitué comme sujet dans et par son rapport au pouvoir. Dés-individué et dés-attaché du monde, le sujet politique eckhartien habite l'instant, cette saturation du temps et négation du monde qui l'isole de toute autre réalité que la seule relation immédiate au pouvoir qui le gouverne de l'intérieur. La *civitas dei* telle que l'envisage Eckhart est une *societas*, une alliance, entre l'individu et Dieu⁹⁹, qui ne lie les hommes les uns aux autres que de manière épiphénoménale, l'« autre » s'y trouvant sursumé, au même titre que le « moi », dans l'être divin où toutes choses sont aimées et connues.

96. ANCELET-HUSTACHE, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 2000, p. 7

97. PÉGUY, C., *Notre jeunesse*, Paris, Gallimard, 1993, p. 115

98. DEVRIENDT, J., « Les questions posées par le lexique latin... », p. 39

99. Sermon latin XXXVI, 1 §364 : « Note : Jésus, le Salut, va et vient *dans une ville*, c'est-à-dire dans une âme sûre et bien protégée contre les tentations de la chair, du monde et du diable, conformément à ceci : *Le sauveur sera mis comme mur et avant-mur* (Es 26,1). De même, la ville représente l'unité et la paix des citoyens, c'est-à-dire des forces, des puissances et des affections. » (trad. Mangin, p. 312)

Panoptique, le pouvoir politique eckhartien pense la relation exclusive du sujet à l'acte qui le gouverne ; il constitue ainsi un exemple parlant de ce « laboratoire de la modernité¹⁰⁰ » que fut l'Église médiévale — modernité politique, en l'occurrence, définie en partie par son appropriation du « pouvoir pastoral¹⁰¹ » développé au Moyen Âge :

Je ne crois pas qu'il faille considérer l'« État moderne » comme une entité qui s'est développée au mépris des individus, en ignorant qui ils sont et jusqu'à leur existence, mais au contraire comme une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés à une condition : qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes spécifiques. En un sens, on peut voir en l'État une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral¹⁰².

À qui s'affranchit de l'image d'un Eckhart dissident, persécuté par l'Institution en marge de laquelle sa pensée « mystique » l'inscrit, il semble que l'insistance du Thuringien sur l'acte intérieur, en tant qu'elle conditionne une certaine approche du « politique », s'inscrit dans la longue histoire du pouvoir pastoral — un pouvoir qui s'intéresse à l'individu, cherchant à en produire la vérité en le façonnant de l'intérieur.

100. DALARUN, J., *Modèle monastique. Un laboratoire de la modernité*, Paris, CNRS Éditions, 2019

101. « Cette forme de pouvoir est orientée vers le salut (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au principe de souveraineté) et individualisante (par opposition au pouvoir juridique). Elle est coextensive à la vie et dans son prolongement ; elle est liée à une production de la vérité — la vérité de l'individu lui-même [...] » (FOUCAULT, M., « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits II. 1976-1982*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1048)

102. *Ibid.*, p. 1049

Le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* et la controverse Leibniz/Descartes sur la substance

Jin Qian

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100782ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100782ar>

[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

Qian, J. (2023). Le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* et la controverse Leibniz/Descartes sur la substance. *Philosophiques*, 50(1), 29–49. <https://doi.org/10.7202/1100782ar>

Résumé de l'article

Dans son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Leibniz produit une interprétation du premier principe de la philosophie chinoise. Le présent article s'interroge sur les conditions de cette interprétation en la comparant avec la controverse entre Leibniz et Descartes par rapport à la conception de la substance. Il sera montré que, bien que Leibniz utilise un « principe herméneutique » dans son interprétation de la philosophie chinoise, ce principe n'est pas suffisant mais repose sur des conditions plus fondamentales. La comparaison avec la controverse Leibniz-Descartes sur la substance permet d'identifier deux conditions majeures de l'application de ce principe herméneutique, à savoir la théorie *dynamique* de la substance et la conception de la théologie naturelle comme fondement de la physique, deux points sur lesquels divergent Leibniz et Descartes.

Le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* et la controverse Leibniz/Descartes sur la substance

JIN QIAN

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

RÉSUMÉ — Dans son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Leibniz produit une interprétation du premier principe de la philosophie chinoise. Le présent article s'interroge sur les conditions de cette interprétation en la comparant avec la controverse entre Leibniz et Descartes par rapport à la conception de la substance. Il sera montré que, bien que Leibniz utilise un « principe herméneutique » dans son interprétation de la philosophie chinoise, ce principe n'est pas suffisant mais repose sur des conditions plus fondamentales. La comparaison avec la controverse Leibniz-Descartes sur la substance permet d'identifier deux conditions majeures de l'application de ce principe herméneutique, à savoir la théorie *dynamique* de la substance et la conception de la théologie naturelle comme fondement de la physique, deux points sur lesquels divergent Leibniz et Descartes.

MOTS CLÉS : Leibniz, Descartes, philosophie chinoise, herméneutique, substance

ABSTRACT — In his *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, Leibniz produces an interpretation of the first principle of Chinese philosophy. The present article proposes to search for the conditions of this interpretation by comparing it with the controversy between Leibniz and Descartes over the conception of substance. It will be shown that, although Leibniz applies a “hermeneutic principle” in his interpretation of Chinese philosophy, this principle is not sufficient but its usage depends on more fundamental conditions. The comparison with the Leibniz-Descartes controversy over the conception of substance allows us to identify two major conditions for the application of this hermeneutic principle, namely the *dynamic* theory of substance and the conception of natural theology as the foundation of physics, two subjects on which Leibniz and Descartes have divergent views.

KEY WORDS : Leibniz, Descartes, Chinese philosophy, hermeneutics, substance

Dans son article « Leibniz’ “Discours on the Natural Theology of the Chinese” and the Leibniz-Clarke Controversy », Albert Ribas montre une série de coïncidences doctrinales entre l’interprétation leibnizienne de la philosophie chinoise et la critique de Leibniz contre le système newtonien, défendu par Samuel Clarke¹. À l’instar de cet excellent travail d’histoire de la philosophie, nous allons essayer de mettre en évidence le rapport entre la

1. Albert Ribas, « Leibniz’ “Discours on the Natural Theology of the Chinese” and the Leibniz-Clarke Controversy », *Philosophy East and West* 53, N° 1 (janv. 2003), p. 64-86.

lecture leibnizienne de la « théologie naturelle des Chinois » et la controverse Leibniz/Descartes sur la conception de la substance.

Le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1715-1716), un traité consacré à l'analyse des doctrines philosophiques chinoises, est une attestation de l'immense intérêt que la Chine, et plus particulièrement la philosophie chinoise, suscitaient en Europe, dans le sillage des missions catholiques établies dans ce pays depuis 1583. Il est à la fois la culmination de plus d'un siècle d'accumulation de connaissances sur la culture chinoise, grâce aux données de première main rapportées par les missionnaires, et un des derniers grands ouvrages « scientifiques » sur celle-ci avant que la Chine devienne un objet fantasmé de la « sinophilie » au siècle des Lumières. Ce texte, unique en son genre, car appuyé sur le singulier système de la philosophie leibnizienne, est donc un document précieux pour l'étude de l'histoire de la compréhension européenne de la pensée chinoise.

Or, bien que le *Discours* porte sur un objet lointain et non familier pour la plupart des lecteurs de son temps, à savoir la philosophie chinoise, et que, comme nous allons le montrer, il prenne en compte des données entièrement étrangères aux traditions européennes, ce texte reste une partie intégrante de la philosophie leibnizienne dans son ensemble et, par là, de l'histoire des idées de l'âge classique européen. Comme le démontre amplement l'article de Ribas, l'histoire de la pensée européenne peut éclaircir la lecture de ce texte d'une lumière nouvelle. C'est dans cette optique que nous voulons contribuer à la compréhension de ce monument de l'échange philosophique entre la Chine et l'Europe, par une mise en rapport entre le *Discours* et un des sujets clés de la controverse entre Leibniz et les cartésiens, à savoir la conception de la substance. Cette démarche permettrait également d'intégrer un sujet mineur et souvent oublié, à savoir la Chine, dans l'étude de l'histoire de la philosophie européenne à l'âge classique.

Quelques aspects du texte

Le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, ou *Lettre de M. Leibniz sur la philosophie chinoise à M. de Rémond*² fut sans doute écrit entre novembre 1715 et janvier ou mars 1716, pour répondre à un courrier de Nicolas Rémond. Dans sa lettre à Leibniz, celui-ci inclut trois textes sur lesquels il demandait l'opinion du philosophe allemand. Ces trois textes sont : l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1708) de Malebranche³, le *Traité sur*

2. Ludovicus Dutens, dir., *Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia* (1768), IV, p. 169-210.

3. Leibniz accuse réception de l'ouvrage de Malebranche dans une lettre datant du 22 juin 1715. Mais il est probable qu'il connaissait déjà le texte du philosophe français avant le courrier de Rémond. Voir André Robinet, *Malebranche et Leibniz : relations personnelles*, Paris : Vrin, 1955.

quelques points de la religion des Chinois (1627-28) par Niccolò Longobardo, missionnaire jésuite en Chine⁴, et le *Traité sur quelques points de la mission en Chine* (1701) d'Antonio a Santa Maria Caballero (ou « Antoine de Sainte-Marie » chez Leibniz), missionnaire franciscain dans ce même pays⁵.

De ces trois textes, celui de Malebranche est le seul qui n'apparaît pas dans le *Discours*. Son rapport avec celui-ci est donc plus obscur. Gregory M. Reihman parle de l'« influence » de Malebranche sur la rédaction du *Discours*, en soutenant la thèse, hypothétique, que c'est lui qui montra le premier à Leibniz le lien entre la philosophie chinoise et son propre système philosophique, car dans les écrits leibniziens antérieurs à sa lecture du texte de l'Oratorien sur la Chine, ce lien n'apparaît pas⁶. Cette hypothèse est, selon nous, possible, mais manque de soutien textuel. En plus, il est difficile de soutenir que Leibniz ait besoin d'un texte tel que l'*Entretien*, qui rapproche la philosophie chinoise du spinozisme plutôt que du système leibnizien, pour discerner l'affinité entre elle et sa propre pensée. Il est plus juste de dire que le *Discours* est une réaction critique à l'*Entretien*, et que, comme le montre Michel Dupuis, Leibniz et Malebranche ont chacun développé une vue de la philosophie chinoise selon des perspectives très différentes⁷. Pour Malebranche, l'enjeu d'écrire son *Entretien* réside surtout dans l'appréhension et la prévention du spinozisme et donc de l'athéisme dissimulé dans la philosophie chinoise, alors que, pour Leibniz, l'objectif est plutôt de

4. 1565-1654. Deuxième supérieur de la mission jésuite en Chine après Matteo Ricci (1552-1610), il est une des voix jésuites qui se sont opposées à la politique d'accommodation, initiée par Ricci, vis-à-vis des rites et des termes religieux de la Chine confucéenne. Lors de la Conférence de Jiading (1627-1628), tenue par les jésuites en Chine pour décider des démarches à suivre face à l'opposition d'autres ordres religieux, Longobardo composa, en portugais, le traité *Resposta breve sobre as controversias do Xamtý, tien xín, lîm hoên*, aussi connu sous le titre de *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* dans sa traduction française de 1701 par Louis Champion de Cicé, dans *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, dir. Daniel Canaris et Thierry Meynard, Singapore: Palgrave Macmillan, 2021.

5. 1602-1669. Il a joué un rôle important dans la diffusion du *Traité* de Longobardo (qu'il a traduit en latin) en Europe en vue de plaider auprès des autorités ecclésiastiques contre la politique jésuite d'accommodation à la culture chinoise. Il a lui-même composé un traité contre les rites chinois, connu sous le titre de *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* (Paris: Louis Guérin, 1701), également connu de Leibniz et commenté par lui dans son *Discours*. Sur la Querelle des rites chinois, voir: François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Louvain: Nauwelaerts, 1962; George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy From Its Beginning To Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985; *The Chinese Rites Controversy: Its History And Meaning*, dir. David Mungello, Nettetal: Steyler, 1994.

6. « Malebranche's Influence on Leibniz's Writings on China », *Philosophy East and West* 65, n° 3 (July 2015), p. 846-868.

7. « "Il nous faut donner un bon sens aux dogmes des anciens Chinois". Malebranche, Leibniz et le Li (理) », *Lo sguardo — rivista di filosofia*, n° 20, 2016 (I) — *Ermeneutica* è interculturalità, p. 243-254.

soutenir, dans la fameuse Querelle des rites chinois, le « camp jésuite » en faveur de l'accommodation du christianisme à la culture locale : chacun son combat.

Les deux autres traités, écrits par des missionnaires en Chine, constituent en revanche les sources principales de l'instruction de Leibniz sur la philosophie chinoise dans le *Discours*, bien qu'il ait déjà acquis une connaissance de la culture chinoise par d'autres voies au moment où il l'écrivait⁸. Sur ces deux sources, Leibniz écrit à Rémond :

Le père Longobardi, jésuite (...) a rapporté dans un petit ouvrage imprimé plusieurs passages des auteurs civiques chinois, mais dans le dessein de les réfuter (...) j'ai cru que ce que j'en tirerais pour donner un sens raisonnable aux dogmes autorisés de la Chine serait plus sûr et moins sujet à être soupçonné de flatterie. À quoi je joindrai par-ci par-là ce que le père Antoine de Sainte-Marie, attaché au sentiment du père Longobardi, a ajouté⁹.

Le « petit ouvrage » de Longobardo, c'est-à-dire le *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, a pour objectif de donner une explication systématique de la philosophie chinoise, et plus particulièrement de la philosophie confucéenne et néoconfucéenne. Dans cet ouvrage, on voit un effort de la part du missionnaire jésuite d'intégrer dans le cadre de la métaphysique européenne certains concepts clés du néoconfucianisme¹⁰, comme le *li* (理) :

8. Leibniz s'intéresse à la Chine et se renseigne sur elle depuis sa jeunesse. Il a lu, vers l'âge de vingt ans, *De re litteraria sinensium commentarius* (Leiden, 1660) de G. Spizel, et peu après, *China monumentis illustrata* (1667) de Athanasius Kircher ; il a ensuite découvert en 1679 la *Clavis sinica* d'Andreas Müller. Pour s'informer sur la chronologie chinoise qui fournit des éléments importants à sa réflexion sur l'unité du monde, il a probablement étudié la *Tabula chronologica monarchiae Sinicae* (1686) du missionnaire jésuite Philippe Couplet et la *Kurtze chinesische Chronologie* (1696) de Christian Mentzel. Une autre source importante pour son renseignement sur la Chine est sa correspondance avec le missionnaire jésuite en Chine Joachim Bouvet (1656-1730), entre 1697 et 1707. Avec Bouvet, Leibniz a abondamment échangé sur le lien entre le système divinatoire des hexagrammes (八卦 *ba gua*) qu'on trouve dans le *Yijing* et son propre système d'arithmétique binaire. En outre, sur la philosophie chinoise, il a vraisemblablement aussi lu *Confucius sinarum philosophus* (1687), l'année de sa publication. Voir Franklin Perkins, *Leibniz and China: A Commerce of light*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004 ; Donald F. Lach, « Leibniz and China », *Journal of the History of Ideas* 6, n° 4 (oct. 1945), p. 436-455 ; Richard M. Widderski, « Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence », *Eighteenth-Century Studies* 14, n° 2 (winter, 1980-1981), p. 135-150 ; Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk*, Nettetal: Steyler Verlag, 1985.

9. *Discours*, Ch. III.

10. Cette dénomination, courante dans la sinologie occidentale, correspond à ce que la tradition chinoise appelle 宋明理学 *song ming li xue*, c'est-à-dire « la science du *li* des dynasties Song et Ming ». Comme l'indique ce nom, le néoconfucianisme regroupe des auteurs variés, principalement des dynasties de Song (960-1127) et de Ming (1368-1644), qui héritent de la pensée confucéenne de l'antiquité préimpériale. Wing-Tsit Chan voit le début du néoconfucianisme dans la pensée du philosophe Zhou Dunyi (1017-1073) (*A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963). D'autres représentants importants du néoconfucianisme sont les frères Cheng Hao et Cheng Yi, Zhu Xi, de la dynastie Song, et

ordre, raison, principe), le *qi* (气, ou Ki chez Longobardo et Leibniz : air, souffle, énergie), et le *taiji* (太极, ou Taikie chez Longobardo et Leibniz : le faite suprême), et du confucianisme ancien, notamment le *shangdi* (上帝, ou Xangti chez Longobardo et Leibniz : l'empereur d'en haut). Une des thèses principales que défend l'auteur consiste à affirmer que, d'une part, le « Li », premier principe du système chinois et première cause du monde, est l'équivalent de la « matière première » de la philosophie aristotélicienne, et d'autre part, de ce premier principe est sorti par émanation le « Taikie », ou « l'air »¹¹, c'est-à-dire la matière prochaine, dont toutes les choses matérielles sont composées¹², processus qui s'accomplit grâce au « Ki »¹³, « cause instrumentale et formelle »¹⁴. En outre, Longobardo affirme que les néoconfucéens (les « interprètes ») identifient leur premier principe « Li » à la figure de « Xangti » (Empereur d'en haut) qu'on trouve dans les classiques chinois et qui, selon ces textes, « gouverne le monde, récompense les bons et punit les méchants »¹⁵, et que, par conséquent, ni le « Li » ni le « Xangti » ne peuvent être l'équivalent du Dieu dans sa conception européenne¹⁶.

Il faut remarquer que le *Traité* de Longobardo entend ces concepts dans des sens assez différents de ceux qu'ils reçoivent dans la tradition chinoise. Par exemple, étymologiquement, le *li* (理) désigne les veines à l'intérieur du jade, pierre très prisée en Chine, et par extension, il assume des sens différents tels que l'ordre, la règle ou la raison, etc. Et dans le néoconfucianisme, de manière générale, le *li* est une sorte de principe d'intelligibilité des choses. Comme Zhu Xi le dit, chaque chose a son *li*¹⁷. Mais dans son sens spécifique, il est le principe d'intelligibilité de l'univers dans son ensemble, en tant que principe du dynamisme qui anime l'alternance des deux énergies (*yin* et *yang*) et des cinq mouvements (五行 *wu xing*), processus qui engendre continuellement le monde. Comme Mungello l'a bien remarqué, non seulement les choses naturelles ont un *li*, mais également les

Wang Yangming, de la dynastie Ming — ces quatre auteurs prennent une place importante dans le corpus chinois que consultent les missionnaires en Chine, notamment Longobardo, dans son *Traité*.

11. Il y a sans doute une erreur de traduction de la part de Longobardo, car « l'air » correspond au concept de « Ki » et non pas à celui de « Taikie », qui a un sens assez éloigné (« faite suprême »).

12. Sect. 5.

13. Il y a une confusion autour du concept de « Ki » dans ce texte, car en tant que « cause instrumentale et formelle », on ne reconnaît pas le sens du mot « Ki » en chinois, qui veut dire « air », tandis qu'ailleurs, Longobardo dit que « toutes les choses qui paraissent spirituelles sont appelées Ki, c'est-à-dire *air*, ou *qualités d'air* » (sect. 10, § 3).

14. Sect. 11, § 3.

15. Sect. 2, § 1.

16. Sect. 11, § 9.

17. *Questions sur la Grande étude*, 《大学或问》, Livre I.

phénomènes et les relations sociaux¹⁸. D'autre part, le *qi* (气), littéralement « air » ou « souffle », signifie, dans un sens philosophique, une certaine énergie universelle, à mi-chemin entre le spirituel et le matériel, dont le dynamisme (régi par le *li*) est la source de l'activité de toutes choses dans l'univers. Il est aussi le « matériau » par lequel toutes choses, y compris l'homme, sont faites. Dans le néoconfucianisme, surtout depuis Zhu Xi, le *li* et le *qi* sont deux aspects inséparables à la fois de manière générale et dans chaque chose. Il est donc évident qu'il existe un décalage entre l'interprétation que Longobardo fait de ces concepts et leur sens originel. Mais le missionnaire jésuite a bien saisi d'autres éléments fondamentaux de la pensée néoconfucéenne sur le *li* et le *qi*, par exemple le fait qu'ils sont inséparables l'un de l'autre : le « [Li] ne peut subsister par elle-même, mais qu'elle a besoin de l'air primogène »¹⁹. C'est un point important pour l'interprétation de Leibniz, comme on le verra par la suite.

Le *Traité sur quelques points de la mission en Chine* de Caballero est un texte beaucoup plus tardif (1701). C'est à la fois une synthèse des expériences et des réflexions missionnaires sur les sujets centraux de la Querelle des rites, c'est-à-dire la signification des cultes chinois et des termes chinois pour Dieu, l'âme, les anges, etc., et une arme polémique contre la politique jésuite de l'accommodation du christianisme à la culture chinoise. En dehors d'une section importante sur les cultes chinois, ce texte de Caballero s'appuie sur le *Traité* de Longobardo pour donner une interprétation renouvelée des notions centrales de la philosophie chinoise, tout en intégrant des sources inédites, à la fois de la tradition chinoise et de la part des missionnaires européens, et des réflexions de l'auteur lui-même. Celui-ci présente le différend qui a eu lieu entre les deux groupes de missionnaires jésuites au début du 17^e siècle, à savoir entre ceux qui, à l'instar de Matteo Ricci, admettaient une reconnaissance de Dieu et de l'immortalité de l'âme humaine chez les Chinois (plus particulièrement chez les confucéens), et ceux, comme Longobardo, qui s'y opposaient, et c'est à ce second groupe que Caballero se rallie de manière explicite. Les conclusions du missionnaire franciscain sur les concepts clés de la philosophie chinoise sont essentiellement les mêmes que celles de Longobardo. Par exemple, concernant le concept de Li, Caballero est de l'avis que « ce premier principe, dans l'esprit des Chinois, n'est autre chose que la matière première »²⁰; il le rapproche d'ailleurs du concept de « matière informe » dont parle Saint Augustin dans le Livre 12 des *Confessions*²¹.

18. David E. Mungello, « Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism », *Philosophy East and West* 21, n° 1 (janv. 1971), p. 11.

19. Sect. 14, §19.

20. P. 60.

21. Le « Li, en soi, n'est précisément que la matière informe, mais qui, environnée d'une colonne d'air, égale en quantité, et déjà disposée pour la formation de toutes choses, en devient la matière. », p. 64.

Le principe herméneutique de Leibniz

Nous allons maintenant examiner le travail interprétatif que Leibniz fait du concept de Li dans son *Discours*, non pas pour donner une synthèse de son interprétation²², mais plutôt pour mettre en lumière son principe herméneutique.

Tout d'abord, il faut noter que, sur le Li et sur la philosophie chinoise en général, Leibniz ne fait pas une interprétation originale, mais il s'agit plus exactement d'une réinterprétation. Car le matériau sur lequel travaille Leibniz, ce sont des citations qu'il a trouvées dans les textes des Longobardo et de Caballero. Il n'y a aucune source chinoise de première main. Autrement dit, il travaille sur quelque chose qui est déjà le produit d'une interprétation. Il faut en outre noter que, chez ces missionnaires, et plus particulièrement chez Longobardo, il y a une critique, ou au moins une classification, des sources chinoises²³. Mais, lorsque Leibniz invoque celles-ci, il le fait plutôt indistinctement. Du point de vue de l'herméneutique moderne, le travail de Leibniz se tient donc sur une base plutôt fragile. Cependant, ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la justesse de cette interprétation en soi, mais plutôt la méthode que Leibniz utilise et le principe herméneutique qu'il y met en place.

Dans son *Discours*, le travail interprétatif de Leibniz consiste à réorganiser les citations des textes chinois rapportées par Longobardo et Caballero, en leur appliquant une nouvelle perspective. Il procède en deux temps. Dans un premier temps, il invoque les citations qui incitent à une identification entre le concept de Li et celui de Dieu. Par exemple, au ch. IV, Leibniz cite Longobardo : le Li est « raison ou fondement de toute la nature » (sect. 5,

22. Sur ce sujet, voir Mungello, « Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism » et *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1977, Ch. 4 et 5. « The Discourse on Chinese Philosophy Parts I et II » ; Wenchao Li, dir. *Leibniz and the European Encounter with China: 300 Years of* Discours sur la théologie naturelle des Chinois, Stuttgart : Franz Steiner, 2017.

23. Longobardo énumère quatre sortes de livres de l'école confucéenne parmi ses sources : « Les premiers contiennent les écrits des premiers rois et des premiers savants du royaume ; ces livres s'appellent *Je-King*, *Xy-King* ... Les seconds sont les commentaires de ces livres. Il y en a deux ; l'un plus court, plus précis, fait par un seul auteur, et qui contient le texte et la glose ordinaire de chaque matière ; c'est celui que les professeurs enseignent et expliquent à leurs disciples. L'autre, plus ample et plus diffus, qui s'appelle *Ta-Ziven* (...) Les livres de la troisième sorte contiennent la somme de leur philosophie morale et naturelle, qu'ils appellent *Sing-Li*. (...) La quatrième sorte comprend les originaux des auteurs qui ont fleuri, depuis que l'empereur Xi-Hoang eut fait brûler tous les livres » (sect. 1, § 2). Selon Canaris et Meynard (*A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*), la première classe de livres, ce sont les *jing* (经, ou « classique »), notamment le *Yijing* (《易经》), le *Shujing* (《尚书》), le *Shijing* (《诗经》), le *Chunqiu* (《春秋》), et les *Sishu* (《四书》) ; la deuxième inclut le *Sishu zhangjü jizhu* (《四书章句集注》) de Zhu Xi, et le *Sishu wujing daquan* (《四书五经大全》) entre autres ; la troisième classe, c'est le *Xingli daquan* (《性理大全》) dont Longobardo fait ample usage dans son *Traité* (6.3, p. 101-103).

§1)²⁴; on dit qu'«il n'y a rien de plus grand, ni de meilleur que le Li» (sect. 11, §3), que «cette grande et universelle cause est pure, quiète, subtile, sans corps et sans figure, qui ne se peut connaître que par l'entendement» (sect. 5, §1). Il cite ensuite Caballero: le Li est «la loi qui dirige les choses, et une intelligence qui les conduit» (p. 62), «la loi et la règle universelle, selon laquelle le ciel et la terre ont été formés» (p. 65), «origine, source et principe de tout ce qui a été produit» (p. 72); et il est dit que le Li «prédomine sur tout, elle est dans tout, gouverne et produit tout en maître absolu du ciel et de la terre» (p. 73). À ces citations s'ajoutent encore, d'une part, les autres appellations que, selon Longobardo, les Chinois donnent au Li, notamment: «l'Être, la Substance, l'Entité», «*Unité sommaire* ou suprême», «l'*Agrégée* ou la *plus parfaite multitude*», «*grand Vide* ou Espace, la capacité immense», «*souveraine plénitude*», «Globe ou Rond», «*Nature* des choses», et «la Vérité et la Bonté»²⁵, et d'autre part, l'affirmation finale avec laquelle Leibniz clôt cette série de citations: selon Longobardo, «les Chinois attribuent au Li encore *toutes sortes de perfections*, de manière qu'il ne peut [y]²⁶ avoir rien de plus parfait. Il est le souverain moyen, la souveraine droiture, la souveraine pureté. Il est souverainement spirituel, souverainement imperceptible; enfin, si parfait qu'on n'y peut rien ajouter»²⁷.

Ce sont ces citations qui ont permis à Leibniz de conclure: «Après cela, ne dirait-on pas que le Li des Chinois est la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu?»²⁸ C'est là que divergent les interprétations de Longobardo/Caballero et de Leibniz, car, en tenant compte des mêmes affirmations sur le Li, ces missionnaires, comme nous l'avons vu, concluent plutôt le contraire, à savoir que le Li «n'est autre chose que notre matière première»²⁹.

La raison pour laquelle Longobardo et Caballero soutiennent cette thèse négative sur l'identification du Li à Dieu, c'est qu'il existe aussi des expressions chinoises qui vont dans le sens contraire, rendant impossible ou improbable le rapprochement des deux concepts. Leibniz cite cinq objections de la part de ces missionnaires³⁰ afin de les réfuter. Deux de ces objections sont: d'une part, le Li n'a pas d'intelligence (synonyme de l'entendement), et d'autre part, il n'a pas de volonté. La manière dont Leibniz «détourne» ces deux objections est essentielle pour comprendre sa méthode herméneutique face à la philosophie chinoise.

24. Les références sont notées dans le texte de Leibniz (Dutens).

25. Ch. V-X. Ces «noms» du Li se trouvent dans la Sect. 14 du *Traité* de Longobardo. Les mots en italique sont dans le texte de Leibniz.

26. L'italique est dans le texte de Leibniz; le [y] est notre ajout.

27. Ch. X.

28. Ch. IX.

29. Ch. IX.

30. Ch. XV-XX.

La première objection (deuxième dans le texte) consiste à dire que le Li n'a pas d'intelligence. Leibniz cite divers passages du *Traité* de Longobardo : le Li « considéré en soi, est inanimée, sans vie, sans conseil et sans intelligence » (sect. 14, §19); que cette « grande et universelle cause, selon leur sentiment, n'a ni vie, ni savoir, ni aucune autorité » (sect. 5, §1); et également Caballero : « le père de Sainte-Marie cite Confucius dans son *Lung-üu*, chap. 15, où expliquant le Li pour le Tao (règle), il dit qu'il est incapable de connaître l'homme, mais l'homme est capable de le connaître » (p. 81). Suivant la tradition scolastique³¹, Leibniz tient pour un critère du vrai concept de Dieu que celui-ci possède l'intelligence. Et Longobardo et Caballero ne s'appuient pas sur d'autres critères pour exclure la possibilité que le Li des Chinois soit le Dieu des chrétiens, qui est intelligent par excellence. Ce qui est intéressant, c'est la manière dont Leibniz « détourne » le sens de ces citations. Le cœur de son argument consiste à distinguer deux sens différents du terme « intelligent » : d'une part, « à la manière humaine »³², en tant que la faculté humaine de connaissance qui s'appuie sur le raisonnement et l'expérience³³, d'une part, et d'autre part, comme « plus qu'intelligent », c'est-à-dire « *suréminemment* » intelligent, en empruntant l'idée scolastique de la suréminence³⁴. Pour Leibniz, « donnant au Li toutes les plus grandes perfections, ils lui donneront quelque chose de plus sublime que tout cela »³⁵, dont la vie, le savoir et l'autorité des créatures ne sont que des ombres ou de faibles imitations »³⁶. Pour le dire autrement, si ce que Longobardo et Caballero allèguent ailleurs reste valable, c'est-à-dire toutes les perfections attribuées au Li, à plus forte raison celui-ci est intelligent, et s'il ne l'est pas « à la manière humaine », alors il ne peut l'être que d'une manière « plus qu'hu-

31. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, trad. Aimon-Marie Roguet, Paris : Les éditions du Cerf, 1984, Q14a1 : « En Dieu il y a science, le plus parfaitement qui soit. »

32. Ch. XVI.

33. « Par le savoir [les auteurs chinois entendront] ces connaissances qui s'acquièrent par l'expérience. » Ch. XVI.

34. Leibniz ne prononce pas le mot « suréminence », mais c'est ce concept qui est mobilisé. Il écrit : « C'est à peu près comme quelques mystiques, et entre autres Denis le pseudo-aréopagite, ont nié que Dieu était un Être, *Ens*, *ων*, mais ils ont dit en même temps qu'il était plus que l'Être, *super-Ens*, *υπερουσία*. C'est ainsi que j'entends les Chinois, qui disent, chez le père de Sainte-Marie (p. 62) que le Li est la loi qui dirige et l'intelligence qui conduit les choses; qu'elle n'est pourtant pas intelligente, mais, par une force naturelle, elle a ses opérations si bien réglées et si sûres, que vous diriez qu'elle l'est. C'est être plus qu'intelligent, à prendre le terme à notre manière, où il faut chercher et délibérer pour bien faire, au lieu que le premier principe est inmanquable par sa nature. » (Ch. XVI.) On peut comparer ce passage avec l'usage du concept de « suréminence » ou d'« excellence » chez Thomas d'Aquin : « On l'a montré plus haut, tout ce qu'il y a de perfection, en quelque créature que ce soit, préexiste et se trouve contenu en Dieu d'une façon suréminente (*secundum modum excellentem*). » (*Somme théologique*, Ia, q.14, a.6.)

35. C'est-à-dire plus sublime que la « vie », le « savoir », l'« autorité » au sens humain dont il est question précédemment.

36. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia.

maine ». Pour Leibniz, ces missionnaires arrivent à la conclusion contraire, parce qu'ils privilégient certaines qualifications du Li au détriment d'autres, au lieu de chercher une explication qui « harmonise » le tout.

La deuxième objection des missionnaires, c'est le fait que le Li est dépourvu de la volonté, qui est, suivant la tradition scolastique³⁷, un autre attribut de Dieu. Citant Longobardo, Leibniz écrit : « Le (3)^e argument est que le Li n'opère que par hasard, et non par volonté ou délibération du Li (sect. 5, §2), que l'air (protogène) est sorti naturellement et au hasard et (§3) que, naturellement et par hasard, l'air agité a produit la chaleur, et (§6) que la production du monde, du ciel, de la terre, s'est faite purement par hasard, d'une manière toute naturelle, comme le feu brûle, et comme la pierre tombe », etc.³⁸ De même que sur la question de l'intelligence du Li, Leibniz distingue deux sens du mot « volonté » : d'une part, la volonté dans le sens humain³⁹, qui, affirme Leibniz, « n'a aucun lieu en Dieu »⁴⁰, et d'autre part, il y a un autre sens, « *suréminent* » peut-on dire, du mot, que le philosophe allemand explique par son propre concept de « convenance »⁴¹. Pour Leibniz, sur la question de la volonté comme sur celle de l'intelligence, il faut chercher une manière de concilier ou d'harmoniser les différentes affirmations des Chinois sur le Li, plutôt que d'en choisir certaines en en rejetant d'autres.

L'examen de la réfutation de ces deux objections par Leibniz suffit pour dégager le principe herméneutique que celui-ci met en place dans sa réinterprétation du concept de Li, à savoir la présupposition et l'exigence d'une *harmonie* qui existe entre les différentes affirmations chinoises sur ce concept. Et c'est ce qu'il énonce et répète trois fois dans cette section de son *Discours* que nous venons d'examiner : « Il faudrait voir aussi s'ils ne donnent pas au Li plus d'attributs de Dieu, que d'attributs de la matière première ; et si le premier des deux dogmes n'a pas plus de liaison avec le

37. Thomas d'Aquin : « Il y a en Dieu une volonté comme il y a en lui un intellect. » *Somme théologique*, Ia, q.19, a.1.

38. Ch. XVII.

39. « Ils ont entendu par le volontaire un acte de conseil et de délibération, où d'abord on est incertain, et on se détermine dans la suite. » (Ch. XVII.)

40. Ch. XVII.

41. « Mais on peut pourtant donner encore un meilleur sens à leurs paroles, en les expliquant de la convenance, laquelle a porté la suprême raison à ce qui est le plus raisonnable. (...) Ainsi je crois que sans choquer l'ancienne doctrine des Chinois, on peut dire, que le Li a été porté par la perfection de sa nature, à choisir de plusieurs possibles le plus convenable. » (Ch. XVII.) Le « principe de la convenance », ou « principe du meilleur » (*Théodicée*, préface), est pour Leibniz le principe qui explique le choix de Dieu dans sa création du monde tel qu'il existe. Selon la *Monadologie* (1714), c'est conformément à ce principe que la volonté divine fait exister le monde le meilleur, c'est-à-dire le plus parfait, parmi une infinité de mondes possibles (§48, §53). La « convenance » réside dans le fait que la variété ordonnée de toutes choses créées, en liaison les unes par rapport aux autres, permet d'obtenir le maximum de perfection (§56, §58). Comme le dit F. Duchesneau, la « convenance » chez Leibniz est une « raison supérieure » (François Duchesneau, « Nicolas de Béguelin et les fondements d'une philosophie de la nature », *Philosophiques* 42, n° 1, printemps 2015, p. 89-105).

reste de leur doctrine »⁴²; « il faut à l'égard d'une même secte⁴³, chercher une conciliation, et cela de la manière la plus uniforme »⁴⁴; et « pour parler distinctement de leurs dogmes, le plus sûr est de considérer plutôt la raison et l'harmonie des doctrines que l'écorce des paroles »⁴⁵. L'harmonie interne au système de pensée chinois, cela est donc le principe herméneutique qui guide Leibniz dans sa réinterprétation du Li dans le *Discours*.

L'insuffisance du principe herméneutique: une « discrimination » contre Descartes ?

Dans une lettre à Molanus, en 1679, Leibniz écrit ceci à propos du concept de Dieu chez Descartes :

Le Dieu ou l'être parfait de Descartes n'est pas un Dieu comme on se l'imagine, et comme on le souhaite, c'est-à-dire juste et sage, faisant tout pour le bien des créatures autant qu'il est possible, mais plutôt c'est quelque chose d'approchant du Dieu de Spinoza, savoir le principe des choses et une certaine souveraine puissance ou nature primitive qui met tout en action et fait tout ce qui est faisable. Le Dieu de Descartes n'a pas de volonté ni d'entendement, puisque selon Descartes il n'a pas le bien pour objet de la volonté ni le vrai pour objet de l'entendement.⁴⁶

En somme, le Dieu de Descartes n'est pas le vrai Dieu chrétien qui, selon Leibniz, devrait satisfaire à ces critères: être juste et sage, et posséder une volonté et un entendement qui ont pour objets respectivement le bien et le vrai.

Le concept cartésien de Dieu est sujet à des critiques de cette sorte durant tout l'âge classique. Leibniz n'est pas non plus le seul à les formuler contre Descartes. Mais ce qui rend l'affaire curieuse, c'est que c'est d'une manière extrêmement similaire que Longobardo et Caballero décrivent le concept de Li de la philosophie chinoise et, par là, le disqualifient comme un équivalent du concept de Dieu.

Par rapport au Li, concernant le critère de l'entendement, Longobardo écrit cette remarque dans son *Traité*: « le Li considéré en soi, selon les Chinois, est inanimé, sans vie, sans conseil et sans intelligence » (sect. 14, §19). Et Caballero, dans son *Traité* à lui, rapporte les propos de Confucius dans les *Entretiens*, à savoir que le Li est « incapable de connaître l'homme, mais l'homme est capable de le connaître » (p. 81). Le Li, que Leibniz identifie à la Divinité, est donc explicitement décrit comme étant dépourvu de l'entendement par ses sources. D'autre part, quant à la volonté, selon Longobardo, dans le processus par lequel l'univers matériel émane du premier

42. Ch. X.

43. C'est-à-dire une même école de la pensée.

44. Ch. XI.

45. Ch. XXXIV.

46. C. I. Gerhardt, dir., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vol., Berlin, 1875-1890 (GP), IV, p. 299.

principe Li, celui-ci opère par pur hasard: « [les Chinois] ont ainsi imaginé, que de cette matière première Li, est sorti l'air naturellement et au hasard » (sect. 5, §2). Le Li n'a donc pas plus de volonté que le « Dieu de Descartes ». Bien entendu, ces auteurs citent chacun une multitude de qualifications différentes du Li chez les Chinois, et celles que nous venons de citer ne sont pas les seules. Cependant, pour l'un et pour l'autre, être « sans entendement » et « sans volonté » font partie des caractéristiques dominantes du concept chinois de Li et donc le déterminent dans son essence⁴⁷.

Or, à partir de ces informations sur la philosophie chinoise, loin de conclure que « ce n'est pas un Dieu comme on le souhaite », comme il l'a fait pour le Dieu de Descartes, Leibniz dit tout le contraire :

Car le Li est éternel, et doué de toutes les perfections possibles; en un mot, on peut le prendre pour notre Dieu, comme il a été démontré ci-dessus. Ainsi si le Xangti (上帝 shangdi: l'empereur d'en haut) et le Li sont la même chose, on a tout sujet de donner à Dieu le nom de Xangti. Et le père Matthieu Ricci n'a pas eu tort de soutenir que les anciens philosophes de la Chine ont reconnu et honoré un être suprême appelé Xangti, Roi d'en haut, et des esprits inférieurs, ses ministres, et qu'ainsi ils ont eu la connaissance du vrai Dieu⁴⁸.

Or, si le Dieu de Descartes n'est pas « un Dieu comme on le souhaite » pour la raison précise qu'il est dépourvu de volonté et d'entendement, comment comprendre le fait que le Li chinois, lui aussi présenté comme dépourvu de volonté et d'entendement, peut pourtant être identifié à « notre Dieu », à ce Dieu « juste et sage » ?

Comme nous l'avons vu, le principe herméneutique de Leibniz, par rapport à la philosophie chinoise, consiste à présupposer aussi longtemps que possible la cohérence ou l'« harmonie » interne, afin de « sauver » ses principes. Or n'existe-t-il pas aussi chez Descartes des éléments qui permettraient de « sauver » son concept de Dieu de la remarque de Leibniz: « ce n'est pas un Dieu comme on le souhaite » ? Descartes n'allègue-t-il pas ailleurs dans son œuvre des attributs traditionnellement attribués à Dieu par les théologiens ? Dieu n'est-il pas aussi, selon le philosophe français, « souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant »⁴⁹ ? Si c'est le cas, pourquoi Leibniz applique-t-il son principe d'harmonie à la philoso-

47. Comme nous le verrons, Longobardo arrive à la conclusion, reprise par Caballero, que le Li des Chinois n'est autre que la « matière première » de la philosophie européenne, c'est-à-dire un principe purement matériel dépourvu de volonté et d'entendement. Longobardo écrit: « En voilà assez pour montrer que tous les esprits ou dieux de la Chine se réduisent à un seul, qui est la Li ou le Taikie, premier principe des choses, qui n'est, selon les Chinois, que la matière première, ou l'air, vive image du Jupiter des Européens » (*Traité sur quelques points de la religion des Chinois* sect. 13, §13); Caballero: « ce premier principe, dans l'esprit des Chinois, n'est autre chose que la matière première » (*Traité sur quelques points de la mission en Chine*. 60).

48. Ch. XXVIII.

49. *Méditations métaphysiques*, III^e Méditation, AT IX, p. 32.

phie chinoise et non à celle de Descartes ? Comment expliquer cette « discrimination » contre Descartes ? On ne peut pas trouver de réponse à ces questions dans les pages du *Discours*, ce qui veut dire que le principe herméneutique qui y est déployé de manière explicite ne suffit pas pour expliquer la démarche « discriminatoire » de Leibniz face à la philosophie chinoise et en regard de Descartes. C'est cette insuffisance du principe herméneutique de Leibniz dans le *Discours* qui exige de convoquer d'autres sources.

La controverse Leibniz/Descartes autour de la substance

Dans la fameuse controverse sur la *vis viva* (la force vive), Leibniz reproche à Descartes d'avoir établi la mauvaise loi de la conservation : la conservation de la quantité du mouvement ($|mv|$) au lieu de celle de la *vis viva*, c'est-à-dire du produit de la masse et du carré de la vitesse (mv^2). Dans sa lettre à Rémond du 10 janvier 1714, Leibniz se prononce sur cette erreur de Descartes :

Si Descartes s'était aperçu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les lois du mouvement, il n'aurait point cru que l'âme peut changer plus aisément la direction que la force des corps, et il serait allé tout droit au système de l'harmonie préétablie, qui est une suite nécessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble⁵⁰.

Pour Descartes, la substance même du corps n'est pas intelligible en soi, mais sa nature est connue par ce que l'esprit y perçoit clairement et distinctement, c'est-à-dire, d'une part, par son attribut principal, l'étendue, et d'autre part, par les modes de celle-ci, à savoir la figure, la grandeur, le mouvement et la situation. De plus, la connaissance claire et distincte du corps et de l'esprit permet à Descartes d'établir le principe de leur distinction en tant que substances, car, selon Descartes, « la marque par laquelle nous pouvons connaître que l'esprit est différent du corps » réside dans le fait que « toute l'essence ou toute la nature de l'esprit consiste seulement à penser, là où toute la nature du corps consiste seulement en ce point, que le corps est une chose étendue, et aussi qu'il n'y a rien du tout de commun entre la pensée et l'extension »⁵¹. Le corps est donc réellement, c'est-à-dire *substantiellement*, distinct de l'esprit, et sa nature consiste seulement à être étendu, sans aucun mélange possible avec la substance pensante.

Cette conception de la substance corporelle chez Descartes constitue une des cibles les plus fréquentes de la critique leibnizienne. Selon Leibniz, « au-delà de ce qui est déduit de la seule extension et de ses variations ou modifications, il faut ajouter et reconnaître dans les corps certaines notions

50. GP III, p. 607.

51. *Méditations métaphysiques*. Cinquièmes réponses, trad. Clerselier (édition de 1647), AT VII, p. 358.

ou formes qui sont immatérielles, pour ainsi dire, ou indépendantes de l'extension »⁵². Le corps, en tant que substance, ne peut pas être pure étendue, mais des phénomènes empiriques, par exemple l'inertie, signalent que l'étendue toute seule ne peut pas désigner la substance, comme le pense Descartes, mais que celle-ci requiert encore un « sujet », c'est-à-dire « *ce qui* est étendu ». Il faut donc reconnaître, dans tout corps, un principe *formel* et immatériel qui lui est inséparablement uni et qui remplit la fonction de sa forme. Telle est la notion de force (*vis*) chez Leibniz, y compris, d'une part, la force active qui, elle-même, est double, car elle comprend, d'abord, la force primitive (*vis primitiva*), c'est-à-dire l'« entéléchie première » ou la « forme substantielle », concept aristotélicien rénové par Leibniz, et puis la force dérivée (*vis derivativa*), appelée aussi l'*impetus*, ou le *conatus*⁵³; et d'autre part, la force passive, c'est-à-dire la force « inertielle » qui résiste au mouvement.

Voyons maintenant ce que disent les Chinois sur cette question, selon la présentation de Longobardo et de Caballero. Dans son *Traité*, comme nous l'avons vu, Longobardo rapporte que les Chinois pensent que le Li « ne peut subsister par elle-même, mais qu'elle a besoin de l'air primogène »⁵⁴. Chez Longobardo, le lien nécessaire entre le Li et l'air primogène est compris comme celui entre la « matière première » et ce qu'il appelle la « matière prochaine » :

[Les Chinois] ont tâché de découvrir comment de la matière première, ou de la Li, est sortie la matière prochaine, dont toutes les choses sont composées (...) Ils ont ainsi imaginé, que de cette matière première Li, est sorti l'air naturellement et au hasard, par cinq émanations et changements qu'ils marquent, qui se sont succédé, jusqu'à ce qu'il se soit fait matériel comme il l'est présentement, demeurant au milieu de ce chaos infini⁵⁵.

Présupposant que le Li est un principe matériel, et qu'il s'approche du concept de la matière première aristotélicienne, Longobardo le conçoit comme étant nécessairement lié à l'air primogène, c'est-à-dire à la matière prochaine; matière première et matière prochaine sont inséparables l'une de l'autre dans le processus de l'engendrement du monde matériel. Cependant, le fait que le Li est le principe de la production des choses matérielles conduit Leibniz à une conclusion diamétralement opposée, car, selon lui, « cela

52. « *Sed praeter haec quae ex sola extensione ejusque variatione seu modificatione deducuntur, adjiciendas atque agnoscendas esse in corporibus notiones sive formas quasdam ut ita dicam immateriales sive ab extensione independentes.* » Sans titre (1678-82), GP VII, p. 283.

53. « Et cette [force dérivée] est l'impression que le corps reçoit dans le choc, par laquelle les projectiles persistent dans leur mouvement sans besoin d'une nouvelle impulsion. » « *Atque haec ipsa est impressio quam corpus impulsu accipit, cujus ope projecta motum continuant, neque novo indigent impulsu.* » Sans titre (1702), GP IV, p. 396.

54. Sect. 14, §19.

55. Sect. 5, §2.

prouve plutôt que le Li n'est point la matière première»⁵⁶. Ce qu'il est important de noter, c'est que, par opposition à la conception de Longobardo, chez Leibniz, le Li est compris non pas comme la « matière première », mais plutôt comme un principe *immatériel* qui opère dans la matière.

Cet aspect de la compréhension leibnizienne du Li, selon nous, a une importance particulière, parce que, compris de cette manière, ce concept permet de séparer la philosophie chinoise de celle de Descartes. Car le lien inséparable entre le Li, principe *immatériel* selon Leibniz, et l'air primogène distingue nettement cette théorie « chinoise » de la théorie cartésienne de la substance corporelle, selon laquelle celle-ci n'est *qu'*étendue. Ce trait de la conception de la substance matérielle des « Chinois » la rend donc immanquablement anticartésienne et pro-leibnizienne.

C'est ce que A. Ribas a aussi remarqué en comparant le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* et la correspondance Leibniz-Clarke. Pour lui, l'inséparabilité entre le Li et son corrélat, que cela s'appelle « air primogène » ou « matière prochaine »⁵⁷, constitue une des « corrélations doctrinales » entre ce texte sur la philosophie chinoise et le Leibniz de la correspondance avec Clarke, représentant de la philosophie newtonienne. Ribas écrit :

*What has to be emphasised is Leibniz' attachment to the schema of the interweaving between matter and its active principle, that is, his attachment to his dynamicist model. This model is formulated with different terminology depending on the context: in the controversy with Clarke he inclines toward a discussion on the vis viva; in the Discours the argument takes place in terms of Li and Qi. But the intention is the same: to rebut the traditional concept of matter as something inert and Cartesian dualism, both present in the Newtonian conception*⁵⁸.

Un des apports essentiels de sa lecture sur la philosophie chinoise, ou plus précisément la philosophie néo-confucéenne, est donc pour Leibniz la découverte d'une théorie extra-européenne du *dynamisme* de la substance corporelle similaire à la sienne, ce qui lui sert d'argument à la fois contre les newtoniens et contre Descartes.

Dans la seule perspective de l'harmonie interne au sein d'une même école de pensée, que Leibniz évoque dans le *Discours*, il serait difficile de trouver une différence fondamentale entre le système cartésien et celui de la philosophie chinoise : les deux ont leur propre cohérence interne. Mais, d'après ce que nous avons vu, il y a un facteur qui distingue radicalement Descartes et la philosophie chinoise. Car ce avec quoi la conception chinoise

56. Ch. XV.

57. Rappelons-nous que Longobardo les attribue, par erreur, au concept chinois de « Taïkie », et non pas à celui de *qi* (ou « Ki ») : « air ».

58. P. 74.

du Li et du *qi* s'accorde, c'est le concept de la substance de Leibniz lui-même, alors que celle de Descartes le contredit. C'est donc la concordance avec sa propre conception de la substance qui commande, chez Leibniz, l'usage du principe d'harmonie interne sur le système chinois et non pas sur celui de Descartes. Autrement dit, il y a une « harmonie externe », celle avec la conception dynamique (une forme/force réside dans la substance corporelle) de la substance, qui est condition de l'usage de l'harmonie interne comme principe d'interprétation.

La substance et la théologie

En suivant notre raisonnement, il serait peut-être tentant de conclure que, si le critère fondamental pour l'application du principe herméneutique de Leibniz, c'est la conformité avec sa propre conception de la substance, le vrai sujet du *Discours* serait dans ce cas la philosophie de la substance et non la « théologie naturelle », comme l'indique le titre du texte.

Cependant, si l'on pense cela, ce serait oublier le contexte dans lequel le *Discours* est écrit, à savoir la Querelle des rites chinois, dont l'enjeu est l'évangélisation effective de la Chine. Nous rappelons que le but de Leibniz, en écrivant ce texte, est de soutenir l'approche jésuite par une « accommodation » du christianisme à la culture chinoise, contrairement aux missionnaires d'autres ordres religieux qui prônaient une imposition de la vision catholique « par le haut », sans tenir compte de la particularité de la culture locale. Et ce serait aussi ignorer les passages du *Discours* où la teneur proprement religieuse est indéniable, par exemple :

Ce que nous appelons dans l'homme lumière de la raison, eux, ils l'appellent commandement et loi du Ciel. Ce que nous appelons satisfaction naturelle d'obéir à la justice, et crainte d'agir contre elle, tout cela chez eux (et j'ajouterai encore chez nous) s'appelle inspirations envoyées par le Xangti, c'est-à-dire par le vrai Dieu. Offenser le Ciel, c'est agir contre la raison; demander pardon au Ciel, c'est se corriger, et faire un retour sincère de paroles et d'œuvres, à la soumission qu'on doit à cette même loi de la raison. Pour moi, je trouve tout cela excellent, et tout à fait conforme à la théologie naturelle, bien loin d'y entendre malice: et je crois que ce n'est que par des interprétations forcées, et par des interpolations, qu'on peut trouver à redire. C'est le christianisme tout pur, en tant qu'il renouvelle la loi naturelle gravée dans nos cœurs, sauf tout ce que la révélation et la grâce y ajoutent, pour mieux redresser la nature⁵⁹.

Aux yeux de Leibniz, la philosophie du Li des Chinois n'est donc pas simplement une théorie de la substance qui est en accord avec la sienne. Ce n'est pas une doctrine « toute humaine », comme le dirait Descartes. Mais, pour Leibniz, elle est « conforme » à la « théologie naturelle », et celle-ci s'entend chez lui comme ce qui « renouvelle la loi naturelle gravée dans nos cœurs »,

59. Ch. XXXI.

c'est-à-dire dans les cœurs de tous les hommes, quelle que soit leur culture. Notons qu'il parle ici de la « loi naturelle », une croyance qui apparaît déjà dans le christianisme primitif⁶⁰ et est véhiculée par la scolastique⁶¹.

Dans le *Discours*, la « métaphysique » de la substance et la pensée théologico-religieuse co-existent. Loin de s'exclure l'une l'autre, elles sont profondément solidaires dans la pensée de Leibniz, et, comme nous allons le montrer, l'accord que le philosophe allemand cherche à établir entre son propre système et celui des Chinois repose précisément, en dernière analyse, sur la solidarité ou la continuité, qu'il conçoit entre le domaine de la pensée rationnelle, notamment la physique, et la théologie.

D'abord, que signifie la « théologie naturelle » pour Leibniz ? Quel est son contenu ? Et qu'est-ce qui distingue le vrai d'avec le faux en matière de théologie naturelle ? On connaît déjà le jugement de Leibniz sur Descartes : le Dieu de Descartes n'est pas un Dieu comme on le souhaite, ou autrement dit, ce n'est pas une conception conforme à la véritable théologie naturelle, selon ses critères. En revanche, les Chinois, eux, ont une vraie théologie naturelle, et Leibniz va jusqu'à dire que c'est « le christianisme tout pur ». Alors, qu'est-ce qui aurait fait de la philosophie des Chinois une véritable théologie naturelle, et non pas celle de Descartes ?

Si ce qui aurait distingué la philosophie des Chinois de celle de Descartes est, comme nous l'avons montré, la thèse selon laquelle le Li ne subsiste pas tout seul sans l'air primogène, c'est-à-dire que la matière et son principe formel sont inséparables l'un de l'autre, nous allons maintenant voir que cette thèse ne peut pas se concevoir isolément, mais qu'elle est reliée à un autre élément central dans le système leibnizien. Pour comprendre le fond de l'affirmation *théologique* de Leibniz sur la philosophie chinoise, il faut maintenant mettre en lumière la dépendance mutuelle entre la théorie dynamique de la substance et la théologie naturelle, d'une manière qui est caractéristique de la philosophie leibnizienne.

Dans son texte de 1702 déjà cité, Leibniz dit que « puisque les cartésiens ne reconnaissaient aucun principe actif, substantiel et modifiable dans le corps, ils étaient obligés d'en exclure toute activité (*actio*) et de la transférer à Dieu seul, sommé *ex machina* »⁶². Une comparaison entre les lois de la physique de Descartes et celles de Leibniz mérite d'être faite, mais il nous suffit de souligner ici que, pour Leibniz, ce qui est concomitant de l'erreur des cartésiens, c'est précisément l'évacuation d'un principe « actif, substantiel et modifiable » du corps, ce qui fait qu'en voulant éliminer la forme

60. Par exemple, Saint Paul : « Ce que l'on peut connaître de Dieu est clair pour eux (ceux qui font obstacles à la vérité, juifs et païens), car Dieu le leur a montré clairement. » (Rm. 1, 19, traduction officielle liturgique).

61. Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.94 : La loi naturelle.

62. « *Unde Cartesiani, cum nullum principium activum substantiale modificatio in corpore agnoscerent, actionem omnem ipsi adjudicare et in solum Deum transferre sunt coacti, accersitum ex Machina.* » GP IV, p. 397.

substantielle aristotélico-scholastique, les cartésiens ont exclu toute activité, et par conséquent toute véritable substantialité du corps, car pour Leibniz, l'une implique nécessairement l'autre. Et cela a pour résultat de se mettre dans l'obligation d'introduire un Dieu « *ex machina* », c'est-à-dire un Dieu ad hoc, artificiellement conçu pour garantir la cohérence du système mécanique. Nous voyons donc que la question de la substance, pour Leibniz, mène directement à celle de la conception de Dieu.

Le Dieu de Descartes est solidaire avec sa physique, comme chez Leibniz ; mais pour celui-ci, il ne l'est pas dans le bon sens, car c'est un Dieu inventé a posteriori, alors que, selon lui-même, c'est plutôt la conception de Dieu, c'est-à-dire la théologie, qui devrait constituer le fondement de la physique :

Bien que nous disions que toute chose dans la nature est à expliquer de manière mécanique, il nous faut excepter l'explication des lois du mouvement elles-mêmes, ou les principes du mécanisme, qui ne devraient pas être déduits de choses simplement mathématiques et sujettes à l'imagination, mais d'une source métaphysique, c'est-à-dire de l'égalité entre cause et effet et d'autres lois de ce genre qui sont essentielles à l'égard des entéléchies. En effet, comme je l'ai déjà dit, la physique est subordonnée à l'arithmétique par la géométrie, et à la métaphysique par la dynamique⁶³.

Pour Leibniz, les lois du mouvement, c'est-à-dire les principes de la physique mécanique, ont une autre source que les propriétés géométriques du corps, à savoir ce qu'il appelle proprement la « métaphysique », et seules les lois déduites de la métaphysique sont, selon lui, bien fondées. Or que signifie la « métaphysique » pour Leibniz ? Selon Takuya Hayashi, à partir de la fin des années 1670, une nouvelle conception de la « théologie naturelle » émerge qui « s'approprie le nom de métaphysique », et « cette métaphysique que l'on pourrait appeler métaphysique de la sagesse divine, liée à la réhabilitation des formes substantielles, constituera désormais ce que Leibniz désigne en premier sens par le terme de métaphysique, même si les dispositifs conceptuels évolueront ultérieurement »⁶⁴. C'est ce que Leibniz confirme dans une lettre de 1678, où il dit que « la métaphysique est la théologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens est aussi le principe de toutes les connaissances »⁶⁵. Chez Leibniz (après la fin des années 1670), la théologie naturelle joue donc le rôle du fondement de la physique. Et ce rapport

63. « *Cum omnia in natura explicari dicimus mechanice, excipiendas esse ipsas legum motus rationes seu principia mechanismi, quae non ex solis mathematicis atque imaginationi subjectis, sed ex fonte metaphysico, scilicet ab aequalitate causae et effectus, deduci debent aliisque hujusmodi legibus quae sunt entelechiis essentielles. Nempe ut jam dictum est, physica per geometriam arithmeticae, per dynamicen metaphysicae subordinatur.* » GP IV, p. 398.

64. « Les usages de la sagesse divine en physique dans l'œuvre de G. W. Leibniz », *Philonsorbonne* [En ligne] 14 | 2020. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/1372>.

65. Lettre à la comtesse Elizabeth (1678), GP IV, p. 292.

du fondement au fondé tient précisément à la décision leibnizienne d'assigner une « entéléchie », c'est-à-dire un principe formel et immatériel, à la substance corporelle. Car l'entéléchie, c'est l'assise des principes physiques qui sont *dérivés* de la « fin » ultime, c'est-à-dire de Dieu, et par conséquent, elle représente la « trace » que Dieu imprime en celles-ci en les créant :

Si, en effet, la loi établie par Dieu a laissé quelque trace d'elle-même imprimée dans les choses, si par son commandement les choses ont été formées d'une telle manière qu'elles soient rendues appropriées pour accomplir la volonté de ce commandement, il faut déjà admettre qu'une certaine efficacité a été mise dans les choses, une forme ou une force, quelque chose comme ce que nous appelons ordinairement par le nom de « nature », quelque chose dont dérivent les séries de phénomènes conformément au précepte du premier commandement⁶⁶.

La « métaphysique » ou la « théologie naturelle » de Leibniz ne peuvent donc pas se penser sans sa théorie de la substance, car c'est précisément dans le principe formel de la substance — l'« entéléchie » ou la « force » (*vis*) — que résident les lois imprimées par Dieu dès sa création de la substance, et que c'est de ces lois « métaphysiques » que sont déduites les lois du mouvement.

Ainsi, de la reconnaissance du fait que, dans la philosophie chinoise, le principe formel de l'être, le *Li*, et le principe matériel, le *qi*, sont indissociables, au jugement de l'identité entre le *Li* et « notre Dieu », il n'y a pas un saut. Au contraire, pour Leibniz, une véritable théologie naturelle ne peut pas se passer d'une conception « dynamique » de la substance, de même que celle-ci est un signe de perspicacité en matière de théologie naturelle.

Notons enfin que ces deux côtés du *Discours*, la théorie de la substance et la pensée théologico-religieuse, qui y sont toutes les deux présentes, comme nous l'avons montré, n'ont aucune rupture entre elles. Bien au contraire, chez Leibniz, la connaissance rationnelle et la pensée théologique qui, comme nous l'avons vu, ne sont pas toujours strictement rationnelles, mais impliquent parfois des éléments de la croyance, ces deux niveaux de la pensée sont non seulement inséparables, mais c'est précisément la continuité entre eux qui joue un rôle axiomatique dans la pensée leibnizienne.

Conclusion

Ce que nous avons trouvé en comparant le *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* de Leibniz avec sa critique de la philosophie cartésienne fait écho aux résultats de l'article de Ribas à plus d'une reprise. Nous avons

66. « *Sin vero lex a Deo lata reliquit aliquod sui expressum in rebus vestigium, si res ita fuere formatae mandato, ut aptae redderentur ad implendam jubentis voluntatem, jam concedendum est, quandam inditam esse rebus efficaciam, formam vel vim, qualis naturae nomine a nobis accipi solet, ex qua series phaenomenorum ad primi jussus praescriptum consequeretur.* » De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque (1698), GP IV, p. 507.

rencontré plusieurs des thèmes qui surgissent dans la correspondance Leibniz-Clarke, par exemple le dynamisme et le rapport entre Dieu et le monde physique. Or, selon nous, dans ce texte, il y a quelque chose à comprendre au-delà des coïncidences doctrinales, à savoir le prisme herméneutique de Leibniz.

Contrairement à la conclusion de David Mungello, pour qui la démarche interprétative de Leibniz consiste essentiellement à « projeter » sa propre pensée dans sa lecture de la philosophie chinoise, et que, ce que Leibniz cherche chez les Chinois, c'est après tout la « confirmation » de ses propres théories philosophiques⁶⁷, nous avons vu que le *Discours* possède un principe herméneutique original, à savoir la présupposition et l'exigence d'une harmonie interne au système philosophique chinois. Autrement dit, le *Discours* témoigne d'un effort de véritable interprétation de la philosophie chinoise et ne sert pas seulement de miroir à la philosophie leibnizienne.

Or, comme nous l'avons montré, ce principe n'est pas suffisant comme conducteur du travail d'interprétation, mais il est conditionné par une donnée essentielle de la pensée leibnizienne, à savoir sa conception *dynamique* de la substance, c'est-à-dire la position dans le corps d'un principe *formel* — qu'il s'appelle « force », « entéléchie » ou autrement. Cette théorie se révèle, comme le montrent notre propre travail et celui de Ribas, un des points centraux de la controverse de Leibniz avec les newtoniens, comme avec les cartésiens. Nous pensons que ce serait réducteur de considérer son apparition dans le *Discours* comme la simple « projection » d'un aspect de la pensée leibnizienne, car cela empêcherait d'apprécier sa double valeur théorique et historique.

D'un point de vue théorique, nous voyons que la conception leibnizienne de la substance n'est pas simplement « projetée » sur la philosophie chinoise, mais elle remplit une fonction plus complexe dans l'économie du texte. Car, d'un côté, elle est un facteur déterminant de l'application sur un système philosophique du principe herméneutique qu'est l'harmonie interne. En tant que telle, elle est un « archi-principe » herméneutique. De l'autre côté, dans la mesure où cette théorie de la substance assure la continuité entre la physique et la théologie, c'est sur sa base que Leibniz a pu passer d'une appréciation de la « philosophie chinoise » à une affirmation théologique, à savoir que le Li, c'est Dieu. La théorie de la substance joue donc un double rôle : elle est à la fois un principe herméneutique sous-jacent et le moyen terme qui rend possible le passage entre le niveau philosophique et le niveau théologique de la pensée.

Ces faits théoriques sont aussi d'un intérêt historique. D'une part, à travers le *Discours*, le sujet de la philosophie chinoise intervient dans un des débats philosophiques les plus virulents de l'âge classique, à savoir la conception de la substance. La pertinence philosophique de la pensée

67. « Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism », p. 22.

chinoise et plus particulièrement néo-confucéenne n'était donc perçue par Leibniz qu'à travers le trou béant qui existait entre les différentes théories de la substance. Le rôle que joue la conception leibnizienne de la substance dans le *Discours*, tel que nous l'avons montré, met donc en exergue non seulement sa centralité, mais encore les modalités de son usage au sein du système leibnizien. D'autre part, l'objectif de ce texte, qui est de défendre une approche d'évangélisation, nous révèle la très grande porosité et le manque absolu de séparation entre la philosophie, la religion et la politique chez Leibniz, ce qui ne peut se concevoir que difficilement dans le cadre de la pensée, de nos jours. Ce texte montre avec évidence que non seulement on peut dériver des vérités philosophiques (par exemple les lois du mouvement) de la théologie, mais encore, on peut passer de la philosophie (interprétation de la théorie du Li des Chinois) à la théologie (l'identification de la Divinité), sans transgresser les limites de chacune de ces disciplines. Enfin, la portée religieuse du *Discours* doit sans doute se mettre sous l'horizon du grand projet de Leibniz qu'est la construction d'une civilisation universelle chrétienne. L'établissement d'un lien avec la culture chinoise représente un des points extrêmes de ce projet, et le *Discours* nous montre une des manières dont, chez Leibniz, la philosophie œuvre dans la direction de cette finalité pratique.

Kant, Husserl et la question de l'humanité de la connaissance

Jean-Christophe Anderson

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100783ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100783ar>

[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

Anderson, J.-C. (2023). Kant, Husserl et la question de l'humanité de la connaissance. *Philosophiques*, 50(1), 51–76. <https://doi.org/10.7202/1100783ar>

Résumé de l'article

Cet article interroge la présence, dans la *Critique de la raison pure*, d'une « clause anthropologique » redoublant le procès de la raison. À partir de la critique formulée par Husserl, selon laquelle Kant se montrerait coupable, en dépit de ses percées transcendantales, d'une forme de relativisme anthropologique, il s'agit plus précisément de clarifier la fonction limitative de l'incise « pour nous hommes » qui ponctue le texte de la première *Critique*. En dépit des apparences qui ont pu mener Husserl à soutenir que Kant cherche à *expliquer* par cette clause la validité universelle des jugements synthétiques a priori, mais se trouve par le fait même à *limiter* cette validité, il est possible de soutenir que l'humanité de notre pouvoir de connaître n'est jamais présumée par Kant et constitue en réalité une découverte de la raison à son propre sujet.

Kant, Husserl et la question de l'humanité de la connaissance

JEAN-CHRISTOPHE ANDERSON

Université Laval / École normale supérieure de Paris

RÉSUMÉ — Cet article interroge la présence, dans la *Critique de la raison pure*, d'une « clause anthropologique » redoublant le procès de la raison. À partir de la critique formulée par Husserl, selon laquelle Kant se montrerait coupable, en dépit de ses percées transcendantales, d'une forme de relativisme anthropologique, il s'agit plus précisément de clarifier la fonction limitative de l'incise « pour nous hommes » qui ponctue le texte de la première *Critique*. En dépit des apparences qui ont pu mener Husserl à soutenir que Kant cherche à *expliquer* par cette clause la validité universelle des jugements synthétiques a priori, mais se trouve par le fait même à *limiter* cette validité, il est possible de soutenir que l'humanité de notre pouvoir de connaître n'est jamais présupposée par Kant et constitue en réalité une découverte de la raison à son propre sujet.

MOTS CLÉS : Kant, Husserl, Philosophie transcendantale, Phénoménologie, Philosophie anthropologique

ABSTRACT — This article questions the presence of an “anthropological clause” in the *Critique of Pure Reason*, redoubling the trial pure reason sets for itself. Despite the transcendental breakthrough, Husserl charges Kant with anthropological relativism, as if the clause “for us humans” which is frequently used in the first *Critique* explains and simultaneously limits the universal validity of synthetic a priori judgments. However, it is possible to reconcile the alleged contradiction leveled against Kant by Husserl, showing that the humanity of our power of knowing is never presupposed by Kant and is in fact a discovery of reason about itself. This article therefore aims to clarify the exact nature of the limit set by the anthropological qualification of pure reason in Kant's work.

KEYWORDS : Kant, Husserl, Transcendental philosophy, Phenomenology, Anthropological philosophy

Que la *Critique de la raison pure* renouvelle et complexifie en même temps la question de la signification anthropologique de la philosophie, c'est ce que suggère déjà tout un pan de sa réception. Les esquisses en vue d'une anthropologisation de la critique¹ au XIX^e siècle, ou les désignations de Kant comme annonciateur d'une nouvelle anthropologie philosophique au XX^e siècle², tablent en effet sur une même évidence, qu'elles développent chacune à leur manière. Comme l'indique la lettre du texte kantien, c'est

1. Selon le titre emblématique de l'ouvrage publié en 1807 par Jakob Friedrich Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*.

2. Voir Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris : Gallimard, 1953, p. 263 ; Helmuth Plessner, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, dans *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Francfort-sur-le-Main : Suhr-

bien la raison de *l'être humain* qui continue de se trouver au centre de la critique de la raison *pure* et qui fournit donc sa matière à la nouvelle philosophie transcendante. La raison pure est aussi « *notre* raison pure », c'est-à-dire une « raison humaine universelle³ ». Les rappels du cadre anthropologique à l'intérieur duquel se déploie la révolution kantienne se caractérisent pourtant, en dépit de l'intérêt célèbre que vouait le professeur de Königsberg à la discipline anthropologique, par une forme de laconisme qui transforme rapidement l'évidence en problème. Philosophie transcendante et anthropologie se voient rapprochées à l'extrême, mais sans que ne soient fournies d'explications quant à la signification précise de ce second terme dans un contexte qui ne peut la laisser inchangée. Avant même de rencontrer la question épineuse du lieu qu'il convient d'accorder à la science de l'humain au sein du système⁴, le lecteur de Kant se voit, autrement dit, confronté au problème que pose la présence récurrente, mais rarement thématisée, d'une « clause anthropologique » qui redouble la philosophie critique et qui semble, par là, brouiller son cadre.

Sur le plan de la seule forme, cette clause engendre un problème interprétatif du fait de sa prégnance dans les pages de la *Critique*, tout se passant comme si l'auteur avait délibérément tenu à ce que la dimension anthropologique de son entreprise ne soit jamais perdue de vue. Ce que l'introduction du texte explique en peu de mots, soit que l'ouvrage prend pour objet la « connaissance humaine *a priori*⁵ », ne constitue donc pas un hapax en regard des nombreuses autres précisions fournies par Kant au sujet des paramètres de son travail. La *Logique* répétera d'ailleurs ce redoublement caractéristique du rationnel et de l'anthropologique : « la méthode critique de philosopher » y est présentée comme celle « qui consiste à enquêter sur le procédé de la raison elle-même, à analyser l'ensemble de la faculté humaine de connaissance et à examiner jusqu'où peuvent bien s'étendre ses limites⁶ ». On peut donc dire que, de l'avis de Kant lui-même, un rapport de quasi-synonymie paraît unir la raison jugée par la philosophie critique et la raison de l'être humain.

Sur le fond, pourtant, la présence de l'être humain au centre de l'entreprise kantienne ne va pas de soi. Elle ne saurait par exemple être lue comme la réitération d'un *topos* philosophique, que l'on pourrait être

kamp, 1983, p. 34; Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. M. Dupuy, Paris: Aubier, 1951, p. 64.

3. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (ci-après « CRP »), trad. A. Renaut, Paris: GF Flammarion, 2006, p. 108, B 22 (nous soulignons).

4. Sur ce point, voir Jean Ferrari, « D'une introuvable science de l'homme », dans *L'année 1798. Kant sur l'anthropologie*, J. Ferrari (dir.), Paris: Vrin, 1997, p. 7-15; Alain Renaut, « La place de l'anthropologie dans la théorie kantienne du sujet », dans *L'année 1798. Kant sur l'anthropologie*, J. Ferrari (dir.), p. 49-63.

5. CRP, p. 112, A 13/B 28.

6. E. Kant, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris: Vrin, 1966, p. 34, Ak. IX 32.

tenté de faire remonter à Platon (comme le fait d'ailleurs Kant lui-même⁷). La raison en est que la philosophie transcendantale kantienne, dans son effort pour préserver du scepticisme la validité universelle de la connaissance synthétique a priori, paraît en son esprit même faire pièce à tout rétrécissement spécifique du champ des vérités philosophiques. C'est sans doute à Husserl, pour des raisons qui tiennent cette fois à la genèse particulière de la phénoménologie, que l'on doit d'avoir débusqué avec le plus de netteté ce caractère de fausse évidence qui recouvre l'équation kantienne. Si la lecture husserlienne de la *Critique de la raison pure* n'est pas celle d'un commentateur ayant des visées principalement exégétiques, les questions quelque peu abruptes qu'elle soulève lui confèrent pourtant une valeur particulière. Plutôt que de constituer un truisme, l'amalgame de la raison pure et de la raison humaine ne représente-t-il pas, au fond, un oxymore insoutenable? N'est-ce pas de deux choses l'une: ou bien une philosophie transcendantale qui se meut dans un espace de pensée véritablement universel, ou bien une philosophie anthropologique qui, au nom d'une concrétude cher payée, restreint l'extension de ses propositions et ouvre la porte aux formes les plus délétères du scepticisme?

Ces questions, dirigées aussi bien à l'endroit du texte de la *Critique de la raison pure* qu'à l'endroit de ses héritiers psychologues, Husserl ne cesse en effet de les revisiter, comme si les variations autour de ce thème constituaient pour lui autant d'occasions de clarifier le programme de sa propre entreprise. Elles conservent néanmoins leur importance pour le lecteur de Kant, qui peut tout à fait en réécrire le libellé sur un ton moins suspicieux. Comment Kant peut-il vraiment affirmer l'humanité du transcendantal sans contredire ses propres prétentions, et quel est le motif exact qui se cache derrière cette qualification anthropologique à laquelle l'auteur tenait visiblement? En prenant appui sur l'une des principales critiques formulées par Husserl, nous aimerions désamorcer un malentendu auquel il est facile de succomber au cours de la lecture de la *Critique*, et montrer qu'en dépit de sa forte dimension anthropologique, l'ouvrage ne prend pour foyer de son enquête que la « raison (...) elle-même⁸ ». L'humanité de notre raison, plutôt que d'être assimilable à une évidence trompeuse que Kant aurait naïvement placée au principe de la critique, doit être comprise comme une *découverte* de la raison à son propre sujet, au terme de l'examen qu'elle entreprend relativement à la nature et aux limites de son pouvoir de connaître. Dans ce qui constitue justement un renversement de l'évidence commune, l'humanité ne sert à vrai dire qu'à nommer et à rappeler une finitude qui la précède.

7. CRP, p. 342, A 313/B 370.

8. CRP, p. 66, A XII.

I. La critique husserlienne de «l'anthropologisme» chez Kant

On se heurte rapidement, en parcourant les divers jugements critiques rendus par Husserl au sujet de la philosophie kantienne, à leur nature fluctuante et parfois carrément ambiguë⁹. Bien qu'il soit difficile de démêler l'ensemble des raisons derrière ce curieux mélange de méfiance et de révérence, l'essence trouble de ces appréciations reflète clairement la situation particulière, comme en porte-à-faux, que le phénoménologue attribuait à Kant au sein de l'histoire de la philosophie. À la fois l'inventeur génial d'une nouvelle manière de philosopher et l'ultime représentant de la philosophie comme science rigoureuse, Kant mérite d'abord, aux yeux de Husserl, d'être louangé pour avoir prolongé «l'esprit de la tradition platonicienne¹⁰» portée vers la science, et ce, à partir du «sol absolu de la subjectivité transcendante¹¹». C'est cependant la nature singulière de cet effort pour réaliser l'idéal ancien de la philosophie par la voie essentiellement nouvelle de la philosophie transcendante qui dut confondre Kant : à l'occasion des bouleversements engagés par son œuvre, ce dernier aurait perverti le sens de sa percée en se montrant coupable de l'erreur que Husserl n'a, pour sa part, jamais cessé de combattre des *Recherches logiques* jusqu'aux années 1930, à savoir la relativisation anthropologique de la connaissance¹². D'où la nécessité, pour Husserl, non pas de revenir en amont de la révolution kantienne, mais plutôt de soumettre celle-ci à une «analyse critique¹³», comme il l'écrit dans la *Krisis*, de sorte à en accomplir finalement la signification historique.

On en revient ainsi souvent à suivre le phénoménologue dans le dédale de ses reproches, à la dénonciation d'«un anthropologisme chatoyant ayant

9. En ce qui concerne la relation générale de Husserl à Kant, on se rapportera notamment à ces présentations : Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1964 ; Arion L. Kelkel, «Husserl et Kant. Réflexions à propos d'une thèse récente», *Revue de métaphysique et de morale* 71, no 2, 1966, p. 154-198 ; Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris : PUF, 2012 ; Henri Dussort, «Husserl juge de Kant», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 149, 1959, p. 527-544 ; Paul Ricœur, «Kant et Husserl», *Kant-Studien* 46, 1954, p. 44-67 ; Claudia Serban, «A priori, nécessité, facticité, ego. Husserl critique de Kant», dans *Kant et les Empirismes*, A. Grandjean (dir.), Paris : Classiques Garnier, 2017, p. 195-212.

10. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil*, Hua VII, La Haye : Martinus Nijhoff, 1956, p. 375 (en ce qui concerne les textes de Husserl, nous traduisons lorsqu'aucune traduction française n'est disponible). Voir aussi *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, trad. G. Granel, Paris : Gallimard, 1989, p. 115, Hua VI 102.

11. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil*, p. 197. Voir aussi p. 224-225.

12. Voir, d'un côté, E. Husserl, *Recherches logiques*, t. 1, trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris : PUF, 2003, p. 122-170, Hua XVIII 118-158 et de l'autre, *Phénoménologie et anthropologie*, trad. D. Franck, dans *Notes sur Heidegger*, Paris : Minuit, 1993, p. 57-74, Hua XXVII 164-181, de même que *Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure*, trad. L. Kelkel, *Revue de Métaphysique et de Morale* 62, no 4, 1957, p. 374, Hua V 140.

13. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, p. 118, Hua VI 106. Voir déjà *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil*, p. 356.

eu de graves conséquences métaphysiques et plaçant d'emblée le concept d'a priori, les concepts transcendants de facultés, le concept d'aperception transcendante, dans une obscurité non scientifique¹⁴». C'est dire qu'à rebours d'une lecture possible de la *Critique de la raison pure* qui omettrait d'interroger sérieusement sa clause anthropologique, Husserl problématise pour sa part à l'extrême cette récurrence, comme s'il s'agissait d'une thèse à partir de laquelle il était possible de ressaisir puis d'évaluer la philosophie transcendante de Kant dans son ensemble. Selon l'indication fournie par le titre d'un manuscrit de 1908, la charge de Husserl se laisse fréquemment comprendre comme une charge « [c]ontre la théorie anthropologique de Kant¹⁵ ».

Le sens et la portée exacts de cette charge gagnent en clarté une fois la critique resituée dans le sillage d'un désaccord plus général, qui oppose la conception qu'entretenait Husserl de la discipline philosophique à la facture particulière de l'entreprise kantienne. Aux yeux de Husserl, l'indice premier des limites rencontrées par Kant est le contraste éclatant entre, d'un côté, l'exigence de parfaite et de complète justification de soi inhérente à l'idée de philosophie¹⁶ et, de l'autre, l'intangibilité patente des principales thèses aux soubassements de l'édifice critique. Dans un manuscrit particulièrement véhément des années 1920, Husserl résume en ces mots l'idéal raté par Kant :

Une philosophie, si tant est qu'elle possède un sens propre, n'est pas simplement science en général, mais science de la « clarté » et de la « distinction » complètes, de la reddition de comptes ultime, qui ne tolère en aucun sens ni en aucune direction des abysses cachés, des dimensions de problèmes négligées, ou une confusion entre des orientations de connaissance corrélatives¹⁷.

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, c'est la signification inédite des méditations de Descartes qui aurait échappé à Kant. L'obscurité

14. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 228. — Notons que, pour Husserl, cette « obscurité non scientifique » constituait le lot de toutes les tentatives pour faire de l'homme le sol dernier de la philosophie. On se rappellera par exemple cette remarque laissée dans la marge de son exemplaire personnel d'*Être et temps* : « Heidegger transpose ou fait passer ma clarification phénoménologique constitutive de toutes les régions de l'étant, et de l'universel, de la région totale "monde" sur le plan anthropologique ; toute la problématique est un transfert, le *Dasein* correspond à l'*ego*, etc. Par là, tout devient d'une profonde obscurité et perd sa valeur d'un point de vue philosophique » (« Notes sur *Être et temps* », trad. N. Depraz, dans *Notes sur Heidegger*, p. 14). Dans le même esprit, on lit dans son exemplaire du *Kantbuch* : « Heidegger se rend complice de l'obscurité kantienne » (« Notes sur *Kant et le problème de la métaphysique* », trad. N. Depraz, dans *Notes sur Heidegger*, p. 56).

15. Voir E. Husserl, « Gegen Kants anthropologische Theorie », dans *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 357-364.

16. Voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, Paris : PUF, 1994, p. 48, Hua I 47 ; *Philosophie première*, t. II, trad. A. L. Kelkel, Paris : PUF, 1972, p. 4, Hua VIII 3 ; *Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure*, p. 372, Hua V 139.

17. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 374.

kantienne est pour Husserl le signe d'un manque de radicalité: au lieu d'épouser l'exigence qui oblige le philosophe à n'accepter qu'un point de départ absolu, entièrement saisissable et justifiable dans l'évidence, Kant aurait choisi de faire reposer sa critique sur un domaine de faits prédonnés, pour ensuite se contenter de débusquer, sur un mode de recherche curieusement analogue à celui des sciences de la nature, les conditions qui semblent justifier ces faits. En ce sens, c'est la méthode « régressive » et « constructive » de Kant qui permet d'accuser l'entreprise critique au regard des critères de clarté et de radicalité qu'endosse Husserl. En entérinant un ensemble de thèses imparfaitement élucidées (que des *choses* nous affectent¹⁸, que le monde ambiant de la vie quotidienne constitue une évidence¹⁹, que la science est objectivement valide²⁰, qu'il existe une pluralité de sujets partageant des propriétés communes²¹, etc.), la philosophie transcendantale kantienne ne se déploie jamais, de l'avis de Husserl, que « dans le cadre d'une considération concrète, quoiqu'universelle, de notre expérience, de notre monde de l'expérience ainsi que de nos sciences de ce monde de l'expérience²² ». Dit autrement, elle ne se déploie qu'à la faveur d'un certain nombre de présuppositions psychologiques ou psychophysiques gommant par leur provenance la distinction de la sphère transcendantale:

Toute méthodologie régressive « transcendantale » au sens spécifique du mot — utilisée abondamment par Kant et privilégiée de manière presque exclusive dans le néokantisme — opère à partir de présuppositions qui ne sont jamais visitées systématiquement, jamais établies scientifiquement, et qui, surtout, n'ont pas été établies sur le sol transcendantal pur. (...) Toutes les méthodes régressives flottent visiblement dans les airs, tant qu'un tel sol n'est pas donné et travaillé et tant que les connaissances dont a besoin la méthode régressive à titre de présuppositions positives n'ont pas été conquises par des méthodes progressives²³.

La démarche ici qualifiée de « progressive » par Husserl, comme on le sait, substitue à la remontée de l'objet donné vers sa condition subjective la prise en charge initiale du rapport « d'appartenance insécable²⁴ » unissant le

18. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 211.

19. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 119, Hua VI 106.

20. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 360.

21. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 369.

22. E. Husserl, *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, trad. J. Farges, Paris: Vrin, 2017, p. 120-121, Hua XXXII 96.

23. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 370. — Le traitement conjoint de Kant et du néokantisme, dans la citation, montre que la cible de Husserl dépasse souvent la seule philosophie kantienne (voir p. 382). Au sujet de la distinction du champ transcendantal et sur l'incapacité de Kant à s'y maintenir, voir p. 390; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 128, Hua VI 114.

24. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 84, Hua I 77.

cogito au *cogitatum*. Seule une clarification initiale du sol ultime de la corrélation doit garantir la possibilité d'une description complète des lois d'essence régissant la synthèse des divers domaines de l'étant. Kant, dans la lecture de Husserl, met donc à bon droit en lumière le pouvoir synthétique de la conscience, mais le problème est qu'il conquiert maladroitement ce résultat sans s'être ménagé de façon méthodique un accès à la spécificité du transcendantal — bref, il n'a pas su voir le transcendantal comme un champ à part entière. Alors qu'il importe, pour Husserl, de dévoiler d'entrée de jeu la vie de l'*ego* transcendantal ou de la conscience pure, puis de se tenir fermement dans la sphère de ses prestations afin de ressaisir le sens des évidences de l'expérience naïve, les déductions kantienne, par leur trajectoire apparemment inversée, ne cesseraient quant à elles de brouiller les domaines d'analyses empiriques et transcendantales en recourant à « d'autres méthodes que celles qui sont prédessinées par le contenu de ce Je et de cette conscience²⁵ ».

C'est dans le but d'asseoir la spécificité du champ transcendantal que la philosophie husserlienne fait valoir, à rebours de la méfiance qu'entretenait Kant vis-à-vis l'introspection, la possibilité d'une présence non médiatisée du sujet à lui-même et d'une description immédiate du transcendantal. Le paragraphe 30 de la *Krisis* est particulièrement clair à cet effet. Après avoir rappelé la difficulté que pose « la doctrine kantienne du sens interne, selon laquelle tout ce qui est montrable dans l'évidence de l'expérience interne est déjà redevable de sa forme à une fonction transcendantale, celle de sa temporalisation », Husserl en appelle dans ce texte à sauver le sol apodictiquement nécessaire et ultime de la science par le moyen d'un approfondissement de la notion d'intuition. Si Kant ne pouvait « transposer dans des concepts intuitifs les résultats de sa méthode régressive » ni envisager une démarche progressant à l'intérieur du champ infini de la connaissance transcendantale, poursuit Husserl, cela s'explique par l'état inabouti de la psychologie d'inspiration naturaliste en vogue à son époque. Au phénoménologue informé des avancées substantielles de la psychologie descriptive, il incombe cependant de « donner un sens clair aux concepts d'un transcendantal-subjectif » et de « faire subir au concept même de l'intuitivité, à l'opposé de son acception kantienne, un élargissement essentiel (...) quitte à ce que l'intuition, dans cette nouvelle attitude, perde son sens habituel²⁶ ».

C'est toujours cette manière de débusquer les conditions transcendantales de la connaissance par le truchement de constructions discursives que Husserl dénonce lorsqu'il évoque, dans la *Krisis* comme ailleurs, la « façon

25. Voir E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 373 ; voir aussi *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 225, Hua VI 202.

26. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 131-132, Hua VI 117-118.

mythique de parler²⁷ » propre au discours kantien. Déterminé à reconduire l'objectivité aux effectuations de la conscience, Kant se voit finalement contraint, dans l'analyse de Husserl, de discourir au sujet de « facultés », de « fonctions », de « formations » qui appartiennent à « une sorte de subjectif » qu'il n'aperçoit jamais et que « nous ne pouvons principiellement pas nous rendre clair intuitivement, ni sur des exemples de fait, ni par une authentique analogie²⁸ ». Or cette accusation nous place au seuil du problème de la qualification anthropologique de notre pouvoir de connaître. Car on peut au moins se demander : « d'où Kant puise-il toute la connaissance psychologique au sujet des facultés, qu'il présuppose d'emblée dans sa critique de la raison, alors qu'il ne la présente pourtant pas comme nécessité d'essence²⁹ » ? La conception kantienne des facultés transcendantes cherche sa consistance, répond en substance Husserl, dans l'acceptation d'un fait ininterrogé : celui d'une « singularité originaire (*Ureigenheit*) de la subjectivité humaine³⁰ ». Le sujet de la révolution copernicienne, garant de l'objectivité et de la forme *a priori* de l'expérience, serait ainsi l'objet d'une sorte de présupposition dogmatique ayant valeur d'exemple pour toute la démarche de Kant, la présupposition voulant que ce sujet soit un sujet humain lesté de formes spécifiques ne valant que pour lui³¹.

En fédérant ses découvertes transcendantes sous l'identité d'un sujet doté de facultés spécifiques, la doctrine kantienne des facultés trahirait en somme un psychologisme tantôt tacite, tantôt plus explicite. Elle couperait dans tous les cas l'accès à la nécessité véritable (eidétique) en anthropologisant les formes inhérentes aux facultés en jeu dans la connaissance, et en limitant de ce fait la validité de ces formes au seul domaine de la connaissance humaine. Alors que certains textes déplorent des facultés psychiques, des propriétés purement factuelles, etc., un passage étonnant de la main de Husserl va jusqu'à laisser entendre que les concepts purs de l'entendement ne se comprennent en leur limitation anthropologique que comme le résultat factuel de la création de l'intelligence humaine par Dieu³². Dans son dépassement de la lettre kantienne, cette interprétation — qui est, sans surprise, isolée — indique le cœur des réserves épistémologiques de Husserl : la reconduction de la validité des percées transcendantes à la sphère de l'être humain lui apparaissait comme une limitation naïve et injustifiable de ces

27. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, p. 130, Hua VI 116. Voir *Philosophie première*, t. I, trad. A. L. Kelkel, Paris : PUF, 1970, p. 283, Hua VII 198 ; *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 401 ; *Recherches logiques*, t. 1, p. 237, Hua XVIII 216.

28. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, p. 130, Hua VI 116.

29. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 369.

30. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 357.

31. Voir E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 401.

32. Voir E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 362.

connaissances *a priori* — sorte de preuve ultime des lacunes dans la méthode choisie par Kant.

On voit mal, allègue Husserl, comment la clause restrictive « pour nous hommes³³ » pourrait être compatible avec l'authentique nécessité de la connaissance *a priori*. Si la forme de l'espace ne dépendait véritablement que du fait de la subjectivité humaine en sa spécificité, il faudrait en toute conséquence conclure, par exemple, que l'ordonnement spatial du divers sensible n'est jamais pour nous qu'un fait de valeur inductive³⁴. L'argument vaut bien sûr aussi pour les lois de la nature dont Kant situe l'origine dans l'entendement humain. Une fois acceptée leur restriction anthropologique, la nécessité de ces lois paraît se muer en une mystérieuse facticité : « Nous nous sentons (*fühlen*) certes liés, résume Husserl, lorsque nous rendons les jugements en question, mais sans savoir véritablement pourquoi. Le pourquoi trouve sa réponse par le recours à une facticité, à la particularité de l'intelligence humaine, qui n'est pas la seule possible³⁵ ». L'impossibilité de percevoir un objet hors de l'espace, ou de connaître la nature en fonction de catégories différentes, ne serait ainsi pour Kant qu'une incapacité contingente, agissant sur nous à la manière d'une contrainte (*Zwang*). Autant dire que la *Critique de la raison pure* repose sur une confusion malheureuse entre la généralité de fait et la nécessité eidétique. Husserl le suggère explicitement en 1908 :

Seules des confusions expliquent la prise de position de Kant : il confond la contrainte (*Nötigung*) générale, qui provient de la particularité humaine (d'un fait) et qui ne peut être connue que par celui qui a prouvé l'existence de cette particularité (ce qui ne serait possible que dans l'expérience), avec la nécessité qui est vue (*eingesehen*) comme le ne-pas-pouvoir-être-autrement d'une chose vue de façon générale, dans son application à un cas individuel arbitraire présenté comme arbitraire³⁶.

Si Husserl peut y aller de telles accusations et soutenir que Kant transforme les vérités synthétiques *a priori* en simples « faits généraux³⁷ », c'est qu'il confère à la clause anthropologique de la *Critique de la raison pure* une fonction explicative. Par elle, Kant cherche, selon Husserl, à rendre compte de la portée générale des facultés transcendantes et des propositions qui s'y attachent : l'universalité de ces dernières s'expliquerait par ce simple fait que nous sommes tous des êtres humains, et que l'entière l'ensemble de nos connaissances doit dès lors forcément se plier aux conditions de ce

33. CRP, p. 117, B 33.

34. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 357.

35. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 359.

36. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 359. Voir p. 381. — Pour un propos similaire, datant cette fois de 1924, voir *Philosophie première*, t. I, p. 283-284, Hua VII 198.

37. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 363.

régime d'humanité³⁸. Or, enter de la sorte la généralité pure sur un fait, cela ne revient-il pas de manière évidente à limiter l'universalité qui devrait appartenir au champ de la connaissance transcendantale³⁹ ?

Ainsi Husserl n'hésite-t-il pas à ranger la philosophie kantienne, du fait de cette limitation, sous la rubrique de l'« anthropologisme⁴⁰ ». Et comme toute forme de relativisme spécifique, cette philosophie se révélerait fondée sur une incohérence couvant un scepticisme stérile. On lit notamment, dans un écrit de 1903 qui réplique la structure argumentative employée à l'encontre du relativisme anthropologique dans les *Recherches logiques*, la critique suivante :

La doctrine kantienne semble impliquer le même contresens que celle de Hume ; car la théorie : « toute connaissance humaine n'est que phénoménale puisqu'elle se range sous les formes humaines » ne revendique pas une signification simplement phénoménale, mais bien une signification absolue ; or cette théorie, comme toute théorie, ne devrait avoir qu'une signification phénoménale. (...) Nous entrons ici dans un cercle ou dans une contradiction. Nous ne sommes pas sauvés par Kant face au scepticisme le plus grave, mais sommes entraînés dans un scepticisme encore plus grave que ne l'est le scepticisme humien⁴¹.

On découvre sous quel angle il s'avère fécond d'interpréter l'eidétique développée par Husserl comme un effort pour inverser la révolution copernicienne par le moyen d'une « désubjectivation de l'a priori⁴² », et comme un élagage systématique des thèses qui complètent le prétendu anthropologisme kantien. De fait, aux dires de Husserl lui-même, la phénoménologie s'évertue à faire exploser les limites inhérentes à la « conscience humaine » en troquant celle-ci pour « la conscience en général⁴³ ». Mais le lecteur de Kant, de son côté, s'étonne en constatant l'énorme poids qu'accorde le phénoménologue à la clause anthropologique qui ponctue le texte de la *Critique*. Husserl, dans les textes cités, érige le fait humain en véritable principe explicatif au fondement de l'armature kantienne, avant de protester vigoureusement

38. Plus précisément, Kant aurait cherché à « expliquer » (*erklären*) la situation intermédiaire des jugements synthétiques a priori, qui se caractériseraient chez lui par une forme de contrainte implacable, sans pourtant appartenir au domaine de la « véritable rationalité ». Cette solution, poursuit Husserl, serait rendue nécessaire par le préjugé formel-rationaliste selon lequel « la connaissance rationnelle au sens véritable ne pourrait être qu'analytique » (E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 359). Seule la connaissance analytique, pour Kant, aurait été compréhensible en elle-même, sans qu'on ne ressente le besoin d'en expliquer la validité. C'est pourquoi les jugements synthétiques a priori, eux, devaient être reconduits à des *Fakta* anthropologiques dès lors qu'il s'agissait d'en préserver la validité face au scepticisme (voir aussi E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 402-403).

39. Voir E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 359.

40. Voir E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 354.

41. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 355.

42. D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, p. 86 ss.

43. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 361.

contre la restriction du champ de validité des propositions a priori exposées par Kant. On peut toutefois poser la question, tant la logique de la critique semble aller de soi : Kant cherche-t-il effectivement à expliquer la nécessité de nos connaissances synthétiques a priori en faisant de la raison humaine le sujet et l'objet de sa *Critique* ? Et du point de vue de Kant, l'introduction de la clause anthropologique dans les développements de cette *Critique* pourrait-elle se laisser comprendre autrement que comme l'immixtion d'une donnée ininterrogée au principe de la recherche transcendantale ?

II. La difficile qualification anthropologique de la connaissance chez Kant

Prima facie, l'accusation selon laquelle Kant aurait expliqué le transcendantal à partir d'un simple *faktum* anthropologique non questionné paraît curieuse, vu l'insistance avec laquelle l'auteur stipule que les connaissances consignées dans la *Critique* ont été puisées « aux sources générales de la raison⁴⁴ ». Le reproche nous plonge carrément dans l'embarras, lorsqu'on se rappelle que l'écart qui sépare la nécessité simplement subjective, qui serait assimilable à la contrainte exercée par d'hypothétiques facultés innées, et la nécessité objective, qui appartiendrait par essence aux catégories (le « ne-pas-pouvoir-être-autrement » dont parle Husserl) est explicitement thématisée par Kant dans l'une des sections centrales de son ouvrage. De fait, au paragraphe 27 du second texte de la déduction transcendantale des catégories, Kant envisage momentanément une voie médiane pour rendre compte de l'objectivité des concepts purs de l'entendement : il se pourrait que ces concepts, plutôt que de relever de la spontanéité de l'entendement ou de la simple expérience, soient en réalité des « dispositions subjectives de la pensée », placées en nous par un créateur qui agirait alors comme garant de leur accord avec les lois de la nature. L'hypothèse d'une « sorte de *système de la préformation* de la raison pure⁴⁵ » est néanmoins aussitôt rejetée, et ce, par un argumentaire qui préfigure celui-là même que mobilise Husserl dans sa critique. « Contre cette voie intermédiaire, écrit Kant, l'objection décisive (...), c'est que, dans ce cas, manquerait aux catégories la *nécessité* qui appartient par essence à leur concept⁴⁶. » De fait, la nécessité que l'on doit accorder aux concepts purs de l'entendement serait tout simplement « fausse », si elle n'était en dernier lieu qu'« arbitraire et innée en nous⁴⁷ ». Elle ne relèverait que de l'ordre du « ressenti » (*gefühl*), une hypothèse signant la ruine du

44. CRP, p. 677, A 836-837/B 864-865.

45. CRP, p. 219, B 167. — D'autres lecteurs ont souligné le problème que représente ce passage pour la lecture husserlienne. Voir I. Kern, *Husserl und Kant*, p. 117-119 ; D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, p. 116-118.

46. CRP, p. 219, B 167-168.

47. D. Pradelle a malgré tout mis en évidence une certaine ambiguïté persistante en ce qui concerne le caractère inné des formes de l'intuition et des catégories. Voir D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, p. 118-121.

transcendantal et menant tout droit au scepticisme en fournissant à tout un chacun un motif pour contester l'application de ces catégories.

S'il ne s'agissait que d'atténuer le caractère tranchant de la critique husserlienne visant la relativisation anthropologique de la connaissance chez Kant, il ne serait guère nécessaire d'aller beaucoup plus loin. Pour cependant mettre en place les conditions d'une éventuelle discussion véritablement féconde, un pas supplémentaire est requis. Car que Husserl ait cherché à retourner contre Kant son propre argument ou qu'il ait tout simplement négligé la portée de cette remarque à l'intérieur de la déduction transcendantale, la critique oblige en toute hypothèse à prendre au sérieux la question qu'elle implique : comment Kant peut-il légitimement qualifier d'« humain » notre pouvoir de connaître, dès lors qu'il attache lui-même à ce pouvoir de connaître une nécessité universelle irréductible à l'organisation simplement subjective du sujet connaissant ? La difficulté, en l'espèce, est que la signification exacte de la référence anthropologique qui traverse le texte de la *Critique de la raison pure* ne s'impose pas d'elle-même.

Rappelons que lorsqu'il ressaisit le travail accompli dans l'ouvrage, Kant cherche fréquemment à désamorcer le malentendu qui pourrait mener à interpréter celle-ci comme un examen des prestations simplement factuelles de la raison : la critique achevée, lit-on par exemple dans la Discipline de la raison pure, passe au crible « non pas les *faits* de la raison, mais la raison elle-même dans tout son pouvoir et dans toute l'aptitude qui est la sienne d'atteindre à des connaissances pures a priori⁴⁸ ». Ainsi Kant escamote-t-il de façon remarquable toute référence anthropologique lorsqu'il s'agit de circonscrire explicitement les sources de son entreprise. La raison qui est convoquée à son propre tribunal n'est pas une raison identifiée d'emblée comme celle de l'être humain (laquelle pourrait alors se caractériser par telle ou telle impuissance factuelle, tel ou tel succès qu'on pourrait attester) : la critique, comme le spécifie le passage d'où provient cette métaphore juridique, est bien plutôt celle « du pouvoir de la raison en général (*überhaupt*)⁴⁹ ». Kant n'annonce pas l'inspection des bornes factuelles de l'intellect de l'être humain, mais bien une recherche qui aura à se justifier « à partir de principes » et qui pourra de ce fait engendrer une connaissance « absolument nécessaire⁵⁰ ». Ce serait ainsi simplifier indument le problème que de recon-

48. CRP, p. 632, A 761/B 780. — Les *Prolégomènes* réitèrent : « Dans la *Critique de la raison pure* (...) j'ai cherché dans la raison pure elle-même et c'est à cette source même que j'ai tâché de déterminer, selon des principes, aussi bien les éléments que les lois de son usage pur. Ce travail est difficile et exige un lecteur décidé à pénétrer progressivement dans un système qui ne pose encore comme fondement d'autre donnée que la raison elle-même et qui par conséquent cherche à développer la connaissance à partir de ses germes originaires sans s'appuyer sur aucun fait. » (E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. L. Guillemit, Paris : Vrin, 2012, p. 43, Ak. IV 274).

49. CRP, p. 65, A XII.

50. CRP, p. 67, A XV.

duire la qualification anthropologique de notre pouvoir de connaître, dans la *Critique*, à un constat empirique, comme si les facultés décrites par Kant ne correspondaient tout compte fait qu'aux déterminations tirées d'un examen des performances cognitives factuelles d'un sujet préalablement reconnu comme humain, doté d'attributs physiques ou cognitifs déterminés. C'est ce que confirme du reste explicitement le texte de l'Architectonique, dans lequel Kant sépare comme deux domaines qui renferment des propositions hétérogènes la métaphysique (ce qui inclut la critique de la raison) et une future « anthropologie détaillée (qui constituerait le pendant de la théorie empirique de la nature)⁵¹ ».

Ce dernier passage doit encore nous intéresser, dans la mesure où Kant y annonce en même temps le déménagement de la psychologie empirique, cette « étrangère admise depuis bien longtemps » dans le giron de la métaphysique, du côté de l'anthropologie appliquée que nous venons d'évoquer. Il faut en conclure que l'humanité désignée dans la *Critique* n'est pas non plus celle, comme on pourrait plus raisonnablement le penser, d'un quelconque sujet psychologique qu'on reconnaîtrait comme « humain » en raison d'une structure psychique propre. Si les nombreux passages où Kant distingue soigneusement ce qui relève de la philosophie transcendante (ce qui tient « à l'explication de la connaissance a priori ») et ce qui relève de la psychologie (ce qui tient « exclusivement à des lois empiriques⁵² ») ne suffisaient pas sur ce point à dissiper les doutes, on pourrait encore faire remarquer que Kant ne paraît jamais avoir été convaincu par les prétentions scientifiques de la psychologie empirique, une discipline qu'il choisit même d'expulser hors du champ de la science véritable dans l'intervalle qui sépare les deux éditions de la première *Critique*⁵³.

L'impossibilité de discerner l'humanité de notre expérience en empruntant une voie empirique constitue cependant en elle-même une indication importante. Si le principe de ce jugement anthropologique réside hors de l'expérience, c'est que ce principe doit être cherché à même la philosophie transcendante, laquelle « considère l'entendement et la raison eux-mêmes⁵⁴ », et plus précisément encore, à même cette partie préliminaire qu'est la « critique ». Cette situation particulière s'accorde en effet parfaitement avec le procédé de la qualification anthropologique de la raison : conformément à la démarche « négative⁵⁵ » de la critique, le caractère humain de notre pouvoir

51. CRP, p. 684, A 849/B 877. — On remarquera au passage que Heidegger, dans sa lecture de la *Critique*, a quant à lui insisté sur le caractère non empirique de la référence anthropologique, à laquelle il accorde par ailleurs une importance centrale (Voir M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 191, 262).

52. CRP, p. 210, B 152. Voir p. 183-184, A 107 ; p. 192, A 123 ; p. 656, A 801/B 820.

53. Voir E. Kant, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. A. Pelletier, Paris : Vrin, 2017, p. 64-65.

54. CRP, p. 682, A 845/B 873.

55. CRP, p. 82, B XXV.

de connaître ne se voit affirmé, dans l'ouvrage, que *via negativa*, par la mise en évidence de ce qu'il *n'est pas*⁵⁶. Certes, toute occurrence de l'attribut « humain », sous la plume de Kant, ne s'accompagne pas forcément d'une telle mise en contraste. Il n'en demeure pas moins que seul ce jeu d'opposition permet de caractériser notre mode de connaissance et de spécifier la raison pure sans sortir d'elle. Notre connaissance n'acquiert son humanité qu'à travers son insertion dans une logique dichotomique que Kant décline de diverses manières : phénomènes/noumènes, *intellectus ectypus/archetypus*, intuition sensible/intellectuelle, etc.

Comme l'indique la précédente énumération, ce procédé sert aussi bien à spécifier la sensibilité que l'entendement, les formes pures de l'intuition et les catégories résumant ensemble les « éléments de la connaissance humaine qui sont purs⁵⁷ ». Ainsi, ce qui permet d'affirmer, dans l'Esthétique transcendantale, que les formes du temps et de l'espace valent « pour tout sens *humain* en général⁵⁸ », ce n'est pas tant le double argumentaire des expositions métaphysique et transcendantale — elles établissent l'idéalité transcendantale des formes — que la construction d'une opposition bien connue entre l'intuition sensible et un autre type d'intuition. Notre intuition ne ressortit à l'humanité qu'une fois reconnue en sa différence, voire en son retard (elle est dite « dérivée »). Le mode sensible de l'intuition « *n'est pas originaire*, c'est-à-dire tel que par lui l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée (mode qui, autant que nous puissions le voir, ne peut revenir qu'à l'Être suprême), mais (...) il est sous la dépendance de l'existence de l'objet⁵⁹ ». Loin de nous être remise d'emblée, l'humanité de notre intuition ne se remarque ainsi que par le détour d'une seconde intuition, qui, elle, s'impose comme étrangère du fait qu'elle incarne la négation même des conditions restrictives de la connaissance. Pour nous, mais non pour l'être doté de l'intuition intellectuelle, l'objet ne peut être connu *que* grâce à une affection extérieure.

Naturellement, puisque la signification anthropologique de notre intuition sensible n'est relevée, dans le texte de l'Esthétique transcendantale, que sur la toile de fond d'une intuition *intellectuelle* et *spontanée*, c'est-à-dire, par la mise en opposition à un être pour lequel intuition et pensée ne sont pas séparées, c'est simultanément l'humanité de notre entendement qui se trouve déclarée. Notre entendement ne peut connaître que ces objets que lui fournit une autre faculté. Sans cet apport extérieur, ses concepts, selon la formule consacrée, demeurent « vides⁶⁰ ». Mais si cette exigence se laisse

56. Ce procédé est thématisé par Kant au § 77 de la *Critique de la faculté de juger* (voir trad. A. Renaut, Paris : GF Flammarion, p. 401, Ak. XX, 405).

57. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, p. 119.

58. CRP, p. 135, A 45/B 62 (nous soulignons).

59. CRP, p. 141, B 72.

60. CRP, p. 144, A 51, B 75.

concevoir comme un trait anthropologique, c'est précisément parce que l'idée d'un *intellectus archetypus* pour lequel la pensée garantirait la production de l'objet révèle (on pourrait même dire: engendre) la spécificité qui s'attache à l'exigence d'un apport sensible dans le processus de la connaissance d'un objet. Il n'y a rien de surprenant, par suite, à ce que l'Analytique transcendantale, qui se propose de traquer « les concepts purs de l'entendement humain jusqu'en leurs premiers germes⁶¹ », ne pointe à son tour que négativement l'humanité de notre pensée:

Donc la connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est une connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive.⁶²

Parce que, cela dit, l'entendement, chez nous qui sommes des êtres humains, n'est pas lui-même un pouvoir des intuitions (...) ⁶³.

S'il est indéniable que l'entendement se prête également à plusieurs définitions positives — il est un « pouvoir de penser », un « pouvoir des concepts, ou encore des jugements », un « pouvoir des règles⁶⁴ », etc. —, ces définitions ne contiennent pourtant jamais le caractère anthropologique que Kant leur accole par ailleurs. Elles s'avèrent être des définitions de l'entendement humain du fait qu'elles ne sont manifestement pas des définitions de l'entendement divin, c'est-à-dire d'un entendement capable d'intuitionner. Ceci vaut a fortiori pour l'unité synthétique de l'aperception: elle correspond au « principe suprême de toute la connaissance *humaine*⁶⁵ » en raison de sa nature synthétique, ou plus précisément, parce que cette nature synthétique marque sa finitude par rapport à l'aperception d'un être dont la pensée serait intuitive. Kant l'affirme en toutes lettres:

L'entendement dont la conscience qu'il a de lui-même fournirait en même temps le divers de l'intuition, un entendement dont la représentation ferait en même temps exister les objets de cette représentation, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse du divers pour l'unité de la conscience, comme en a besoin l'entendement humain, lequel simplement pense, mais sans intuitionner. Pour l'entendement humain, assurément est-ce là, en revanche, inévitablement le premier principe (...) ⁶⁶.

Derechef, ce qui retient notre attention, ce sont moins les raisons particulières qui rendent nécessaire la reconnaissance du principe synthétique de l'unité de l'aperception que le procédé mobilisé pour faire de ce principe celui de l'expérience spécifiquement humaine. L'humanité nomme une connaissance de soi détournée. Elle désigne moins ce que nous sommes que

61. CRP, p. 154, A 66/B 91.

62. CRP, p. 155, A 68/B 93.

63. CRP, p. 211, B 153.

64. CRP, p. 194, A 126.

65. CRP, p. 200, B 135 (nous soulignons).

66. CRP, p. 202, B 138-139.

ce que nous ne pouvons qu'être, n'étant manifestement pas ce quelque chose d'autre que l'on *pense* via une opération de négation. Kant adopte ainsi une démarche alambiquée, dont la conséquence première est l'irrécusable flou qui enveloppe le qualificatif « humain » dans la première *Critique*⁶⁷. Que l'humanité de notre connaissance ne s'affirme que comme l'autre d'un pouvoir de connaître étranger, cela ne permet en aucune façon de tracer les contours exacts de cette humanité. Il se pourrait, comme le reconnaît Kant, « que tout être pensant doive (...) s'accorder nécessairement avec l'être humain⁶⁸ » dans sa manière de connaître les objets, mais il se pourrait tout aussi bien que cette manière n'appartienne qu'à nous⁶⁹. Sur ce point, la critique ne peut statuer.

La spécification par la négation de notre pouvoir de connaître ne correspond-elle pas cependant exactement, en dépit de ses résultats ambigus, au type de relativisme spécifique que Husserl avait en horreur, dans la mesure où elle mène à soutenir que les formes de l'intuition et les concepts de l'entendement ne valent pas pour l'Être suprême (fût-il le seul être auquel on puisse accorder avec certitude une connaissance non humaine), mais valent assurément pour nous ? Une telle interprétation n'est possible qu'au prix d'une certaine simplification du propos de Kant. Elle implique que l'on omette de considérer le caractère ouvertement problématique des références kantienne à cet autre pouvoir de connaître, et par conséquent le caractère problématique de l'attribut « humain » lui-même. Car le fait est que, même si Kant passe avec aisance de l'intuition humaine à l'intuition intellectuelle, de l'*intellectus ectypus* à l'*intellectus archetypus*, il se montre par ailleurs toujours soucieux de rappeler l'impossibilité, pour l'entendement humain, de « se faire le moindre concept d'un autre entendement possible », à commencer par celui « d'un entendement qui intuitionnerait⁷⁰ ». C'est ce qui constitue l'une des principales lacunes de l'accusation d'anthropologisme forgée par Husserl : elle problématise insuffisamment les réserves exprimées par Kant concernant la connaissance de cet autre entendement qui sert d'indice pour notre humanité⁷¹. Ces réserves sont pourtant telles qu'à les prendre à la lettre, elles pourraient sembler disqualifier le procédé même par lequel

67. Voir Angelo Ciatello, « L'anthropologie kantienne comme critique de la raison », dans *Kant et l'humain*, p. 175. — Pour une analyse de la signification et des conséquences proprement phénoménologiques de ce flou anthropologique, voir Grégori Jean, *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Association internationale de phénoménologie, 2020, p. 65 ss.

68. CRP, p. 141/B 72.

69. CRP, p. 134, A 42/B 59.

70. CRP, p. 202, B 139.

71. Voir I. Kern, *Husserl und Kant*, p. 132-134, où cette lacune est associée à l'intuitionnisme méthodique de Husserl, qui placerait par définition les concepts « problématiques » hors du champ de la philosophie. Autre manière de dire, cette fois avec Ricœur, que la phénoménologie husserlienne « consacre la *perte* du *Denken* dans l'*Erkennen* » (« Kant et Husserl », p. 54).

Kant confère à la raison pure son visage humain. Le passage bien connu, ajouté au deuxième texte de l'Esthétique transcendantale, où est établie la distinction entre intuition dérivée et intuition originaire, annonce déjà l'embarras dans lequel le lecteur se verra plongé : la distinction vaut « uniquement comme un éclaircissement, mais non pas comme une preuve⁷² ». Le texte de l'Analytique transcendantale n'a ensuite cessé de renchérir : nous ne sommes aucunement justifiés à présupposer la possibilité d'un autre mode d'intuition, car, à proprement parler, « nous ne pouvons même pas envisager la possibilité⁷³ » d'une intuition étrangère comme l'intuition intellectuelle.

Il faut se rapporter au texte des Postulats de la pensée empirique, dans lequel Kant recense les diverses modalités du rapport de l'objet à notre pouvoir de connaître, pour trouver la raison derrière cette prudence. En toute rigueur, la possibilité réelle (et non pas simplement « logique⁷⁴ », c'est-à-dire, analytique) d'un objet ne peut être affirmée que si cet objet « s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts)⁷⁵ ». Or l'intuition de l'Être suprême ou, indifféremment, son entendement se définissent en leur essence même, comme figures de l'altérité dans la connaissance, par la transgression des conditions formelles de notre expérience. Dès lors, en raison de son contenu, le concept d'un *intellectus archetypus* ne peut entretenir aucun rapport *direct* « avec l'entendement et son usage empirique ». Il faut être précis : Kant ne se contente pas de suspendre son jugement quant à l'existence de cet autre entendement, il affirme l'impossibilité même, pour un tel concept, de prétendre à la réalité objective et de pouvoir être déterminé dans un discours objectif⁷⁶. C'est dire, à suivre cette fois la table du concept de rien avec laquelle se conclut la Logique transcendantale, que le concept logiquement non contradictoire d'un entendement intuitif ne trouve son siège que dans l'ordre de la pensée, en tant qu'« être de raison » :

l'objet d'un concept auquel absolument aucune intuition susceptible d'être indiquée ne correspond est = rien — autrement dit : c'est un concept sans objet, comme les noumènes, qui ne peuvent être mis au nombre des possibilités, quand bien même ils ne doivent pas pour autant être donnés pour impossibles (*ens rationis*) (...) ⁷⁷.

72. CRP, B 72, p. 141.

73. CRP, p. 304, B 307. Voir p. 638, A 770/B 798, p. 638.

74. Voir CRP, p. 299, A 244/B 302.

75. CRP, p. 277, A 219/B 266.

76. Au sujet de ce défaut d'objectivité, voir Antoine Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris : Vrin, 2009, p. 199-200. Nous sommes particulièrement redevable de l'attention que porte Grandjean à la spécificité de la « réflexion transcendantale-critique », puisque c'est cette spécificité du discours kantien qui permet en fin de compte de déplacer le problème anthropologique hors du domaine de la connaissance d'objets, là où la lecture husserlienne continue de le situer.

77. CRP, p. 327-328, A 290/B 347.

L'impossibilité du concept ici en question n'est donc pas absolue et ne concerne que le domaine des objets de l'expérience possible. Rien n'interdit, à suivre Kant, de se livrer à des fictions relatives à la forme de la connaissance. De telles fictions auront néanmoins toujours implicitement à faire valoir leurs droits à l'intérieur de l'entreprise critique, et à écarter la présomption qu'elles puissent représenter « de pures chimères⁷⁸ » susceptibles de faire dérailler inutilement le procès de la raison — comme ces autres facultés imaginaires que mentionne Kant: une intuition de l'avenir, une pensée commune avec d'autres humains, etc. La question est dès lors la suivante: quel motif la *Critique de la raison pure* présente-t-elle pour justifier l'introduction, au sein de ses développements, du concept non contradictoire d'un entendement divin distinct du seul entendement que l'on puisse connaître?

III. La raison « humaine » et ses limites dans la Critique de la raison pure

À son lecteur, Kant ne livre pas directement les raisons qui appuient le recours à la fiction dont l'effet est de générer le caractère humain de notre connaissance. Souvent, cette autre expérience et cet autre mode de connaissance ne sont thématiques que sur un mode hypothétique: « si je voulais me forger la pensée d'un entendement capable d'intuitionner (comme par exemple un entendement divin qui ne se représenterait pas des objets donnés, mais par la représentation duquel les objets eux-mêmes seraient en même temps donnés ou produits)⁷⁹ », alors... L'Esthétique transcendantale, à ce titre, ne fournit aucune explication sur la nécessité de passer d'un point de vue à l'autre, comme si la mise en contraste demeurait dans ces pages en attente d'une justification à venir. Selon sa propre analyse, Kant n'y démontre ni « que l'intuition sensible est la seule intuition possible en général » ni « qu'une autre sorte d'intuition encore est possible⁸⁰ ». Les deux dernières sections de l'Analytique transcendantale, dans lesquelles la logique dichotomique passe au premier plan, offrent ensuite néanmoins une indication déterminante lorsqu'elles attirent notre attention sur le corrélat de l'intuition intellectuelle, soit le concept de *noumène*, lui aussi désigné comme un *ens rationis* privé de réalité objective. La définition la plus large que propose Kant du noumène met déjà clairement en évidence le rapport d'implication qui l'unit à l'idée d'une pensée capable d'intuition:

Cependant, si j'admets des choses qui sont simplement des objets de l'entendement et peuvent cependant être données en tant que telles à une intuition, bien que ce ne soit pas à l'intuition sensible (donc *coram intuitu intellectuali*), des choses de ce type s'appelleraient des *noumènes (intelligibilia)*⁸¹.

78. CRP, p. 279, A 222/B 269.

79. CRP, p. 206, B 145.

80. CRP, p. 303, A 252.

81. CRP, p. 301-302, A 249.

La distinction ensuite suggérée entre le sens négatif et le sens positif du noumène réaffirme ce rapport en même temps qu'elle le précise :

Si nous entendons une chose en tant qu'elle n'est pas objet de notre intuition sensible, où nous faisons abstraction de notre manière de l'intuitionner, c'est alors un noumène pris dans le sens négatif (*im negativen Verstande*). Si en revanche nous entendons par là un objet d'une intuition non sensible, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, laquelle toutefois n'est pas la nôtre, et dont nous ne pouvons même pas envisager la possibilité, et il s'agirait alors du noumène pris dans le sens positif (*in positiver Bedeutung*)⁸².

L'idée d'un pouvoir de connaître non humain est requise en tant que condition pour la pensée d'un objet tout aussi étranger, le noumène au sens positif⁸³. De fait, l'intuition intellectuelle est présentée dans l'extrait cité comme ce surcroît à l'origine de la différence entre le noumène négatif, toujours pensé relativement à notre mode de connaissance, et le noumène positif, quant à lui clairement assigné à un pouvoir de connaître inconnu.

On ne peut certes oublier que la considération du noumène au sens positif, dans la *Critique*, débouche rapidement sur une sentence d'exclusion. Pour qu'un tel noumène signifie un objet véritable, il faudrait non seulement épurer notre pensée de l'objet de toute référence à l'intuition sensible, mais il faudrait en outre pouvoir admettre une autre sorte d'intuition que l'intuition sensible. Or, puisque cette éventualité ne se laisse pas même envisager, la conclusion s'impose : « ce qui (...) s'appelle noumène ne doit en tant que tel être entendu que dans une signification négative⁸⁴ », c'est-à-dire comme la simple pensée de quelque chose en général, abstraction faite des conditions de l'intuition sensible. Mais le bannissement conjoint du noumène positif et de l'intuition intellectuelle, en tant qu'il signifie le déplacement de ces concepts hors du domaine de la connaissance objective, ne saurait être assimilé au rejet de fictions encombrantes. Par cette exclusion, Kant marque effectivement l'atteinte de l'objectif premier de la philosophie de la raison pure, laquelle « n'est pas un *organon* permettant d'étendre les connaissances, mais une discipline servant à en déterminer les limites⁸⁵ ». La thèse qui se trouve à être représentée par le rejet de l'intuition intellectuelle et du noumène (qui peuvent cependant toujours être pensés) est l'une des plus importantes de la *Critique* : l'usage de nos catégories ne peut en aucun cas s'étendre

82. CRP, p. 304, B 307.

83. Voir aussi CRP, p. 305, B 308 : « Si nous voulions donc appliquer les catégories à des objets qui ne sont pas considérés comme phénomènes, nous devrions prendre pour soubassement une autre intuition que l'intuition sensible, et dans ce cas l'objet serait un noumène entendu *selon sa signification positive*. »

84. CRP, p. 305, B 309.

85. CRP, p. 652, A 795/B 823.

au-delà des limites de l'expérience sensible, là où se situe l'adresse des concepts frappés d'ostracisme par Kant.

Dans ce contexte, les droits du noumène et de l'entendement intuitif se limitent aux droits restreints s'attachant aux concepts « problématiques » — un qualificatif qui, dans l'idiome kantien, signifie tout à la fois l'absence de contradiction dans la pensée, la privation totale de réalité objective et la fonction de limite vis-à-vis d'autres concepts qui, eux, sont *donnés*⁸⁶. Ou pour ressaisir les choses différemment : c'est en vue de leur « usage négatif » (*negativer Gebrauch*) que ces fictions s'avèrent inévitables et nécessaires, et ce, en dépit de leur défaut de signification empirique⁸⁷. Kant répète en effet à plusieurs occasions qu'à titre de concept-limite, le noumène sert d'abord à « limiter les prétentions de la sensibilité⁸⁸ ». Avant même d'être référé à un autre type d'entendement, le concept d'un objet pour lequel il est fait abstraction de l'intuition sensible rappelle à la sensibilité ses limites, en la forçant à prendre acte de la plus grande étendue de la pensée et de la signification *transcendantale* des catégories. Le noumène, que Kant décrit comme une « tâche⁸⁹ » et non comme un objet qui enrichirait le domaine de notre connaissance, prévient en ce sens les possibles dérives positivistes du sens commun, lequel tend à considérer les objets de l'intuition sensible comme le fin mot de l'histoire, comme des « choses en soi⁹⁰ ».

Le problème est toutefois qu'en raison même de ce découplage de l'intuition sensible et de l'entendement, c'est-à-dire en raison de l'extension « illimitée⁹¹ » des concepts purs de l'entendement, ce dernier demeure toujours susceptible de s'illusionner à son propre sujet. C'est alors la tentation de conclure trop promptement de la *signification* transcendantale des catégories (elles pensent des objets en général, sans considérer la manière précise dont ils sont donnés) à la légitimité de leur *usage* transcendantal, au-delà des objets des sens, que les concepts corrélatifs de noumène positif et d'entendement divin servent à endiguer⁹². Ils constituent pour ainsi dire le moyen à la portée de l'entendement pour se limiter lui-même dans son activité théo-

86. CRP, p. 306, A 254/B 310. Voir p. 326, A 287-288/B 343-344 : « le noumène signifie précisément le concept problématique d'un objet pour une tout autre intuition et un tout autre entendement que les nôtres, qui par conséquent est lui-même un problème ».

87. Cela ne veut bien sûr pas dire que le concept de noumène et celui d'un être divin connaissant ce noumène ont *seulement* une fonction limitative à l'intérieur du système kantien. Il existe bien d'autres raisons, chez Kant, pour se forger la pensée d'un entendement originaire, par exemple pour fournir un principe au jugement dans l'étude de la nature (voir *Critique de la faculté de juger*, p. 398, Ak. XX 420).

88. CRP, p. 306, A 255/B 311.

89. CRP, p. 326, A 288/B 344.

90. Voir CRP, p. 135, A 45/B 62-63. — À ce sujet, voir aussi P. Ricœur, « Husserl juge de Kant », p. 56.

91. CRP, p. 218, B 166 (note).

92. Voir CRP, p. 301, A 248/B 305. — Sur la différence entre usage « transcendantal » et usage « transcendant », voir p. 330-331, A 295-296/B 352-353.

rique, alors même qu'il limite la sensibilité. Kant a bien soin de souligner ces deux temps du processus de la critique, qui reconduisent chacun à l'une des significations possibles du concept de noumène :

Notre entendement reçoit donc ainsi une extension négative, c'est-à-dire qu'il n'est pas borné par la sensibilité, mais borne bien plutôt celle-ci, du fait qu'il appelle noumènes les choses en soi (quand elles ne sont pas considérées comme phénomènes). Néanmoins se pose-t-il également, tout aussitôt, à lui-même des limites : celles qui font qu'il ne peut les connaître par aucune de ses catégories, et qu'il ne peut les penser que sous le nom de quelque chose d'inconnu⁹³.

Le rôle que joue la représentation fictive d'un entendement capable d'intuition s'en trouve clarifié : il permet d'assigner les choses en soi, que nous ne pouvons « penser que sous le nom de quelque chose d'inconnu », à un pouvoir de connaître *lui aussi inconnu*, et qui, de ce fait, ne peut pas être le nôtre. Il s'agit en clair de déposséder en pensée l'entendement, en transformant sa tentation de déterminer les objets en général, sans égard pour sa condition sensible, en un pouvoir spécifique ne pouvant appartenir qu'à l'être divin. Ce n'est que par ce jeu de la pensée que l'excès de l'entendement sur la sensibilité se laisse interpréter, à partir d'un nouveau point de vue, comme un manque. Nous détenons un entendement qui ne s'étend que *problématiquement* au-delà de cette sphère, alors qu'un être doté de l'intuition intellectuelle pourrait, lui, faire un usage *assertorique* de sa pensée au-delà de la sensibilité. Pour le dire encore autrement et pour résumer l'affaire : si l'une des fins poursuivies par la thématization du noumène, dans la *Critique*, est la renonciation à tout usage uniquement transcendantal des catégories, on peut dire que le moyen adapté à cette fin est l'attribution exclusive d'un tel usage à un entendement étranger dont le concept fait apparaître l'essence formelle de nos catégories.

Ce fossé qui sépare l'entendement humain et l'entendement divin se laisse encore interpréter comme le marqueur d'une différence de lieu. La critique distribue des titres de propriété et institue deux espaces de pensée hétérogènes, au sein desquels l'entendement ne peut plus se mouvoir sans s'interroger au sujet des frontières et de la spécificité du terrain qu'il foule. C'est ce qui explique que la différence anthropologique se trouve à l'arrière-plan de cet exercice particulier qu'est la « réflexion transcendantale⁹⁴ », qui vise justement à freiner la faculté de juger dans sa tendance à déterminer les objets par la seule pensée, sans considérer la frontière étanche qui divise les objets sensibles et les objets intelligibles. Comme elle n'a pas directement affaire aux objets, et s'intéresse plutôt au lieu transcendantal où ils sont pensés (comme objet de la sensibilité ou de l'entendement pur, de l'intuition sensible ou de l'intuition intellectuelle, etc.), la réflexion transcendantale

93. CRP, p. 307, A 256/B 312.

94. CRP, p. 310, A 261/B 317.

n'est rendue possible que par la délimitation préalable d'espaces clairement balisés, pour lesquels elle peut prescrire, sous le nom de topique transcendantale, un ensemble de règles particulières pour la liaison de nos concepts. En prenant à partie le projet leibnizien d'une détermination intégrale des objets par les seuls concepts abstraits de la pensée, cet exercice d'un genre nouveau est dans son essence même une critique de ce qu'on pourrait aussi bien appeler « l'indifférence spécifique » que « l'indifférence topique » de la métaphysique traditionnelle. Leibniz est d'abord un mauvais arpenteur : il méconnaît la spécificité des règles qui régissent la détermination des objets du monde sensible parce qu'il ne s'est pas exercé à tracer les « limites du territoire sur lequel seulement il est permis à l'entendement de jouer son rôle⁹⁵ ». Ce qui se laisse ensuite résumer par une proposition plus succincte : Leibniz méconnaît au fond sa propre humanité. Dans la perspective d'une raison qui s'est pliée à la critique, le désir secret de celui qui réclame « que l'on puisse sans les sens connaître néanmoins les choses, par conséquent les intuitionner » s'apparente à un désir d'oubli de soi ; pour celui-là, écrit Kant, « nous ne devrions pas être des hommes⁹⁶ ».

Le partage entre la connaissance humaine et la connaissance divine, dans la recherche critique, est en ce sens le produit de l'aménagement, à même la *sphère de la pensée*, d'un lieu devant toujours signifier une extériorité radicale pour les prétentions théoriques de l'entendement. Notre pouvoir de connaître devient humain dès lors que, par le détour de la pensée du noumène et de l'entendement divin, nous parvenons à « désigner les limites de notre connaissance sensible » et surtout « à laisser disponible un espace que nous ne pouvons combler ni par une expérience possible ni par l'entendement pur⁹⁷ ». Par conséquent, même s'il est clair que le territoire de la connaissance humaine coïncide très exactement avec le territoire au sein duquel l'entendement peut prétendre à une connaissance valide, ce recouplement parfait n'est nullement attribuable, comme le veut Husserl, à l'association hâtive entre le domaine de la connaissance légitime et un concept anthropologique importé pour préserver la validité des jugements synthétiques a priori. Une telle interprétation prend les choses à l'envers : la clause anthropologique de la *Critique de la raison pure* n'est que le résultat du processus par lequel Kant fixe et rappelle constamment les limites de l'usage légitime de l'entendement en vue de la connaissance d'objets⁹⁸. Le qualificatif « humain » est donc *ce que conquiert la raison pure en accomplissant* son projet de connaissance de soi. Si Husserl avait bien raison d'attacher à ce qualificatif une forme de contrainte, il avait pourtant tort d'interpréter

95. CRP, p. 331, A 296/B 352.

96. CRP, p. 320, A 278/B 334.

97. CRP, p. 326, A 288/B 325.

98. Nous nous trouvons ici à rejoindre, par un chemin légèrement différent, l'avis d'Antoine Grandjean au sujet de la méprise husserlienne (voir *Critique et réflexion*, p. 221).

cette contrainte comme une limitation obscure et inexplicable, que le sujet connaissant ne ferait que subir. La « contrainte⁹⁹ » (*Zwang*) et la limitation humaines telles que les conçoit Kant relèvent d'une forme de discipline que s'impose délibérément la raison. Lorsqu'elle nomme son humanité, lorsqu'elle rappelle sa finitude vis-à-vis de l'être divin, notre raison ne procède pas à la relativisation anthropologique du savoir (du moins, de façon assertorique), elle s'exerce à se maintenir à l'intérieur des limites qu'elle s'est elle-même prescrites. Que la philosophie critique soit aussi une « anthropologie transcendantale¹⁰⁰ » est une découverte de la philosophie transcendantale elle-même.

Conclusion

Une réplique, écrite en langage kantien, aux critiques formulées par Husserl à l'endroit de la *Critique de la raison pure* ne permet assurément pas de balayer de manière parfaitement concluante chacun de ces chefs d'accusation, notamment parce que les multiples griefs husserliens font écho aux exigences précises du cahier de charge de la phénoménologie transcendantale. Lorsque Husserl compare la production critique à « une élaboration mythique de concepts » et à une « métaphysique dangereuse, hostile à toute science authentique », ou lorsqu'il regrette que l'arsenal conceptuel kantien « résist(e) pour des raisons de principe à une clarification ultime¹⁰¹ », il déplore par exemple l'absence, chez son prédécesseur, d'une méthode permettant d'analyser dans une évidence probante la vie intentionnelle de la conscience. La mythologie kantienne apparaît comme telle au regard particulier du phénoménologue qui pratique la réduction transcendantale et qui compile les résultats rigoureux de l'analyse eidétique.

À l'intérieur d'un tel procès, l'accusation d'anthropologisme présente cependant une signification distincte, dans la mesure où elle frappe d'un trait l'ensemble de la philosophie kantienne¹⁰², en la plaçant cette fois en contradiction avec ses prétentions propres et non plus seulement avec les exigences relatives à la perspective phénoménologique. Si l'on considère que l'être humain représente le « sol¹⁰³ » à partir duquel Kant travaille, alors il semble effectivement que la *Critique de la raison pure* se montre coupable d'une curieuse limitation du champ de la science, d'une défiguration du sens de la nécessité que poursuit la philosophie transcendantale, voire d'une res-

99. Voir cette fois CRP, p. 602, A 709/B 737.

100. E. Kant, « Réflexion 903 », dans *Réflexions en vue de l'anthropologie*, trad. G. Blanc-Brude, *Philosophie* 117, no 2, 2013, p. 25, Ak. XV.1 395 — On peut rapprocher cette réflexion du propos tenu par Kant dans la CRP, p. 295, A 238/B 297.

101. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 226, Hua VI 203.

102. Husserl parle en ce sens lui-même d'une critique « principielle » (*Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 374).

103. E. Husserl, « Notes sur Kant et le problème de la métaphysique », p. 46.

triction contradictoire et pour finir sceptique de la connaissance a priori. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie husserlienne s'affaire tout naturellement à révoquer la clause anthropologique qu'elle trouve chez Kant, puis à éradiquer la distinction très tranchée qui rend étrangers l'un à l'autre le pouvoir de connaître humain et le pouvoir de connaître divin. Dès 1903, Husserl rejette cette scission au nom de la lutte qu'il mène à l'encontre du psychologisme dans le domaine logique : une véritable psychologie, écrit-il alors, « contiendrait les lois qui valent pour la conscience humaine, parce que celles-ci (justement en tant que lois a priori) valent pour toute conscience en général¹⁰⁴ ».

En réinvestissant le problème posé par la clause anthropologique dans la *Critique de la raison pure*, il ne peut être question de montrer, dans un geste à la fois anachronique et infondé, que pour Kant également, *in fine*, la philosophie transcendante s'évertue à mettre au jour des lois dont l'universalité ne rencontre aucune limite, pas même en Dieu. Il n'est pas non plus question d'affirmer qu'absolument aucun reste anthropologique ne grève le portrait kantien du sujet transcendantal ou de ses facultés. Ce qu'une relecture serrée du texte permet néanmoins de démontrer, et la précision n'est pas accessoire, est que la particule « humain », chez Kant, n'est nullement placée au fondement de la connaissance comme un principe explicatif et donc limitatif de celle-ci. Car en ce qui concerne la spécificité de notre mode de connaissance, Kant ne peut jamais se prononcer avec certitude, le cadre mis en place par la révolution copernicienne ne lui permettant ni de qualifier empiriquement le transcendantal ni d'identifier au sein de la recherche transcendante elle-même un principe capable de supporter une anthropologie vraiment étoffée. Nous ne sommes jamais autorisés à disserter au sujet d'un autre mode de connaissance que le nôtre, mais rien ne nous autorise en retour à prendre notre expérience pour le prototype de toute expérience possible, de sorte que notre humanité, en régime critique, ne désigne rien de spécifique.

Cet obstacle n'empêche pas de réfléchir ou de penser notre humanité. En tablant sur la capacité particulière de notre entendement à s'étendre de façon problématique au-delà du domaine sensible, de même qu'en entretenant la fiction d'un entendement divin qui nous échappe totalement, la critique n'abandonne pas sa prudence habituelle : elle offre à la raison, mais dans un registre autre que celui de la connaissance d'objets, l'occasion de s'envisager au prisme d'une extériorité assurée. Cet autre point de vue déverrouille alors la possibilité de circonscrire en pensée les limites de notre pouvoir de connaître. Pour la question anthropologique, cela revient à dire que l'humain, dans l'acception précise que confère la première *Critique* à ce

104. E. Husserl, *Brief an W. E. Hocking*, 25. I. 1903, dans *Briefwechsel III*, Hua Dk III, Dordrecht : Kluwer, 1994, p. 131 (texte indiqué dans Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, trad. D. Trierweiler, Paris : Cerf, 2011, p. 465).

terme, constitue l'inverse même d'un principe. Il coïncide avec l'aboutissement du mouvement particulier de la connaissance de soi, laquelle, conformément à une tournure « anti-augustinienne » que l'on a souvent décelée chez Kant¹⁰⁵, s'acquiert moins par le moyen d'une plongée en soi que par un détour fictif en direction d'une figure étrangère. À terme, est seul qualifié d'« humain » un pouvoir de connaître qui sait se maintenir avec discipline à l'intérieur de limites clairement tracées, et qui reconnaît l'impossibilité de déterminer objectivement l'espace laissé « vide¹⁰⁶ » en marge de ce territoire.

Contrairement à ce qu'allègue Husserl, cette place toujours laissée disponible n'est pas à envisager comme un terrain aménagé pour un second pouvoir de connaître qui mettrait en péril l'authentique universalité de la connaissance¹⁰⁷. La fonction remplie par cette ouverture ne concerne en réalité que les usages de *notre* raison : il s'agit, d'une part, de restreindre le champ de son usage théorique, et d'autre part, de préparer un autre usage — son usage pratique¹⁰⁸. On constate donc la portée considérable que revêt la clause anthropologique de la *Critique*. Elle inaugure d'elle-même un mouvement vers des objectifs qui dépassent largement les dividendes pourtant infinis de la connaissance objective, puisque l'espace fixé au-delà des frontières de notre humanité ne fait en fin de compte qu'attendre, dans son isolement vis-à-vis les tribulations théoriques de l'entendement, son réinvestissement par une raison quant à elle orientée vers « la détermination du sujet et de son vouloir¹⁰⁹ ». Comme le rappelle la préface de la seconde édition de la *Critique*, les excès de la raison spéculative et ses échecs répétés « menacent (...) de supprimer bel et bien l'usage pur (pratique) de la raison¹¹⁰ ». C'est pourquoi il se révèle impératif de protéger la raison contre ses propres objections théoriques lorsqu'elle désire servir « un objectif plus éloigné », selon l'expression de Kant, « à savoir déterminer *ce qu'il faut faire*, si la volonté est libre, s'il existe un Dieu et un monde futur¹¹¹ ». Tel est l'intérêt véritable de la raison humaine, consciente de sa finitude et malgré tout obnubilée par le suprasensible¹¹². La limitation de notre pouvoir de connaître ne constitue en ce sens que le premier chapitre d'une intrigue anthropologique plus vaste : la question « qu'est-ce que l'homme ? », comme

105. Voir notamment Luc Langlois, « Kant et les limites de l'observation de soi », dans *Kant et l'humain*, p. 127-128 ; C. Serban, « Kant, Husserl, and the Aim of a "Transcendental Anthropology" », dans *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, I. Apostolescu et C. Serban (dir.), Berlin/Boston : De Gruyter, 2020, p. 113.

106. CRP, p. 309, A 259/B 315.

107. Voir *Erste Philosophie* (1923/1924). *Erster Teil*, p. 355, 363-364, 403.

108. Voir E. Kant, *Critique de la raison pratique*, tr. L. Ferry et H. Wismann, Paris : Gallimard, 1985, p. 77, Ak. V 49. — À ce sujet, voir à nouveau les remarques convaincantes d'A. Grandjean (*Critique et réflexion*, p. 207-208).

109. CRP, p. 218, B 167 (note). Voir p. 641, A 776-777/B 804-805.

110. CRP, p. 82, B XXIV-XXV.

111. CRP, p. 655, A 800/B 828.

112. Voir CRP, p. 653, A 797/B 825.

on l'a si souvent fait remarquer, ne trouve que son commencement dans la question « que puis-je savoir ? » et bascule par nécessité vers ces deux autres questions : « que dois-je faire ? » et « que m'est-il permis d'espérer ? »¹¹³. Il vaut la peine de rappeler, même si la chose est entendue, que pour Kant la philosophie est tout entière magnétisée par ces dernières questions. En tant que « science du rapport entre toute connaissance et les fins essentielles de la raison humaine », elle est une téléologie de la raison humaine¹¹⁴. Si la limitation de la raison est ce à quoi l'on *reconnaît* l'humanité de cette dernière, sans doute vaudrait-il donc mieux, pour Kant, *définir* cette humanité à partir de sa destination pratique.

113. Voir E. Kant, *Logique*, p. 25, Ak. IX 25.

114. CRP, p. 678, A 839/B 867.

Interaction sociale et cognition animale

Peut-on percevoir la mélancolie de son poisson rouge ?

Rémi Tison

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100784ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100784ar>

[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

Tison, R. (2023). Interaction sociale et cognition animale : peut-on percevoir la mélancolie de son poisson rouge ? *Philosophiques*, 50(1), 77–103.
<https://doi.org/10.7202/1100784ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je traite de la nature des processus cognitifs sous-tendant nos attributions d'états mentaux aux animaux non humains. Selon la conception traditionnelle, nous n'avons qu'un accès indirect aux états mentaux d'autrui, qui doivent être inférés sur la base du comportement. Cette conception traditionnelle influence autant les débats conceptuels concernant l'esprit des animaux que les recherches empiriques sur la cognition animale. Or de récents travaux sur la cognition sociale humaine avancent plutôt une conception « interactionniste », selon laquelle les états mentaux peuvent parfois être directement perçus dans le comportement. J'applique dans cet article la conception interactionniste à l'attribution d'états mentaux aux animaux. Je conclus que celle-ci rend mieux compte des attitudes du sens commun à l'égard des états mentaux des animaux et est plus féconde pour la recherche empirique sur la cognition animale que la conception traditionnelle.

Interaction sociale et cognition animale

Peut-on percevoir la mélancolie de son poisson rouge ?

RÉMI TISON

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ — Dans cet article, je traite de la nature des processus cognitifs sous-tendant nos attributions d'états mentaux aux animaux non humains. Selon la conception traditionnelle, nous n'avons qu'un accès indirect aux états mentaux d'autrui, qui doivent être inférés sur la base du comportement. Cette conception traditionnelle influence autant les débats conceptuels concernant l'esprit des animaux que les recherches empiriques sur la cognition animale. Or de récents travaux sur la cognition sociale humaine avancent plutôt une conception «interactionniste», selon laquelle les états mentaux peuvent parfois être directement perçus dans le comportement. J'applique dans cet article la conception interactionniste à l'attribution d'états mentaux aux animaux. Je conclus que celle-ci rend mieux compte des attitudes du sens commun à l'égard des états mentaux des animaux et est plus féconde pour la recherche empirique sur la cognition animale que la conception traditionnelle.

MOTS CLÉS : Cognition animale, interaction sociale, cognition sociale, éthique animale

ABSTRACT — In this paper, I discuss the nature of the cognitive processes underlying our attributions of mental states to nonhuman animals. In the traditional view, we have only indirect access to the mental states of others, which must be inferred on the basis of behavior. This traditional conception informs both conceptual debates about animal minds and empirical research on animal cognition. However, recent work on human social cognition has instead put forward an "interactionist" view, according to which mental states can sometimes be directly perceived in behavior. In this paper I apply the interactionist view to the attribution of mental states to animals. I conclude that this view better accounts for common sense attitudes toward animal mental states and is more fruitful for empirical research on animal cognition than the traditional view.

KEYWORDS : animal cognition, social interaction, social cognition, animal ethics

Introduction

Quelle est la nature de la connaissance que nous avons des états mentaux des animaux non humains ? Lorsque nous voyons des animaux adopter différents comportements, nous leur attribuons régulièrement, sur la base de ces comportements, des états mentaux variés. Par exemple, on dira d'un chien jappant à un arbre dans lequel un chat s'est réfugié avant d'en redescendre subrepticement qu'il *pense* qu'il y a un chat dans l'arbre, ou encore qu'une souris sursautant et prenant la fuite à la suite d'un bruit assourdissant est *effrayée* par le bruit. Quelle est la nature des processus cognitifs sous-tendant ces attributions, et comment parvenir à déterminer si de telles

attributions de pensées, d'émotions, de douleurs, etc. sont justifiées? Ne pourrait-il s'agir que de métaphores anthropomorphiques décrivant des comportements mécaniques derrière lesquels ne se cache aucun esprit? La question est cruciale, dans la mesure où plusieurs philosophes établissent implicitement ou explicitement le statut moral des animaux sur la base de leur statut cognitif, c'est-à-dire qu'ils déterminent la nature de nos engagements moraux envers les animaux, en fonction des états mentaux que ceux-ci peuvent ou ne peuvent pas avoir¹².

Comprendre la nature de nos attributions d'états mentaux aux animaux semble crucial, surtout compte tenu du fait qu'il paraît y avoir des obstacles substantiels à notre connaissance de l'esprit des animaux. En effet, le problème traditionnel des autres esprits³ semble amplifié de manière importante dans le cas des animaux, au moins en partie parce que ceux-ci n'ont pas de langage articulé pour nous informer de leurs états mentaux. Ces difficultés se manifestent d'ailleurs non seulement dans les débats philosophiques sur la question, mais aussi à travers les controverses récurrentes au sein des études empiriques concernant la cognition animale. Les désaccords chroniques en psychologie comparative entre les interprétations « rabat-joie » (*killjoy*), expliquant le comportement animal à partir de mécanismes cognitifs simples et de bas niveau, et les interprétations « romantiques », expliquant le comportement animal à l'aide de processus cognitifs complexes et de haut niveau⁴, témoignent de ces difficultés. S'il n'est pas réaliste d'espérer régler ces problèmes ici, il convient néanmoins de s'interroger sur la manière dont sont formulées les questions que visent à résoudre les enquêtes sur la cognition animale, ainsi que sur le point de départ théorique à partir duquel elles sont le plus souvent posées.

1. P. Carruthers, « Brute Experience », *Journal of Philosophy*, 86, 1989, p. 258-269; D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, 1996.

2. Il est néanmoins vrai que de nombreux philosophes défendent au contraire l'idée que le statut moral des animaux ne devrait pas dépendre des types d'états mentaux qu'ils sont en mesure d'avoir. Dans plusieurs cas, cependant, les critères proposés comme alternative dépendent tout de même au final de l'attribution de certains états mentaux aux animaux. Voir par exemple M. S. Dawkins, « Animal welfare with and without consciousness », *Journal of Zoology*, 301(1), 2017, p. 1-10, qui soutient que nous pouvons établir des critères de bien-être des animaux indépendamment de la question de savoir s'ils peuvent avoir des états mentaux conscients. Ces critères sont cependant partiellement définis en matière de ce que les animaux veulent, ce qui présuppose que nous pouvons minimalement leur attribuer quelque chose comme des désirs.

3. J. McDowell, « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », *Proceedings of the British Academy*, 68, 1982, p. 455-479; A. Avramides, *Other Minds*, Routledge, 2001.

4. D. Dennett, « Intentional Systems in Cognitive Ethology: The "Panglossian Paradigm" Defended », *Behavioral and Brain Sciences*, 6(3), 1983, p. 343-390; K. Andrews, *How to study animal minds*, Cambridge University Press, 2020.

Le problème général de la connaissance de l'esprit d'autrui ainsi que les recherches sur les processus cognitifs sous-tendant nos attributions d'états mentaux sont la plupart du temps abordés à partir d'une certaine conception de la nature de notre relation avec les états mentaux d'autrui que j'appellerai la conception traditionnelle. Selon celle-ci, les états mentaux sont des états internes cachés derrière le comportement et auxquels nous ne pouvons avoir accès que par le biais d'une inférence théorique ou d'une simulation. Cette idée est souvent également associée à celle selon laquelle nous entrons ordinairement en interaction avec les états mentaux d'autrui à partir d'une posture d'observateur extérieur visant à décrire les états internes d'autrui comme un fait indépendant et objectif, de manière analogue au travail d'un-e scientifique cherchant à expliquer un phénomène naturel. Cette conception est considérée comme évidente et constitue très souvent le point de départ théorique à partir duquel sont étudiées autant les questions conceptuelles entourant notre compréhension de l'esprit d'autrui que les questions empiriques concernant les processus cognitifs nous permettant de le comprendre, rassemblées sous le terme générique de « cognition sociale ».

Cette conception, contrairement à ce que peuvent laisser entendre ceux qui l'adoptent, n'est cependant pas théoriquement innocente et présuppose une conception de l'esprit abondamment critiquée au cours du xx^e siècle, comme nous le verrons plus loin. Plus récemment, ce modèle a été remis en question par un ensemble de théories de la cognition sociale affirmant que notre connaissance des états mentaux d'autrui s'établit avant tout dans une interaction sensorimotrice vécue à la deuxième personne et que nous pouvons dans certains cas percevoir directement les états mentaux d'autrui à travers leur comportement. Ces théories interactionnistes constituent aujourd'hui une importante alternative aux conceptions dominantes concevant la cognition sociale soit comme des inférences théoriques ou de la simulation d'états mentaux.

À ma connaissance, elles n'ont cependant jamais été appliquées à la question de l'attribution d'états mentaux aux animaux⁵. Le champ de la cognition sociale en sciences cognitives s'intéresse depuis longtemps aux processus cognitifs par lesquels les humains s'attribuent mutuellement des états mentaux. Depuis au moins aussi longtemps, on s'interroge sur la cognition sociale des animaux et la manière dont leurs capacités cognitives concernant les états mentaux d'autrui diffèrent des capacités responsables de la cognition sociale humaine. Ces interrogations portent principalement

5. Dans un article défendant l'idée que les animaux peuvent dans certaines conditions être considérés comme des agents moraux, G. Clement (« Animals and Moral Agency: The Recent Debate and Its Implications », *Journal of Animal Ethics*, 3(1), p. 1-1) avance l'idée que nos attributions d'états mentaux aux animaux se fondent sur nos expériences d'interaction avec ceux-ci, ce qui est très similaire à la thèse avancée ici. Elle n'inscrit cependant pas explicitement son argument dans le cadre des théories interactionnistes de la cognition sociale, qui fournit une justification supplémentaire à cette position.

sur la question de savoir si certains animaux disposent au même titre que les humains d'une « théorie de l'esprit » (*theory of mind*), c'est-à-dire une capacité à attribuer des états mentaux représentationnels à autrui⁶. Cependant, la cognition sociale humaine orientée vers les états mentaux des animaux est très peu étudiée. Une telle étude pourrait nous apprendre des choses pertinentes concernant la nature de notre relation avec la cognition animale, et éventuellement concernant le bon point de départ théorique à partir duquel étudier la cognition animale.

Dans cet article, il ne sera pas directement question du problème traditionnel de l'esprit des animaux, c'est-à-dire de la question de savoir si nos attributions d'états mentaux aux animaux sont rationnellement justifiées ni même de la question de savoir quels types d'états mentaux les animaux peuvent ou ne peuvent pas avoir. Je me pencherai plutôt sur la nature de notre relation cognitive avec l'esprit des animaux, c'est-à-dire sur la nature des processus par lesquels nous attribuons des états mentaux aux animaux. Je suggère que les théories interactionnistes nous permettent de comprendre ces processus mieux que la conception traditionnelle évoquée plus haut. Elles fournissent un point de départ théorique pertinent pour comprendre nos pratiques ordinaires d'attribution d'états mentaux, ainsi que pour encadrer l'étude empirique de la cognition animale. Selon ce nouveau point de départ, les états mentaux des animaux ne sont pas conçus d'entrée de jeu comme des phénomènes cachés derrière leur comportement, mais plutôt comme des formes d'activités partiellement constituées par leur comportement et rendues manifestes à même notre interaction sensorimotrice avec eux. Comme nous le verrons, ce nouveau point de départ éclaire d'une lumière différente nos investigations concernant la cognition animale et, s'il ne répond pas directement au problème de l'esprit des animaux, il relègue le spectre du scepticisme concernant la vie mentale des animaux à l'arrière-plan des débats philosophiques sur la cognition animale.

Dans la première section de cet article, je présenterai la conception traditionnelle de la cognition sociale, qui constitue le point de départ théorique le plus fréquent pour l'étude des processus cognitifs sous-tendant la cognition sociale, et j'expliquerai comment elle s'applique à l'étude de la cognition animale. Dans la seconde section, j'introduirai les théories interactionnistes et montrerai comment elles remettent en question les postulats de la conception traditionnelle de la cognition sociale. Finalement, j'explorerai dans la troisième section les implications qu'ont ces théories interaction-

6. On pourrait d'ailleurs faire remonter la vague d'intérêt actuelle pour la cognition sociale humaine au classique article de D. Premack et G. Woodruff, « Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? », *Behavioral and Brain Sciences*, 4(4), p. 515-629, qui posait justement la question de savoir si les chimpanzés ont une théorie de l'esprit au même titre que les humains. La psychologie comparative peut donc en quelque sorte être vue comme étant à l'origine historique de l'intérêt contemporain pour la cognition sociale humaine.

nistes sur notre relation cognitive avec les états mentaux des animaux, ainsi que sur l'étude empirique de la cognition animale. Je conclurai que, bien qu'elles ne parviennent pas à résoudre tous les problèmes théoriques associés à l'étude de la cognition animale, les approches interactionnistes de la cognition sociale rendent mieux compte que leur alternative traditionnelle de nos attributions ordinaires d'états mentaux aux animaux et constituent un point de départ théorique plus fructueux pour la recherche sur la cognition animale.

1. La conception traditionnelle de la cognition sociale

Le champ de la cognition sociale en sciences cognitives est traversé depuis plusieurs décennies par une opposition entre deux familles de théories visant à rendre compte des processus cognitifs rendant possible notre compréhension des états mentaux d'autrui. La première, appelée la « théorie de la théorie » (*theory theory*) soutient que nous parvenons à connaître les états mentaux d'autrui par le biais d'inférences théoriques postulant des entités mentales, souvent des croyances, des désirs et des intentions, permettant d'expliquer et de prédire le comportement⁷. La compréhension des états mentaux d'autrui est donc analogue au travail scientifique, dans lequel on postule l'existence d'entités théoriques sur la base de données empiriques, constituant ainsi une théorie permettant de décrire et de prédire le phénomène empirique auquel on s'intéresse. La théorie de la simulation (*simulation theory*), quant à elle, soutient que nous comprenons les états mentaux d'autrui en simulant en nous-mêmes les états mentaux que nous aurions si nous nous trouvions dans sa situation⁸. Nous utilisons ces simulations comme un modèle des états mentaux d'autrui nous permettant également d'expliquer et de prédire son comportement.

Ces deux familles de théorie adoptent généralement toutes deux une certaine conception de notre relation cognitive avec l'esprit d'autrui, qu'elles prennent comme point de départ commun à partir duquel penser la cognition sociale. Cette conception traditionnelle est constituée de deux thèses. Selon la première thèse, les états mentaux d'autrui sont des états internes fondamentalement inaccessibles à la perception. Les états mentaux causent le comportement, qui est lui-même observable, mais il y a toujours une distance épistémique entre le comportement observable et l'état mental qui le

7. A. Gopnik et H. Wellman, « Why the Child's Theory of Mind Really Is a Theory », *Mind and Language*, 7(1-2), 1992, p. 145-171 ; S. Baron-Cohen, *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*, MIT Press, 1995 ; A. Gopnik, *Words, Thoughts, and Theories*, MIT Press, 1997.

8. R. Gordon, « Folk Psychology as Simulation », *Mind and Language*, 1(2), 1986, p. 158-171 ; V. Gallese et A. Goldman, « Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading », *Trends in Cognitive Sciences*, 2(12), 1998, p. 493-501 ; A. Goldman, « Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading », *Simulating Minds*, Oxford University Press, 2006.

cause, cette distance ne pouvant être franchie que par une inférence théorique, ou par un processus cognitif additionnel comme une simulation. Cette conception est bien résumée dans le manuel de psychologie sociale de Epley et Waytz⁹:

*Other's mental states are unobservable and inherently invisible and it is precisely because people lack direct information about other's mental states that they must base their inferences on whatever information about others that they do, in fact, have access to. They must make a leap from the observable behavior to the unobservable mental states, a leap employing either simulation or theoretical inference*¹⁰.

Les conséquences de cette position sont également exprimées de manière particulièrement frappante dans ce passage de Gopnik, qui figure parmi les principaux défenseurs de la « théorie de la théorie », dans lequel elle décrit la scène d'un dîner entre amis telle que perçue par le système perceptuel avant d'être interprétée par le processus cognitif additionnel permettant l'attribution d'états mentaux:

*Around me bags of skin are draped over chairs, and stuffed into pieces of cloth; they shift and protrude in unexpected ways [...]. Two dark spots near the top of them swivel restlessly back and forth. A hole beneath the spots fills with food and from it comes a stream of noises*¹¹.

En d'autres termes, nos systèmes perceptuels n'ont accès qu'à des mouvements corporels dénués de sens (des yeux qui bougent, des bouches qui s'ouvrent et se ferment en produisant du bruit, etc.), sur la base desquels nous inférons ensuite des états mentaux pour expliquer et prédire ces mouvements. On parle de principe de non-observabilité pour désigner la thèse selon laquelle les états mentaux sont inaccessibles sur le plan perceptuel (*unobservability principle*)¹². Ce principe est présupposé par une majorité de chercheurs en cognition sociale. Par exemple, Leslie dit: « *because the mental states of others (and indeed of ourselves) are completely hidden from the senses, they can only ever be inferred*¹³ », tandis que Mitchell caractérise les états mentaux comme des « *inherently unobservable constructs*¹⁴ ». Il est

9. Comme on le sait, les manuels constituent souvent une excellente source d'information concernant les thèses constitutives du paradigme d'une science ou d'un domaine de recherche.

10. N. Epley et A. Waytz, « Mind Perception », *Handbook of social psychology*, John Wiley & Sons Ltd, 2010, p. 499.

11. Gopnik, *Words, Thoughts, and Theories*, p. 31.

12. J. Krueger, « Seeing Mind in Action », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 11(2), 2012, p. 149-173; S. Gallagher, *Action and Interaction*, Oxford University Press, 2020.

13. A. Leslie, « Children's understanding of the mental world », *The Oxford companion to the mind*, Oxford University Press, 2004, p. 164.

14. J. P. Mitchell, « Contributions of Functional Neuroimaging to the Study of Social Cognition », *Current Directions in Psychological Science*, 17(2), 2008, p. 144.

important de noter que ce principe n'est que rarement motivé ou justifié. Il s'agit d'un point de départ théorique qui est tenu pour évident et à partir duquel sont formulées des questions empiriques à étudier.

La seconde thèse, formant avec le principe de non-observabilité la conception traditionnelle de la cognition sociale, consiste en une certaine conception de la posture que nous adoptons vis-à-vis des autres et de leurs états mentaux en contexte d'interaction normale. Selon cette conception, qui est également traditionnellement adoptée dans le champ de recherche de la cognition sociale, nous comprenons les autres en observant leur comportement de manière à établir un modèle adéquat de leurs états mentaux, ce qui permet en retour d'expliquer et de prédire leur comportement. L'attribution d'états mentaux se fait ainsi sur la base d'une observation extérieure, détachée et objective du comportement d'autrui. Cette « posture observationnelle » (*observational posture*)¹⁵ est souvent explicite dans la théorie de la théorie, mais est également présente dans plusieurs versions de la théorie de la simulation¹⁶.

Si la conception traditionnelle constitue un important présupposé dans notre manière de concevoir notre relation avec les états mentaux humains, elle semble encore plus profondément ancrée dans notre manière d'aborder les états mentaux des animaux. Il est clair que si les états mentaux humains sont non observables, les états mentaux animaux le sont tout autant. Comme nous le verrons plus loin, différents facteurs aggravants semblent même produire d'importants obstacles additionnels à notre accès aux états mentaux des animaux. En conséquence, le scepticisme concernant la connaissance de l'esprit d'autrui, qui ne relève pour les états mentaux humains que de la discussion philosophique abstraite, se manifeste très concrètement dans l'étude de la cognition animale. Par exemple, Pearce affirme : « *it is possible that [chimpanzee] Washoe has similar mental experiences to a child, but it is also possible that Washoe has a very different type of mental experience,*

15. Gallagher, *Action and Interaction*.

16. Il est néanmoins juste de dire que les théories traditionnelles de la cognition sociale (théorie de la théorie et théorie de la simulation), notamment sous l'influence des théories interactionnistes, ont eu récemment tendance à prendre leurs distances avec la posture observationnelle pour accorder plus d'importance à l'interaction sociale elle-même (voir notamment S. Overgaard et J. Michael, « The Interactive Turn in Social Cognition Research: A Critique », *Philosophical Psychology*, 28(2), p. 160-183. Plusieurs défenseurs de ces théories ont également soutenu qu'elles étaient compatibles avec la perception sociale directe (J. S. Lavelle, « Theory-Theory and the Direct Perception of Mental States », *Review of Philosophy and Psychology*, 3(2), 2012, p. 213-230; V. Bohl et N. Gangopadhyay « Theory of Mind and the Unobservability of Other Minds », *Philosophical Explorations*, 17(2), 2014, p. 203-222; P. Carruthers, « Perceiving Mental States », *Consciousness and Cognition*, 36, 2015, p. 498-507). Ces développements semblent montrer que la conception traditionnelle perd progressivement de son influence dans l'étude de la cognition sociale humaine.

*or no mental experience at all*¹⁷ ». La question de savoir quels types d'états mentaux Washoe le chimpanzé possède est fondamentalement problématique pour Pearce, dans la mesure où « *it is not possible to observe directly the mental states of an animal*¹⁸ ». Il est certainement juste de dire que le principe de non-observabilité, prépondérant dans l'étude de la cognition humaine, est encore plus largement accepté dans l'étude de la cognition animale.

La posture observationnelle joue également un rôle méthodologique important dans l'étude de la cognition animale. Il est en effet souvent déconseillé d'interagir avec les sujets animaux étudiés, qu'il faut plutôt observer de manière neutre et détachée¹⁹. Ces prescriptions méthodologiques présupposent que la manière normale et habituelle de comprendre et d'interpréter les états mentaux d'autrui est d'observer son comportement comme un phénomène objectif auquel il ne faut pas prendre part ; en somme, elles présupposent la posture observationnelle.

Il semble donc que la conception traditionnelle de la cognition sociale ait également laissé son empreinte dans notre manière d'étudier la cognition animale. Le principe de non-observabilité et la posture observationnelle y sont même encore plus universellement acceptés que pour l'étude de la cognition humaine. Cet état de fait s'explique au moins en partie par une difficulté fondamentale à laquelle doit faire face l'étude de la cognition animale : les animaux n'ont pas de langage articulé pour nous informer de leurs états mentaux, contrairement aux humains. Il est en effet beaucoup plus facile d'inférer les états mentaux d'un individu s'il nous est possible de l'interroger directement sur la question. Étant donné qu'ils ne peuvent nous révéler leurs états mentaux par le langage, nous ne pouvons deviner les états mentaux des animaux que sur la base de leur comportement non linguistique : « *because evidence for consciousness in humans generally consists of what people say about their mental experiences, seeking it in nonverbal species requires us to accept some piece of the animals' behavior as equivalent to a person's verbal report*²⁰ ». Cela fait en sorte que ce qui est souvent considéré comme la source principale de notre connaissance des états mentaux humains ne peut être utilisé pour connaître les états mentaux animaux²¹.

17. J. M. Pearce, *Animal Learning and Cognition: An Introduction*, Psychology Press, 2013.

18. Pearce, *Animal Learning and Cognition: An Introduction*, p. 221.

19. Pour une présentation et une critique de la posture observationnelle concernant la cognition animale, voir Andrews, *How to Study Animal Minds*, p. 220 et suivantes.

20. S. J. Shettleworth, *Cognition, evolution, and behavior*, Oxford University Press, 2010, p. 7.

21. Le fait d'avoir ou non un langage est souvent considéré comme pertinent pour la question de l'attribution des états mentaux. Il est bien connu que Descartes considérait le langage comme un signe de la présence d'un esprit (voir par exemple R. Descartes, *Discours de la méthode*, Flammarion, 2000 [1637], V). Plus récemment, certains ont argumenté qu'un individu ne peut avoir d'états mentaux à moins d'avoir un langage, et donc que les animaux ne peuvent avoir d'états mentaux (D. Davidson, « Thought and Talk », *Mind and Language*. Cla-

Malgré cette difficulté, il semble que nous parvenons dans de nombreux cas à interpréter le comportement animal avec un degré de succès respectable. Dans notre interaction quotidienne avec eux, nous leur attribuons implicitement ou explicitement un ensemble d'états mentaux et, une fois les questionnements philosophiques mis de côté, il nous semble tout à fait évident qu'ils ont effectivement de tels états mentaux. Ce sentiment est bien décrit par Hume : « *no truth appears to me more evident than that beasts are endowed with thought and reason as well as man. The arguments are in this case so obvious, that they never escape the most stupid and ignorant*²² ». Comment se fait-il qu'il nous semble si évident que les animaux ont vraiment des états mentaux que nous pouvons connaître et comprendre, alors que des difficultés de principe semblent par ailleurs nous contraindre à les approcher comme ceux d'extra-terrestres avec lesquels nous n'avons rien en commun, animaux pour lesquels nous ne pouvons même pas garantir qu'ils ressentent quoi que ce soit ?

À mon sens, ce décalage vient du fait que nous adoptons de manière réflexive la conception traditionnelle de la cognition sociale concernant notre relation avec les animaux, mais que celle-ci décrit mal la nature de notre rapport réel avec l'esprit des animaux. En effet, comme nous le verrons dans la prochaine section, les états mentaux en général et les états mentaux des animaux en particulier, ne sont pas des phénomènes cachés derrière le comportement que nous inférons à partir d'un point de vue d'observateur détaché de la situation. Nous comprenons autrui tout d'abord sur la base d'une interaction sensorimotrice dynamique qui précède et fonde nos attributions explicites d'états mentaux. De plus, l'expertise acquise sur la base de cette interaction nous permet de percevoir directement certains types d'états mentaux à même le comportement.

2. La théorie de l'interaction et la perception directe des états mentaux

La conception traditionnelle a longtemps dominé l'étude de la cognition sociale humaine, mais ses thèses ont plus récemment été remises en question par ce qu'on appelle la théorie de l'interaction²³. La théorie de l'interaction est motivée par les approches éenactives et incarnées (*enactive* et *embodied*) de la cognition, selon lesquelles les états mentaux doivent être conçus comme des interactions sensorimotrices réalisées dans un système dyna-

rendon Press, 1975, p. 1975-1977; D. Davidson, « Rational Animals », *Dialectica*, 36(4), 1982, p. 317-328).

22. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 2000 [1738], p. 24.

23. S. Gallagher, « Inference or Interaction: Social Cognition Without Precursors », *Philosophical Explorations*, 11(3), 2008b, p. 163-174; T. Froese et S. Gallagher, « Getting Interaction Theory (IT) Together: Integrating Developmental, Phenomenological, Enactive, and Dynamical Approaches to Social Interaction », *Interaction Studies*, 13(3), 2012, p. 436-468; E. Di Paolo et H. De Jaegher, « Interactive brain hypothesis », *Frontiers in Human Neuroscience*, 6, 2012; Gallagher, *Action and Interaction*.

mique comprenant à la fois le corps, le cerveau et l'environnement du sujet²⁴. Rejetant la conception traditionnelle, la théorie de l'interaction soutient que nous comprenons les états mentaux d'autrui non pas sur la base d'observations désengagées, mais avant tout dans une interaction sensorimotrice dynamique²⁵. De plus, les états mentaux deviennent manifestes dans de telles interactions. Les états mentaux d'autrui ne sont donc pas des phénomènes invisibles cachés derrière le comportement, mais sont au contraire partiellement constitués par le comportement et peuvent à ce titre être parfois directement perçus dans le comportement^{26,27}.

Bien que la théorie de l'interaction soit relativement récente, ses principales idées ne sont pas nouvelles et ont été défendues par différents philosophes issus de traditions variées au courant du xx^e siècle. Par exemple, Merleau-Ponty affirme : « je ne perçois pas la colère ou la menace comme un fait psychique caché derrière le geste, je lis la colère dans le geste, le geste ne me fait pas penser à la colère, il est la colère elle-même²⁸ ». De manière similaire, Wittgenstein dit : « *in general I do not surmise fear in him — I see it. I do not feel that I am deducing the probable existence of something inside from something outside; rather, it is as if the human face were in a way translucent and that I were seeing it not in reflected light but rather in its*

24. F. Varela, E. Thompson et E. Rosch, *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, 1991; K. O'Regan et A. Noë, « A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 2001, p. 883-917; E. Thompson, *Mind in life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, 2007; E. Di Paolo, T. Bhurman et X. Barandiaran, *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford University Press, 2017; S. Gallagher, *Enactivist interventions: Rethinking the mind*, Oxford University Press, 2017.

25. H. De Jaegher et E. Di Paolo, « Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), 2007, p. 485-507; H. De Jaegher, E. Di Paolo et S. Gallagher, « Can Interaction Constitute Social Cognition? », *Trends in Cognitive Science*, 14(10), 2010, p. 441-447.

26. S. Gallagher, « Direct Perception in the Intersubjective Context », *Consciousness and Cognition*, 17(2), 2008a, p. 535-543; N. Gangopadhyay et L. Schilbach, « Seeing minds: A neurophilosophical investigation of the role of perception-action coupling in social perception », *Social Neuroscience*, 7(4), 2012, p. 410-423; Krueger, « Seeing Mind in Action »; Gallagher, *Action and Interaction*.

27. Je présente ici la thèse de la perception directe comme faisant partie des théories interactionnistes, mais il semble en principe possible d'adopter la thèse de la perception directe sans adopter la thèse interactionniste. Certains voient même ces deux thèses comme des approches alternatives de la cognition sociale (E. Abramova et M. Slors, « Mechanistic Explanation for Enactive Sociality », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 18(2), 2019, p. 401-424), se situant néanmoins toutes deux dans le giron des approches énoncivistes de la cognition. À mon sens, la perception sociale fait partie de l'ensemble des interactions sensorimotrices par lesquelles nous pouvons comprendre autrui en contexte social, et fait donc partie de ce que j'entends par « interaction sociale ».

28. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 215.

own²⁹ ». Selon Merleau-Ponty et Wittgenstein, des états affectifs comme la colère et la peur sont perçus directement dans le comportement. Les théories interactionnistes peuvent à plusieurs égards être vues comme la redécouverte et l'application dans l'étude contemporaine de la cognition sociale de ces faits évidents, remarqués autant dans la tradition phénoménologique continentale que dans la philosophie du langage ordinaire³⁰.

Mais comment comprendre la thèse selon laquelle on peut percevoir directement les états mentaux d'autrui? Selon Krueger³¹, la perception sociale directe est possible parce que les états mentaux sont des processus étendus réalisés à la fois par des structures neurales internes et des structures corporelles externes, donc partiellement constitués par le comportement d'un individu. Cela implique d'accepter une conception externaliste de la cognition, fréquemment adoptée par les tenants des approches énoncivistes, selon laquelle nos états mentaux sont partiellement réalisés par des structures extraneurales comprenant notre corps, mais également, dans certains cas, des éléments de notre environnement³². Un état mental est aussi un phénomène étendu dans le temps, composé d'un ensemble d'événements, de dispositions et de processus se manifestant à différentes échelles temporelles. De ce point de vue, un état mental est réalisé par un ensemble d'événements à la fois internes et externes étendus sur le plan spatiotemporel, qui inclut, mais ne se limite pas au ressenti subjectif interne accompagnant l'état mental³³. Dans ce cadre externaliste, percevoir le comportement d'un individu est donc littéralement une manière de percevoir un aspect de ses états mentaux, de la même manière que percevoir un objet nous donne accès à un aspect ou un profil de cet objet³⁴. Les théories énoncivistes insistent aussi souvent sur le fait que la perception n'est pas équivalente à une « photo instantanée » (*snapshot view*) de la scène perçue, mais est plutôt un processus

29. L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, 1980 [1947-1948], §170.

30. Voir G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson & Co, 1949.

31. Krueger, « Seeing Mind in Action » ; voir aussi Gallagher, *Action and Interaction*.

32. A. Clark et D. J. Chalmers, « The Extended Mind », *Analysis*, 58(1), 1998, p. 7-19; A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, 2008; R. Menary, *The Extended Mind*, MIT Press, 2010.

33. Ce point semble être anticipé par Austin : « *it seems fair to say that "being angry" is in many respects like "having mumps". It is a description of a whole pattern of events, including occasion, symptoms, feeling and manifestation, and possibly other factors besides. It is silly to ask "what, really, is the anger itself?" as to attempt to fine down "the disease" to some one chosen item. That the man himself feels something which we don't is evident enough, and incidentally nothing to complain about as a "predicament": but there is no call to say that "that" (the feeling) is the anger* » (J. L. Austin, « Other Minds 1 », *Philosophical Papers*. Oxford University Press, 1979 [1946], p. 109). Encore une fois, il semble que plusieurs thèses des théories interactionnistes ne sont pas radicalement nouvelles et trouvent des précurseurs dans certaines traditions de l'histoire de la philosophie.

34. M. Green, « Perceiving Emotions », *Aristotelian Society Supplementary*, 84(1), 2010, p. 45-61.

d'ajustement sensorimoteur continu à une scène perçue³⁵. La perception directe d'un état mental est donc aussi un processus temporellement étendu.

La perception sociale directe est rendue possible par un ensemble d'habiletés sensorimotrices acquises au fil d'interactions répétées. Nous apprenons à percevoir des situations sociales et à y réagir adéquatement en vertu d'une expertise sensorimotrice développée sur la base d'interactions continues depuis notre plus jeune âge (ou sur une période étendue) avec d'autres individus. L'expérience acquise à partir de ces interactions nous rend sensibles à certaines régularités comportementales, ce qui nous permet de réagir de manière appropriée à une variété de situations sociales. Nous apprenons par exemple à diriger notre attention pour percevoir tel ou tel indice comportemental et quels éléments d'une situation sont saillants ou pertinents dans des contextes sociaux déterminés³⁶. Le fait que la perception sociale soit le résultat d'un apprentissage ne la rend pas moins directe pour autant. La capacité à percevoir que quelqu'un a tel ou tel état mental est analogue à l'expertise sportive d'un joueur de baseball expérimenté, par exemple, qui perçoit directement une situation de double jeu là où le profane ne verrait que des mouvements désordonnés et aléatoires. L'important est que cette expertise n'est pas le résultat de l'établissement d'une théorie ou d'un savoir propositionnel permettant un ensemble d'inférences, mais plutôt de l'acquisition d'un ensemble de capacités sensorimotrices établies à travers des engagements répétés dans certaines pratiques interactives³⁷.

Il est important de mentionner que tous les types d'états mentaux ne peuvent pas être directement perçus. Gallagher, par exemple, soutient que notre perception sociale porte essentiellement sur les intentions et les états affectifs d'autrui³⁸. Il est clair pour la plupart des défenseurs de la perception sociale directe que les émotions et les états affectifs en général, qui comprennent par exemple les humeurs ou les sentiments, peuvent parfois être directement perçus dans le comportement³⁹. Les émotions fournissent en effet les exemples les plus fréquemment mentionnés de perception sociale directe, comme en témoignent les passages de Merleau-Ponty et Wittgenstein cités plus haut. Contrairement à d'autres types d'états mentaux, les états affectifs comportent très régulièrement des manifestations comportementen-

35. Voir par exemple A. Noë, *Action in Perception*, MIT Press, 2004.

36. M. Ramstead, S. Veissière et L. Kirmayer, « Cultural Affordances: Scaffolding Local Worlds Through Shared Intentionality and Regimes of Attention », *Frontiers in Psychology*, 7, 2016.

37. Cette discussion repose sur la distinction introduite par Ryle entre le « savoir-que » (*know-that*), comme le fait de savoir que Paris est la capitale de la France, et le « savoir-comment » (*know-how*), comme le fait de savoir comment cuisiner un spaghetti (Ryle, *The Concept of Mind*). Selon les tenants des approches énaïvistes, la perception n'est pas une forme de « savoir-que », mais plutôt une forme de « savoir-comment » (voir Noë, *Action in Perception*).

38. Gallagher, *Action and Interaction*, chapitre 6.

39. Green, « Perceiving Emotions ».

tales reconnaissables. Ces manifestations comportementales composent une importante partie de l'ensemble de phénomènes complexes dont ces états sont composés. Pour des individus ayant développé l'expertise sensorimotrice appropriée, percevoir ces manifestations revient à percevoir directement l'état affectif lui-même.

S'il semble à tout le moins possible de percevoir les états affectifs d'autrui, la question devient plus complexe pour d'autres types d'états mentaux. Plusieurs défendent néanmoins l'idée qu'on peut percevoir des intentions dans le comportement d'autrui. Les intentions ainsi perçues ne seraient cependant pas des intentions étendues dans le temps. Par exemple, on ne perçoit pas dans le comportement d'une personne assise dans un café qu'elle a l'intention de s'acheter une nouvelle paire de souliers l'année prochaine. On perçoit plutôt des « intentions dans l'action » (*intention in action*)⁴⁰, reconnaissables à même la dynamique motrice de l'action exécutée. Par exemple, on pourrait percevoir l'intention de prendre une gorgée de café dans la manière dont la personne regarde sa tasse de café et porte sa main vers celle-ci. Des études ont en effet montré que nous pouvons souvent reconnaître le but immédiat d'une action sur la base de la cinématique du mouvement effectué, même en l'absence d'information contextuelle⁴¹. Dans ces études, on montre à des sujets des séquences vidéo de personnes saisissant une pomme soit pour la manger, la donner ou la lancer, en coupant la fin de la vidéo montrant la complétion de l'action. Simplement à partir de la manière dont ces personnes approchent et saisissent la pomme, les sujets sont en mesure de prédire (à 76 % de réussite) quelle action ces personnes tentent d'effectuer. Il semblerait donc que nous ayons aussi la capacité de percevoir des « intentions dans l'action » à travers la cinématique de l'action effectuée⁴².

40. J. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983; É. Pacherie, « Towards a dynamic theory of intentions », *Does consciousness cause behavior? An investigation of the nature of volition*, MIT Press, 2006.

41. C. Becchio, V. Manera, L. Sartori, A. Cavallo et U. Castiello, « Grasping intentions: From thought experiments to empirical evidence », *Frontiers in Human Neuroscience*, 6, 2012; C. Becchio, A. Koul, C. Ansuini, A. Cavallo et C. Bertone (2018). « Seeing mental states: An experimental strategy for measuring the observability of other minds », *Physics of Life Reviews*, 24, 2018, p. 67-80.

42. Les expériences de Becchio et coll. s'appuient entre autres sur les fameux « neurones miroirs » (G. Rizzolatti, L. Fadiga, V. Gallese et L. Fogassi, « Premotor cortex and the recognition of motor actions », *Cognitive Brain Research*, 3(2), 1996, p. 131-141; V. Gallese, L. Fadiga, L. Fogassi et G. Rizzolatti, « Action recognition in the premotor cortex », *Brain*, 119(2), 1996, p. 593-609; L. Bonini, C. Rotunno, E. Arcuri et V. Gallese, « Mirror neurons 30 years later: Implications and applications », *Trends in Cognitive Sciences*, 26(9), 2022, p. 767-781) qui sont des neurones dans le cortex prémoteur s'activant à la fois lors de l'accomplissement d'une action et lors de la perception d'un autre individu accomplissant cette action. Il est particulièrement pertinent dans le contexte de cet article de mentionner que l'activité des neurones miroirs a été enregistrée pour la première fois par hasard alors qu'un macaque observait

De manière générale, nous percevons directement les états mentaux qui sont « manifestes » (*overt*), par opposition aux états mentaux non manifestes (*covert*). Gomez introduit cette distinction ainsi :

“*Seeing*” can be said to be an “*overt*” mental state, because it is usually accompanied by observable behaviours (the eyes and other body parts oriented to an object), and in this sense you can see another organism’s seeing. However, “*knowing*” and “*believing*” are covert mental states, because they are not accompanied by external behaviours: one cannot “*see*” somebody knowing or believing something⁴³.

Une classe importante d'états non manifestes, y compris les états de croyance et de connaissance mentionnés par Gomez, correspond à ce que nous appelons généralement les attitudes propositionnelles, qui consistent en une attitude à l'égard d'une proposition, comme le fait de croire *que le gazon est mouillé*, de penser *que la neige est blanche*, d'espérer *que l'Argentine gagne la Coupe du monde*, etc. Comme c'est bien connu, un comportement donné est toujours compatible avec un nombre indéfini d'interprétations en matière d'attitudes propositionnelles, pourvu que les modifications appropriées soient apportées aux attitudes propositionnelles d'arrière-plan⁴⁴. C'est ce qu'on appelle la thèse de l'holisme du mental. Par exemple, on pourrait attribuer à une personne prenant son parapluie au moment de sortir sous la pluie la croyance qu'il pleut et le désir de demeurer au sec. Cependant, on pourrait aussi en principe adopter une interprétation lui attribuant la croyance qu'il pleut et le désir d'être mouillé si on lui attribue aussi la croyance (par ailleurs étrange) que l'utilisation d'un parapluie est un bon moyen d'être mouillé sous la pluie, qui est tout aussi compatible avec son comportement. Étant donné la relation holistique que les attitudes propositionnelles entretiennent à l'égard du comportement, on voit mal comment elles pourraient être directement perçues dans le comportement. Cependant, de nombreux autres types d'états mentaux, que j'ai qualifiés de « manifestes », n'exemplifient pas cet holisme et entretiennent une relation plus directe avec le comportement⁴⁵. Comme le mentionne Gomez, on peut compter les états perceptuels s'accompagnant de comportements observables comme des états mentaux manifestes, joignant ainsi les états affectifs

un chercheur manger de la nourriture, illustrant ainsi la possibilité de la perception du comportement intentionnel entre différentes espèces.

43. J. Gomez, J., « Non-Human Primate Theories of (Non-Human Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origin of Mind-Reading », *Theories of theories of mind*, Cambridge University Press, 1996, p. 333-334.

44. W. V. O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, 1960.

45. Voir T. Zawidzki, *Mindshaping: A New Framework for Understanding Human Social Cognition*, MIT Press, 2013, pour une analyse plus détaillée de la distinction entre les états mentaux « holistiques » et les états mentaux manifestes sur le plan perceptuel.

et les « intentions dans l'action » parmi l'ensemble des états mentaux pouvant être directement perçus dans l'interaction sociale.

Les théories de l'interaction acceptent également souvent une forme de pluralisme concernant les mécanismes de la cognition sociale, selon lequel toute une variété de processus cognitifs distincts peut être utilisée pour comprendre les états mentaux d'autrui⁴⁶. Il serait en effet déraisonnable d'affirmer que l'ensemble de la cognition sociale est partout et toujours réalisé par des processus perceptuels. Dans plusieurs cas, l'attribution d'états mentaux reposera effectivement sur des inférences théoriques ou sur des simulations. C'est potentiellement le cas des états mentaux non manifestes comme les attitudes propositionnelles, mais aussi parfois de certains états mentaux habituellement manifestes qui, pour des raisons variées, pourraient ne pas s'accompagner de leurs manifestations comportementales normales (par exemple, une tristesse qu'un individu tenterait de dissimuler en retenant ses larmes). Néanmoins, il demeure qu'en contexte habituel d'interaction sociale, une part importante de notre compréhension des états mentaux d'autrui reposera sur des processus perceptuels. De plus, cette compréhension s'inscrit dans des contextes d'interaction dynamique dans lesquels le sujet est engagé comme un participant actif, et non pas comme un observateur extérieur à la situation.

Théorie interactionniste et cognition animale

Nous avons vu dans la section précédente qu'une part importante de nos attributions ordinaires d'états mentaux s'inscrivent dans des interactions sociales dynamiques et se fondent sur l'exercice d'une expertise sensorimotrice nous conférant un accès perceptuel direct aux états mentaux d'autrui. Lorsque nous attribuons une intention, un état affectif ou perceptuel quelconque à quelqu'un, notre jugement n'est, la majorité du temps, pas fondé sur une inférence théorique ou un processus cognitif extraperceptuel visant à dévoiler un état interne caché derrière le comportement. De plus, nos processus d'attribution ne s'inscrivent pas dans des contextes d'observation détachée et objective, mais plutôt dans des contextes d'engagement pratique avec autrui. Cela semble du moins clair pour ce qui est de nos attributions d'états mentaux aux humains. Mais qu'en est-il de nos attributions d'états mentaux aux animaux ?

Il semble que nous n'avons aucune raison de penser que la nature interactive de notre relation avec les états mentaux humains ne s'applique

46. A. Fiebich, « Various Ways to Understand Other Minds: Towards a Pluralistic Approach to the Explanation of Social Understanding », *Mind and Language*, 30(3), 2015, p. 235-258 ; A. Fiebich, S. Gallagher et D. Hutto, « Pluralism, interaction, and the ontogeny of social cognition », *Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind*, Routledge, 2017, p. 208-221 ; S. Gallagher et A. Fiebich, « Being a pluralist about other minds », *Other Minds*, Oxford University Press, 2019, p. 63-77.

pas également aux états mentaux des animaux, et que les raisons que nous avons d'adopter une approche interactionniste concernant la cognition sociale humaine visent tout autant nos pratiques d'attribution d'états mentaux aux animaux. Lorsque nous avons la chance d'interagir de manière prolongée avec une espèce animale, ou même avec un animal en particulier, nous apprenons à « connaître » cette espèce ou cet individu, ce qui nous permet en retour de mieux prédire leur comportement et d'interagir de manière plus harmonieuse avec eux. Mais, comme c'est le cas pour la cognition sociale humaine, la nature de cette connaissance est fondamentalement pratique : il s'agit d'un « savoir-comment » incarné se réalisant dans l'interaction. Durant l'interaction avec un animal, nous faisons l'acquisition d'un ensemble d'habiletés sensorimotrices nous amenant à réagir de manière appropriée aux multiples régularités comportementales instanciées par cet animal. Nous devenons par là-même « experts » de l'espèce, et parfois plus spécifiquement de l'individu en question.

Andrews décrit ce type d'habileté, qu'elle attribue ici aux chercheurs de terrain habitués à interagir avec une espèce donnée, comme une « expertise du sens commun » (*folk expertise*) :

field researchers have developed expertise in distinguishing meaningful from accidental behaviors. Like night nannies who specialize in infants and nurses who care for people with dementia, their regular interaction with their charges establishes an expertise and know-how that is not accessible to a naïve observer. This nondiscursively learnable proficiency, which I have called “folk expertise”, makes the distinction between naïve or egoistic anecdote and a respectable incident report⁴⁷.

À mon sens, ce type d'expertise né de l'interaction est avant tout une expertise « interactive », fondée non pas sur les catégories de la psychologie du sens commun (*folk psychology*), comme le laisse entendre Andrews, mais plutôt sur l'interaction sensorimotrice elle-même. Andrews dit : « *folk psychology plays an essential role in comparative psychology and is the starting point, but not the end point, of research*⁴⁸ ». Je suggère que le point de départ commence avant même la psychologie du sens commun, dans l'interaction sensorimotrice qui la précède d'un point de vue développemental⁴⁹.

L'expertise « interactive » développée au fil de l'interaction avec un animal se manifeste de différentes façons et à différents degrés. Bien que nous ne soyons pas tous des chercheurs de terrain en éthologie cognitive ou

47. Andrews, *How to Study Animal Minds*, p. 53.

48. Andrews, *How to Study Animal Minds*, p. 4.

49. Voir C. Trevarthen, « Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity », *Before speech: The beginning of interpersonal communication*, Cambridge University Press, 1979 ; C. Trevarthen et K. J. Aitken, « Infant intersubjectivity: Research, theory, and clinical applications », *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 42(1), 2001, p. 3-48.

en psychologie comparative, nous avons probablement tous une certaine expertise de certains animaux, qui nous permet de percevoir directement des états mentaux dans leur comportement. Nous avons suffisamment côtoyé de chiens pour que, lorsque nous en voyons un agiter sa queue, nous percevions directement son excitation, plutôt qu'un comportement sur la base duquel nous inférons un état interne d'excitation. De manière similaire, lorsque le propriétaire d'un chat voit celui-ci orienter ses oreilles en direction de l'origine d'un bruit, il perçoit directement l'état perceptuel de son chat. On pourrait multiplier de tels exemples, qui sont tout à fait analogues à ceux invoqués par Merleau-Ponty et Wittgenstein concernant les états affectifs humains.

L'approche interactionniste offre également un contexte plus fécond pour l'étude empirique de la cognition animale. Penser la cognition sociale comme une interaction et tenir compte de l'expertise développée sur la base de l'interaction permet en effet de produire des protocoles expérimentaux plus adaptés et plus appropriés pour comprendre les processus cognitifs des animaux. Par exemple, on a longtemps cru que seuls les humains avaient tendance à surimiter, c'est-à-dire à imiter des comportements superflus qui ne sont pas manifestement dirigés vers un but précis⁵⁰. Or, on a découvert récemment que les chiens surimitent parfois leur maître, bien qu'ils ne surimitent pas des étrangers⁵¹. On a tardé à prendre conscience de cette capacité cognitive des chiens parce qu'il n'apparaissait pas pertinent de prendre en considération la relation entre le sujet animal et l'expérimentateur. Dans ce cas-ci, la prescription méthodologique de la posture observationnelle nous empêchait de constater la pertinence de la relation affective et l'historique d'interaction qu'entretient un sujet animal avec certains individus et non d'autres pour l'évaluation de ses capacités sociocognitives. Il s'avère d'ailleurs que la surimitation avait auparavant été documentée chez des chimpanzés⁵² dans un laboratoire japonais adoptant une méthode d'« observation participative » (*participant observation*)⁵³ favorisant l'interaction et l'établissement de relations entre les sujets animaux, considérés comme des « partenaires de recherche », et les expérimentateurs.

50. M. Nielsen et K. Tomaselli, « Overimitation in Kalahari Bushman Children and the Origins of Human Cultural Cognition », *Psychological Science*, 21(5), 2010, p. 729-736.

51. L. Huber, N. Popovová, S. Riener, K. Salobir et G. Cimarrelli, « Would dogs copy irrelevant actions from their human caregiver? », *Learning & Behavior*, 46(4), 2018, p. 387-397; L. Huber, K. Salobir, R. Mundry et G. Cimarrelli, « Selective overimitation in dogs », *Learning & Behavior*, 48(1), 2020, p. 113-123.

52. M. Myowa-Yamakoshi et T. Matsuzawa, « Imitation of intentional manipulatory actions in chimpanzees (Pan troglodytes) », *Journal of Comparative Psychology*, 114(4), 2000, p. 381-391.

53. T. Matsuzawa, T., « Sociocognitive Development in Chimpanzees: A Synthesis of Laboratory Work and Fieldwork », *Cognitive Development in Chimpanzees*, Springer, 2006, p. 3-33.

On a également longtemps cru que seuls les humains étaient capables d'attribuer de fausses croyances à autrui, puisque même les chimpanzés échouaient à répétition aux « tests de fausse croyance » (*false-belief test*)⁵⁴ réussis par des enfants de 3-4 ans. Dans une expérience provenant du laboratoire japonais mentionné plus haut, il a cependant été démontré que les chimpanzés étaient effectivement sensibles aux fausses croyances d'autrui dans des contextes mettant en scène des comportements violents envers les expérimentateurs⁵⁵. Ces nouveaux protocoles expérimentaux, conçus sur la base de l'expertise interactive établie au fil de l'interaction entre les sujets animaux et les expérimentateurs, n'auraient probablement pas pu être conçus dans des laboratoires dont la recherche est guidée par la conception traditionnelle de la cognition sociale.

L'approche interactionniste rend également mieux justice à nos attitudes du sens commun à l'égard des animaux. Peu importe la position philosophique que nous maintenons, nous interagissons naturellement avec les animaux comme s'ils avaient effectivement certains types d'états mentaux. Dans ces interactions, notre comportement à leur égard démontre que nous leur attribuons implicitement un ensemble d'états affectifs, sensoriels et perceptuels ainsi qu'une certaine agentivité⁵⁶. Notre attitude préthéorique naturelle à l'égard des animaux semble donc comprendre l'attribution implicite d'états mentaux. Dans le cadre de l'approche interactionniste, cette attitude s'explique par le fait que notre interaction avec eux nous donne une certaine expertise sensorimotrice nous rendant sensibles, sur le plan perceptuel, aux régularités comportementales dont sont partiellement composés leurs états mentaux. De plus, il faut s'attendre à ce que, plus on interagit avec un animal, plus on acquière une expertise interactive avec cet animal, ce qui nous permet en retour de mieux percevoir une plus grande variété d'états mentaux dans son comportement⁵⁷. Comme le remarque Jamieson dans un article anticipant plusieurs des thèses défendues ici :

54. H. Wimmer et J. Perner, « Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception », *Cognition*, 13(1), 1983, p. 103-128.

55. C. Krupenye, F. Kano, S. Hirata, J. Call et M. Tomasello, « Great apes anticipate that other individuals will act according to false beliefs », *Science*, 354(6308), 2016, p. 110-114; F. Kano, C. Krupenye, S. Hirata, M. Tomonaga et J. Call, « Great apes use self-experience to anticipate an agent's action in a false-belief test », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 116(42), 2019, p. 20904-20909.

56. À ce sujet, Descartes lui-même, à qui on attribue habituellement la thèse que les animaux n'ont pas d'états mentaux, avait, paraît-il, un chat nommé Monsieur Grat dont il prenait grand soin.

57. Comme je l'ai indiqué en introduction, il semble également y avoir des liens importants entre l'attribution d'états mentaux à un individu ou à une espèce animale et le statut moral accordé à cet individu ou à cette espèce. En ce sens, il faut s'attendre à ce que, toute chose égale par ailleurs, plus on interagit avec un animal ou une espèce, plus on soit disposé à lui accorder un statut moral important, ce qui semble effectivement être le cas. L'inverse est égale-

*Most of us are more confident of our judgements about the mental states of another human than we are about those of most nonhumans. But if we know the animal well and the human not at all, this may not be the case. Many people are better at identifying the mental states of their animal companions than those of an animal control officer*⁵⁸.

Dans le même ordre d'idées, Allen rapporte que, de manière générale, plus les éthologues passent de temps à étudier une espèce animale, plus ils se trouvent disposés à attribuer des états mentaux de haut niveau aux individus appartenant à cette espèce^{59,60}.

Les attributions faites sur la base de la perception sociale directe ne sont cependant pas à l'abri d'erreurs ou de biais⁶¹. En particulier, l'établissement de protocoles expérimentaux sur une base interactionniste peut parfois poser problème, dans la mesure où il peut être difficile d'isoler précisément certaines variables lorsque le chercheur interagit avec le sujet de l'expérience, influençant ainsi potentiellement de manière indue son comportement⁶². Il faut ici souligner que l'approche interactionniste est un point de départ théorique, alimentant la réflexion sur la manière d'élaborer des protocoles expérimentaux, mais n'impliquant pas que tout protocole expérimental doive comprendre une interaction d'un animal avec un chercheur. De plus, l'interaction peut, dans plusieurs cas, être contrôlée dans l'expérience, de manière à voir comment différents types d'interactions influencent le comportement de l'animal. Par exemple, dans les expériences de Huber et collaborateurs mentionnées plus haut, concernant la surimitation des chiens, la relation entre le chien et l'individu qu'il doit imiter (c'est-à-dire, le fait que l'individu soit ou non le maître du chien) fait justement partie des variables contrôlées par l'expérience.

ment vrai, au sens où ne pas interagir avec un individu ou une espèce animale semble conduire à la négligence de son statut moral.

58. D. Jamieson, « Science, Knowledge, and Animal Minds », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98(1), 1998, p. 79-102

59. C. Allen, C., « Is Anyone a Cognitive Ethologist? », *Biology and Philosophy*, 19(4), 2004, p. 589-607.

60. Ces attributions de haut niveau ne seront pas toujours justifiées. L'attachement développé envers des animaux peut certainement biaiser les attributions explicites d'un chercheur. Cependant, on peut s'attendre à ce que les attributions implicites manifestes dans l'interaction et fondées sur une expertise interactive précédant ces attributions explicites caractérisent plus fidèlement les processus cognitifs des animaux. Par exemple, je peux à tort soutenir que mon chien est capable d'interpréter mes pensées, mais avoir effectivement développé avec lui des structures d'interaction lui permettant de prédire et de réagir de manière appropriée à mon comportement et lui attribuer implicitement ces capacités dans la manière dont j'interagis avec lui.

61. Comme le mentionne Andrews: « *learning how to see is a skill, and as a skill it is also a source of bias* » (Andrews, *How to Study Animal Minds*, p. 52).

62. Je remercie un commentateur anonyme d'avoir soulevé cette question.

Il est néanmoins clair que l'approche interactionniste ne répond pas directement aux scénarios sceptiques mentionnés en introduction. Il semble en effet toujours concevable que tous les animaux avec lesquels nous interagissons soient en fait des robots dépourvus de vie mentale interne. Comme nous l'avons vu, ce problème était considérablement amplifié par le fait que les animaux n'ont pas de langage pour exprimer leurs états mentaux, ce qui semble nous priver d'un moyen crucial de savoir quels états mentaux ils ont, ou même s'ils ont des états mentaux tout court. Or, contrairement à la conception traditionnelle de la cognition sociale, l'approche interactionniste ne voit pas la communication linguistique comme un moyen privilégié de connaître les états mentaux d'autrui. Le fait que les animaux n'aient pas de langage ne nous condamne donc pas nécessairement au doute concernant leur vie mentale, puisque nous disposons d'autres modes d'interaction sur la base desquels fonder nos attributions d'états mentaux. En effet, l'interaction sensorimotrice mène à l'acquisition d'une expertise interactive qui nous permet de percevoir des états mentaux directement dans le comportement. Dans ce cadre théorique, le langage est un moyen utile de communiquer des états mentaux de haut niveau et de tracer des distinctions fines dans le contenu de ceux-ci, mais ne constitue pas nécessairement la source principale ou privilégiée pour connaître les états mentaux d'autrui.

Comme nous apprenons en grande partie à connaître l'esprit des animaux de la même manière que nous apprenons à connaître l'esprit des humains, le problème de l'esprit des animaux n'apparaît plus comme un problème « spécial » devant affecter les recherches sur la cognition animale. Il est ainsi relégué au statut de discussion philosophique secondaire, en compagnie du problème général des autres esprits, qui n'est aujourd'hui pas vu comme un obstacle à l'étude de la cognition humaine et à nos attributions ordinaires d'états mentaux. Comme le dit Clement :

Although we cannot prove that a dog is a sentient creature, it does not follow that we should retreat to skepticism about whether dogs are sentient creatures, any more than we should retreat to skepticism about whether other humans have minds, another certainty that we cannot definitively prove but cannot seriously doubt⁶³.

Certains philosophes pourraient toujours voir un intérêt à chercher comment justifier rationnellement aux yeux d'un sceptique radical nos attributions d'états mentaux aux animaux, mais de telles recherches n'auront que peu à voir avec l'étude de la cognition animale et ne menaceront certainement pas nos attributions ordinaires d'états mentaux aux animaux.

Si l'approche interactionniste fournit un point de départ théorique approprié pour encadrer la recherche sur la cognition animale, il faut néan-

63. Clement, « Animals and Moral Agency: The Recent Debate and Its Implications », p. 11.

moins reconnaître que l'expertise interactive et la perception sociale directe ne nous informent pas au sujet du détail ou de l'étendue des états mentaux des animaux ni des mécanismes cognitifs particuliers sous-tendant leur comportement⁶⁴. En ce sens, l'approche interactionniste n'a certainement pas l'ambition de remplacer l'étude empirique de la cognition animale. Il ne s'agit pas de dire que nous savons tout ce que nous avons besoin de savoir sur la cognition animale simplement à partir de notre interaction avec les animaux. Plutôt, l'approche interactionniste offre un point de départ théorique alternatif à la conception traditionnelle de la cognition sociale à partir duquel étudier le phénomène empirique de la cognition animale. Paraphrasant Andrews, on pourrait dire que l'expertise interactive est le point de départ, mais pas le point d'aboutissement de la recherche (« *folk psychology is the starting point, but not the end point, of research*⁶⁵ »). J'ai montré plus haut que ce cadre théorique est plus fructueux pour la recherche tout en rendant mieux justice à nos attitudes du sens commun envers les animaux.

Le fait que l'approche interactionniste ne peut remplacer l'étude empirique de la cognition animale apparaît encore plus clairement dès lors que l'on constate que nous ne sommes pas en position d'interagir de manière appropriée avec de nombreuses espèces animales, qui disposent néanmoins possiblement de capacités cognitives tout à fait développées. Que ce soit parce qu'elles vivent dans des milieux inaccessibles (par exemple dans les fonds marins ou sous terre), ou ont des propriétés ou structures phénotypiques inappropriées pour l'interaction avec des humains (il est difficile pour un humain d'interagir de manière appropriée avec un acarien, une étoile de mer ou une baleine bleue), nous ne développons pas, avec de nombreuses espèces, le type d'interaction qui nous permettrait de percevoir des états mentaux dans leur comportement. De plus, même les états mentaux des animaux dont nous sommes le plus près, par exemple les chiens ou les chimpanzés, garderont une certaine dose de mystère pour nous, puisque nous ne pouvons interagir avec eux de manière à rendre manifeste pour nous toute la gamme des capacités sensorimotrices dont ils disposent. Par exemple, nous ne pouvons expérimenter nous-mêmes l'état perceptuel d'un chien capable d'entendre un écureuil à 500 mètres de distance, tout comme nous ne pouvons savoir l'« effet que cela fait » (*what it's like*) de se déplacer par écholocation comme une chauve-souris⁶⁶. Von Uexkull remarquait à ce titre

64. À ce titre, l'approche interactionniste n'apporte pas de réponse définitive aux débats concernant le statut moral des animaux, dans la mesure où ces débats dépendent souvent de l'attribution d'états mentaux spécifiques (par exemple, quelles espèces peuvent être considérées comme conscientes ou sentientes, ou disposant d'une agentivité, etc.). La conception interactionniste pourra cependant influencer notre conception des critères permettant d'établir la présence de ces capacités.

65. Andrews, *How to Study Animal Minds*, p. 4.

66. T. Nagel, « What is It Like to Be a Bat? », *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 435-450.

que chaque espèce dispose de son propre « *Umwelt* », ou monde vécu, à la mesure de ses capacités sensorimotrices et cognitives⁶⁷. L'*Umwelt* des humains croise celui des animaux avec lesquels il interagit, mais ils ne se recoupent jamais complètement, puisque différentes espèces ne partagent pas exactement les mêmes capacités sensorimotrices⁶⁸.

Il faut donc se garder de déterminer nos attributions scientifiques définitives sur la simple base de l'interaction et de la perception sociale directe, auquel cas on risquerait de négliger injustement la vie mentale de toute une variété d'espèces dont les capacités sensorimotrices ne recoupent pas ou peu les nôtres, ou avec lesquelles nous ne pouvons entretenir le type d'interaction à travers lequel nous attribuons ordinairement des états mentaux aux animaux. Il demeure néanmoins que l'approche interactionniste esquissée ici fournit un meilleur point de départ théorique pour les études empiriques concernant le détail et l'étendue des processus cognitifs de ces animaux que la conception traditionnelle de la cognition sociale.

Conclusion

Dans cet article, j'ai présenté la conception traditionnelle de la cognition sociale, selon laquelle les états mentaux d'autrui sont des états internes cachés derrière le comportement (principe de non-observabilité), qu'il faut inférer à partir d'une posture épistémique analogue à celle d'un scientifique cherchant à comprendre objectivement un phénomène indépendant de lui-même (posture observationnelle). J'ai également montré que cette conception exerçait une influence considérable dans la recherche sur la cognition animale, par ailleurs affectée par la difficulté supplémentaire que les animaux ne disposent pas du langage, qui constitue la source fondamentale de notre connaissance de l'esprit d'autrui dans la conception traditionnelle.

J'ai ensuite introduit la théorie interactionniste de la cognition sociale, opposée à la conception traditionnelle et selon laquelle nous comprenons et interprétons les états mentaux d'autrui d'abord et avant tout dans une interaction sensorimotrice dynamique. À travers cette interaction, nous faisons l'acquisition d'une expertise interactive nous permettant à terme de percevoir une variété d'états mentaux (p. ex. : perceptuels, affectifs, etc.) directement dans le comportement d'autrui. Comme je l'ai indiqué, bien que la

67. J. Von Uexküll, *A stroll through the worlds of animals and men: A picture book of invisible worlds*, International Universities Press, 1934.

68. À cet égard, il peut certainement aussi exister des différences dans les *Umwelt* d'individus d'une même espèce, dans la mesure où les capacités sensorimotrices varient aussi de manière intraspécifique. Par exemple, mon *Umwelt* est sans doute quelque peu différent de celui d'une coureuse olympique, mais aussi de celui d'une personne en situation de handicap se déplaçant en fauteuil roulant (Voir S. Gallagher, « The Therapeutic Reconstruction of Affordances », *Res Philosophica*, 95(4), 2018, p. 719-736). Certains pans de l'expérience de ces individus me seront donc nécessairement inaccessibles, sans pour autant m'empêcher de pouvoir percevoir certains de leurs états mentaux.

théorie interactionniste soit relativement nouvelle dans le champ de recherche de la cognition sociale, ses idées principales ont été anticipées au courant du ^{xx}^e siècle par plusieurs philosophes de traditions variées.

J'ai finalement soutenu que la théorie interactionniste s'applique également à notre relation cognitive avec les états mentaux des animaux. En interagissant couramment avec des animaux, nous faisons l'acquisition d'une forme d'expertise interactive analogue à celle que nous développons concernant les humains qui nous entourent. Cette expertise nous permet de percevoir certains états mentaux des animaux directement dans leur comportement. L'approche interactionniste de notre relation avec la cognition animale, comme la conception traditionnelle, ne constitue pas en soi une théorie de la cognition animale en bonne et due forme, mais plutôt un point de départ théorique permettant d'encadrer la recherche devant mener à l'établissement d'une telle théorie. J'ai défendu l'idée que le point de départ interactionniste est plus fructueux pour la recherche que la conception traditionnelle, qui semble glisser presque inévitablement vers un scepticisme stérile.

La théorie interactionniste semble également mieux rendre compte des attitudes préthéoriques du sens commun à l'égard des animaux. Dans nos interactions de tous les jours avec les animaux, nous agissons dans les faits comme si ceux-ci avaient effectivement des états mentaux et nous percevons dans leur comportement toute une variété d'attitudes affectives, perceptuelles et intentionnelles. Ces attributions implicites ne sont pas que des lubies anthropocentriques, mais plutôt très souvent le résultat d'une expertise perceptuelle développée sur la base d'interactions répétées. Concevoir ainsi notre relation avec les états mentaux des animaux ouvre de nouvelles portes pour la recherche sur la cognition animale et rend mieux compte que la conception traditionnelle de la cognition sociale de nos attributions ordinaires d'états mentaux aux animaux.

Bibliographie

- Abramova, E. et Slors, M. (2019). « Mechanistic Explanation for Enactive Sociality », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18, n° 2, 401-424. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9577-8>.
- Allen, C. (2004). « Is Anyone a Cognitive Ethologist? », *Biology and Philosophy* 19, n° 4, 589-607. <https://doi.org/10.1007/sBIPH-004-0527-1>.
- Andrews, K. (2020). *How to study animal minds*. Cambridge University Press.
- Austin, J. L. (1979 [1946]). « Other Minds 1 », dans *Philosophical Papers*, Oxford University Press.
- Avramides, A. (2001). *Other Minds*, Routledge.
- Baron-Cohen, Simon (1995). *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*, MIT Press.
- Becchio C., A. Koul, C. Ansuini, A. Cavallo et C. Bertone (2018). « Seeing mental states: An experimental strategy for measuring the observability of other minds », *Physics of Life Reviews* 24, 67-80. <https://doi.org/10.1016/j.plrev.2017.10.002>.

- Becchio, C., V. Manera, L. Sartori, A. Cavallo et U. Castiello (2012). « Grasping intentions: From thought experiments to empirical evidence », *Frontiers in Human Neuroscience* 6, 117. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00117>.
- Bohl, V. et N. Gangopadhyay (2014). « Theory of Mind and the Unobservability of Other Minds », *Philosophical Explorations* 17, n° 2, 203-222. <https://doi.org/10.1080/13869795.2013.821515>.
- Bonini, L., C. Rotunno, E. Arcuri et V. Gallese (2022). « Mirror neurons 30 years later: Implications and applications », *Trends in Cognitive Sciences* 26, n° 9, 767-781. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2022.06.003>.
- Carruthers, P. (2015). « Perceiving Mental States », *Consciousness and Cognition* 36, 498-507. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2015.04.009>.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press.
- Clark, A. et D. J. Chalmers (1998). « The Extended Mind », *Analysis* 58, n° 1, 7-19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>.
- Clement, G. (2013). « Animals and Moral Agency: The Recent Debate and Its Implications », *Journal of Animal Ethics* 3, n° 1, 1-14. <https://doi.org/10.5406/janimalethics.3.1.0001>.
- Davidson, D. (1975). « Thought and Talk », dans *Mind and Language*, S. D. Guttenplan (dir.), Clarendon Press, p. 1975-1977.
- Davidson, D. (1982). « Rational Animals », *Dialectica* 36, n° 4, 317-328. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1982.tb01546.x>.
- Dawkins, M. S. (2017). « Animal welfare with and without consciousness », *Journal of Zoology*, 301, n° 1, 1-10. <https://doi.org/10.1111/jzo.12434>.
- De Jaegher, H. et E. Di Paolo (2007). « Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, n° 4, 485-507. <https://doi.org/10.1007/s11097-007-9076-9>.
- De Jaegher, H., E. Di Paolo et S. Gallagher (2010). « Can Interaction Constitute Social Cognition? », *Trends in Cognitive Science* 14, no 10, 441-447.
- Dennett, D. C. (1983). « Intentional Systems in Cognitive Ethology: The “Panglossian Paradigm” Defended », *Behavioral and Brain Sciences* 6, n° 3, 343-390. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00016393>.
- Descartes, R. (2000 [1637]). *Discours de la méthode*, Flammarion.
- Di Paolo, E. et H. De Jaegher (2012). « Interactive brain hypothesis », *Frontiers in Human Neuroscience*, June 2012. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00163>.
- Di Paolo, E., T. Bhurman et X. Barandiaran (2017). *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Epley, N. et A. Waytz (2010). « Mind perception », dans *Handbook of social psychology*, John Wiley & Sons Ltd.
- Fiebich, A., S. Gallagher et D. D. Hutto (2017). « Pluralism, interaction, and the ontogeny of social cognition », dans *Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind*, Routledge, p. 208-221.
- Fiebich, Anika (2015). « Various Ways to Understand Other Minds: Towards a Pluralistic Approach to the Explanation of Social Understanding », *Mind and Language* 30, n° 3, 235-258. <https://doi.org/10.1111/mila.12079>.
- Fiebich, Anika (2019). *In defense of pluralist theory. Synthese*. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02490-5>.

- Froese, T. et S. Gallagher (2012). « Getting Interaction Theory (IT) Together: Integrating Developmental, Phenomenological, Enactive, and Dynamical Approaches to Social Interaction », *Interaction Studies* 13, n° 3, 436-468. <https://doi.org/10.1075/is.13.3.06fro>.
- Gallagher, S. (2008a). « Direct Perception in the Intersubjective Context », *Consciousness and Cognition* 17, n° 2, 535-543. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2008.03.003>.
- Gallagher, S. (2008b). « Inference or Interaction: Social Cognition Without Precursors », *Philosophical Explorations* 11, n° 3, 163-174. <https://doi.org/10.1080/13869790802239227>.
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist interventions: Rethinking the mind*, Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2018). « The Therapeutic Reconstruction of Affordances », *Res Philosophica*, 95, n° 4, 719-736. <https://doi.org/10.11612/resphil.1723>.
- Gallagher, S. (2020). *Action and Interaction*, Oxford University Press.
- Gallagher, S. et A. Fiebich (2019). « Being a pluralist about other minds », dans *Other Minds*, Oxford University Press, p. 63-77.
- Gallese, V., L. Fadiga, L. Fogassi et G. Rizzolatti (1996). « Action recognition in the premotor cortex », *Brain* 119, n° 2, 593-609. <https://doi.org/10.1093/brain/119.2.593>.
- Gallese, V. et A. Goldman (1998). « Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading », *Trends in Cognitive Sciences* 2, n° 12, 493-501. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(98\)01262-5](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(98)01262-5).
- Gangopadhyay, N. et L. Schilbach (2012). « Seeing minds: A neurophilosophical investigation of the role of perception-action coupling in social perception », *Social Neuroscience* 7, n° 4, 410-423. <https://doi.org/10.1080/17470919.2011.633754>.
- Goldman, A. I. (2006). « Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading », dans *Simulating Minds*, Oxford University Press. <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/0195138929.001.0001/acprof-9780195138924>.
- Gomez, J. (1996). « Non-human primate theories of (non-human primate) minds: Some issues concerning the origin of mind-reading », dans *Theories of theories of mind*, Cambridge University Press.
- Gopnik, A. (1997). *Words, Thoughts, and Theories*, MIT Press.
- Gopnik, A. et H. Wellman (1992). « Why the Child's Theory of Mind Really Is a Theory », *Mind and Language* 7, nos 1-2, 145-171. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1992.tb00202.x>.
- Gordon, R. (1986). « Folk Psychology as Simulation », *Mind and Language* 1, n° 2, 158-171. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1986.tb00324.x>.
- Green, M. (2010). « Perceiving Emotions », *Aristotelian Society Supplementary* 84, n° 1, 45-61. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2010.00185.x>.
- Huber, L., K. Salobir, R. Mundry et G. Cimarrelli (2020). « Selective overimitation in dogs », *Learning & Behavior* 48, n° 1, 113-123. <https://doi.org/10.3758/s13420-019-00400-w>.
- Huber, L., N. Popovová, S. Riener, K. Salobir et G. Cimarrelli (2018). « Would dogs copy irrelevant actions from their human caregiver? », *Learning & Behavior* 46, n° 4, 387-397. <https://doi.org/10.3758/s13420-018-0336-z>.

- Hume, D. (2000 [1738]). *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press.
- Jaegher, H. D., E. D. Paolo et S. Gallagher (2010). « Can Social Interaction Constitute Social Cognition? », *Trends in Cognitive Sciences* 14, n° 10, 441-447. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2010.06.009>.
- Jamieson, D. (1998). « Science, Knowledge, and Animal Minds », *Proceedings of the Aristotelian Society* 98, n° 1, 79-102. <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00026>.
- Kano, F., C. Krupenye, S. Hirata, M. Tomonaga et J. Call (2019). « Great apes use self-experience to anticipate an agent's action in a false-belief test », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116, n° 42, 20904-20909. <https://doi.org/10.1073/pnas.1910095116>.
- Krueger, J. (2012). « Seeing Mind in Action », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11, n° 2, 149-173. <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9226-y>.
- Krupenye, C., F. Kano, S. Hirata, J. Call et M. Tomasello (2016). « Great apes anticipate that other individuals will act according to false beliefs », *Science* 354, n° 6308, 110-114. <https://doi.org/10.1126/science.aaf8110>.
- Lavelle, J. S. (2012). « Theory-Theory and the Direct Perception of Mental States », *Review of Philosophy and Psychology* 3, n° 2, 213-230. <https://doi.org/10.1007/s13164-012-0094-3>.
- Leslie, A. (2004). « Children's understanding of the mental world », dans *The Oxford companion to the mind*, Oxford University Press.
- Matsuzawa, T. (2006). « Sociocognitive Development in Chimpanzees: A Synthesis of Laboratory Work and Fieldwork », dans *Cognitive Development in Chimpanzees*, T. Matsuzawa, M. Tomonaga et M. Tanaka (dir.), Springer, p. 3-33. https://doi.org/10.1007/4-431-30248-4_1.
- McDowell, J. (1982). « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », *Proceedings of the British Academy* 68, 1982, Oxford University Press, p. 455-479.
- Menary, R. (2010). *The Extended Mind*, MIT Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.
- Mitchell, J. P. (2008). « Contributions of Functional Neuroimaging to the Study of Social Cognition », *Current Directions in Psychological Science* 17, n° 2, 142-146.
- Myowa-Yamakoshi, M. et T. Matsuzawa. (2000). « Imitation of intentional manipulatory actions in chimpanzees (Pan troglodytes) », *Journal of comparative psychology* 114, n° 4, 381-391.
- Nagel, T. (1974). « What is It Like to Be a Bat? », *Philosophical Review* 83 (October), 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>.
- Nielsen, M. et K. Tomaselli (2010). « Overimitation in Kalahari Bushman Children and the Origins of Human Cultural Cognition », *Psychological Science* 21, n° 5, 729-736. <https://doi.org/10.1177/0956797610368808>.
- Noë, Alva. (2004). *Action in perception*, MIT Press.
- O'Regan, J. K., et A. Noë (2001). « A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness », *Behavioral and Brain Sciences* 24, n° 5, 883-917. <https://doi.org/10.1017/s0140525x01000115>.
- Overgaard, S., et J. Michael (2015). « The Interactive Turn in Social Cognition Research: A Critique », *Philosophical Psychology* 28, n° 2, 160-183. <https://doi.org/10.1080/09515089.2013.827109>.
- Pacherie, É. (2006). « Towards a dynamic theory of intentions », *Does consciousness cause behavior? An investigation of the nature of volition*, MIT Press.

- Pearce, J. M. (2013). *Animal Learning and Cognition: An Introduction*, Psychology Press.
- Premack, D. et G. Woodruff (1978). « Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? », *Behavioral and Brain Sciences* 4, n° 4, 515-629. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00076512>.
- Quine, W. V. O. (1960), *Word and Object*, MIT Press.
- Ramstead, M., S. Veissière et L. Kirmayer (2016). « Cultural Affordances: Scaffolding Local Worlds Through Shared Intentionality and Regimes of Attention », *Frontiers in psychology* 7, 1090. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01090>.
- Rizzolatti, G., L. Fadiga, V. Gallese et L. Fogassi (1996). « Premotor cortex and the recognition of motor actions », *Cognitive Brain Research* 3, n°2, 131-141. [https://doi.org/10.1016/0926-6410\(95\)00038-0](https://doi.org/10.1016/0926-6410(95)00038-0).
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*, Hutchinson & Co.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.
- Shettleworth, S. J. (2010). *Cognition, evolution, and behavior*, Oxford University Press.
- Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press.
- Trevarthen, C. (1979). « Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity », dans *Before speech: The beginning of interpersonal communication*, M. Bullock (dir.), Cambridge University Press.
- Trevarthen, C. et K. J. Aitken (2001). « Infant intersubjectivity: Research, theory, and clinical applications », *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 42, n° 1, 3-48.
- Varela, F., E. Thompson et E. Rosch (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press.
- Von Uexküll, J. (1934). *A stroll through the worlds of animals and men: A picture book of invisible worlds*, International Universities Press.
- Wimmer, H. et J. Perner (1983). « Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception », *Cognition* 13, n° 1, 103-128. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(83\)90004-5](https://doi.org/10.1016/0010-0277(83)90004-5).
- Wittgenstein, L. (1980 [1947-1948]). *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell.
- Zawidzki, T. W. (2013). *Mindshaping: A New Framework for Understanding Human Social Cognition*, Bradford.

Précis de *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*

Sophie Marcotte Chénard

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100785ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100785ar>

[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

Marcotte Chénard, S. (2023). Précis de *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*. *Philosophiques*, 50(1), 105–110. <https://doi.org/10.7202/1100785ar>

Disputatio

Précis de *Devant l'histoire en crise*. Raymond Aron et Leo Strauss

SOPHIE MARCOTTE CHÉNARD

Department of Political Science
Carleton University (Ottawa)

On observe au cours des dernières années une croissance exponentielle de l'usage de la notion de « crise » dans le discours politique et social. De la crise climatique à la crise de la démocratie libérale, en passant par la crise des réfugiés et la crise sanitaire, le terme se voit mobilisé pour décrire un vaste éventail de phénomènes. Son usage répété et quasi normalisé conduit à s'interroger sur la valeur analytique et heuristique du concept de crise. Que parvient-on à saisir ou illuminer par la désignation de « crise » ?

Si les multiples acceptions et significations du terme demeurent marquées par une certaine indétermination, son usage permet néanmoins de nous dire quelque chose sur la façon dont une époque ou période donnée se représente sa position, son rôle, son expérience. La présence accrue du terme dans le discours politique et social actuel rappelle une autre période de prévalence documentée d'un discours ambiant de crise : les années 1930 et 1940 en Europe¹. La période de l'entre-deux-guerres en Allemagne voit se multiplier les diagnostics de crise, tant économique que scientifique, politique, sociale et spirituelle. Cette « culture » de crise durant la période de la république de Weimar et à la suite de son effondrement renseigne sur la façon dont s'articule alors la critique du présent sur la scène intellectuelle européenne. L'un des diagnostics avancés par plusieurs penseurs de la génération qui arrive à maturité dans les années 1930 est celui d'une « crise de l'histoire ».

La période de Weimar et les événements tragiques qui ont suivi — la montée du nazisme et la recrudescence de l'antisémitisme dans les années 1930, l'émergence de régimes totalitaires en Allemagne et en Russie, la déportation et l'élimination systématique du peuple juif soutenues par une idéologie raciale — occupent encore aujourd'hui une place centrale dans l'imaginaire occidental. L'ampleur, la gravité et le caractère organisé et systématique des atrocités commises en font un point de rupture qui institue un « avant » et un « après ». Cette période historique possède ainsi une forte résonance, comme en témoignent les nombreuses analogies contemporaines

1. Voir Rudiger Graf et Moritz Föllmer, « The Culture of “Crisis” in the Weimar Republic », *Thesis Eleven* 111, n° 1 (2012), 36-47.

avec Weimar, le fascisme ou encore le totalitarisme. S'il faut se garder de comparaisons faciles et superficielles avec les événements du passé, on doit malgré tout reconnaître que la conscience de crise qui caractérise cette période peut avoir une fonction révélatrice et heuristique.

Dans mon livre *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*, je propose d'évaluer ce que recouvre ce diagnostic de « crise de l'histoire ». Quels en sont les éléments déterminants ? Et quelles réponses sont offertes à ce qui est présenté comme un effondrement des repères de la certitude ? En guise d'introduction à cette *disputatio*, je présenterai ici les questions fondamentales qui ont guidé ma recherche, les principaux arguments défendus dans l'ouvrage et les contributions centrales qui en ressortent.

Le philosophe de l'histoire Arnold Toynbee a cette formule, que Raymond Aron se plaisait à invoquer : « *History is again on the move* ». Cette expression — l'histoire se remet en marche — traduit un sentiment prévalent chez les intellectuels en Europe au cours des années 1930 et 1940. L'histoire en crise, c'est l'expression d'une perception que le mouvement de l'histoire n'obéit pas à une logique prévisible. L'idée d'un plan déterminé fondé sur un progrès matériel et moral ou d'une signification claire du processus historique fait place à une histoire contingente, imprévisible, à la merci des aléas de la politique, une histoire qui ne pourrait à la limite n'être que « bruit et fureur », pour reprendre l'expression de Shakespeare. Il s'agit dans le livre de proposer le récit des défis auxquels la philosophie politique continentale doit faire face dans une période de grands troubles, une période de crise dont les répercussions se font sentir dans les affrontements idéologiques de la période de l'après-guerre.

L'arrière-plan du livre, c'est donc la prévalence d'un sentiment de crise, exacerbé par les tumultes et la fragmentation de la république de Weimar et son éventuel effondrement, la fragilité de l'ordre international dans les années 1930 et la tragédie de la Seconde Guerre mondiale qui appelle une réflexion politique et morale renouvelée. C'est à travers l'étude du parcours croisé de deux figures centrales de la pensée politique et des sciences sociales du xx^e siècle, Raymond Aron et Leo Strauss, et à travers des points de rencontre et de désaccords entre les deux penseurs, que l'ouvrage examine l'aventure de la pensée politique en temps incertains. Comment penser des événements qui semblent se dérober à toute saisie rationnelle ? Comment donner un sens ou une intelligibilité au processus historique alors que l'on assiste à un renversement des valeurs libérales que l'on croyait établies ? C'est un peu, comme le suggérait le philosophe Karl Löwith dans une image saisissante, tenter de s'accrocher aux vagues pendant un naufrage.

Ces inquiétudes s'expriment chez plusieurs penseurs de l'époque, dont Aron et Strauss, à partir du vocabulaire de la « crise de l'historicisme ». Expression obscure s'il en est, même pour celles et ceux qui en font usage, hier comme aujourd'hui : est-ce que l'historicisme est une méthodologie de la science historique, une description du projet hégélien, une approche her-

méneutique, une philosophie du relativisme historique, une forme de nihilisme ? Pourquoi revenir à cette « crise de l'historicisme » ? Qu'a-t-on à gagner à rouvrir cette querelle au premier abord plutôt datée et qui atteint son apogée au cours des années 1930, notamment en Allemagne ?

C'est que la crise de l'historicisme a partie liée avec une seconde interrogation fondamentale du livre, qui a à voir avec une réflexion sur ce qu'on appelle l'épistémologie de l'histoire ou la théorie de l'histoire, cette sous-discipline qui tente de répondre aux questions : « Comment parvient-on à connaître le passé ? » et « à quelles conditions sa restitution est-elle possible ? ». Mais toute interrogation sur le passé est également une interrogation sur le présent, une interrogation pratique. L'une des questions au fondement de cet ouvrage est de savoir quel rôle joue la reconstruction du passé dans la réflexion politique. Pour reprendre une expression d'inspiration nietzschéenne, la visée poursuivie dans ce livre est de mesurer, à partir d'un examen du problème de l'historicisme, les avantages et les inconvénients de l'histoire pour la philosophie politique.

L'ouvrage, divisé en deux parties, compte six chapitres. La première partie du livre retrace le déploiement de cette crise de l'histoire et ce sentiment que partagent Raymond Aron et Leo Strauss dans la période de l'entre-deux-guerres, celui d'être aux premières loges de l'histoire en train de se faire. Je m'interroge dans le premier chapitre sur les conditions d'émergence du problème de l'historicisme lors de la *Methodenstreit* au XIX^e siècle et sur son tournant « pratique » dans la période de l'entre-deux-guerres en Allemagne. Comment la crise de l'historicisme, d'abord un problème d'ordre épistémologique lié à l'écriture de l'histoire, devient-elle un enjeu lié à la question du jugement moral et politique ? J'analyse ensuite la façon dont les deux penseurs viennent à la rencontre de cette crise de l'histoire dans leur jeunesse, à la fois à l'épreuve des événements et à l'épreuve de la lecture de figures qui seront pour eux décisives : Nietzsche, Dilthey, Spengler, Heidegger, Weber, Mannheim, pour ne nommer que ceux-là. Le deuxième chapitre porte sur la rencontre de Strauss avec le « problème de l'histoire » dans les années 1920 et 1930 et montre la complexité du rapport straussien à l'historicisme et à ses corollaires, le relativisme et le nihilisme. Cela me conduit à aborder, au troisième chapitre, la question de la façon dont Aron vient à la rencontre de cette problématique, notamment lors de ses séjours en Allemagne au début des années 1930 et dans l'écriture subséquente de ses travaux sur la science historique et la philosophie de l'histoire.

La deuxième partie de l'ouvrage étudie plus directement la question de la rationalité politique. La pertinence des débats sur l'historicisme et sa crise apparaît encore plus clairement lorsqu'on se tourne vers Max Weber. Dans le quatrième chapitre, je montre comment le dialogue entre Aron et Strauss au sujet des implications pratiques de l'épistémologie wébérienne ouvre vers la question du pluralisme moral et de la justification des valeurs dans les débats intellectuels de la période de l'après-guerre. Dans le cinquième cha-

pitre, je me tourne vers un autre point de rencontre entre les deux auteurs, cette fois du côté de la pensée classique : Thucydide. Strauss et Aron proposent tous deux de revenir à la racine occidentale de la question de l'histoire, et montrent que la compréhension contemporaine des tâches de la philosophie politique doit se faire à partir d'un engagement avec l'œuvre de l'historien grec. Finalement, le sixième et dernier chapitre aborde de front la question décisive du jugement politique, de la possibilité de son fondement, et de ce à quoi peut ressembler une réforme ou refonte du rationalisme, *dans* ou *contre* l'histoire.

Sur ce point, l'étude du dialogue amorcé entre Aron et Strauss fournit l'occasion d'une interrogation plus vaste sur les usages et les abus de l'histoire en philosophie politique. Je montre qu'Aron et Strauss incarnent deux postures possibles, deux types de rapports — à première vue opposés — que la philosophie politique peut nouer avec l'histoire. Pour Aron, penser historiquement est le lot de la modernité et permet de s'orienter dans le monde. La pensée historiciste telle qu'elle se déploie à partir de la fin du XVIII^e siècle livre une leçon fondamentale, à savoir le fait que se fonder sur la connaissance de ce qui a eu lieu et de ce qui nous précède est essentiel pour nous connaître nous-mêmes et aborder le monde qui nous entoure. À ses yeux, l'histoire ou l'historicité est l'élément dans lequel se déploie l'existence humaine. Pour Strauss, au contraire, un trop-plein d'histoire nous détourne de la connaissance des choses politiques et introduit une médiation qui est un obscurcissement. En ce sens, penser historiquement nuit à la philosophie comme recherche du permanent ou de l'inchangé. Comme Nietzsche avant lui, Strauss dénonce les dangers d'une passion historique moderne qui, transformée en attitude politique, conduit à un relativisme moral qui découle de l'acceptation de la diversité historique infinie comme vérité dernière, ce qui conduirait à une incapacité à véritablement délibérer sur les fins de l'action politique.

La crise de l'historicisme renvoie donc à une crise du jugement politique entendue comme celle de la capacité à justifier les valeurs sur lesquelles on se fonde pour agir. Le dialogue amorcé entre Aron et Strauss au sujet de l'épistémologie de Max Weber, de l'histoire politique grecque chez Thucydide, et des possibilités et limites du jugement politique, révèle ce qui est en jeu chez l'un et l'autre, à savoir la possibilité d'un sauvetage ou d'une réforme et redéfinition du rationalisme. Le diagnostic d'une crise de l'histoire implique donc une incertitude épistémologique — comment comprendre le monde qui nous entoure si le déploiement de l'histoire est dénué de sens — et politique — pourquoi agir de façon raisonnable si on ne peut fonder son action sur des principes qui ne sont pas soumis à l'historicité. En ce sens, la source fondamentale de la crise de l'historicisme semble se situer dans un effondrement des fondements du rationalisme, qui conduit à la menace non seulement du relativisme moral (qui peut être par ailleurs salutaire), mais au péril du nihilisme. Suivant cela, l'enjeu devient celui des pos-

sibilités et limites du jugement politique en temps de crise. L'enquête conduite dans le livre permet sur ce point de révéler, par-delà ce qui oppose les deux penseurs, la présence de points de rencontre inédits.

En matière de contributions au savoir, la portée de l'ouvrage se déploie sur trois plans. Alliant outils d'histoire intellectuelle et approche philosophique, cet ouvrage jette tout d'abord un éclairage nouveau sur la crise de l'historicisme du point de vue de sa dimension pratique et de son rapport avec la philosophie politique au cours des années 1930, de même que durant la période de l'après-guerre.

Le livre se propose de montrer deux choses : tout d'abord, que le but n'est pas de définir une fois pour toutes ce qu'est l'historicisme ou ce qui est en crise dans l'historicisme, mais bien d'insister sur les combats autour de la mobilisation politique et idéologique du concept d'historicisme et ses corollaires, le relativisme et le nihilisme. Pourquoi ce concept est-il mobilisé comme grief pour désigner l'ennemi philosophique ou politique ? Qui sont les accusateurs, et qui siège au banc des accusés ? Ensuite, j'ai voulu mettre en lumière la dimension pratique et concrète des débats autour de la crise de l'historicisme au tournant du *xx^e* siècle. Ce que l'on nomme la « crise de l'historicisme » n'est pas qu'un problème d'épistémologues obscurs du *xix^e* siècle en Allemagne, mais constitue une voie féconde pour penser le développement de la philosophie politique au *xx^e* siècle. En fait, la crise de l'historicisme met au jour une question centrale et persistante en philosophie politique, celle du fondement ou de la justification des valeurs et des fins de l'action politique.

La seconde contribution du livre consiste dans l'examen d'une dimension peu étudiée des œuvres respectives de Leo Strauss et Raymond Aron. L'ouvrage montre que d'un point de vue historiographique, il y a eu un dialogue amorcé entre les deux penseurs, et que la reconstruction de ce dialogue — à partir de sources d'archives incluant des correspondances, transcriptions de séminaires et textes inédits — permet de jeter une lumière nouvelle sur la façon dont l'un et l'autre participent à la redéfinition des tâches de la philosophie politique dans la période de l'après-guerre, notamment sur la question du jugement politique.

Enfin, la troisième et dernière contribution du livre s'articule autour d'une réinterprétation de la place et du statut des deux auteurs dans le champ disciplinaire de la philosophie politique. Les figures de Strauss et d'Aron suscitent toutes deux de vifs débats quant à leur positionnement idéologique et relativement à la façon dont on doit considérer leur héritage. J'ai souhaité m'inscrire dans un mouvement de « déstraussianisation » des études sur Strauss, c'est-à-dire me tenir à l'écart des polémiques entourant certaines parties de son œuvre pour considérer son apport en tant qu'interlocuteur d'un débat sur les conditions et le rôle de notre rapport au passé, à l'histoire. Dans la lignée de penseurs tels que Linda Zerilli, Ronald Beiner et Robert Howse, j'ai voulu mettre en lumière les possibles usages critiques (et

même thérapeutiques) de la pensée straussienne, sans pour autant perdre de vue une perspective critique quant à certains aspects du projet straussien, notamment celui d'un retour aux Grecs.

La figure de Raymond Aron, de son côté, est souvent peu considérée en philosophie politique. L'une des visées du livre est d'extraire la substance de sa philosophie de l'histoire afin de montrer la complexité et la pertinence de la philosophie du jugement et de la responsabilité politique qui en découle. Plus encore, les chapitres consacrés à la philosophie aronienne mettent également en lumière sa réflexion plus vaste sur la temporalité historique et la contingence, qui le rapproche d'auteurs tels que Hayden White et Reinhart Koselleck. On observe depuis plusieurs années un renouveau des études aroniennes, notamment en Angleterre et aux États-Unis, renouveau qui se tient à distance des anciennes querelles françaises des années 1960 et 1970. Ma contribution s'insère dans ce mouvement de renouvellement en mettant l'accent sur l'apport aronien à la théorie politique contemporaine et le rôle central de sa contribution philosophique dans le contexte de l'après-guerre.

Pour finir, le pari de cet ouvrage, c'est de parvenir à montrer que certaines interrogations et incertitudes de notre temps trouvent écho dans celles qu'ont affrontées ces penseurs à l'épreuve d'une histoire en crise.

Devant le pathos de la crise

Martine Béland

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100786ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100786ar>

[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

Béland, M. (2023). Devant le pathos de la crise. *Philosophiques*, 50(1), 111–117.
<https://doi.org/10.7202/1100786ar>

Devant le pathos de la crise

MARTINE BÉLAND

Université Sainte-Anne (Nouvelle-Écosse)

Ce dossier est l'occasion d'un échange. Il y a presque dix ans, dans les pages de la revue *Politique et sociétés*, Sophie Marcotte Chénard commentait mon propre livre issu de ma thèse de doctorat — thèse supervisée, qui plus est, par le même directeur, à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris¹. Comme l'auteure l'a fait récemment, j'avais terminé mon manuscrit et la correction des épreuves, en 2011, avec un bébé dans les bras. Passer d'un écran à un biberon, penser à l'articulation des chapitres au cours de nuits blanches, être avare de son temps pour parvenir à terminer un tel projet de longue haleine : voilà autant de défis que les mères universitaires en début de carrière connaissent bien.

Si j'ouvre ma contribution sur ces réminiscences, c'est parce que les expériences vécues, les désirs et les valeurs sont souvent plus présents dans nos travaux intellectuels qu'on ne le croit : ils s'expriment dans notre pensée, creusent des sillons et influencent même nos choix lexicaux.

Ce constat me paraît tout aussi vrai du livre *Devant l'histoire en crise*. L'interrogation incarnée, l'humeur de l'auteure, ainsi que son expérience des idées forment le vélin sur lequel le livre est écrit. En même temps, ces expériences me semblent toutefois être les grandes oubliées du manuscrit. L'on gagne pourtant en clarté ainsi qu'en richesse herméneutique à voir, à écouter et peut-être aussi à amplifier ces pulsions prédiscursives qui nous poussent à privilégier certains objets de recherche — et même certains mots — plutôt que d'autres.

Cette remarque forme la basse continue du commentaire que je propose ici. Ma réflexion emprunte trois chemins interreliés. Le premier, plus long, porte sur la charge dramatique du texte de Sophie Marcotte Chénard. Je m'arrête ensuite à la forme de rationalité que son texte privilégie et enfin au rapport de la chercheuse à son objet.

Le pathos de la crise

Il faut le dire d'emblée : le livre *Devant l'histoire en crise* procède à une dramatisation. Les quelques cent premières pages n'ont de cesse de rappeler que la civilisation occidentale moderne fut le théâtre d'un drame vécu que les philosophes allemands (et français, par mimétisme et fascination) ont ressenti et théorisé. Aussi le lexique dominant dans l'ouvrage est-il celui du

1. Sophie Marcotte-Chénard, « Recension de Martine Béland, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche* », *Politique et sociétés* 32, n° 2 (2012), 165-167.

pathos: on lit que de la guerre franco-prussienne jusqu'à l'après-Deuxième Guerre mondiale, les philosophes allemands ont ressenti un « malaise » (p. 20). Leur humeur fut tour à tour « tragique » (p. 24), inquiète (p. 60) ou plus profondément angoissée (p. 91).

Cette dramaturgie est-elle voulue par Sophie Marcotte Chénard ? Ou la charge rhétorique s'est-elle subrepticement imposée à elle ? Car si les personnages du drame — nos philosophes allemands — jouent leur rôle à la perfection, c'est peut-être bien parce que leur auteure croit à leur discours.

En effet, Sophie Marcotte Chénard reprend en général le témoignage de ses personnages en employant leur propre vocabulaire. De chapitre en chapitre, l'on croise régulièrement les mots « péril », « malaise », « tragique », « angoisse », « inquiétude ». Ces témoignages, en outre, sont mobilisés par l'auteure comme s'il n'était pas permis de douter de leur authenticité, comme si l'angoisse, par exemple, ne pouvait pas être elle-même l'effet d'une construction rhétorique, l'outil d'une structure de différenciation pour un groupe social donné, le symbole d'une mode — voire les trois en même temps.

Autrement dit, le pathos dont les philosophes allemands se sont faits les porte-paroles et qui irrigue leurs écrits n'est pas interrogé en tant que discours ni même en tant que valeur. Et pourtant, au moment de discuter du rapport de Raymond Aron et de Leo Strauss à Max Weber et de se pencher sur les fameuses conférences données par Weber en 1917 et en 1919, l'auteure n'hésite pas à noter d'emblée que Weber a « peut-être » choisi son vocabulaire « en partie pour son effet rhétorique » (p. 180). Pourquoi le concède-t-elle ici, alors qu'elle ne le remarque pour aucun autre des auteurs qu'elle examine ?

Les expressions wébériennes, emphatiques et désormais devenues des lieux communs, ont ceci de particulier qu'elles sont manifestement métaphoriques. On ne peut s'y méprendre: que l'on songe, par exemple, à la plus célèbre, le « désenchantement du monde ». Le vocabulaire wébérien, imagé, semble ainsi plus à même de nous permettre de résister à une réification du pathos — piège dans lequel notre auteure tombe malheureusement. Car non seulement elle reprend littéralement les expressions des philosophes allemands, mais elle va aussi plus loin lorsqu'elle attribue une charge émotive aux concepts qu'ils manient. On lit, en effet, que l'« expérience historique contemporaine » comporte des « tensions considérables » (p. 27), que la « conscience historique moderne » est « déchirée » (p. 180), que la raison est en « crise », que le relativisme est un « péril » (p. 34).

Mais allons plus loin: pourquoi l'historienne des idées tient-elle pour acquis qu'il existe quelque chose comme une « conscience historique moderne » ? Ne faudrait-il pas faire enquête afin de voir si une telle catégorie pourrait être le résultat d'une construction par et à travers le langage, dans un champ socioprofessionnel donné ?

Pourquoi l'humeur du livre, en d'autres termes, est-elle la même que celle du jeune Raymond Aron, à savoir une humeur « tragique » (p. 24) ?

À force de rencontrer ce lexique, l'on vient à se demander si malgré l'effort de conceptualisation dont témoigne le premier chapitre (« L'historicisme comme concept polémique et politique »), l'auteure ne serait pas elle-même englobée, à son insu, par un discours qui porte et qui oriente son propre projet.

En ce sens, l'épigraphe que Sophie Marcotte Chénard a choisie rend parfaitement l'esprit de son livre : « Une grande philosophie [...] est celle qui introduit une inquiétude, qui ouvre un ébranlement », affirmait Charles Péguy dans ses *Pensées*. Si l'ébranlement dont parle Péguy reprend l'étonnement qui est classiquement identifié, au moins depuis le *Théétète* de Platon (155 c-d) et la *Métaphysique* d'Aristote (A, ch. 2, 982 b 12-22), comme étant à la source de la philosophie, le fait que cet ébranlement se traduise en *inquiétude* et que celle-ci soit considérée comme le sceau authentifiant l'esprit philosophique par excellence : voilà le trait distinctif d'une posture singulière et d'une rhétorique qui refusent que la philosophie puisse être intérieurement guidée par autre chose qu'un souci pour ce qui se perd.

Car cette philosophie, en effet, est orientée par un jugement sous-jacent, mais non formulé : le jugement selon lequel le moment présent témoigne d'un problème, d'un recul, d'une perte *dont on ne peut que s'inquiéter* et se lamenter. C'est peut-être Paul Valéry qui a donné à cette posture sa formule la plus éloquente, dans une conférence prononcée à Zurich en 1922 : « Nous espérons vaguement, nous redoutons précisément ; nos craintes sont infiniment plus précises que nos espérances² ». Et Valéry, comme Weber, était certes un orateur qui savait mesurer la portée de la rhétorique.

De là à suspecter que la philosophie produite dans les universités allemandes, depuis le dernier quart du dix-neuvième siècle au moins, se soit construite autour du noyau identificateur de la « crise », il n'y a qu'un pas. Ne faudrait-il pas, alors, interroger leur diagnostic quant à cette crise ?

Cette question que je formule fait écho à un texte que Claude Lefort a publié dans la revue *Commentaire* en 1997. Intitulé « L'imaginaire de la crise », l'article de Lefort aborde ladite « crise de notre temps » comme un trope propre à un discours qui remonte au moins à Thomas Paine³. (La « crise européenne » est elle-même une métaphore, faut-il le rappeler : le terme « crise » est en effet issu du domaine médical.) Lefort montre ainsi que la « crise » n'est pas seulement une *Stimmung* : voilà le point qui m'intéresse au regard de l'ouvrage de Sophie Marcotte Chénard. Car dans l'angle mort de ses analyses se cachent précisément deux sphères que Lefort a mises en avant : celle de la discursivité et celle de la rhétorique.

2. Paul Valéry, « Note (ou l'Européen) », *Œuvres*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 1, 1957, 1000.

3. Claude Lefort, « L'imaginaire de la crise », *Commentaire* 79, n° 3 (1997), 525-536.

Or, ces voies permettraient à l'historienne des idées d'échapper tout à la fois au fétichisme conceptuel et au règne du registre existentiel et du pathos. Car pour peu qu'on l'examine en tant que discours, la « crise » se montre comme construit social, comme lieu commun, comme mode. La crise est un signe de tête que se font les philosophes pour se montrer qu'ils sont du même milieu, que la table est mise, que l'on s'entend d'avance sur les termes du débat.

La « crise », en somme, a déjà tout étiqueté. Les termes du débat sont posés, on y entre ou pas.

Mais comme le propose Claude Lefort, « ne vaudrait-il pas la peine, plutôt que de soumettre à l'examen tel ou tel diagnostic, tel ou tel pronostic, pour juger de son bien-fondé, de nous interroger sur la représentation de la crise⁴? » Pour penser le discours de la crise, l'interlocuteur privilégié de Lefort est bien sûr Reinhart Koselleck, grâce à son travail d'histoire conceptuelle. (Sophie Marcotte Chénard renvoie aussi à l'historien des idées allemand pour penser le concept d'histoire.) Fidèle à l'esprit de la *Begriffsgeschichte*, Lefort examine la morphologie et le lexique du discours de la crise. À travers ce prisme, celle-ci se montre sous un autre jour : il s'agit d'une crise mentale — un peu comme Valéry, dans « La crise de l'esprit », parlait d'une « Europe mentale⁵ ».

Autrement dit, la crise en question se montre comme une crise des représentations, mais aussi des attentes, des désirs, des valeurs. Crise de la philosophie ?

De manière très fine, Lefort affirme, à la fin de son analyse, que par-delà les faits dont il se nourrit, le discours de la crise révèle la « posture singulière » du philosophe qui le tient⁶. Cette posture est celle d'une fascination pour les clivages, d'une part, et, d'autre part, d'une certitude de pouvoir s'extirper des circonstances historiques pour repérer la ligne de faille.

Et pourtant l'histoire n'est pas un monolithe ; elle n'est peut-être pas même un rocher aux lignes sédimentaires différenciables...

Edmund Husserl incarne un excellent exemple de cette posture. Dans un texte devenu célèbre, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » (une autre conférence, faut-il le rappeler), Husserl affirme que la crise connaîtra l'une de « deux issues : ou bien le déclin de l'Europe moderne devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, ou bien la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonterait définitivement le naturalisme⁷ ». Cette confé-

4. Claude Lefort, « L'imaginaire de la crise », 528.

5. Voir Paul Valéry, « La crise de l'esprit », *Œuvres*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 1, 1957.

6. Claude Lefort, « L'imaginaire de la crise », 535.

7. Edmund Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », cité par Lefort, « L'imaginaire de la crise », 535.

rence de Husserl date de 1935; or malgré l'incertitude provoquée par les événements politiques en cours, pourquoi, demande Lefort, faut-il que Husserl cède « au vertige du final *ou bien/ou bien*? » Signe — symptôme, même — de la posture philosophique en surplomb.

Lefort note en effet que par cette tendance à formuler des alternatives, le philosophe (le philosophe comme *type*, faut-il préciser, puisque l'analyse de Lefort se déploie au niveau d'une analyse axiologique/psychologique proche du sens nietzschéen) « s'arroge » un immense « pouvoir » : celui « de prononcer la fin d'une ère⁸ ! » L'inquiétude philosophique, autrement dit, cette inquiétude omniprésente en philosophie allemande dans la première moitié du vingtième siècle — et qui vient à jouer le rôle de garante quant au sérieux de l'attitude proprement philosophique — témoigne d'un jugement porté sur l'histoire, certes; mais plus encore, cette inquiétude témoigne de la certitude que ce jugement est possible — *et qu'il est fondé*.

Sophie Marcotte Chénard est-elle consciente qu'elle adopte à son tour cette forme discursive et cette posture? Cent ans après la conférence prononcée par Valéry à Zurich, est-elle consciente de véhiculer, dans son premier ouvrage, plus d'inquiétudes que d'espérances? Je me demande, en somme, si ces inquiétudes sont véritablement les siennes ou si elles sont empruntées à une autre époque, à d'autres milieux, à d'autres rhétoriques.

Rationalité et vérité

Avec ces réflexions, mon commentaire emprunte un deuxième chemin. Car la fascination pour les clivages, que Lefort distingue dans la posture philosophique, se profile bien dans le livre de Sophie Marcotte Chénard. Face à ce constat, je m'interroge quant à savoir si l'auteure croit à la définition de la rationalité qu'elle utilise dans presque tout son ouvrage, et si elle croit aussi aux conséquences de l'échec de ce modèle de la rationalité.

Prenons par exemple la page 74, où on lit ceci : « le rationalisme peut être défini comme la possibilité d'atteindre la vérité par les capacités de la raison humaine, l'irrationalisme signifie *grosso modo* un rejet de cette possibilité. » Avec cette définition dichotomique, je me sens un peu à l'étroit... Que fait donc l'auteure des multiples tentatives pour parvenir, par des moyens hautement logiques et dialogiques, à des hypothèses, des compromis, des approximations, des ententes temporaires, des avantages et des bénéfices — et ce, même et justement dans des circonstances où l'on sait que quelque chose comme « la vérité » n'est pas atteignable? Que fait-elle, par exemple, du pragmatisme?

En bref, sous le texte de Sophie Marcotte Chénard agit une croyance : la foi en un clivage entre, d'une part, un usage de la raison au service d'une

8. Claude Lefort, « L'imaginaire de la crise », 536.

conception de la vérité comme adéquation et, d'autre part, tout le reste qui se trouve de facto qualifié d'irrationalisme. La plus grande partie du livre est en effet animée par la définition philosophique du rationalisme classique : « les êtres humains sont fondamentalement et essentiellement des êtres rationnels capables de jugement vrai sur le bien et le mal, le juste et l'injuste » (p. 29). Si cette définition semble dominer l'ouvrage (ce qui, du reste, n'est pas étonnant dans un ouvrage portant sur Leo Strauss), deux autres éléments repérés au fil du texte tendent pourtant (et, ajouterai-je, heureusement) à tempérer ce clivage.

D'abord, à l'occasion, Sophie Marcotte Chénard fait intervenir le lexique de la foi pour parler du rationalisme comme d'une « conviction » et de la philosophie politique comme d'une « croyance » en la possibilité de réponses absolues à des questions éternelles (p. 189). Ce choix de mots n'est pas anodin — et il est important.

Ensuite, à la fin de son livre, elle adopte un tout autre vocabulaire lorsqu'elle ramène l'exercice de la raison à l'évaluation des options et à la recherche de l'action raisonnable. À cet égard, le dernier paragraphe du livre est éloquent : « préserver un exercice de la raison signifie être en mesure d'évaluer, à la lumière de ce qui a eu lieu, les forces en présence et les possibilités futures afin de juger et d'agir raisonnablement » (p. 332). Il est frappant de remarquer qu'en fin de parcours, la notion d'absolu a soudain disparu, tout comme la conception de la rationalité mise de l'avant dans l'ouvrage. En ces lignes de conclusion, il n'y a plus de clivage entre le bien et le mal ou le juste et l'injuste.

Serions-nous enfin face à la voix propre de l'auteure ? Maintenant que les philosophes du canon se sont tus, sommes-nous invités à prêter à l'oreille pour entendre les réflexions de notre auteure ?

La voix propre

Voilà qui m'amène, pour terminer, au rapport de la chercheuse à son objet. Pour tout dire, j'ai beaucoup aimé la conclusion de *Devant l'histoire en crise*. J'ai eu le bonheur de retrouver le Raymond Aron dont j'admire la perspicacité, la franchise et la réserve. C'est le Aron animé d'un « désir de réalité » et d'une « réserve de sociologue » (p. 328), l'auteur de *La responsabilité sociale du philosophe*, texte que Sophie Marcotte Chénard cite abondamment dans les dernières pages de son livre.

Il me semble qu'en philosophie, cette réserve aronienne est une attitude de coulisses : lorsque j'étais étudiante en philosophie, j'ai découvert cette posture pratique plutôt dans les pages des lectures optionnelles et que dans celles du canon. Aron n'était pas le seul penseur du vingtième siècle à entretenir une retenue (pensons à Karl Löwith, par exemple), et certains auteurs, certaines auteures sont passés maîtres dans l'art d'affiner en nous la capacité à repérer les tentations (pour les clivages, pour l'absolu, pour la Vérité) ou de nous révéler notre propre empressement à formuler des juge-

ments. Le plus souvent, cependant, le canon nous révèle que la philosophie n'est pas si friande de sobriété.

En ce sens, je salue la manière dont Sophie Marcotte Chénard ouvre finalement la voie à une « réconciliation partielle, toujours à repenser, de la part de l'histoire et de celle de l'universel » (p. 331). Nul pathos de la crise en ces dernières pages, nulle hypertrophie dramatique non plus.

Après m'être débattue, au fil des chapitres, pour repérer la conviction propre de l'auteure, j'ai eu le sentiment, en fin de parcours, d'avoir enfin entendu *sa voix*. Face au registre qui est le sien, il me tarde que cette auteure reprenne la plume et qu'elle se laisse guider moins par les maîtres que par sa « "personnalité" » (p. 54), sa compréhension individuelle et ses intuitions propres.

Le drame, il est vrai, sera d'autant plus crédible lorsque le lectorat sentira qu'il n'est plus mis en scène, car plutôt que d'être emprunté, il sera enfin vécu *hic et nunc*.

Le problème de la « conscience historique » chez Raymond Aron

Alexis Carré

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100787ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100787ar>

[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

Carré, A. (2023). Le problème de la « conscience historique » chez Raymond Aron. *Philosophiques*, 50(1), 119–127. <https://doi.org/10.7202/1100787ar>

Le problème de la « conscience historique » chez Raymond Aron

ALEXIS Carré

Postdoctorant

James Madison Program in American Ideals and Institutions

Department of Politics

Princeton University

La possibilité que les réflexions de Strauss et d'Aron sur la crise de l'historicisme ne soient pas un morceau d'érudition désintéressée sur l'histoire des années 1930, mais parlent bel et bien à notre situation présente, suppose que cette crise, et la critique dont le libéralisme fut l'objet à cette occasion, aient pour Strauss et Aron révélé de notre régime une faiblesse ou un angle mort qui n'étaient pas susceptibles de disparaître avec la défaite du III^e Reich.

Si les choix qui ont prévalu à l'élaboration de l'ordre politique libéral s'avèrent radicalement problématiques, s'ils s'avèrent être le produit d'une décision « à partir de rien », c'est-à-dire, dans les mots de Schmitt, d'« un simple acte de volonté [qui] ne peut pas engager celui qui veut, quand il se met à vouloir différemment¹ », alors l'ordre politique qui nous avait semblé indissociable d'un mouvement historique irréversible ne peut en effet plus nous apparaître, comme à Kant, sous la forme d'« un bien qui une fois présent se perpétue² », mais prend au contraire la forme d'un ordre historique lui-même soumis aux accidents de l'histoire — guerre ou révolution. Comme Aron le devina clairement chez Sorel et Pareto, l'affirmation de l'indétermination de l'histoire était par conséquent aussi liée à une remise en cause d'un régime assujéti au présupposé du progrès. À travers cette affirmation, on remettait donc en cause les conditions de possibilité de la domination spécifiquement bourgeoise et de son aversion caractéristique pour la violence au profit du compromis, de la discussion et du droit. Ainsi Sorel pouvait-il voir dans l'aspiration révolutionnaire, non plus la conséquence pratique d'une analyse scientifique de l'économie capitaliste, mais un mythe, expression d'une volonté :

Une politique sociale fondée sur la lâcheté bourgeoise, qui consiste à toujours céder devant la menace de violences, ne peut manquer d'engendrer l'idée que la bourgeoisie est condamnée à mort et que sa disparition n'est plus qu'une affaire de temps. Chaque conflit qui donne lieu à des violences devient ainsi un combat d'avant-garde, et personne ne saurait prévoir ce qui peut sortir de tels

1. Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris : Presses universitaires de France (Quadrige), 2013, 278.

2. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris : GF Flammarion, 1993, 318 et suiv.

engagements ; la grande bataille a beau fuir : en l'espèce, chaque fois qu'on en vient aux mains, c'est la grande bataille napoléonienne (celle qui écrase définitivement les vaincus) que les grévistes espèrent voir commencer ; ainsi s'engendre, par la pratique des grèves, la notion d'une révolution catastrophique³.

En effet, observé depuis le point de vue de la conscience historique, le libéralisme apparaît désormais suspendu à la capacité de la volonté qui le veut à soumettre les volontés contraires qui travaillent à sa destruction. Comment ne pas admettre alors, même à contrecœur, la défaite nécessaire du libéralisme si ce que Schmitt appelle sa volonté de neutralisation le rend de fait incapable d'identifier ses ennemis et de motiver les efforts nécessaires en vue de les combattre ? En décillant notre regard, l'historicisme nous fait donc prendre conscience de notre situation, de la situation de faiblesse du libéralisme. Comme le déclara Aron en 1939 à la veille d'une guerre à laquelle il savait les démocraties trop peu préparées :

L'optimisme politique et historique du XIX^e siècle est mort dans tous les pays. Il n'est pas question aujourd'hui de sauver les illusions bourgeoises, humanitaires ou pacifistes. Les excès de l'irrationalisme ne disqualifient pas, bien au contraire, l'effort nécessaire pour remettre en question le progressisme, le moralisme abstrait ou les idées de 1789. Le conservatisme démocratique, comme le rationalisme, n'est susceptible de se sauver qu'en se renouvelant⁴.

Ce qui était évident dans le cas de Strauss apparaît ici tout aussi clairement chez Aron. Ni l'un ni l'autre ne virent dans la répétition ou le perfectionnement de la philosophie ayant présidé à l'élaboration du projet moderne une réponse viable au questionnement radical introduit par l'historicisme dans notre univers pratique. Tous deux admirent qu'une défense rationnelle de l'ordre libéral issu de ce projet devait impérativement prendre au sérieux cette critique si elle ne voulait pas se bercer des illusions mêmes qui avaient amené les démocraties libérales au bord du gouffre dans leur affrontement avec les régimes et mouvements totalitaires. Tous deux entreprirent à leur manière un renouvellement ou une refondation politique et morale de notre régime sur le fondement de cet examen impartial.

C'est cette homologie de leurs diagnostics et itinéraires, ainsi que les éventuelles divergences auxquelles leurs démarches respectives donneront l'occasion, qui constituent la matière et le sujet de ce livre. Avec une grande érudition, Sophie Marcotte Chénard parvient tout d'abord à restituer l'histoire du problème tel qu'il en vient à se présenter ultérieurement à Strauss et Aron, avant de mobiliser ces deux pensées dans le cadre d'un dialogue fécond et instructif. À ce titre, sa démarche a le mérite d'explorer sans

3. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris : Marcel Rivière (Librairie des sciences politiques et sociales), 1929, 47.

4. Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », *Commentaire* 24, n° 4 (1983), 702.

concession la critique qui peut être faite de l'historicisme et de ses conséquences nihilistes, sans évacuer pour autant la question de l'histoire, dans son autonomie, comme source possible d'enseignements pratiques distincts de ceux que nous livre la philosophie politique. Ce qui rend enfin la démarche de l'auteure salutaire, c'est son souci de mobiliser cette réflexion afin de nous libérer de nos illusions présentes sur les forces et les faiblesses du libéralisme face aux dangers multiples qui le guettent. Son but est bel et bien de restaurer, au sein d'un régime de plus en plus paralysé par ses critiques et ses propres renoncements, les conditions de la délibération collective et d'un jugement pratique raisonnable. D'un point de vue plus universitaire, si on le compare aux autres travaux récents à ce sujet, le présent livre se distingue par un intérêt sincère pour Aron, tant on le sent animé par le désir, non pas seulement de nous apprendre des choses à propos de ce dernier, mais de nous donner accès à ce qu'Aron a à nous enseigner. Il combine par ailleurs les mérites d'une approche historique, par les sources, à une véritable compréhension philosophique des problèmes sans laquelle il serait futile de s'interroger sur le rapport d'Aron à ces dernières.

Comme le rappelle Sophie Marcotte Chénard, ces débats commencent, bien avant les mouvements révolutionnaires et les violences hyperboliques du ^{xx}^e siècle, avec l'école historique allemande. Déterminés à contester les conséquences impérialistes de la pensée des Lumières, c'est au nom de l'idée de science rigoureuse que ses fondateurs entreprirent de redéfinir radicalement l'approche des sciences de l'homme par la contestation de l'anti-thèse de la connaissance et du particulier propre au rationalisme antérieur. Dans l'esprit de ces penseurs allemands, l'affirmation du particulier n'a en effet pas vocation à se limiter à l'expression d'un sentiment esthétique ou à s'enfermer dans le rejet, propre à un certain romantisme, de l'idée même de science ou de raison. L'affirmation du particulier est non seulement compatible avec l'idée de science, mais elle est même le présupposé sans lequel aucune science de l'homme comme être conscient et libre ne saurait correspondre rigoureusement à son objet. Ainsi Ernst Troeltsch peut-il affirmer : « Nous ne pouvons plus penser sans cette méthode ou contre cette méthode, et nous devons bâtir sur elle toutes nos recherches sur l'essence et les buts de l'esprit humain⁵. » Parce que la conscience qu'il a de l'histoire fait partie de l'histoire elle-même, l'homme ne saurait plus se penser en dehors d'elle.

Et c'est en effet parce que l'objet de cette science, l'homme, n'est soumis à aucune loi anhistorique et universelle, parce que de telles lois seraient par ailleurs contraires à sa nature d'être libre, que l'observateur du phénomène humain doit s'interdire de faire de l'objet particulier qu'il étudie le produit d'une loi générale qu'il lui faudrait dogmatiquement induire ou présupposer (p. 55). C'est par la libre activité de son esprit, par ses produc-

5. Cité dans Sophie Marcotte Chénard, *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2022, 60.

tions et ses mœurs, par les objets qu'il produit et les conduites qu'il adopte, que l'homme se donne réflexivement à lui-même comme objet de connaissance. L'action, plutôt que d'être rapportée à une maxime, se révèle à sa conscience a posteriori, dans son histoire, sa civilisation ou sa culture, c'est-à-dire dans la relation toujours située entre l'homme et ce qu'il produit (p. 50). La science qui le prend pour objet ne vise plus à formuler un droit naturel destiné à orienter son action, mais au contraire tente de tirer de l'action telle qu'elle s'est déjà produite, et telle que l'homme s'y trouve déjà impliqué en un temps et un lieu donnés, les inclinations d'une volonté qui lui est propre (p. 240).

Le néo-kantisme, dans la généalogie qu'en fait Gerhard Krüger dans *Critique et morale chez Kant* — livre que Strauss lira avec la plus grande attention —, ne fera en effet selon lui que purger la démarche critique de l'intention, pourtant fondamentale chez Kant, de restaurer la pensée de l'école contre « l'anarchie des esprits libres » pour n'en garder que sa délimitation des tâches de la philosophie et de la science⁶. En vertu de cette expurgation, les choix pratiques n'y sont plus envisagés à partir du sujet tel que sa volonté puisse se subsumer à une maxime universelle, mais en référence à une multiplicité de sphères autonomes de validité avec lesquelles il ne peut entrer en rapport qu'en fonction de critères étrangers les uns aux autres (utilité, sentiment esthétique, justice, etc.). Le problème de l'ordre des choses humaines, c'est-à-dire de la configuration de ces différentes sphères, n'est plus examiné en référence à la question du meilleur régime ou celle d'un commandement rationnel absolument justifié. Bien que l'on ne présuppose plus que ces différents motifs s'inscrivent dans une hiérarchie naturelle, ils ne cessent pas de se présenter à l'observation dans le cadre d'une totalité que l'on suppose cohérente. Seulement, la question de leur rapport n'admet plus pour réponse et ne se donne plus comme objet que la forme positive, examinable par la science, d'une société donnée à un moment de son histoire. C'est l'existence de ces différentes configurations hétérogènes, de ces ordres humains d'ores et déjà donnés, qui permet aux sciences de l'homme d'étudier chaque domaine séparément, ainsi que la manière spécifique qu'a telle ou telle société d'organiser leurs interactions (p. 49). Tendant à se désintéresser de l'agent individuel et de ses motifs, cette science aborde l'action à partir de l'échelle collective où ses effets agrégés deviennent effectivement analysables, celle de la culture en ce qu'elle forme l'individu à partir d'une configuration déterminée des différents motifs humains. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber ne sont que l'un des nombreux exemples possibles d'une telle approche.

Notons que l'un des mérites de la présentation que fait Sophie Marcotte Chénard de l'école historique est de rappeler la conscience aiguë qu'eurent

6. Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant*, trad. Marcel Régner, Paris : Beauchesne (Bibliothèque des archives de philosophie), 1961, 23, 27, 29 et 65.

ces penseurs du problème posé par l'historicité du sujet connaissant lui-même, et à quel point l'inquiétude portant sur la possibilité de la science elle-même, et les conséquences nihilistes de la conscience historique, furent, chez eux, présente dès le départ. Et c'est peut-être précisément parce que l'acquis de la conscience historique leur paraissait irréversible que la question de ses conséquences pratiques devenait si urgente. Les pages que l'auteure consacre à Dilthey en particulier rendent fidèlement compte de ces tiraillements. Reprenant une métaphore de Lucrèce, ce dernier affirme ainsi : « Il y a toujours des murs qui nous entourent et dont nous ne cessons de vouloir tumultueusement nous libérer. [Or il faut bien nous rendre à l'évidence] cette tentative est impossible, ici, partout où l'on rencontre ce qui caractérise de manière fondamentale la conscience humaine : son *historicité*⁷. »

Comment résoudre les questions qui agitent l'homme si la science qui prétend les étudier récuse la possibilité que ces querelles puissent être soldées ? Ce sont ces deux tensions qui fournissent sa dynamique à la querelle des méthodes (herméneutique, criticiste, etc.) dans laquelle la philosophie n'eut plus pour fonction que de fournir cette théorie de la connaissance qui servira ensuite de fondement aux sciences sociales par la circonscription de leur domaine d'étude et l'élaboration de leur méthode (p. 49). À ce titre, et à raison, l'auteure souligne l'importance singulière qu'eurent pour Aron, dans sa confrontation avec la pensée allemande et avec le problème de l'histoire, la figure de Max Weber et la démarche phénoménologique. Weber comme Husserl tâchèrent en effet de surmonter les apories léguées par l'école historique, l'un par le développement d'une réflexion éthique fondée sur cette conscience historique, l'autre par la tentative de décrire la structure naturelle et ordonnée de l'horizon préscientifique au sein duquel s'oriente cette conscience. Il est donc légitime de noter leur rôle dans la constitution du premier projet philosophique d'Aron : « C'est pourquoi en écrivant *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, Aron a cherché à franchir ce seuil que Dilthey n'avait pas franchi, c'est-à-dire chercher à élaborer une "philosophie politique de l'histoire" qui serait une philosophie de l'action » (p. 148).

La critique qu'effectua Leo Strauss de l'historicisme et de la distinction entre faits et valeurs bénéficie d'un ample traitement thématique dans son œuvre et d'une large documentation dans la littérature secondaire. Les choses se compliquent dans le cas d'Aron, comme le montre bien l'auteure. Tout en mettant Strauss et Aron en regard dans ce livre, il est indéniable qu'elle est davantage convaincue par une approche aronienne de l'action qui ne nierait pas les apports de la conscience historique des modernes. C'est donc sur lui que nous concentrerons ici nos remarques, puisqu'il nous

7. Cité dans Marcotte Chénard, *Devant l'histoire en crise*, 148.

semble que, sur les points décisifs, son positionnement vis-à-vis de Strauss est guidé en premier lieu par l'interprétation particulière qu'elle offre d'Aron.

Si l'on veut résumer ces débats, on peut dire que le statut de l'histoire et de la conscience historique chez Aron dépend de celui que l'on attribue à sa thèse d'État, *L'introduction à la philosophie de l'histoire*, dans le reste de son œuvre, et avec elle, à l'influence sur sa pensée de la sociologie allemande et du néo-kantisme. Dans ces années qui accompagnent et suivent son séjour en Allemagne, Aron découvre effectivement la sociologie allemande. Si les influences sont multiples, Weber, auquel l'auteure consacre à ce titre un chapitre entier, ressort indéniablement comme le héros de la seconde jeunesse d'Aron, ce qu'il admet lui-même à la fin de sa vie : « C'est chez Max Weber que j'ai trouvé ce que je cherchais ; un homme qui avait à la fois l'expérience de l'histoire, la compréhension du politique, la volonté de la vérité, et, au point d'arrivée, la décision et l'action⁸. »

C'est à ce point que Sophie Marcotte Chénard situe la divergence entre Strauss et Aron (p. 215). Pour elle, l'affirmation du politique chez Aron se fonde, non pas sur les présupposés d'une philosophie anhistorique, mais sur l'affirmation d'une conscience historique qui maintient l'agent face à l'indétermination caractéristique du domaine pratique. La pluralité des fins humaines possibles et les incertitudes inévitables de l'action laisseraient ainsi place à un jugement correctif et raisonnable qui ne passerait pas par l'affirmation d'une règle posée a priori. C'est dans cette indétermination que la modération aronienne trouverait sa source en vertu d'un raisonnement assez analogue à celui de Weber concernant l'éthique de responsabilité.

L'auteure produit là sans conteste un des argumentaires les plus convaincants de la littérature en faveur de cette interprétation. Elle intègre par ailleurs cette dernière dans une présentation dense et fournie des approches concurrentes. Sans donc en contester le sérieux, il nous semble toutefois qu'il reste de bonnes raisons de penser que ce ne fut pas là véritablement le projet d'Aron.

Cette interprétation appelle en effet trois interrogations. Premièrement, Aron a-t-il cru possible de fonder la « volonté d'action raisonnable » à partir d'un argumentaire de style wébérien ou néo-kantien ? Deuxièmement, si Aron a dû se démarquer d'une approche strictement wébérienne pour ce faire, cette déviation demeurerait-elle confinée dans le cadre d'une réflexion sur la conscience historique ou allait-elle dans la direction d'une approche de l'action que certains ont pu qualifier d'aristotélicienne ? Et enfin, l'interprétation que donne Strauss de la philosophie politique ancienne évacue-t-elle véritablement ce que Sophie Marcotte Chénard pointe à juste titre comme l'indétermination propre au domaine pratique ? Sur ces trois sujets, l'œuvre des deux auteurs laisse place à un doute herméneutique que la présente discussion permettra peut-être de dissiper. Suivant la réponse que

8. Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, Paris : Éditions de Fallois, 2004, 48.

l'on apportera à ces questions, on verra les démarches de Strauss et d'Aron diverger ou converger.

Héritier de la démarche historique, Weber eut néanmoins l'ambition de livrer une analyse de l'agent dans son rapport à sa propre action d'une manière qui rendrait justice aux conflits moraux et à la réalité politique. En ce sens, son influence sur Aron fut dans un premier temps, et sans aucun doute, libératrice par rapport à l'impasse que constituaient le pacifisme d'Alain et l'idéalisme de Léon Brunschvicg. Peut-on néanmoins, comme semble le suggérer l'auteure, placer sa pensée dans la continuité de celle de Weber ? Sans nier le fait que ce dernier a permis à Aron d'amorcer son mouvement de retour au point de vue naturel de l'agent, les contradictions dans lesquelles la sociologie wébérienne se trouvait irrémédiablement empêtrée autorisaient-elles en dernière analyse Aron à mener cette démarche à son terme sans rompre avec cette influence initiale ?

Si l'histoire joue bel et bien un rôle important dans la réflexion d'Aron, c'est par l'accès qu'elle fournit à ce que Sylvie Mesure décrit comme la question « du rôle inexplicable de l'individu dans l'histoire⁹ ». L'étude critique de l'histoire permet en effet de distinguer les causes qui font agir les hommes par opposition aux motifs qu'ils invoquent comme fin de leur action.

Expliquer le rôle de l'individu dans l'histoire revient en effet à opposer le domaine de ce qui dépend de nous, c'est-à-dire des choix politiques et moraux que nous effectuons, à celui des causes qui nous font agir, pour ainsi dire que nous le voulions ou non, et sans que nous sachions nécessairement pourquoi. Par ailleurs, la question de la fin de l'action dût-elle être résolue que la question de l'agent le plus à même de commander en son nom resterait ouverte. L'affirmation de la primauté du politique tend donc à replacer au centre de la réflexion politique celle du caractère moral, la question des qualités, compétences et dispositions que l'agent manifeste et déploie dans sa poursuite des biens humains.

L'option de Weber pour expliquer ce rôle fut d'opposer au déterminisme historique l'indétermination du champ des fins offertes aux décisions contradictoires et parfois mutuellement exclusives de volontés en conflit. La neutralité axiologique qui fonde la science serait ainsi essentiellement et inévitablement liée, à travers l'indétermination de la volonté qui produit l'action, à l'affirmation de l'agent, d'une part, et au caractère inévitable des conflits entre ces volontés qu'aucune raison ne départage. Or Aron, commentant Weber, dit à ce sujet : « La diversité historique des valeurs, des croyances et des cultures, est le fait : l'historien et le sociologue ne peuvent pas ne pas constater ce fait premier. Mais ils ne pourraient le donner pour dernier sans rendre impossible la science de cette diversité¹⁰. »

9. Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris : Vrin, 1984, 113.

10. Raymond Aron, Préface à *Le savant et le politique*, Paris : Plon, 1963, 68.

Aron respecte ici à n'en pas douter la détermination de Weber à regarder ces conflits en face. Mais il n'en affirme pas moins que, pris comme fait dernier, l'horizon de la guerre des dieux rendrait selon lui impossible la science de ces mêmes conflits. Sans rien nier de ceux-ci, Aron semble donc ici rejeter entièrement la compréhension que Weber entend tirer d'eux concernant les motifs humains. Nous ne poursuivons en effet jamais les biens que nous estimons d'une manière purement esthétique, comme une inclination ou un choix qui se passent de raisons. Pour le dire plus clairement, ce que la science moderne de l'homme appelle des jugements de valeurs ne sont jamais simplement pour celui qui juge de simples décisions sans fondement ultime. Les motifs de notre action contiennent toujours l'affirmation, même confuse, d'un certain bien. Et ce bien ne peut pas véritablement être bon sans être toujours en même temps le motif d'un commandement possible, le principe d'une loi commune. Le fait que la poursuite de tels biens soit la source des conflits les plus graves entre les hommes est-elle d'ailleurs seulement ou tant due à l'opposition des biens visés ou à leur caractère mutuellement exclusif — et donc à la confrontation des volontés qui les désirent, comme le veut Weber? Leur intensité ne dérive-t-elle pas plutôt précisément du fait qu'ils entendent répondre au même besoin ou à la même question? À partir de cette unité qui se rend visible dans l'histoire, mais manifeste en réalité une certaine nature, comment ne pas poser la question de l'ordre naturel de ces besoins, ou plus modestement comment ne pas penser l'espoir de la réconciliation?

Si l'indétermination des motifs est donc vraie à titre phénoménologique — aucun ne s'impose de lui-même et à tous —, aucune morale ne peut être tirée de cet état de fait sans aboutir à « une philosophie du déchirement » que « personne ne vit ». Discutant Pareto quelques années plus tôt, Aron laisse affleurer les raisons de son désaccord: « (...) droit naturel, justice, liberté ne sont jamais donnés à titre de faits, jamais ces notions ne s'organisent en un système sans défaut ou ne sont traduites pleinement en institutions. (...) Si l'on prétend interpréter l'action humaine, il importe de dégager le type de motivation auquel elle appartient et de retrouver les fins auxquelles elle tend, au-delà des buts immédiats que l'on peut constater. Or Pareto se désintéresse des fins dernières, il les ignore¹¹. » Jamais donnés à titre de faits, jamais pleinement traduits en institutions, les motifs de notre action dépendent en d'autres termes des rapports de commandement et d'obéissance qui conditionnent leur application. Que quelque chose en l'homme ou entre les hommes se refuse à une telle application n'autorise pas toutefois à en déduire le fait que les motifs humains sont indécidables en raison:

11. Raymond Aron, « La comparaison de Machiavel et Pareto », dans *Machiavel et les tyrannies modernes*, Rémy Freymond (dir.), Paris: Éditions de Fallois, 1993, 103.

Le guerrier ne comprend pas toujours le brahmane, mais le brahmane n'ignore jamais le guerrier : il hésite entre l'utopie d'une cité où le guerrier obéirait à ses ordres et la sagesse qui se satisfait d'une cité où les philosophes auront le loisir de penser, mais non l'ambition de régner, résignés à « l'histoire pleine de bruit et de fureur et qui ne signifie rien ». Quel que soit son choix, il n'apercevra pas de « guerre des dieux ». Si le philosophe adhère à l'utopie, il conserve l'espoir de la réconciliation. S'il est sage et donc résigné à la non-sagesse des autres, pourquoi verrait-il un conflit inexpiable entre lui et les insensés, entre ceux qui méditent et ceux qui combattent¹² ?

En retournant au point de vue de l'agent, Aron cherche-t-il donc à retrouver l'indécision intrinsèque au domaine pratique ou bien cherche-t-il au contraire à ramener la question de l'ordre des choses humaines à ces motifs en tant qu'ils sont la seule cause spécifiquement humaine et donc la seule source possible d'un ordre juste ? La reconnaissance du rôle de la fortune et des passions dans l'histoire n'obère donc pas dans l'esprit d'Aron l'idée d'une hiérarchie naturelle des motifs, mais simplement sa transcription dans l'histoire telle qu'elle se déroule. À cet égard, son point de vue est-il si différent de celui de Strauss ?

Si Strauss nous ramène à la question du meilleur régime, son interprétation de la *République* repose précisément sur l'idée que la cité en discours n'est, contrairement à la cité en acte, pas soumise au pouvoir de la fortune et des passions. Elle ne saurait donc être conçue comme l'affirmation d'un dogmatisme anhistorique étroit destiné à guider infailliblement l'action, mais comme un dispositif heuristique où viennent en lumière par leur absence ces éléments structurants de notre condition pratique, de cette nature que le philosophe trouve et ne crée pas.

Nous ne voudrions pas toutefois laisser l'impression que ce livre aboutit à une alternative sommaire entre Strauss ou Aron. Dans le cadre limité de cet exercice, il paraissait néanmoins important de se concentrer sur les points où, dans son interprétation des deux auteurs, Sophie Marcotte Chénard ouvrait la voie à une discussion ouverte sur leurs intentions respectives et les possibles désaccords herméneutiques que son approche pouvait occasionner.

Il est clair, et Sophie Marcotte Chénard a raison de le souligner, que tous deux tâchèrent de restaurer les conditions du jugement pratique et de rétablir pour cela le caractère moral et les vertus pratiques comme des composantes essentielles de la réalité dont la science politique entend offrir la compréhension. En nous rappelant que cette réalité ne nous est connaissable que par l'examen des motifs invoqués par l'agent lui-même et qu'il y a donc quelque chose à apprendre de l'agent et de son discours sur sa propre action, chacun d'eux a œuvré contre les excès de l'irrationalisme sans sacrifier à l'exigence de la recherche de la vérité. Ce livre reste en cela fidèle à la démarche des deux auteurs qui lui fournissent sa matière.

12. Raymond Aron, Préface à *Le savant et le politique*, Paris : Plon, 1963, 66.

Aron, philosophe de l'histoire ou sociologue dans l'histoire ?

Olivier Leclerc-Provencher

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100788ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100788ar>

[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

Leclerc-Provencher, O. (2023). Aron, philosophe de l'histoire ou sociologue dans l'histoire ? *Philosophiques*, 50(1), 129–133.
<https://doi.org/10.7202/1100788ar>

Aron, philosophe de l'histoire ou sociologue dans l'histoire?

OLIVIER LECLERC-PROVENCHER

Professeur d'éthique et de culture religieuse
École secondaire Henri-Bourassa (Montréal)

Comment penser politiquement lorsque la société ou le monde dans lequel nous évoluons semble traverser une « crise » historique profonde : effondrement des valeurs, perte de sens, crise de la vérité, approche de la guerre, etc. ? C'est la grande question sous-jacente à l'ouvrage de Sophie Marcotte Chénard, *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*. Plus spécifiquement, l'auteure s'attaque à cette vaste problématique en présentant la philosophie de deux grands auteurs — Strauss et Aron — qui ont pensé la politique à un moment charnière de l'histoire du xx^e siècle.

D'ailleurs, l'étude « du parcours croisé » de ces deux penseurs autour et à partir de la « crise de l'historicisme » est admirablement effectuée. Il faut ainsi saluer brièvement la grande valeur de l'ouvrage de Sophie Marcotte Chénard, qui traite avec une maîtrise certaine et une étonnante clarté d'une multitude de sujets à la fois complexes et difficiles, sans jamais que le propos de l'ouvrage soit lourd, obscur ou même ennuyeux. Parallèlement à cette remarque, il faut ajouter que la présentation de l'auteure ne bascule pas non plus dans les explications superficielles ou les résumés trop simplifiés.

En ce qui concerne plus précisément son versant aronien, le livre *Devant l'histoire en crise* a le mérite de révéler au lecteur trois aspects de la pensée d'Aron qui n'avaient pas encore été explicitement traités par les commentateurs de l'œuvre. Premièrement, nous l'avons évoqué, le travail de l'auteure expose et reconstruit habilement un dialogue entre Leo Strauss et Raymond Aron sur la question de l'historicisme et, plus largement, sur leurs différentes conceptions de la philosophie politique. En plus de son intérêt indéniable, cette matrice qui constitue le socle de l'ouvrage établit un lien significatif et nuancé entre deux penseurs importants qui n'avaient jamais été rapprochés de la sorte auparavant.

Deuxièmement, dans le troisième chapitre du livre, en s'attaquant aux sources allemandes de la pensée aronienne, l'auteure dévoile les liens théoriques qui existent entre Aron, Dilthey et Rickert. En plus de l'habileté à rendre intelligible cette filiation complexe, l'auteure est l'une des rares parmi les spécialistes d'Aron à traiter de cet enjeu. Mise à part Sylvie Mesure, dont les travaux datent déjà de quelques décennies, Sophie Marcotte Chénard est la seule spécialiste, dans le monde francophone, à explorer en profondeur et avec aisance les origines germaniques de la philosophie aronienne. Pour souligner encore une fois les mérites du troisième chapitre, il faut attirer égale-

ment l'attention du lecteur sur le fait que le contenu de *L'Introduction à la philosophie de l'histoire* — la thèse de doctorat de Raymond Aron —, texte aride dont le propos à forte teneur épistémologique tranche nettement avec la clarté des écrits politiques d'Aron qui paraissent après-guerre, est exposé dans ses grandes lignes et relié avec clarté et précision, par l'auteure, au néokantisme allemand.

Troisièmement, au quatrième chapitre, l'auteure montre aussi clairement la manière dont Raymond Aron s'est approprié et a incorporé à sa propre réflexion politique des éléments de la sociologie de Max Weber. Encore une fois, Sophie Marcotte Chénard est l'une des rares spécialistes à expliciter plus en profondeur le lien entre ces deux penseurs. Si l'on souligne presque toujours automatiquement le rapport revendiqué entre Aron et Weber, peu de commentateurs sont capables d'expliquer véritablement et de manière précise les ramifications qui unissent les deux théoriciens. À cet égard, le passage du livre intitulé « La théorie de l'histoire comme philosophie de l'action politique » est particulièrement révélateur. L'auteure le rappelle d'ailleurs dans une note de la page 227, mais une telle exposition est assez novatrice.

Finalement, pour ces trois raisons et surtout parce que l'ouvrage, *Devant l'histoire en crise*, rassemble une quantité impressionnante de savoirs en philosophie politique qui sont rendus aux lecteurs avec une grande précision et avec une admirable clarté, il faut saluer la parution de ce livre, un ouvrage lumineux et original qui contribue à l'avancement des connaissances, à la fois dans le domaine de la philosophie et dans le domaine de l'histoire des idées politiques au xx^e siècle.

* * *

En dépit et en raison surtout des grandes qualités de l'ouvrage, certains éléments du livre *Devant l'histoire en crise* débouchent sur des interrogations ou mènent vers une éventuelle discussion. La première thématique sur laquelle il est possible de s'interroger concerne l'historicisme et ses conséquences. En effet, dans l'ouvrage, l'auteure fait remonter les sources de la crise de l'historicisme aux xviii^e et xix^e siècles et à Vico, plus précisément. Sophie Marcotte Chénard le rappelle aussi, mais certains commentateurs vont trouver l'origine du problème de l'historicisme et de son excroissance, le relativisme radical, dans les fondements de la modernité. Leo Strauss, particulièrement, retourne jusqu'à Machiavel et jusqu'à Hobbes, pour déterminer le moment où le « sujet » moderne devient exagérément « autonome » et où la raison devient dangereusement calculatrice, permettant ainsi à l'individu de presque tout construire et déconstruire à sa guise (p. 302).

L'auteure souligne également que l'on peut tout aussi bien identifier des figures telles que Montaigne ou Montesquieu comme d'éventuels précurseurs de l'historicisme et du relativisme. Par ailleurs, d'autres penseurs, comme Tocqueville, vont associer le relativisme au « fait providentiel » du

« développement graduel de l'égalité des conditions¹ ». De fait, si dans une société démocratique les individus sont égaux, nulle opinion ou nulle valeur mise de l'avant par un citoyen ne devrait être a priori jugée supérieure ou meilleure qu'une autre. Prisonnière de cette espèce d'équivalence des opinions, la démocratie est donc perpétuellement exposée au danger du relativisme des valeurs. Plus près de nous dans le temps, le philosophe français Jean-Claude Michéa soutient lui aussi que, la « neutralité axiologique » ayant été la solution intellectuelle apportée par les premiers penseurs de la modernité aux guerres de religion, l'historicisme et le relativisme sont alors les conséquences naturelles de cet événement à la fois traumatique et fondateur². D'après lui, dans la société libérale, il serait quasi impossible de faire triompher — pour le bien commun — une conception du bien, du beau ou du juste au détriment d'une autre conception.

Souvent jugées à tort ou à raison plus conservatrices, ces lectures critiques de la modernité ont le mérite de rappeler qu'au cœur de nos sociétés démocratiques subsiste peut-être le problème de l'historicisme, du relativisme et même du constructivisme. Pour ne mentionner qu'un seul exemple qui ne devrait pas provoquer de débats, la crise sanitaire a révélé que la démocratie libérale n'était pas à l'abri d'un basculement rapide vers une dangereuse relativisation des faits et de l'opinion. Pendant cet épisode de crise, bon nombre de citoyens et de citoyennes se sont mis à croire qu'il n'y avait plus des choses vraies et des choses fausses, mais qu'il n'y avait que des vérités concurrentes. Les idées les plus invraisemblables devenaient alors légitimes et opposables aux idées les plus raisonnables.

En ce sens, en partant de ces exemples, il serait intéressant de connaître, dans un premier temps, la position de l'auteur sur ce genre d'interprétation critique de l'histoire de la modernité — celle de Strauss tout particulièrement — et dans un deuxième temps, il aurait été fort intéressant de trouver, dans l'ouvrage de Sophie Marcotte Chénard, le point de vue de la philosophe ou de la politologue sur cette question : est-ce que nos sociétés libérales et démocratiques en ont fini avec les dangers de l'historicisme et du relativisme qui en découle ? Autrement dit, est-ce que la « crise de l'historicisme » est uniquement une problématique pour le ou la spécialiste de l'histoire des idées politiques ou au contraire, est-ce une problématique qui concerne encore notre actualité sociale et politique ?

* * *

La seconde thématique à soumettre à la discussion touche à l'interprétation de la pensée aronienne que l'on trouve dans *Devant l'histoire en crise*.

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986 [1835], p. 41

2. Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, 2010 [2007], p. 33-37

D'abord, dans l'ouvrage, la pensée du sociologue français est présentée avec force sous différentes facettes et avec beaucoup de nuances. Cependant, il y a un élément de l'interprétation de l'auteure qui mériterait d'être clarifié, parce que celui-ci est peut-être trop rapidement tenu pour acquis dans le livre. Ainsi, s'il est indéniable que Raymond Aron fut philosophe dans une première partie de sa vie, il semble moins évident que ses travaux plus politiques d'après-guerre se situent encore sur le terrain philosophique. D'ailleurs, pour la petite histoire, Aron envoyait souvent ses étudiants — Pierre Manent notamment — qui s'intéressaient à la philosophie politique étudier l'œuvre de Leo Strauss, plutôt que de les diriger vers ses propres travaux. De la sorte, bien que l'on puisse sans doute légitimement considérer Aron comme un philosophe, il serait intéressant d'expliquer la démarche herméneutique qui permet de situer ce penseur pleinement du côté de la philosophie, puisque Aron lui-même paraît refuser à son propre travail sociologique la systématisation et l'universalisation conceptuelle, nécessaires à la pensée proprement philosophique.

Ensuite, l'autre aspect de la pensée aronienne à discuter concerne encore plus directement la question du relativisme. Sur ce point, dans l'épilogue de ses *Mémoires*, Aron revient avec regret sur *L'introduction à la philosophie de l'histoire* et admet ne jamais avoir formulé de réponse au problème de l'historicisme³. On le constate d'ailleurs aisément en parcourant la dernière partie de *L'introduction*. Le jeune Aron y apparaît flirter parfois avec le relativisme, l'existentialisme ou même le décisionnisme : « Ce n'est donc ni céder à la mode de philosophie pathétique, ni confondre l'angoisse d'une époque bouleversée avec une donnée permanente, ni sombrer dans le nihilisme que de rappeler comment l'homme se détermine lui-même et sa mission en se mesurant au néant. C'est là, au contraire, affirmer la puissance de celui qui se crée en jugeant son milieu et en se choisissant. Ainsi seulement l'individu surmonte la relativité de l'histoire par l'absolu de la décision, et intègre à son moi essentiel l'histoire qu'il porte en lui et qui devient la sienne⁴. »

À la fin de sa vie, dans ses *Mémoires*, Aron tentera une ultime réponse au problème du relativisme abordé près de cinquante ans plus tôt. Cette esquisse de réponse est certes très intéressante, mais elle n'est pas totalement convaincante. Aron soutient même dans ce texte qu'il aurait dû mieux séparer dans son œuvre les valeurs sociales et les vertus morales ; puis qu'il aurait dû mieux renforcer les bases de la vérité scientifique et de l'universalisme humain⁵.

3. Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Robert Laffont, 2010 [1983], p. 980

4. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1986 [1938], p. 420-421

5. Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 985

Ainsi, peut-on faire peut-être une critique d'inspiration straussienne de la pensée aronienne : aussi brillante soit-elle, elle ne s'engage pas pleinement dans le champ philosophique et elle ne cherche pas à répondre aux questions morales ou éthiques, c'est-à-dire à définir la nature précise de l'idéal de la vie bonne, du meilleur régime, de l'action juste, etc. Ce refus même n'est-il pas le signe que la pensée politique de Raymond Aron serait restée prisonnière soit d'une certaine forme de relativisme sur le plan des valeurs, soit, sur le plan théorique, d'une méthode trop sociologique ?

En effet, si l'on pense la rationalité politique à la manière d'Aron, sans jamais définir ce qui serait prudent, rationnel ou cet « idéal de la raison » qui lui est cher, est-ce qu'on ne risque pas d'être, d'une certaine façon, prisonnier de la contingence, des circonstances, de la pratique politique, etc. ? Sans doute, peut-on parvenir avec la méthode aronienne à prendre la moins mauvaise des décisions, sur le plan politique, mais cette décision sera-t-elle bonne ? Cette décision sera-t-elle, par exemple, jugée négativement dans un siècle ou bien criminelle, dans le présent, par ceux du camp d'en face ? Et, est-ce qu'on échappe alors, chemin faisant, à une forme de décisionnisme et de relativisme ? Surtout, serons-nous en ce sens philosophes, puisqu'un peu comme chez Strauss, on peut se demander si le rôle de la philosophie politique n'est pas précisément d'émanciper la raison humaine de l'événement et de l'immédiateté des choix politiques pour lui faire atteindre le plan de la quête de la vérité ?

Finalement, pour clore ce commentaire, il est possible de faire remarquer que dans le chapitre cinq de *Devant l'histoire en crise*, plus précisément à la page 264, Raymond Aron est presque présenté comme un penseur de la situation d'exception. Cette interprétation est évidemment nuancée dans d'autres passages de l'ouvrage, notamment au moment de la conclusion, mais bien qu'Aron intègre incontestablement à sa réflexion l'étude de la guerre et une considération certaine pour les situations de crise, il semble que pour le penseur français, la politique ne peut pas se définir que par les situations d'exception. Aron est très clair à ce sujet dans ses débats avec les penseurs dits réalistes aux États-Unis et avec Carl Schmitt et leur élève commun, Julien Freund. Irrémédiablement, comme pour tous les éléments soumis à la discussion dans ce commentaire, il serait très intéressant de connaître le point de vue de Sophie Marcotte Chénard au sujet d'Aron penseur du politique comme situation d'exception.

Remarques sur la réponse de Leo Strauss au problème de l'historicisme

Antoine Pageau-St-Hilaire

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100789ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100789ar>

[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

Pageau-St-Hilaire, A. (2023). Remarques sur la réponse de Leo Strauss au problème de l'historicisme. *Philosophiques*, 50(1), 135–143.
<https://doi.org/10.7202/1100789ar>

Remarques sur la réponse de Leo Strauss au problème de l'historicisme

ANTOINE PAGEAU-ST-HILAIRE

University of Chicago

L'ouvrage de Sophie Marcotte Chénard aborde de front la complexe et importante question du statut de l'histoire pour et dans la philosophie politique. La confrontation qui y est articulée entre la pensée de Raymond Aron et celle de Leo Strauss est censée éclairer la position de chacun des philosophes sur cette question ainsi que permettre de penser ce problème à nouveau. Comme le titre de mes remarques l'indique, je m'attarderai surtout à la lecture que Marcotte Chénard propose du traitement du problème de l'historicisme chez Strauss. En premier lieu, je situerai la thèse de l'ouvrage sur cette question dans une sorte de typologie des herméneutiques qui prévalent dans les études sur la pensée de Strauss. J'examinerai ensuite ce qui ressort de la méthode comparative employée par l'auteure pour traiter la position straussienne sur l'historicisme. Je me tournerai finalement vers la thèse de Marcotte Chénard concernant la réponse de Strauss à l'historicisme et formulerai trois objections à cette interprétation.

1. Strauss et l'historicisme : petite typologie

Comme l'auteure le souligne au début de son ouvrage, les interprétations de Strauss demeurent encore à ce jour — sauf quelques rares exceptions dont *Devant l'histoire en crise* fait partie¹ — assez polarisées : il y a d'un côté diverses interprétations straussiennes de Strauss, et de l'autre, différentes interprétations anti-straussiennes du penseur. La question de l'historicisme ne fait pas exception. Que Strauss soit antihistoriciste est incontesté puisqu'incontestable. La question est plutôt de savoir si Strauss a raison d'adopter une position antihistoriciste et si celle-ci est convaincante. La majorité écrasante des interprétations straussiennes affirment que Strauss 1) critique à juste titre l'historicisme et 2) répond de façon satisfaisante à l'historicisme. Les interprétations anti-straussiennes affirment généralement que Strauss 1) rejette l'historicisme à tort et 2) ne répond à la thèse historiciste que de façon partielle ou insatisfaisante. Évidemment, cet état de choses n'épuise pas l'éventail des réponses philosophiques possibles à cette ques-

1. Marcotte Chénard donne comme exemples les travaux de Linda Zerilli, Ronald Beiner et Robert Howse, mais on pourrait ajouter à la liste ceux de Daniel Tanguay et Robert Pippin.

tion. On peut tout à fait penser que Strauss a de bons motifs de critiquer l'historicisme sans toutefois parvenir à le réfuter².

On doit noter dès à présent que la thèse de Marcotte Chénard ne se laisse pas aisément situer dans cette typologie initiale, et qu'il faut admettre la possibilité de réponses moins tranchées aux deux questions qui la structurent. D'abord, l'auteure concède que Strauss a de bonnes raisons de critiquer l'historicisme, mais elle semble penser du même coup qu'il y a du vrai dans la thèse historiciste. Il ne s'agit donc pas de présenter la critique de l'historicisme chez Strauss comme injustifiée, mais plutôt de critiquer chez elle, depuis la perspective d'Aron, un manque d'attention à la possible fécondité philosophique d'une certaine forme d'historicisme. Sur la deuxième question, à savoir celle de la validité de la critique que Strauss propose de l'historicisme, la position de l'auteure m'apparaît également ambiguë. Marcotte Chénard semble en effet osciller entre deux idées dans son ouvrage. D'une part, elle soutient que l'alternative de Strauss à la conscience historique est un retour à la philosophie platonicienne prise en son sens *zététique* (p. 306), et donc à un retour aux *problèmes philosophiques fondamentaux* plutôt qu'un retour à des *solutions* anciennes à ces problèmes, et donc un retour à la vie philosophique plutôt qu'à des thèses philosophiques. D'autre part, elle se fait très critique quant à la possibilité, mais surtout quant aux conséquences, d'un tel « retour aux Grecs » ou anti-modernisme.

Le fait que la posture de l'auteure ne se laisse pas aisément situer dans la typologie que j'ai brièvement esquissée m'apparaît une chose louable. Il s'agit, il me semble, d'un signe que son ouvrage s'inscrit bel et bien dans ce qu'elle appelle ci-haut le « mouvement de “déstraussonianisation” des études sur Strauss », mouvement qui désigne ceux qui cherchent à étudier la pensée de Strauss en évitant les écueils dogmatiques de l'apologétique inconditionnelle et de l'attaque péremptoire. *Devant l'histoire en crise* est en effet un livre qu'on ne saurait accuser de dogmatisme : les analyses y sont toujours très nuancées, tant dans leur volet critique que dans leurs dimensions plus affirmatives, si bien que certains pourraient même lui reprocher un excès de nuances qui émousse par moments le tranchant potentiel des positions de l'auteure. À tout prendre, cependant, la raison philosophique devrait préférer ce second excès au premier, a fortiori lorsqu'il s'agit d'une question aussi polarisante et polarisée que celle du statut de la pensée de Leo Strauss. Je tiens donc à saluer cet effort de la part de Marcotte Chénard et à inscrire à mon tour mes remarques dans cet esprit critique et non dogmatique qui caractérise son travail.

2. Cette dernière position est celle que je défendrai ici. La quatrième possibilité logique m'apparaît exclue dans la mesure où, si l'on peut croire initialement que Strauss critique l'historicisme à tort pour être enfin persuadé par ses arguments, il faudrait rétrospectivement corriger notre position initiale et admettre a posteriori que la critique était justifiée.

Toutefois, l'ambivalence de l'auteure sur la réponse à la question de savoir s'il est justifié de critiquer l'historicisme n'est pas uniquement une question de nuances. Il s'agit d'abord et avant tout, il me semble, d'un désaccord sur la nature du problème, à savoir sur la nature de l'historicisme. Qu'entendons-nous donc par « historicisme » chez Strauss ? Comment la pensée de Raymond Aron peut-elle nous éclairer sur cette question ?

2. L'historicisme selon Aron et selon Strauss

Au début de son ouvrage, Marcotte Chénard montre brillamment à quel point la notion d'historicisme (*Historismus*) est contestée et controversée. La *Begriffsgeschichte* qu'elle en propose est admirablement instructive et intéressera tous ceux qui étudient la question de l'historicisme et plus généralement la philosophie de l'histoire. Je souligne uniquement un élément essentiel pour le traitement de la question que je veux poser ici, soit le fait qu'il y a au moins deux grandes familles d'historicismes : une famille au sein de laquelle Aron a fait ses armes et à laquelle il est plutôt sympathique, et une famille dont Strauss et Aron se font tous les deux très critiques. La première de ces deux familles est issue de l'école historique allemande (Droysen, Ranke, etc.) et culmine dans les tentatives néokantiennes d'articuler le problème de l'histoire chez Dilthey et Rickert, et ultimement chez Max Weber. L'ouvrage montre bien que cet historicisme, bien que très sensible aux déterminations historiques du penseur et de la pensée, n'est pas un historicisme absolu, ou, pour reprendre les termes de Strauss, un historicisme « radical ». Cet historicisme radical, celui qui conduit au relativisme historique absolu et qui empêche en principe le jugement moral et politique, est celui auquel Strauss et Aron s'opposent. Le fait qu'Aron reconnaisse un historicisme non relativiste ou non absolu est crucial, il me semble, pour comprendre ce qu'il en est de la position de Strauss. Selon Aron, Strauss affirme trop rapidement et à tort l'existence d'une ligne droite entre Weber et l'historicisme radical. Aron a probablement raison à propos de la lecture straussienne de Weber. Mais il importe de voir que c'est précisément cette continuité que Strauss croit discerner entre l'historicisme néokantien et l'historicisme radical qui le rend insensible, à la différence d'Aron, à quelque chose comme un historicisme modéré — position aronienne vers laquelle l'auteure me semble ultimement pencher dans son livre. Pour le dire simplement, l'historicisme modéré ne représente pour Strauss qu'un pas dans la direction de l'historicisme radical. Puisque c'est cette différence qui explique pourquoi, selon les mots de Marcotte Chénard, Aron pense « dans l'histoire » et Strauss « contre l'histoire », il faut s'y attarder un instant. Quelle est la nature de l'argument de Strauss contre un historicisme modéré ? Pourquoi penser que l'historicisme modéré conduira nécessairement à l'historicisme radical ? L'exemple d'Aron ne prouve-t-il pas le contraire ?

La position de Strauss, il me semble, consiste à dire que la dissolution, par le truchement de l'historicisme modéré de type néokantien, de la possi-

bilité de formuler un critère anhistorique qui saurait guider le jugement, rend *en principe possible* le basculement vers un historicisme radical qui rend impossible le jugement pratique. Autrement dit, l'exemple d'Aron est, pour employer la terminologie aristotélicienne, accidentel : rien ne *garantit* chez Aron les principes du jugement pratique contre leur corruption ou même leur dissolution. En effet, le néokantisme d'Aron ne se laisse pas aisément reconduire à la philosophie morale kantienne dans la mesure où il n'est pas orienté par le caractère absolument impératif de la loi morale³. Ceux qui voient dans la position aronienne une réactivation du jugement pratique de type aristotélicien pourraient répondre que la *phronêsis* ne délibère pas au sujet des fins (EN III 3 1112b11), et que ces fins — lesquelles convergent ultimement vers une fin unique, à savoir le bonheur compris comme une vie excellente conforme à la raison (EN I 7 1098a) — ne sont pas en tant que telles relatives à la situation et à l'agent. Toutefois, selon Marcotte Chénard, bien qu'il y ait des inspirations kantiennes et aristotéliennes chez Aron, le « référent dernier » de sa philosophie pratique n'est nul autre que Thucydide (p. 289-290). Cette thèse originale et soutenue de façon convaincante par l'auteure me semble avoir des effets encore plus délétères sur la vulnérabilité de la position aronienne sur l'historicisme à la critique de Strauss. Car si Aron est bel et bien thucydidien dans son approche de la question du jugement pratique, les inquiétudes de Strauss quant à la possibilité de critères transhistoriques et non relatifs s'intensifient. Si donc Aron maintient une position historiciste modérée qui conserve la possibilité d'un jugement pratique sain, ce n'est *in fine* qu'en vertu du caractère modéré de ses propres dispositions intellectuelles et morales et non en vertu de principes philosophiques qui assurent la nécessité d'une telle modération. La question du *critère* soulevée par Strauss le conduit à la conclusion suivante : il est tout à fait juste que l'historicisme modéré et l'historicisme radical diffèrent, mais il n'y a plus, au sein d'un historicisme modéré, de remparts qui préviendraient sa transformation — lente ou rapide — en historicisme radical⁴. La question n'est pas pragmatique ou pratique, elle est principielle ou théorique.

Il convient toutefois de préciser ce que signifie l'historicisme radical pour Strauss. Dans *Droit naturel et histoire*, il est clair que le terme d'« historiciste radical » ne désigne nul autre que Martin Heidegger⁵. Ici, il n'est pas clair que le terme d'*Historismus* convienne encore, puisque Heidegger

3. L'auteure est claire sur ce point : Aron est néokantien plutôt que kantien (p. 290).

4. Dans sa *Begriffsgeschichte* du concept d'historicisme, l'auteure semble implicitement reconnaître ce problème (p. 74) : « Dilthey, Simmel et les néokantiens de l'école de Heidelberg préservent la croyance en la souveraineté de la raison, mais la perspective d'un rationalisme historicisé qu'ils cherchent à défendre est empreinte d'une tension. Et ce compromis fragile avec le rationalisme est rapidement brisé par la philosophie heideggérienne. »

5. On lira avec profit Velkley à cet effet, bien que je ne partage pas toutes les conclusions qu'il tire de ses analyses brillantes et stimulantes — voir Richard L. Velkley, *Heidegger, Strauss*,

n'adhère pas à l'*Historismus*. Pour Strauss, Heidegger est pourtant bel et bien historiciste. L'enjeu est la temporalité (*Zeitlichkeit*) et par suite l'historicité (*Geschichtlichkeit*) de la pensée humaine, mais peut-être plus encore l'historicité de l'être lui-même, à savoir la thèse selon laquelle « être » signifie « être temporel, être dans l'histoire⁶ ». Strauss oppose cette thèse à celle qui soutient qu'« être » signifie « être toujours⁷ ». (Notons toutefois que Strauss ne fait pas explicitement sienne cette proposition ontologique fondamentale⁸). Il m'apparaît important de souligner ici que l'historicisme de type heideggérien représente pour Strauss bien plus qu'une menace au jugement moral et politique; il s'agit bien plus fondamentalement d'une remise en question de la possibilité même de la philosophie. Cette dernière inquiétude de Strauss semble d'ailleurs confirmée par Heidegger qui annoncera la fin de la philosophie et proclamera le début espéré de la pensée (*Denken*), pensée qui doit davantage au dire poétique (*Dichten*) qu'à la rationalité, que celle-ci soit classique ou moderne⁹.

Selon Strauss, donc, le problème de l'historicisme est ultimement le problème de l'historicisme radical, c'est-à-dire celui que pose la thèse heideggérienne de l'historicité de la pensée et de l'être. Ce problème a des conséquences pratiques indéniables pour Strauss, mais il est d'abord et avant tout un problème ontologique ou métaphysique.

3. La réponse de Strauss à l'historicisme

Quelle est donc la réponse de Strauss à l'historicisme, et est-ce une réponse satisfaisante? Il semble y avoir un certain consensus voulant que Strauss réponde à l'historicisme par une forme de réactivation de la philosophie ancienne. Quant à la nature de ce « retour aux Grecs », les interprétations sont multiples. Parmi les adversaires de Strauss, d'aucuns avancent que Strauss souhaite retourner au droit naturel classique, à une politique de type aristotélicienne¹⁰, ou encore au régime idéal de la *République* de

and the Premises of Philosophy. *On Original Forgetting*, Chicago: University of Chicago Press, 2011, 121-132.

6. Que telle soit la proposition historiciste fondamentale de Heidegger est reconnu par Marcotte-Chénard (voir p. 72-73).

7. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1971[1953], 30-31.

8. Ce que Kennington a bien observé — voir Richard Kennington, « Strauss's *Natural Right and History* », *Review of Metaphysics* 35, n° 2 (1981), 67, 71.

9. De ce point de vue, la critique de Heidegger chez Strauss rejoint ses efforts pour réactiver la « vieille querelle entre la philosophie et la poésie ».

10. La position de Renaut et Sosoe reconduit le soi-disant « jusnaturalisme » de Strauss à une position aristotélicienne — voir Alain Renaut et Lukas Sosoe, *Philosophie du droit*, Paris: Presses universitaires de France, 1991, 99-127. J'ai tâché de montrer les limites de cette interprétation ailleurs — voir Antoine Pageau-St-Hilaire, « La question de l'antimodernisme dans le renouveau contemporain de la philosophie politique: Renaut, lecteur de Strauss », *Politique et Sociétés* 38, n° 2 (2019), 81-103.

Platon¹¹. En bref, il s'agit pour eux de réactiver une forme ou une autre de dogmatique ancienne contre une fausse aporie moderne. Toutefois, la plupart de ceux qui estiment que la réponse de Strauss à l'historicisme est justifiée et concluante soutiennent que son retour à la philosophie classique doit être entendu sur un mode non dogmatique¹². Certains pensent que la seule prémisse ancienne acceptée dogmatiquement par Strauss est le principe de raison suffisante, soit la doctrine selon laquelle *ex nihilo nihil fit*¹³. D'autres pensent que Strauss est un platonicien *zététique*, à savoir un platonicien de la *recherche* de l'*interrogation* plutôt qu'un platonicien dogmatique et affirmatif¹⁴. Le platonisme zététique de Strauss en est un qui comprend les Idées ou Formes platoniciennes comme des problèmes fondamentaux qui demeurent immuables et invariables pourvu que la pensée humaine existe ("*coeval with human thought*")¹⁵. Ce sont les problèmes et les questions philosophiques qui sont les invariants, et non les réponses philosophiques à ces problèmes et questions. L'interrogation philosophique sur le Tout prend alors le sens d'une approche de la constellation des Idées, approche au sein de laquelle il est a priori admis que le Tout de l'être, articulé en une multiplicité des Idées comme parties de ce Tout, demeure, en fonction du cercle herméneutique du tout et de ses parties, fondamentalement mystérieux¹⁶.

Bien que Marcotte Chénard ne s'aventure pas dans les détails de cette constitution méréologique du tout de l'Être au sein du platonisme de Strauss,

11. Cela me semble être la position polémique de Drury, qui pense que le projet de Strauss est celui d'une « tyrannie cachée des sages (*covert tyranny of the wise*) » — voir Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss. Updated Edition*, New York : Palgrave Macmillan, 2005 [1988], xv.

12. À de rares exceptions près : la soi-disant école des « West Coast Straussians » inspirée des travaux de Harry Jaffa est généralement associée à une forme d'aristotélisme plus rigide. Voir Catherine Zuckert et Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy & American Democracy*, Chicago : University of Chicago Press, 2006, 217-227, 239-252.

13. Notamment Richard Kennington, « Strauss's *Natural Right and History* », 73 et Timothy W. Burns, « Leo Strauss' Recovery of Classical Political Philosophy » dans *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Timothy W. Burns (dir.), Leiden et Boston : Brill, 2015, 20.

14. Sur cette interprétation zététique, voir surtout Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris : Grasset, 2003, 149-182 et 326-342. Richard Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting* le suit de près sur ce point central.

15. Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 32. Sur les idées platoniciennes comme problèmes, voir aussi Robert Pippin, « The Unavailability of the Ordinary : Strauss on the Philosophical Fate of Modernity », *Political Theory* 31, n° 3 (2003), 350.

16. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago : University of Chicago Press, 1988 [1959], 39 : « The whole eludes us ». Dans sa critique de l'ouvrage de John Wild sur Platon, Strauss parle aussi de « l'énigme de l'être (*the riddle of being*) » — voir Leo Strauss, « On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy », *Social Research* 13, n° 3 (1946), 351.

elle semble à quelques reprises adopter cette lecture — à savoir celle d'une posture zététique — comme la réponse de Strauss à l'historicisme : « L'art du doute, pour Strauss, est antithétique à l'historicisme » (p. 318). Du même coup, toutefois, elle soulève des doutes et inquiétudes quant à la réponse de Strauss à l'historicisme. Qu'on me permette de citer un passage qui m'apparaît essentiel à cet égard et de poser deux questions :

Strauss, il est vrai, cherche une vérité intemporelle, un principe organisateur des sociétés, un idéal de justice qui ne serait pas variable. Mais encore faut-il trouver le « bon » critère. Que faire du philosophe qui prétend avoir trouvé la réponse dans une version de la loi naturelle qui, lorsqu'elle se trouve appliquée à la communauté politique, justifie les pires atrocités ? En d'autres termes, le danger d'un dogmatisme politique peut être en partie éliminé ou du moins mitigé si l'on se fait un peu historiciste en un sens précis, c'est-à-dire pluraliste. Considérer que ce que l'on tient pour vrai n'est peut-être pas vrai « pour toujours » et de « tout temps » introduit un doute raisonnable sur nos propres positions (p. 318).

Il me semble qu'un philosophe qui prétendrait avoir trouvé le « bon critère » dans une version de la loi naturelle aurait mal compris la distinction que Strauss cherche à opérer entre la loi naturelle et le droit naturel¹⁷. La première question peut donc être posée ainsi : si Strauss est un « platonicien zététique » pour qui la question est permanente, mais la réponse ne l'est pas, pourquoi avoir peur, du point de vue du jugement politique, de décisions dogmatiques dangereuses ?

La seconde question est plus complexe et concerne la validité philosophique de la réponse zététique de Strauss à l'historicisme. S'il y a des Idées invariables, à savoir des *problèmes fondamentaux invariables et donc transhistoriques*, il y aurait peut-être un véritable défi à la thèse heideggérienne de l'historicité. Or cette notion de problèmes fondamentaux immuables me semble être le résultat d'une abstraction assez radicale. On extrait le problème d'un questionnement concret et l'hypostasie comme invariant. On affirme implicitement par là que le questionnement concret et donc *l'articulation concrète* d'un problème fondamental par un penseur X ou Y est *indifférent* à la compréhension du problème. Or dès lors qu'on affirme que l'articulation du problème donne une certaine tonalité ou teneur au problème, on admet que les problèmes fondamentaux changent eux aussi au gré de l'histoire du questionnement philosophique. À ma connaissance, Strauss ne répond nulle part à cette objection potentielle. Cela m'apparaît d'autant plus criant qu'une version de cette objection fut formulée par Gadamer dans *Vérité et Méthode*, dans une polémique contre la *Problemggeschichte* de

17. Sur la distinction entre droit naturel et loi naturelle dans la pensée de Strauss, voir en particulier Victor Gourevitch, « Droit naturel/loi naturelle chez Leo Strauss » dans *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, François Coppens, David Janssens et Yuri Yomtov (dir.), Paris : Presses universitaires de France, 2014, 145-164.

Nicolai Hartmann¹⁸. Hartmann, en effet, concevait l'histoire de la philosophie comme une représentation de la *philosophia perennis* où se joue le jeu de la question et de la réponse. Selon Hartmann, les philosophes ont changé et changent, à travers les âges, les façons dont sont posées les questions (*Fragestellungen*), mais ne peuvent changer les problèmes philosophiques eux-mêmes¹⁹. Selon Gadamer, cette vision des problèmes immuables est illusoire : les problèmes ne sont plus tout à fait les mêmes dès lors qu'on les pose différemment²⁰.

Mais ce n'est pas tout. Comme je l'ai indiqué, Strauss interprète l'idée comme problème fondamental. Le terme d'« idée » est tout sauf anodin dans son œuvre. Il l'emploie très parcimonieusement et soigneusement, si bien que nous sommes autorisés à penser qu'il a toujours, pour ainsi dire, la même idée de l'« idée ». Dans *Droit naturel et histoire*, texte dans lequel il « retourne » au « droit naturel classique » en réponse à « l'historiciste radical » (c'est-à-dire à Heidegger), le troisième chapitre est intitulé « l'origine de l'idée du droit naturel²¹ ». Le droit naturel n'est pas une réponse, un dogme ou une doctrine. Il s'agit d'une idée, d'une question ou d'un problème philosophique. Or, ce problème, nous indique Strauss, a une origine. Il est, pour ainsi dire, né ; il a émergé : « *The discovery of nature or of the fundamental distinction between nature and convention is the necessary condition for the emergence of the idea of natural right*²². » Cela semble indiquer que Strauss admet malgré lui que les Idées sont passibles de changement. Car il n'y a pas changement plus radical que le passage du non-être à l'être ou vice-versa. Qui plus est, l'idée du droit naturel a émergé de circonstances historiques particulières, à savoir la découverte de la nature (*phusis*) par opposition ou par contraste avec la convention ou la loi (*nomos*). Strauss a écrit à quelques reprises que la découverte de la notion de nature n'était pas possible dans la tradition hébraïque²³. Cela semble

18. Strauss a lu *Vérité et Méthode* dès sa parution en 1960 et a correspondu avec son ami Gadamer au sujet de l'ouvrage.

19. Nicolai Hartmann, « Zur Methode der Philosophiegeschichte » dans *Kleinere Schriften. Band III. Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berling : De Gruyter, 1958, 6, 10, 12, 16.

20. Voir Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. Band I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1986 [1960], 381-382 et ma défense de la critique gadamérienne de Hartmann dans Antoine Pageau-St-Hilaire, « Gadamer's Hermeneutics and the Concept of Genre : The Case of the Utopian Genre in Plato », *Journal of the British Society for Phenomenology* 53, n° 4 (2022), 361-364.

21. En rendant ici (comme à de multiples autres endroits) « idea » par « notion », la traduction française de Monique Nathan et Éric de Dampierre ne nous permet pas de comprendre adéquatement l'idée que Strauss se fait de « l'idée ».

22. Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 93. Nous soulignons.

23. Voir par exemple Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Thomas Pangle (dir.), Chicago : University of Chicago Press, 1989, 253. Cette thèse de Strauss concernant la notion de nature et la Bible hébraïque a été contestée par Hazony — voir Yoram Hazony, « The Bible and Leo Strauss », *Perspectives on Political Science* 45, n° 3 (2016), 194 et 204n36.

signifier que des circonstances historiques particulières ont rendu possible l'émergence d'un problème philosophique, c'est-à-dire d'une Idée. Et de cela, il découle que les Idées ne sont pas des problèmes invariables et qu'ils dépendent au moins en partie d'articulations interrogatives particulières et historiquement situées. D'un point de vue platonicien, si cela est vrai, on voit mal pourquoi, après être passées du non-être à l'être, ces Idées devraient demeurer invariablement identiques à elles-mêmes par-delà les lieux et époques (cf. e.g. *Rep.* VIII 546a2).

* * *

Marcotte Chénard me semble soutenir dans son ouvrage que Strauss *répond* bel et bien à l'historicisme par sa philosophie zététique, mais que cette réponse a un coût politique potentiel trop élevé. J'ai tâché d'exposer quelques doutes quant à la validité de ce double verdict, et de suggérer que le « retour aux Grecs » de Strauss est problématique d'un point de vue théorique plutôt que d'un point de vue pratique. Ces quelques doutes, cependant, n'ôtent rien aux mérites indéniables de *Devant l'histoire en crise*. Et les questions que son auteure nous permet de nous poser témoignent de la valeur thérapeutique de son ouvrage, à tout le moins au sens platonicien: τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι (*Apol.* 30b1-2, cf. *Alc.* I 127e9 et *Leg.* 650b7-8).

Aron et Strauss, un dialogue inachevé, parce qu'inachevable

Daniel Tanguay

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100790ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100790ar>

[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

Tanguay, D. (2023). Aron et Strauss, un dialogue inachevé, parce qu'inachevable. *Philosophiques*, 50(1), 145–149.
<https://doi.org/10.7202/1100790ar>

Aron et Strauss, un dialogue inachevé, parce qu'inachevable

DANIEL TANGUAY

Département de philosophie
Université d'Ottawa

Dans un ouvrage riche et dense, Sophie Marcotte Chénard propose une réflexion approfondie sur l'histoire en crise qui révèle en fait une crise de la raison dans l'histoire. Ce problème est connu par les spécialistes sous le vocable de « crise de l'historicisme », entendant par là la crise de la raison provoquée par l'effet dissolvant de l'histoire sur les prétentions universalisantes de la raison tant théorique que morale. Celles et ceux qui veulent savoir de quoi il s'agit pourront lire avec profit la synthèse qu'offre l'auteure dans le premier chapitre de son livre qui, comme tous les chapitres de cet ouvrage, est à la fois solidement argumenté et admirable de clarté.

La crise de l'historicisme n'est pas un problème réservé aux spécialistes de la philosophie ou de l'épistémologie de l'histoire. Cette crise est en effet la traduction savante d'un problème politique et moral dans lequel nous baignons tous quotidiennement. Ce problème a pour nom le relativisme moral ou le relativisme culturel et se laisse résumer en une question : est-il possible d'établir rationnellement des normes ou des principes d'action universels parmi la multiplicité et la diversité des valeurs qui se présentent à nous ? Si ce problème a pris une tournure plus aiguë à l'époque moderne, il était déjà présent à l'origine même de la philosophie politique : c'est en effet le constat de la diversité des opinions sur le juste et le bien qui peut fournir l'aiguillon nécessaire pour se lancer dans la quête de la justice ou du bien en soi, mais c'est aussi ce même constat qui peut nous conduire à renoncer à une telle quête.

Il y aurait eu bien d'autres voies possibles d'exploration de la crise de l'historicisme, mais l'auteure a choisi pour guides dans l'examen de la crise de l'historicisme, deux philosophes politiques du xx^e siècle, Raymond Aron et Leo Strauss. Ce choix peut sembler de prime abord surprenant, mais il se justifie pleinement lorsqu'on réfléchit au parcours de ces deux philosophes. Appartenant à cette génération de penseurs nés à la fin du xix^e ou au début du xx^e siècle, ces deux philosophes ont affronté la crise de l'historicisme avec courage et probité tant sur le plan théorique que sur le plan politique. Ils ont été des témoins privilégiés de la montée du nihilisme allemand ainsi que de ses conséquences désastreuses. Ils ont pour ainsi dire vécu dans leur chair et dans leur esprit les tragédies politiques du xx^e siècle qui ont, à des degrés divers, leurs sources dans la crise de la raison. Malgré la différence de leurs trajectoires et leurs oppositions finales, les deux philosophes se

rejoignent enfin suffisamment dans leur interrogation fondamentale pour rendre pertinente et instructive l'analyse comparative de leurs réponses à la crise de l'historicisme. Il faut souligner aussi que l'on sait que ces deux auteurs se connaissaient et appréciaient leurs travaux respectifs. L'ouvrage présente donc la première analyse comparative entre les œuvres des deux penseurs et vient combler ainsi un manque dans la littérature tant sur Aron que sur Strauss.

L'analyse des réponses offertes au problème de l'historicisme est menée en particulier dans les chapitres II et III de l'ouvrage. Je n'entrerai pas dans le détail de la présentation de la position des deux philosophes. L'auteure la résume à travers une opposition au premier regard très tranchée : le rapport entre philosophie politique et histoire serait pour Strauss un rapport radical d'exclusion, alors que le même rapport en serait un d'inclusion pour Aron (p. 30-31, 76-77, 165-166, 173-174)¹. Cette forte opposition reste vraie dans ses grandes lignes : le point nodal de l'opposition entre Strauss et Aron demeure bien le fait que le premier refuse la conscience historique en bloc et la juge comme un obstacle à surmonter pour atteindre le lieu véritable de l'interrogation philosophique, alors qu'Aron juge la conscience historique comme un fait indépassable de la conscience philosophique moderne. La querelle entre les Anciens et les Modernes se répète donc à son plus haut niveau dans cette opposition entre Strauss et Aron, entre vérité éternelle et vérité en situation. Elle a d'ailleurs le mérite insigne de se dérouler entre deux penseurs qui n'ont jamais renoncé à la possibilité pour la raison humaine de guider les affaires humaines et qui ont valorisé les vertus de prudence et de modération, faits dignes d'être mentionnés dans un siècle où les penseurs ont fréquemment sacrifié l'un et l'autre.

La mise en scène de la dispute philosophique entre Aron et Strauss est dans cet ouvrage d'autant plus excellente qu'elle s'accompagne de véritables tours de force herméneutiques — je pense ici aux chapitres VI et V consacrés respectivement à l'analyse straussienne et aronienne de Weber (p. 180-229) et de Thucydide (p. 267-319) — qui viennent compliquer et nuancer l'opposi-

1. On remarquera qu'en conclusion, l'auteure nuance ce jugement et tend à rapprocher la position des deux penseurs : « Par l'institution d'un dialogue entre les deux auteurs, nous avons examiné les réponses possibles à l'historicisme comme problème pratique. À partir de leurs écrits respectifs sur la question de l'histoire, nous avons tiré deux types de rapport : une relation d'exclusion de la philosophie et de l'histoire, d'une part, et une relation d'inclusion, d'autre part. L'opposition entre ces deux postures idéaltypiques n'a cependant pas résisté à un examen plus poussé. Sur plusieurs points, et même des points fondamentaux, Strauss et Aron ont plus en commun qu'on aurait pu le croire » (p. 321). Malgré cette reconnaissance d'un fonds commun entre les deux auteurs, elle souligne derechef leur opposition capitale un peu plus loin dans le même paragraphe : « S'ils ont en commun de développer une approche que l'on pourrait dire phénoménologique, ce projet s'effectue dans une optique différente : la rationalité politique chez Aron est commandée par des exigences propres à la décision politique *ici et maintenant*. Strauss insiste pour sa part sur le primat de la philosophie comme réflexion sur le Tout » (p. 322. Voir aussi : p. 330).

tion de base qui guide la démonstration d'ensemble. Si le débat autour des interprétations aroniennes et straussiennes de Weber arpente un territoire déjà bien connu, l'analyse de Thucydide par les deux philosophes offre l'occasion à l'auteure de déployer tout son talent herméneutique et de révéler un aspect totalement nouveau du dialogue implicite entre Aron et Strauss. Ce chapitre la conduit d'ailleurs à tracer un portrait juste et contrasté des différences entre l'approche aronienne et l'approche straussienne des choses politiques (p. 261-266). Alors que Strauss était à la recherche de la réponse à la question classique du meilleur régime, Aron est, quant à lui, davantage préoccupé par l'analyse des choses politiques telles qu'elles sont. L'approche plus réaliste d'Aron se laisse voir dans son intérêt pour le phénomène de la guerre et pour les relations extérieures, alors que Strauss, fidèle en cela aux philosophes anciens, se concentre avant tout sur la question du régime et de la vie politique « interne » de la cité. On pourrait dire qu'Aron cherche à saisir le caractère de mouvement de la politique, alors que Strauss est en quête de l'ordre juste, stable, correspondant le mieux à la nature humaine. Cette différence de perspectives conduit l'un à explorer le caractère tragique de l'action politique humaine, alors que l'autre accorde une plus grande place au mouvement d'ascension qui conduit au meilleur régime « en parole ». Nous avons donc bien chez Aron une « philosophie de la politique », alors que pour Strauss la philosophie politique est mise au service d'une quête de la vérité qui la dépasse.

Je vais formuler maintenant quelques questions qui visent à éclairer l'enjeu fondamental de cet ouvrage. Avant d'aborder ces questions, je devrai toutefois emprunter un détour par la genèse de l'historicisme telle qu'elle se trouve élaborée par Strauss, en particulier dans son rapport avec la philosophie politique ancienne (voir le chapitre II). L'auteure remarque avec justesse que Strauss insiste sur le rôle de Burke dans la naissance de l'École historique allemande qu'il qualifie d'historicisme de première manière (p. 102-103). Cet historicisme première manière est né du rejet d'une approche purement théorique et rationnelle des choses politiques. Comme on sait, ce fut l'un des reproches constants de Burke aux révolutionnaires français : en voulant imposer les normes universelles de la raison, ils ont détruit le tissu social et pavé la voie à la tyrannie. Burke a donc insisté sur la nécessité de bien distinguer la raison pratique de la raison théorique. Contrairement à la raison théorique, cette raison pratique se devait d'être attentive aux coutumes, aux mœurs, aux traditions qui incarneraient des normes de justice appropriées à chaque communauté politique distincte. On reconnaît là les linéaments de l'historicisme première manière qui nourrissait encore en son sein la conviction de pouvoir tirer de l'histoire des normes pour la vie des communautés.

À bien y penser, le raisonnement de Burke reprend les grandes lignes de la *phronêsis* ou prudence aristotélicienne. L'exercice de cette *phronêsis*, rappelons-le, avait pour domaine d'action privilégié la vie éthique et politique dans la mesure où il était considéré comme le domaine des choses

changeantes et contingentes ne pouvant pas faire l'objet d'une connaissance certaine et nécessaire. Si c'est bien le cas, l'historicisme aurait donc sa source ultime dans cette conception aristotélicienne de la raison pratique ! Le point de vue ancien sur la philosophie politique serait peut-être moins unifié que Strauss a voulu le laisser croire, surtout si l'on prend au sérieux la critique aristotélicienne de son maître Platon. Un examen de cette critique nous permettrait d'éclairer une différence de fond entre Strauss et Aron que l'auteure ne manque pas de relever : le *platonicien* Strauss a tendance à faire dépendre la raison pratique de la raison théorique, alors que l'*aristotélicien* Aron tend à détacher la raison pratique de la raison théorique afin d'assurer l'autonomie au jugement politique (voir le chapitre VI). La conscience historique pour Aron ne veut peut-être pas dire autre chose qu'un attachement à la contingence de l'action et qu'un respect de la condition concrète dans laquelle se déroule toute vie morale et politique pleinement humaine. Il ne s'agit pas de sacrifier la raison sur l'autel de l'histoire, mais bien de ne pas confondre les exigences de la raison théorique et celles de la raison pratique. Or Strauss, malgré son platonisme zététique, aurait tendance à confondre ces deux ordres ou, du moins, à conférer une telle supériorité à la raison théorique qu'il enlèverait toute valeur propre à la vie morale et politique. Sa « colère antihistoriciste » l'aurait conduit — peut-être à son corps défendant même — à épouser un dogmatisme « supratemporel » qui paralyserait l'exercice d'un jugement politique équilibré.

C'est en tout cas l'une des conclusions que l'on peut tirer à la lecture de cet ouvrage. Pour bien comprendre cette conclusion, il est utile de voir comment Strauss a bien pu percevoir Aron. On peut fort bien s'imaginer qu'il le tenait pour une sorte de Cicéron moderne, soit comme l'incarnation de l'idéal de l'orateur au sens le plus élevé du terme qui, bien que comprenant les choses de la philosophie, a consacré le gros de ses efforts au bien public. Plus encore, Aron incarne une part de l'idéal du philosophe politique classique dans la mesure où il s'approche véritablement de l'idéal par excellence du législateur ou du conseiller du législateur, qui comprend les choses politiques telles que les hommes vertueux et honnêtes les comprennent et qui, fort de cette compréhension, peut éclairer de manière directe ou indirecte le législateur. On remarquera que c'est précisément ce qu'Aron a fait pour une grande partie de sa vie et ce que Strauss n'a jamais vraiment fait. Ceci nous renvoie à une différence fondamentale entre Aron et Strauss dans leur pratique de la philosophie politique, différence qui renvoie à des choix philosophiques fondamentaux. Cette différence a été parfaitement perçue par l'auteure. Aron n'a jamais pris pour thème de sa réflexion philosophique ce qui est, aux dires de Strauss, le thème le plus élevé de la philosophie politique classique : soit la vie philosophique, ou la vie des « sages ». Cette défense de la vie philosophique constitue en dernier lieu le thème central de la philosophie politique de Strauss. C'est probablement ce qui donne à son effort de pensée, son caractère le plus étrange, le plus inactuel et aussi le plus

aporétique en ce qui a trait aux tâches contemporaines de la philosophie politique. Le contraste ne peut être plus fort avec Aron qui apparaît toujours comme notre contemporain par sa volonté d'éclairer la condition historique des modernes en tenant ensemble tous les fils enchevêtrés de cette condition. Aron n'a pas ainsi voulu dépasser comme Strauss l'historicisme, car l'historicité définit notre condition moderne et, peut-être même, la condition humaine tout court.

On est arrivé insensiblement à la question la plus fondamentale qui traverse ce livre : quelle est la manière la plus satisfaisante pour la philosophie politique contemporaine de répondre à la crise de l'historicisme ? L'auteure penche pour la solution aronienne, soit celle qui s'inspire d'un kantisme modéré et elle rejette en dernier lieu la proposition straussienne. Si c'est bien le cas, on est en droit de se demander si l'auteure juge qu'il y a quelque chose à préserver du geste straussien de mise à distance radicale par la philosophie de la politique, ou bien pense-t-elle que le ou la philosophe politique doit être davantage en prise avec son temps et que sa plus haute responsabilité est de se mettre au service de sa société et, plus encore, de l'humanité ? C'est bien à une telle responsabilité que semble appeler le choix aronien qui n'est peut-être en fin de compte qu'une autre manière de reconduire le choix kantien, voire « néokantien », en faveur de la raison pratique, et ce, à partir d'une critique des possibilités de la raison théorique ? De la finitude de la raison théorique à la finitude de la condition historique établie par une critique de la raison historique, il n'y a qu'une étape qu'Aron semble avoir franchie sans solution de continuité. N'est-ce pas sur ce point justement que les positions de Strauss et d'Aron sont les plus éloignées et irréconciliables, malgré plusieurs rapprochements productifs ? En bonne aronienne, l'auteure semble parfois chercher une impossible synthèse des positions de Strauss et d'Aron, mais ne craint-elle pas alors qu'une telle synthèse ne vienne en dernier lieu émousser le tranchant des positions et détourner l'intérêt du problème fondamental que son livre soulève avec sagacité : celui des rapports entre la nature et l'histoire, entre la théorie et la pratique, entre la philosophie et la cité ? Un tel problème ne doit-il pas justement demeurer ouvert, dans la mesure où il relève d'une antinomie de la condition politique humaine, voire de la condition humaine ? La tension fructueuse entre la pensée d'Aron et de Strauss ne renvoie-t-elle pas en dernier lieu à cette antinomie de la condition humaine, à ce balancement infini entre l'Être et le Devenir qui marque cette condition ?

Réponses à mes critiques

Sophie Marcotte Chénard

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100791ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100791ar>

[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

Marcotte Chénard, S. (2023). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 50(1), 151–174. <https://doi.org/10.7202/1100791ar>

Réponses à mes critiques

SOPHIE MARCOTTE CHÉNARD

Department of Political Science
Carleton University (Ottawa)

Mon livre a pour objet la fécondité du dialogue philosophique qui se noue entre deux auteurs. La confrontation des perspectives crée la friction nécessaire au raffinement ou à la révision des idées. C'est dans la continuité de cet esprit de dialogue que j'ai abordé les contributions stimulantes de mes collègues. Je tiens à adresser des remerciements tout particuliers à Daniel Tanquay, qui a rendu possible cet échange, de même qu'à la revue *Philosophiques*, qui accueille cette *disputatio*. La richesse des contributions rendra ma réponse nécessairement incomplète.

Métaphores et représentations de la crise: réponse à Martine Béland

Martine soulève trois questions qui me permettent de préciser trois points centraux de l'ouvrage, portant: sur le statut des discours de crise au cours de la période de l'entre-deux-guerres; sur la conception du rationalisme chez Strauss et Aron et finalement, sur ma posture en tant qu'auteure.

L'avantage comparatif de Martine — outre son intelligence hors du commun — est qu'elle possède toujours quelques années d'avance sur moi. Je lui ai plusieurs fois emboîté le pas; même directeur de thèse de maîtrise, doctorat au sein de la même institution, avec le même directeur de thèse de doctorat, en prime. Cette fois, je l'ai en partie devancée, puisqu'elle décrit dans ses remarques, sans le savoir, le processus qui m'a conduite dans les dernières années à élaborer et poursuivre un projet de recherche sur les usages et les abus du concept de crise dans la pensée politique et sociale. Ma recherche m'a ainsi menée vers une étude des représentations et des métaphores de la crise, qui trouve d'ailleurs son point d'ancrage dans l'article de Claude Lefort sur l'imaginaire social de la crise, que Martine évoque. Peut-être a-t-elle perçu plus rapidement que moi la nécessité de prendre à revers la question de la crise et d'examiner le statut de ces discours pris dans leur ensemble. À la suite de J. L. Austin, il faut en effet se demander ce que l'on « fait », c'est-à-dire l'action qu'on accomplit, lorsqu'on diagnostique une crise. Je développe dans ma recherche une typologie des fonctions du vocabulaire de la crise, y compris la création d'un sentiment d'urgence, la mise en scène d'un rapport de forces, la légitimation d'un problème ou encore sa délégitimation.

Mon livre m'a en quelque sorte naturellement conduite vers cette interrogation sur le *pathos* de crise comme discours, comme construit social et comme schème conceptuel. Je mobilise déjà dans l'ouvrage (p. 65-66) l'analyse du concept de crise développée par Reinhart Koselleck dans

l'article rédigé pour le *Geschichtliche Grundbegriffe*. Si la dimension performative de la crise, c'est-à-dire les effets que produisent les discours de crise, n'est pas à l'avant-plan du propos, celle-ci est tout de même discutée. Je montre par exemple que la crise devient, au début des années 1930, un slogan autant dans les arts que dans les sciences, la philosophie et la politique, et que l'usage de ce vocabulaire permet l'expression d'un ensemble d'attitudes et d'émotions. Le concept est, on le voit bien, souvent plus prescriptif que descriptif : il engage à embrasser une vision du monde, une *Weltanschauung* particulière.

Mais il aurait fallu aller plus loin, suggère Martine, en problématisant cet usage de la crise. La crise comme concept politique procède d'une généralisation et d'une transposition de son origine médicale. Appliquée au corps social, la métaphore de la crise se déploie sur le mode de la dénonciation de pathologies. Tout diagnostic suppose ainsi la présence d'un « docteur ». En ce sens, la mobilisation de ces discours advient sur fond de rapports de pouvoir, c'est-à-dire de prétentions diverses à offrir la « bonne » interprétation de la réalité politique et sociale par le truchement d'un pronostic sur l'amélioration ou l'aggravation de la situation.

On peut à juste titre se demander au nom de quoi tel ou tel penseur peut s'arroger le titre de « médecin » de la civilisation, capable de détecter les pathologies du corps politique. C'est un peu la question que pose Lefort à la toute fin de son article sur la crise, et sur laquelle Martine porte son attention. Il y a un lien étroit entre crise et pouvoir, dans la mesure où le terme procède à une opération de découpage du réel en formulant des oppositions. Puisque la crise, suivant sa définition médicale, renvoie au point décisif d'une maladie où le patient survit ou meurt, elle présente la réalité politique sous cette même logique du « either/or », du « ou bien/ou bien » qui n'admet que l'alternative entre deux termes radicaux.

En ce sens, Martine a raison d'affirmer que la crise comme métaphore est immédiatement dramatisation. Plus encore, la constellation conceptuelle qui entoure le terme est elle-même dramatique : panique, catastrophe, désastre, urgence, menace, insécurité, peur. La crise comprise comme *topos* négatif est prédominante parmi les auteurs allemands de la période de l'entre-deux-guerres. La question est de savoir comment évaluer le statut de l'emploi de ce lexique. Je cite Martine sur ce point : « Ces témoignages, en outre, sont mobilisés par l'auteure comme s'il n'était pas permis de douter de leur authenticité, comme si l'angoisse, par exemple, ne pouvait pas être elle-même l'effet d'une construction rhétorique, l'outil d'une structure de différenciation pour un groupe social donné, le symbole d'une mode — voire les trois en même temps ».

Ma première réaction, à la lecture de ce passage, est d'éprouver un certain inconfort face à la question de l'authenticité de ces diagnostics. Il s'agit là d'une question glissante : on rappellera l'avertissement wittgensteinien sur l'impossibilité d'accéder aux états mentaux. Comment évaluer que

c'est bien là ce qu'un auteur voulait véritablement exprimer, qu'il ne faisait pas qu'« instrumentaliser » ce vocabulaire ? Il n'est pas clair que l'on puisse atteindre un point de vue de surplomb qui nous permette un jugement dernier sur la validité de ces perceptions. N'empêche que ce sont elles qui nous sont données comme matériau premier.

Il va sans dire que le concept de crise demeure équivoque. Quels liens y a-t-il entre une crise d'adolescence, une crise de larmes, une crise financière et une crise des valeurs ? C'est l'une des questions que soulève Paul Ricœur dans un texte publié en 1988 et intitulé « La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? »¹. On pourrait même aller jusqu'à dire que la surutilisation du terme le dépouille de toute valeur analytique. Pourtant, on ne peut que constater que le concept n'a pas perdu de sa force ou de son pouvoir évocateur en dépit de ses usages répétés (sa mobilisation constante dans les publications universitaires et journalistiques le confirme).

Ricœur soutient qu'en dépit de l'ambiguïté et de l'imprécision du terme, sa prévalence dans le discours politique et social nous renseigne sur la représentation qu'une société se fait d'elle-même. Comme je l'ai indiqué au début de mes remarques, il est possible d'examiner les fonctions performatives et rhétoriques de l'usage de la crise. Ce faisant, il me semble néanmoins que l'on doive prendre au sérieux, en tant qu'interprètes, ce que cette hyperinflation du terme nous dit sur les représentations du monde qui en découlent. Sans entrer dans les débats sur ce qui constitue une crise « authentique » (Jacob Burckhardt discute de cette question) et sur la possibilité même de déterminer des critères objectifs permettant de distinguer une « vraie » d'une « fausse » crise, on peut néanmoins reconnaître le fait brut de l'ampleur et de la violence des événements conduisant à la Seconde Guerre mondiale et à l'Holocauste. La « crise » est certes un discours, mais elle n'est pas qu'un outil rhétorique : son usage traduit la volonté d'exprimer une expérience vécue d'une intensité particulière.

La crise est employée de façon hyperbolique tout au long des quatorze années de la République de Weimar et après son effondrement. Or, il ne s'agit pas seulement de créer un effet performatif. Le vocabulaire de la crise peut être conçu comme la description phénoménologique d'une rupture de temporalité : la crise introduit un « avant » et un « après », dont elle est le point de basculement. Pour celles et ceux qui, comme Aron, assistent à l'autodafé de Berlin en 1933, il s'agit du registre le plus adéquat pour rendre compte d'une expérience d'incertitude radicale quant à l'avenir. Le choix du vocable de la crise, d'un point de vue temporel, se justifie en partie par la nature des événements qui invitent à son usage. La crise renvoie à la perception de la perte d'un équilibre. Prendre au sérieux ce vocabulaire signifie prendre au sérieux la perception d'une nouveauté radicale des temps (même

1. Paul Ricœur, « La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? », *Revue de théologie et de philosophie* 120, (1988), p. 1-19.

si, comme le souligne Lefort, il y a bel et bien une « tradition » du sans-précédent qui remonte à la Révolution française). D'un point de vue de l'expérience temporelle, la crise est une façon d'exprimer l'entre-deux entre un passé révolu et donc incapable de fournir des repères, et un avenir trop incertain pour être anticipé ou visualisé. Dans le vocabulaire koselleckien, on pourrait dire que le discours de crise traduit l'expérience phénoménologique d'une distance grandissante entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente. Cela fait d'ailleurs écho à l'usage arendtien de la crise comme bris de temporalité. Citant René Char, Arendt écrit dans *Between Past and Future*: « notre héritage n'est précédé d'aucun testament² ». Elle semble décrire par là l'expérience vécue de l'exil juif, de la destruction des repères sociaux, de la décimation de générations qui laissent un héritage sans guide. En ce sens, l'emploi du lexique de la crise nous renseigne sur la façon dont les acteurs ou auteurs font l'expérience du temps.

Mais cette réponse ne satisfera pas Martine, puisque c'est précisément la prédominance de ce *pathos* tragique commun à tous ces penseurs qu'elle met en cause en s'interrogeant sur la nécessité de lier l'ébranlement philosophique et l'inquiétude. En d'autres termes, au nom de quoi les auteurs friands d'un pessimisme « tragique » auraient-ils une prescience supérieure leur permettant de diagnostiquer une crise? Il y a, dans le caractère « épique³ » de ces grands récits du déclin de la modernité, quelque chose de séducteur. À l'instar de Strauss qui, de sa vingt-deuxième à sa trentième année, disait avoir cru sur parole tout ce que disait Nietzsche, peut-être ai-je été séduite à mon tour par ces récits « épiques » et par l'apparence de profondeur qui émane de l'existentialisme allemand. Pourtant, une remarque d'Aron aurait dû me mettre en garde: il est facile de confondre obscurité et profondeur, en particulier lorsqu'il s'agit de philosophie allemande. Or, il convient de noter que les diagnostics de crise dans la période de l'entre-deux-guerres ne sont pas l'apanage des penseurs critiques de la modernité. L'emploi du vocabulaire de la crise transcende les divisions partisans dans la mesure où une certitude est partagée: le caractère intenable de la situation présente.

À la question de savoir ce qui justifie « l'humeur » tragique du livre, il serait tentant de laisser répondre Aron, qui écrit que l'époque — l'Allemagne dans les années 1930 — « n'incitait pas le spectateur de l'histoire vers des pensées riantes⁴ ». Que les remarques de Martine s'ouvrent sur un renvoi à l'expérience vécue n'est pas un fait anodin. La philosophie est toujours un geste incarné. On pense à partir d'un lieu, dans un corps particulier, dans

2. Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1961, p. 3.

3. Je reprends ici l'idée développée par Ronald Beiner dans son livre *Political Philosophy: What it Is and Why it Matters*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

4. Raymond Aron, *Trois essais sur l'âge industriel*, Paris: Plon, 1966, p. 291.

une période donnée. Et la situation politique actuelle contribue assurément au « malheur du citoyen » décrit par Aron dans les années 1930. On observe au cours des dernières années une polarisation politique croissante, une recrudescence des autoritarismes, une montée des populismes d'extrême droite. La guerre en Ukraine fait douter de la stabilité de l'ordre international. Si la différence des temps interdit toute comparaison facile, l'inquiétude straussienne et aronienne peut nous sembler, à certains égards, familière.

Mes remarques sur le second point, à savoir le statut des concepts de rationalité et de vérité tels qu'ils sont mobilisés dans le livre, seront plus brèves. Dans le paysage intellectuel européen de l'entre-deux-guerres et de l'après-guerre, on observe une pluralité de positions sur le destin du rationalisme au siècle des totalitarismes. Je n'évoque que brièvement dans le livre la richesse des projets philosophiques de l'époque (notamment celui des penseurs liés de près ou de loin à l'École de Francfort, qui formulent une critique en règle des dérives de la raison occidentale).

Alors que plusieurs voient en l'émergence de la rationalité occidentale moderne la source de l'impérialisme et des conflits qui ont marqué le siècle, d'autres cherchent néanmoins à en sauver l'héritage. Strauss et Aron, en dépit de différences importantes, font tous deux partie de ce groupe. Il est vrai que leur parti pris en faveur de la raison (ancienne ou moderne) les conduit parfois à négliger les multiples formes que prend le rejet du rationalisme. Cela étant dit, ils s'engagent tous deux dans une réflexion sur les limites de la rationalité. Strauss s'intéresse de près au nihilisme, notamment dans ses textes de jeunesse. L'épistémologie politique aronienne est quant à elle une tentative de poser les limites de notre connaissance.

J'ai cherché dans le livre à retracer l'évolution de la position straussienne sur la question de la raison, notamment dans sa confrontation avec la position heideggérienne et l'affirmation, suivant laquelle le principe de raison est lui-même sans raison. J'ai pour cela procédé à une *épochè*, une mise en suspens du jugement, afin de considérer avec sérieux la proposition straussienne, c'est-à-dire en envisageant, au moins provisoirement, que sa conception de la raison puisse être valide. Ma fréquentation des œuvres de Merleau-Ponty et Lefort m'a très tôt fait pencher vers une posture antifondationaliste. Pourtant, il y a dans la manière straussienne de raviver la querelle des Anciens et des Modernes, de même que dans sa colère antihistoriciste, une proposition interprétative et philosophique qui force l'attention. Il se présente sur ce point un peu comme le taon que décrit le Socrate platonicien, qui ne cesse de revenir à la charge contre la cité. Il représente une perspective intempestive, *unzeitgemäße*, mais qui agit comme contre-poids productif.

J'ai aussi voulu montrer la complexité de la relation d'Aron au problème du rationalisme. *L'Introduction à la philosophie de l'histoire* fait d'ores et déjà place à des thèmes existentialistes et porte précisément sur les *limites* de l'exercice rationnel de la pensée. Ses travaux d'après-guerre en

philosophie et épistémologie de l'histoire tendent vers la tradition du *Vers-tehen* plutôt que de l'*Erklären*, montrant sa sympathie pour une approche des choses humaines qui met l'accent sur la reconstruction de l'expérience vécue et donc sur la condition humaine dans sa contingence, ses zones d'ombres et ses imperfections.

On pourrait même dire qu'Aron lui-même interroge le caractère dichotomique de l'opposition entre rationalisme et irrationalisme tel qu'elle se déploie dans la pensée straussienne. Il avait très bien perçu que le rationnel n'est pas le raisonnable, et que si la *Vernunft* a fait l'objet de traitements philosophiques approfondis, le *vernunftig* a été laissé pour compte. Ce qui est « raisonnable » semble se soustraire à un simple raisonnement moyens-fins ou encore à des règles de l'action posées a priori. En affirmant que l'apprentissage de la raison est l'apprentissage d'un échec, Aron conçoit peut-être la reconnaissance de la fragilité de la rationalité comme une libération. Ce rationalisme révisé, dont Aron élabore les grandes lignes dans quelques textes tardifs, conduit sur le plan épistémologique et politique à une forme de pluralisme. Mais le pari aronien en faveur de la raison comporte également, comme le suggère Martine, quelque chose comme un acte de foi. Löwith avait certainement raison d'affirmer que le scepticisme n'est pas étranger à la foi. Mon affinité élective avec l'approche aronienne est indéniable sur ce point : renoncer à la quête de la « Vérité » avec un grand « V » permet de saisir avec plus de finesse le réel. En ce sens, le rationalisme prudent d'Aron, mis à l'épreuve par l'histoire et les événements du xx^e siècle, est empreint d'un scepticisme et d'un pluralisme salutaires.

Le dernier point que soulève Martine me donne l'occasion de clarifier certains choix interprétatifs. Elle fait remarquer avec une (triste) justesse que « le canon nous révèle que la philosophie n'est pas si friande de sobriété ». La retenue ou la réserve aronienne fait en ce sens figure d'exception. Je crois partager avec Martine une sympathie pour la sobriété philosophique qu'elle admire chez un auteur comme Karl Löwith. Mais est-ce que la modestie philosophique et le goût de la nuance peuvent conduire à trop s'effacer devant la parole des auteurs que l'on étudie ?

Martine me rappelle que j'écrivais il y a exactement dix ans une recension de son livre sur Nietzsche⁵. La version courte a trouvé le chemin d'une revue ; la version longue n'a pas été publiée. Voici ce que j'y écrivais à la toute fin, en réponse à l'épilogue intitulé *De l'agora au jardin* : « Il demeure une ambiguïté dans la nature du projet de M. Béland, puisqu'il est difficile de déterminer la part de l'historique de celle de la philosophie. À certains égards, il semble que l'auteure demeure au seuil d'un engagement direct avec

5. Sophie Marcotte Chénard, « Compte-rendu de "Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche", de Martine Béland, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, coll. "Pensée allemande et européenne", 2012, 404 p. », *Politique et Sociétés* 32, n° 2, 2013, p. 165-167.

les questions philosophiques fondamentales, que l'on entend Nietzsche plutôt que sa voix propre. On aurait souhaité un approfondissement du problème du rapport du philosophe à la vérité, par-delà l'étude sur Nietzsche ».

Peut-être ai-je appris de la lecture de son livre plus que je ne l'avais initialement cru. Mais aujourd'hui, plutôt que d'y voir une lacune, je découvre une affinité commune pour l'art de « penser à partir de ». Les auteurs du passé agissent comme élans ou coups d'envoi d'une réflexion. Penser dans le sillage d'un auteur, dévoiler le soi dans le dévoilement de l'autre; il me semble que cette approche garantit une sobriété qui protège contre l'*hubris* philosophique qui consisterait à croire que l'on dit quelque chose pour la première fois.

Possibilités et limites de la conscience historique: réponse à Alexis Carré

Je dois dans un premier temps remercier Alexis, qui a commenté mon livre deux fois plutôt qu'une⁶. La proximité de nos intérêts philosophiques nous a conduits vers l'étude des mêmes auteurs. Et pourtant nous abordons ces derniers et leurs apports respectifs à partir de prémisses et d'interrogations qui, en certains points, diffèrent radicalement.

Nos analyses respectives prennent pour point de départ un constat similaire: le diagnostic contemporain d'une crise des démocraties libérales, diagnostic avancé maintes fois au cours des dernières années par les politologues et théoriciens de la politique (je pense ici à des auteurs comme Yascha Mounk, David Runciman, Steven Levitzky et Daniel Ziblatt). Pour comprendre les aventures du libéralisme au XXI^e siècle, faire un retour sur les leçons du XX^e siècle peut être instructif. C'est sur cette base qu'Alexis insiste à juste titre dans ses remarques sur la relation entre crise de l'historicisme et crise du libéralisme, notant les effets pratiques de l'historicisme poussé à son terme. Alexis évoque sur ce point la critique schmittienne des faiblesses et vulnérabilités du régime libéral; vulnérabilités que Strauss dénonçait également parce qu'il considérait que le libéralisme était désarmé, incapable de justifier, par sa prétention à la neutralité, les valeurs et la vision de l'ordre social auxquels il souscrivait.

Aron est également un témoin direct des promesses déçues de la démocratie libérale, alors qu'il assiste à l'échec du parlementarisme weimarien et à l'effondrement de la République de Weimar sous de nombreuses pressions internes et externes. Tout comme Strauss, Aron est conduit par les événements historiques à procéder à une interrogation sur le projet libéral moderne. Bien entendu, il demeure plus sympathique aux acquis de la modernité que ne l'est Strauss (il décrit, après tout, les régimes constitution-

6. Alexis Carré, « De la philosophie et de l'histoire chez Raymond Aron et Leo Strauss », *Commentaire*, n° 181, 2023/1, p. 211-213.

nels-pluralistes comme des « exceptions heureuses⁷ »). Sur ces points, nous semblons être en accord. Là où nos perspectives divergent, c'est lorsqu'il s'agit d'évaluer la nature et la solidité du rationalisme aronien.

Alexis suggère que mon interprétation de la pensée straussienne doit être comprise à partir de mon inclination pour une approche aronienne de la philosophie politique. Il n'a pas tort sur ce point. Aron, dans sa préface aux conférences de Weber, résume bien ce qui sépare sa conception de la philosophie politique de celle de Strauss. Il s'agit de déterminer la place que l'on accorde, en philosophie politique, aux antinomies fondamentales de l'action. Strauss, comme j'ai tenté de le montrer dans le cinquième chapitre sur Thucydide, ne prend pas suffisamment au sérieux ce qui est « premier pour nous ». En décrivant la relation entre l'histoire politique et la philosophie politique classiques dans les termes d'une « ascension », il suggère que les antinomies qui sont au cœur de l'action politique peuvent être secondarisées par rapport à ce qu'il désigne comme la vérité sur le « Tout ». La conception aronienne de la philosophie politique, plus sensible à la particularité du jugement et de la décision politiques, m'apparaît plus à même de permettre de comprendre la vie politique dans ses termes propres.

Ce qu'Alexis met en cause est précisément cette reconstruction du rationalisme aronien. Selon lui, à trop insister sur les sources néokantienne et wébérienne de la pensée aronienne de la politique, je négligerais des aspects importants de son projet philosophique. En faisant d'Aron un héritier de la conscience historique moderne, je ne ferais pas la part juste à ce qui fonde l'action. Je me permets de citer Alexis sur ce point : « Aron a-t-il cru possible de fonder la “volonté d'action raisonnable” à partir d'un argumentaire de style wébérien ou néo-kantien ? ». Le vocabulaire du « fondement », ou de la « fondation » me paraît inadéquat ici. Il n'y a pas, à la manière de Apel, de fondation ultime de la raison chez Aron. En fait, il ne semble pas mettre en cause la critique de l'universel que la philosophie critique de l'histoire opère. Passée au filtre de la conscience historique, l'idée de Raison devient idée régulatrice, posée de façon immanente comme nécessité logique et pratique.

Alexis s'interroge sur la persistance des affinités électives entre Weber et Aron, suggérant que, si le sociologue allemand a initialement joué un rôle libérateur par l'approche et le vocabulaire qu'il offrait au jeune Aron, il ne faut pas penser l'œuvre aronienne dans la continuité de celle de Weber. Il est vrai qu'Aron devient, à certains égards, plus critique de Weber à partir des années 1950 et 1960, ainsi qu'en témoigne son traitement dans les *Étapes de la pensée sociologique*, de même que dans d'autres textes, dont celui consacré à la question de la *Machtpolitik*. Cela dit, Aron continue jusque dans ses textes tardifs de concevoir une philosophie de l'action politique qui s'appuierait sur l'épistémologie historique wébérienne. La réflexion articulée par

7. Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2013, p. 60.

Weber dans les textes méthodologiques publiés entre 1903 et 1917, et en particulier la critique de Knies et Roscher, demeure un élément central dans la façon dont Aron conçoit une « science » de l'action qui aurait pour fondement une analogie avec le jugement historique. Plus encore, Aron demeure fidèle à une certaine attitude d'inspiration wébérienne, qu'il présente comme un mélange d'ascétisme théorique et d'engagement pratique.

Alexis avance l'argument qu'Aron a, en dernier lieu, jugé insatisfaisantes les solutions diltheyienne et wébérienne, ce qui nous enjoint à nous interroger sur la nature de la « déviation » aronienne par rapport à l'héritage néokantien. En prenant en considération la distance que prend Aron à l'égard de Weber, Alexis pose la question de savoir si cette « déviation » ne serait pas mieux saisie en se tournant vers une approche aristotélicienne. C'est là la thèse que défendent certains commentateurs, dont Pierre Manent et Daniel Mahoney, et que je discute dans le sixième et dernier chapitre du livre. Si cette hypothèse ne bénéficie que de peu de support textuel, elle peut néanmoins servir d'outil heuristique pour cerner ce que fait Aron, en particulier lorsqu'il s'agit de penser le jugement politique. Je suggère dans le livre que la philosophie politique d'Aron se fonde sur le critère du « raisonnable » encore plus que du « rationnel », et qu'elle conduit ainsi à une théorie du jugement politique fondée sur la particularité concrète des situations. En ce sens, Pierre Manent a en partie raison de voir dans la posture aronienne une disposition aristotélicienne ; la prudence est comprise sur la base de la façon dont se comporte le *phronimos*, ce qui suppose au préalable de savoir en quoi consiste la *phronêsis*. Aron, à la différence de Strauss, semble accepter cette circularité.

Or j'ai pris soin dans mon analyse de la pensée aronienne d'éviter de lui apposer des étiquettes, que ce soit celle de « néokantien », « wébérien », « aristotélicien ». Le débat sur la source première de sa philosophie politique suppose que celle-ci est d'origine philosophique, alors que la pensée d'Aron s'est forgée au contact des événements, peut-être plus encore que celui des œuvres. Mais si l'on tient à ramener son projet à une source classique, il me semble en plusieurs points beaucoup plus près d'une perspective thucydéenne, ainsi que je l'ai soutenu dans le livre.

Je m'aventurerais à affirmer que, si l'influence wébérienne est mise en cause par Alexis, c'est en partie parce que l'interprétation qu'il offre de la pensée de Weber se fonde sur la lecture straussienne, lecture en plusieurs points problématique. Par exemple, contre Weber et dans un esprit straussien, Alexis écrit : « Pour le dire plus clairement, ce que la science moderne de l'homme appelle des jugements de valeurs ne sont jamais simplement pour celui qui juge de simples décisions sans fondement ultime ». Weber serait sans doute d'accord. Il reconnaît et promeut l'idée que les motifs fondamentaux de l'action sont des « raisons d'agir » qui sont intelligibles et même dotées d'une rationalité spécifique (par exemple, la rationalité en vue d'une valeur, c'est-à-dire la décision qui s'effectue à partir d'une certaine

conception du bien). Sur ce point, Strauss prend d'ailleurs bien soin de préciser que ce qui distingue Weber du relativisme, c'est bien le fait que ces valeurs ne sont pas d'un point de vue pratique « arbitrairement » choisies par l'individu comme si tout se valait. Weber croit que les individus engagés dans l'action sont convaincus de la vérité de leurs convictions, et s'engagent au nom d'une conception de l'ordre juste (n'est-ce pas précisément le sens de l'éthique de la conviction qu'il décrit?). En ce sens, il prend au sérieux la prétention à la validité des raisons d'agir. Il tient toutefois pour un fait fondamental l'impossibilité d'occuper un point de vue de surplomb qui permettrait d'ordonner les biens derniers ou d'établir une hiérarchie morale. Le pas que Weber se refuse à franchir — et Aron à sa suite — est de croire en un ordre moral unique qui pourrait supplanter tous les autres.

Alexis continue : « Si l'indétermination des motifs est donc vraie à titre phénoménologique — aucun ne s'impose de lui-même et à tous —, aucune morale ne peut être tirée de cet état de fait sans aboutir à “une philosophie du déchirement” que “personne ne vit” ». Aron soutient en effet dans sa préface aux conférences de Weber que la morale wébérienne ne reflète pas nécessairement l'expérience morale et politique vécue. Le destin de chacun ne se joue pas dans sa totalité à chaque instant ; plusieurs de nos choix ne sont pas tragiques ou même dramatiques. Mais le fondement de la position aronienne n'est pas un attachement à une idée de droit naturel, ou à une hiérarchie supérieure des valeurs et des conceptions du Bien. C'est plutôt une perspective pragmatique qui le conduit à juger que, dans la vie pratique, les choses se déroulent de cette façon. L'indétermination des motifs n'est pas en cause, mais plutôt la façon dont cette indétermination est interprétée.

Il importe ainsi de distinguer entre deux propositions fort différentes. C'est une chose de dire que les motifs humains sont « indécidables en raison ». C'en est une autre de soutenir que, s'il y a des motifs rationnels d'agir (des agents capables de « donner des raisons » valables pour rendre compte de leurs conduites), il demeure impossible d'ordonner ces motifs en une hiérarchie claire. Alexis semble attribuer à Weber (et à Aron) la première position, alors que l'un et l'autre maintiennent non seulement l'intelligibilité de l'action, mais également sa « rationalité », lorsque celle-ci est guidée par des valeurs. Il y a pour l'un et pour l'autre de « bonnes raisons » d'agir. Mais la « raison » qui guide la décision ne se rattache pas à des Idées platoniciennes.

Aron, il est vrai, se montre plus critique à l'égard de la conclusion « belliqueuse » du pluralisme wébérien. Mais sa critique ne rejoint pas celle de Strauss, parce qu'elle procède d'un lieu autre. Aron ne rejette pas la démarche de Weber ni sa conclusion, mais dénonce le passage injustifié de la thèse du pluralisme à celui du conflit inévitable. Bien qu'il n'ait jamais directement discuté des travaux de Isaiah Berlin⁸, c'est peut-être vers le plura-

8. On peut supposer qu'il en connaissait l'existence, étant donné la participation de Isaiah Berlin au numéro dirigé par Aron de la *Revue française de science politique* 11, n° 2, 1961.

lisme berlinois qu'Aron penche, à savoir un pluralisme ontologique, moral et politique. L'incommensurabilité des biens semble acceptée comme un fait, mais non comme un fait nécessairement conflictuel.

Si je comprends bien l'objection d'Alexis, ce dernier semble soutenir que la seule façon de contourner ou d'éviter le conflit est la reconnaissance d'une loi commune (d'origine naturelle ou divine, cela n'est pas précisé). Cela me semble une façon particulièrement straussienne de poser les termes du problème. Quel serait cet « ordre naturel des besoins » ou cette « unité » que les conflits politiques masqueraient ? Quels sont ces « motifs » humains qu'il évoque ? Le vocabulaire de la réconciliation est mobilisé ; mais la réconciliation suppose l'entente et la commensurabilité. Celle-ci ne peut être entièrement réalisée dans l'ordre moral et politique que si l'on admet la possibilité d'un point de vue de surplomb. Aron situe son regard sur le plan de l'action. Mais ce n'est pas seulement parce qu'il juge impossible d'atteindre ce plan de survol. C'est aussi que ce but n'est peut-être pas désirable, dans la mesure où cela pourrait conduire, pour reprendre des termes lefortiens, à renoncer au « lieu vide de la démocratie ». Certains commentateurs, dont Serge Audier, insistent sur le caractère agonistique de la conception aronienne de la vie politique. Si l'on prend au sérieux le pluralisme aronien, il est difficile de trouver une place pour le lexique de la « loi commune » ou encore « de l'ordre naturel des besoins ».

Le désir d'unicité de la vérité au-delà du chaos des préférences, tel qu'évoqué par Strauss et par Alexis à sa suite, peut-il se penser sans une certaine référence religieuse ? Strauss et Aron semblent tous deux considérer que la nostalgie d'un tel point de vue de surplomb chez Weber possède une tonalité religieuse. Tous deux dépeignent un Weber qui a conscience de l'impossibilité d'un retour après le désenchantement moderne. Aron, me semble-t-il, accepte ce constat de désenchantement. Certes, le retour des prophètes demeure une possibilité pour Weber comme pour Aron — puisque la suite de l'aventure humaine demeure toujours indéterminée —, mais l'indétermination pratique et le pluralisme qui en découle sont pour l'un et l'autre la donnée fondamentale de la vie politique et sociale.

En dernière analyse, cette façon de poser le problème, propre à Strauss, m'apparaît étrangère à la manière dont Aron envisage le problème de la pluralité. Ce dernier semble renoncer à la possibilité que l'ordre juste puisse être ultimement fondé en raison ; là se situent les limites de la connaissance humaine, et là commence peut-être le pari ou l'acte de foi nécessaire, celui qui consiste à postuler que le monde n'est pas entièrement dénué de raison. Là où il semble que les deux perspectives sont irréconciliables, c'est dans l'affirmation que cet ordre structurant qui réglerait la vie pratique est donné, et non créé. Aron m'apparaît demeurer fidèle à l'impulsion diltheyienne qui fait des êtres humains les créateurs immanents des significations du monde politique et social.

Certes, on ne peut éluder la possibilité qu'Aron ait souscrit à une conception d'un « ordre des choses humaines » par-delà la variabilité historique. Il ne semble cependant pas croire, comme Strauss, que la philosophie puisse permettre un accès à cet ordre même s'il existait. Alexis soulève un point intéressant sur le rôle que peut jouer la cité en paroles de la *République* dans l'argumentaire straussien, et ce qu'Aron aurait à en dire. Le Socrate de Platon avance l'hypothèse que ce qui est intrinsèquement bon ou juste n'est pas démenti par son absence d'actualisation historique. En d'autres termes, la vision de l'ordre juste ne dépendrait pas, dans sa vérité, de sa réalisation historique. Strauss nous invite ainsi à concevoir l'idée de justice comme un horizon heuristique. Est-ce à dire qu'Aron procède à un exercice similaire dans ses références à l'idée régulatrice de la Raison ? Il me semble que la critique aronienne des « monismes » (pour emprunter le terme à Berlin) ne permet pas de concevoir un tel argument. La conscience historique comme conscience politique enjoint à concevoir une diversité d'ordres possibles *et* valables.

La dernière question que formule Alexis porte sur l'interprétation straussienne de la philosophie politique classique. Il semble défendre la thèse que celle-ci permet, tout autant ou peut-être mieux que l'approche aronienne, de penser l'indétermination propre au domaine pratique. Le reste de son propos cherche à montrer, dans un esprit que l'on pourrait dire straussien, que l'interrogation sur la bonne action doit reposer sur un ordre de biens qui soit entièrement indépendant des conditions historiques dans lesquelles se déroule l'action, et donc anhistorique ou invariant. Si indétermination pratique il y a, celle-ci ne serait jamais entière, puisqu'elle serait en dernière analyse suspendue à une « loi commune ». Sur ce point, je serais tentée de lui renvoyer la critique : qu'en dernière analyse son positionnement vis-à-vis d'Aron est guidé par une interprétation spécifique de la pensée de Strauss.

La question épineuse des distinctions disciplinaires : réponse à Olivier Leclerc-Provencher

J'ai en commun avec Olivier d'avoir consacré plusieurs années de ma vie à l'étude de l'œuvre aronienne. Nous avons opté pour des interlocuteurs différents — Strauss dans mon livre, Julien Freund (et Carl Schmitt) dans sa thèse de doctorat — en partageant la conviction que le fait de creuser les liens à la fois historiques et conceptuels entre des figures importantes du siècle dernier est un exercice valable.

Olivier souligne avec une grande générosité herméneutique les contributions du livre à la littérature sur Aron, notamment en ce qui a trait aux racines germaniques de sa philosophie politique. Sa première remarque critique porte précisément sur l'historicisme et ses conséquences pratiques. Il note avec justesse la complexité des débats entourant l'émergence de l'historicisme et revient sur la discussion sur ses précurseurs. Donnant en exemple

une interprétation « historiciste » de Tocqueville, il montre le caractère immédiatement pratique du concept, qui lie dans un même destin relativisme et démocratie. Ainsi qu'il l'affirme : « Prisonnière de cette espèce d'équivalence des opinions, la démocratie est donc perpétuellement exposée au danger du relativisme des valeurs ».

Cette équivalence des opinions, qui naît du mouvement d'égalité des conditions, ne manque pas de détracteurs. C'est vers les lectures pessimistes des dérives « relativistes » du pluralisme libéral qu'Olivier se tourne. Celles-ci, note-t-il, sont souvent empreintes d'un certain conservatisme. Le refus de l'héritage pluraliste de la démocratie moderne s'opère parfois au nom d'une vision de l'ordre social fondé sur une tradition hiérarchique et inégalitaire (qui n'est pas sans rappeler l'opposition entre les types anthropologiques de « l'homme démocratique » et de « l'homme aristocratique » présentés par Tocqueville). Que faire, demande Olivier, de ces interprétations critiques de la modernité ? Nous sont-elles encore utiles ?

Olivier cherche ainsi à m'amener sur un terrain résolument normatif, en posant la question de savoir si « nos sociétés libérales et démocratiques en ont fini avec les dangers de l'historicisme et du relativisme qui en découle ». À l'ère des *fake news*, des « faits alternatifs », de la désinformation et du discrédit du savoir des experts, on pourrait très bien, par exemple, soutenir que la critique straussienne du relativisme permet de s'interroger sur les excès de la croyance en l'équivalence absolue des opinions.

Cette double question — sur le potentiel heuristique des interprétations critiques de la modernité et sur la persistance du relativisme moral au sein des sociétés libérales et démocratiques — est demeurée en filigrane de mon analyse. Je n'ai pas abordé ces questions directement pour une raison d'ordre méthodologique. S'il y a des mérites indéniables à l'usage d'analogies historiques, et que les historiens intellectuels se posent de plus en plus en défenseurs d'une forme salubre de présentisme⁹, il n'en demeure pas moins que toute comparaison entre le passé et le présent appelle certaines précautions si l'on veut éviter de produire une vision déformée, simplifiée ou tronquée de l'un ou de l'autre¹⁰. Le passé ne peut être directement instructif pour le présent à la manière d'une *historia magistra vitae*. L'intention « normative » de l'ouvrage est bel et bien liée à la conviction que l'historicisme radical et ses corollaires, le relativisme et le nihilisme, conservent une pertinence dans le contexte actuel. Cela dit, la question des effets de la relativisation des perspectives se pose aujourd'hui en des termes différents, à partir

9. Voir, par exemple, Daniel A. Bell, « Opinion | Two Cheers for Presentism », *The Chronicle of Higher Education* (août 2022) (<https://www.chronicle.com/article/two-cheers-for-presentism>).

10. Voir, par exemple, la mise en garde de Samuel Moyn (« The Trouble with Comparisons », *The New York Review* (19 mai 2020) (<https://www.nybooks.com/online/2020/05/19/the-trouble-with-comparisons/>)).

d'enjeux qui sont étrangers au contexte dans lequel Strauss et Aron écrivent (je pense ici au rôle central joué par les réseaux sociaux dans la polarisation politique croissante et l'érosion des normes démocratiques et libérales).

Vouloir transposer directement l'enseignement des auteurs du passé peut conduire à un diagnostic erroné de la situation présente. Par exemple, on pourrait dire que le diagnostic straussien du relativisme moral au sein des sociétés libérales dans les années 1940 et 1950 ne reflète pas nécessairement qui est en jeu dans le contexte actuel. Le relativisme moral présenté sous une forme simplifiée — l'idée que « tout est du pareil au même » — n'est que rarement présent dans les confrontations partisans. Au contraire, l'attachement à une conception du vrai (ou du juste) semble si puissant dans les luttes idéologiques et partisans — on peut évoquer ici l'exemple américain — que l'on se retrouve face à des individus dogmatiques plutôt que relativistes. La « guerre des Dieux » de Weber, ou en langage non figuratif, le choc incessant des valeurs, semble mieux capter ce qui est en jeu qu'une indifférence relative à la vérité.

Là où, me semble-t-il, la crise de l'historicisme offre une opportunité fructueuse de penser le présent, c'est dans le potentiel libérateur d'une conscience historique capable de replacer le développement de la pensée occidentale dans une histoire plus vaste et plurielle. Au sein des sciences sociales, l'historicisme a joué, d'un point de vue épistémologique, un rôle important en matière de réflexivité et de relativisation des croyances et valeurs d'une époque. C'est cette même conscience historique qui peut mener au comparatisme en pensée politique, à la considération de traditions historiques oubliées ou négligées et à la mise en cause d'un point de vue universalisant qui ne laisse que peu de place à ce qui advient dans les « marges ».

Une question plus épineuse que m'adresse Olivier a trait au statut disciplinaire des travaux d'Aron dans la période de l'après-guerre. N'ai-je pas, dans ma volonté de lire Aron en philosophe de l'histoire et philosophe politique, négligé le caractère proprement sociologique de son travail et, ce faisant, oblitéré l'intention fondamentale de son œuvre? La question mérite d'être posée. Et il y a deux façons d'y répondre. La première consiste à dire que la pensée d'Aron ne s'inscrit dans aucun registre disciplinaire préétabli. La deuxième, à affirmer que l'œuvre aronienne elle-même vient modifier ce que signifie faire de la philosophie politique ou de la sociologie politique.

Il semble indéniable qu'Aron, par ses travaux mêmes, rejetait le caractère arbitraire des distinctions disciplinaires. On pourrait dire en cela qu'il est demeuré fidèle à une approche webérienne, qui conjugue économie politique, sociologie, philosophie, épistémologie. Par ailleurs, ce qu'Aron désigne comme la sociologie politique en France correspond en plusieurs points à ce que l'on entend par « théorie politique » dans le monde anglo-américain et anglo-saxon. En ce sens, si Aron est sociologue, il l'est d'une façon qui intègre une approche et des thèmes philosophiques. On pourrait même aller

jusqu'à défendre l'argument que l'œuvre aronienne elle-même redéfinit, et parfois brouille, les catégories disciplinaires. Par exemple, dans la toute récente édition de son cours de sociologie au Collège de France¹¹, Aron consacre plusieurs séances à la philosophie de l'histoire et au problème de la conscience historique, arguant que ces considérations sont indissociables d'une étude des sociétés humaines.

On observe également une persistance du traitement de thèmes philosophiques tout au long de son parcours intellectuel, qui fait penser que la sociologie politique qu'il envisage est simultanément une philosophie. La publication de *Dimensions de la conscience historique* dans les années 1960, les nombreux textes consacrés à l'épistémologie de l'histoire qu'il rédige au cours de la même période, les cours au Collège de France portant sur la philosophie analytique de l'histoire dans les années 1970, ses *Mémoires* qui incluent de longues discussions de questions philosophiques, le souhait explicite d'écrire un dernier livre sur la conscience historique comme conscience de l'avenir : tous ces éléments illustrent la permanence de l'interrogation philosophique sur l'histoire comme partie intégrante de la sociologie aronienne. Sa praxéologie ou philosophie de l'action politique demeure également nourrie par une philosophie de l'histoire. L'histoire, comme processus à la fois rationalisant et contingent chez Aron, est philosophiquement première. Les travaux d'après-guerre d'Aron reposent sur cette antinomie fondamentale entre nécessité et contingence ou encore, dans les termes aroniens, entre le « procès » et le « drame » dans l'histoire. Aron maintient lui-même son affiliation kantienne (quoiqu'il s'agisse d'un kantisme « cambriolé par l'histoire », pour reprendre la formule de Pierre Hassner¹²).

Lors de la soutenance de thèse d'Olivier, j'avais soulevé la question de l'inconfort que l'on pouvait ressentir face à la réticence aronienne à s'engager pleinement à penser la question philosophique du meilleur régime ou de la vie bonne. Que faire d'un penseur qui reste au seuil des questions dernières ? Est-ce en raison d'une disposition sociologique qu'il renonce à l'activité philosophique entendue en son sens normatif ? Ici, Olivier me renvoie la balle, et avec beaucoup plus de force que mon lancer initial. Il convient de le citer brièvement : « Ainsi, s'il est indéniable que Raymond Aron fut philosophe dans une première partie de sa vie, il semble moins évident que ses travaux plus politiques d'après-guerre se situent encore sur le terrain philosophique ».

11. Raymond Aron, *Critique de la pensée sociologique. Cours au collège de France 1970-71 et 1971-72*, Paris : Odile Jacob, 2023.

12. Pierre Hassner écrit : « one could say that Aron was a Kantian who had been mugged by history, especially by the rise of totalitarianism in the twentieth century », dans *The Companion to Raymond Aron*, José Colen et Élisabeth Dutartre-Michaut (dir.), New York : Palgrave MacMillan, 2015, p. 198.

Pour cette raison, ajoute Olivier, ne serait-il pas en dernière analyse demeuré prisonnier d'un certain relativisme? Il me semble d'abord nécessaire de récuser la présentation négative du relativisme comme « prison ». La diversité des mœurs, valeurs et façons de vivre, soutient Aron à la fin de ses *Mémoires*, possède un caractère émancipateur et libérateur. En renonçant à l'universalisme philosophique, on gagne en richesse d'analyse du particulier. On peut ajouter que la méthode aronienne n'est par ailleurs que « trop sociologique » seulement si le point d'ancrage de cette critique est une conception spécifique de la philosophie qui entretiendrait un rapport d'exclusion avec la « non-philosophie ».

J'ai soutenu dans le livre que l'on peut voir l'entreprise aronienne comme une illustration plus juste de la définition straussienne de la philosophie politique que celle que Strauss incarne. Si, en effet, la philosophie politique consiste en une tentative de remplacer les opinions sur les choses politiques par une connaissance des choses politiques, alors celle-ci correspond en partie au travail auquel Aron s'est astreint sa vie durant, en commentant infatigablement les opinions au sein de la cité. La définition straussienne appelle une étude de l'histoire de la philosophie, parce que Strauss ne croit pas qu'un tel exercice soit possible à moins de se libérer d'un historicisme qui fait croire que la « connaissance » est située historiquement et n'est donc pas une connaissance du Tout valable pour toutes les époques. Aron ne s'embarrasse pas d'un tel travail et renoue ainsi avec une pratique classique de la science politique (aristotélicienne) comme examen direct de la vie politique et de ses aléas. Ce travail possède un ancrage empirique et sociologique qui n'est pas nécessairement antithétique à l'activité philosophique. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'Aron présente Aristote comme le « premier sociologue », une affirmation qui aurait certainement fait frissonner Strauss dans sa vendetta contre les sciences sociales.

Faire un retour à l'article d'Aron sur la rationalité politique est instructif pour cerner la redéfinition de la philosophie politique à laquelle Aron procède¹³. L'article, fidèle aux intuitions mises en forme dans ses travaux de jeunesse, présente une philosophie politique qui est *historique* plutôt que normative. Les critiques qu'Aron formule contre Habermas, Apel et Rawls ont un point commun : l'oubli du caractère historique et social des prémisses sur lesquelles se fonde leur raisonnement. Si philosophie politique il doit y avoir, celle-ci doit être de part en part historique. On associe le plus souvent philosophie et universalisation conceptuelle, comme le dit bien Olivier ; et pourtant, Aron a cherché à fonder une philosophie du particulier, avec tous les défis et limitations que cette entreprise comporte.

Il est vrai, sur ce point, qu'Aron s'éloigne de la conception straussienne de la philosophie politique comme recherche de la vérité sur le

13. Raymond Aron, « La rationalité politique (inédit) », *Commentaire*, numéro 156, (2016), p. 725-742

« Tout ». Il y a chez Aron ce fait biographique supplémentaire qu'il décrit lui-même dans ses *Mémoires*: « l'événement » a rendu urgente la tâche de penser le présent. Le tournant vers Machiavel durant la Seconde Guerre mondiale, l'engagement journalistique, la rédaction de *Paix et guerres entre les nations* montrent la volonté d'Aron de s'inscrire dans son siècle. Il a fait le choix de penser l'histoire en train de se faire, exercice qui s'accompagne d'un coût philosophique. L'ouvrage qui aurait fait suite à l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, et qui aurait eu comme objet l'historicisme contemporain, ne fut jamais écrit. Est-ce à dire qu'Aron n'est pas demeuré philosophe ? Il semblerait plutôt qu'il était plusieurs choses, et que chaque « choix implique un renoncement », pour citer Aron dans sa discussion de Weber.

Olivier se demande si la pensée aronienne ne conduit pas à demeurer « prisonniers » de la contingence. La manière dont il formule la question mérite qu'elle soit reprise ici : « Sans doute, peut-on parvenir avec la méthode aronienne à prendre la moins mauvaise des décisions, sur le plan politique, mais cette décision sera-t-elle bonne ? » Il n'y a jamais de garantie, suggère Aron, que ce qui apparaît comme la bonne décision *ici et maintenant* sera jugé comme tel dix ans plus tard. La contingence fondamentale de la vie humaine est ce qui fait en sorte que l'expérience de la raison est souvent une expérience de l'échec. Il écrit, dans une formule provocatrice, que « le relativisme est l'expérience authentique de la politique¹⁴ ». Ce qu'il semble signifier par là est qu'à la rationalité postulée des actions humaines s'oppose toujours le caractère imprévisible et contingent du déroulement historique. Le contingent est une notion qui résiste fermement à la saisie et à la systématisation philosophique.

Peut-être Aron est-il ultimement captif de la contingence, au sens où il a le plus souvent choisi le temps court de la politique que le temps long de la réflexion philosophique. S'il a cherché à élaborer une philosophie politique capable à la fois d'examiner le temps long de l'histoire et de servir dans l'urgence du présent, il reconnaît la tension fondamentale entre les deux temporalités. Il s'est installé dans cette tension, refusant à la fois l'engagement direct en politique, mais également le repli dans la contemplation philosophique pure. Le « journaliste de la Sorbonne » et « professeur au Figaro » a été critiqué pour cette posture intermédiaire. Elle implique peut-être un renoncement à la philosophie comprise comme la vie du sage ; mais elle implique peut-être également une redéfinition salutaire de la philosophie politique dans son rapport à la vie politique.

14. Raymond Aron, « Note sur les rapports de l'histoire et de la politique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54^e année, n° 3/4, Les problèmes de l'histoire, (juillet-octobre 1949), p. 407.

L'antihistoricisme straussien revisité : réponse à Antoine Pageau-St-Hilaire

Antoine a choisi de concentrer l'essentiel de son propos sur la nature de l'antihistoricisme straussien. Il propose un résumé éclairant des positions interprétatives dans la littérature secondaire sur ce sujet, et distingue à juste titre entre deux familles principales d'historicisme, « une famille au sein de laquelle Aron a fait ses armes et à laquelle il est plutôt sympathique, et une famille dont Strauss et Aron se font tous les deux très critiques ».

Antoine semble dans un premier temps accorder crédit à la critique aronienne de l'association trop rapide de Strauss entre l'historicisme « première mouture » et l'historicisme radical, qui ne lui permet pas de concevoir la possibilité d'un historicisme « modéré ». Il a cependant raison d'insister sur la réponse straussienne : la différence entre l'historicisme modéré et radical en serait une de degré, non de nature. Par conséquent, lorsque le processus d'historicisation est enclenché, il ne peut être arrêté à mi-chemin. C'est ce qui conduira Strauss, dans sa polémique contre Collingwood, à insister sur le fait que l'historicisme n'est pas « un taxi que l'on peut arrêter à sa propre convenance¹⁵ ». Mais pourquoi Strauss avance-t-il cet argument ?

Antoine insiste à juste titre sur le fait que l'historicisme « modéré » ne comporte pas de garde-fou contre la possibilité de sa radicalisation. D'un point de vue straussien, la position aronienne n'offrirait pas de garantie contre la corruption des principes du jugement politique. En maintenant l'impossibilité d'établir un principe anhistorique de l'action, Aron embrasse une forme d'historicisme qui fait place au relativisme. Mais selon l'approche aronienne, reconnaître notre historicité est la condition nécessaire pour penser la politique dans sa complexité et sa contingence. En ce sens, Aron ne s'installe pas sur le terrain théorique préparé par Strauss, mais plutôt sur le terrain pratique, en articulant une critique déflationniste des effets possibles de l'historicisme. Dans ses *Mémoires*, il revient sur l'esprit qui dominait au temps de la république de Weimar, à savoir un certain nihilisme qui découlait du fait que les individus se sentaient « incapables de fonder en rigueur leurs croyances et leurs pratiques¹⁶ ». Il ajoute toutefois immédiatement que cet historicisme poussé à son terme est circonscrit dans le temps et l'espace et « ne trouble pas l'humanité tout entière ». Il s'agit donc, à ses yeux, d'un problème théorique qui, à quelques exceptions près, ne nous empêche pas de dormir la nuit.

La réponse de chacun des deux penseurs à l'historicisme diffère parce que les menaces reconnues diffèrent également. Comme je l'ai montré dans la conclusion du livre, Strauss et Aron présentent des visions divergentes de la philosophie. Antoine a raison de souligner que l'historicisme radical de Heidegger est une menace pour l'existence de la philosophie telle que Strauss

15. Leo Strauss, « Political Philosophy and History », *Journal of the History of Ideas* 10, n° 1, (1949), p. 46.

16. Raymond Aron, *Mémoires*, Paris : Julliard, 1983, p. 969.

la conçoit. Peut-être Strauss est-il plus préoccupé par le sort des philosophes que par celui du grand nombre, alors qu'Aron a plutôt en tête la perspective citoyenne et celle de la décision politique. C'est pourquoi j'ai insisté sur leurs interprétations croisées de Thucydide, dans lesquelles se dévoilent avec le plus de clarté les raisons de leur rapport antinomique au problème de l'historicisme. Pour Strauss, Thucydide s'intéresse à ce qui est « premier pour nous » plutôt que ce qui est « premier par nature ». L'opposition entre Strauss et Aron sur la question de la crise de l'historicisme fait écho à l'opposition entre histoire politique classique et philosophie politique classique.

Mais justement : Antoine envisage cette position « thucydidéenne » d'Aron comme une vulnérabilité encore plus grande à la critique straussienne. Antoine soutient que « si Aron est bel et bien thucydideen dans son approche de la question du jugement pratique, les inquiétudes de Strauss quant à la possibilité de critères transhistoriques et non relatifs s'intensifient ». La critique d'Antoine est valide. La différence est toutefois qu'Aron ne conçoit pas cette fragilité comme un problème. Il s'agit pour lui de la condition même de l'existence de la politique et de sa compréhension. Penseur des limites plutôt que des fondements, Aron serait bien d'accord pour dire qu'aucun principe philosophique ne vient garantir la modération en politique. La question du jugement politique chez Aron est une question pratique, qui se déploie chaque fois dans le contexte de situations particulières.

Il ne croit pas pour autant que nous soyons sans ressources. L'histoire peut fournir, par son illusion rétrospective de fatalité, des informations cruciales sur le déroulement des événements, sur l'écart entre les intentions des acteurs et les conséquences encourues, et sur ce qui a permis à certains agents de mesurer à court, moyen et long terme les effets de leurs actions. Le jugement politique, compris dans un rapport analogue au jugement historique, ne peut faire l'objet d'une théorie à proprement parler, parce qu'il est toujours en acte. Bien entendu, cela soulève une question importante quant aux limites de toute théorie du jugement politique. Si on ne peut déterminer une fois pour toutes des règles de l'action qui seraient fondées sur des principes anhistoriques, est-on pour autant condamné au relativisme moral pur ? L'argument aronien, que je reconstruis dans le deuxième chapitre, porte précisément sur le passage injustifié de la thèse du relativisme épistémologique à l'affirmation ontologique du relativisme absolu. L'existence de la diversité ne permet pas d'ériger ce fait en « loi » relativiste.

D'une certaine façon, Aron rejoint Strauss sur un point précis : tous deux affirment que la reconnaissance de la diversité n'est pas un fait nouveau. Aron montre dans *l'Introduction* et dans des textes ultérieurs que le fait de la pluralité humaine est une donnée fondamentale, et qu'il y a plusieurs façons de se situer par rapport à ce fait. Strauss montre dans ses écrits sur la pensée classique que le conventionnalisme était répandu dans l'Antiquité et que les Grecs avaient une conscience aiguë de la différence

des croyances entre cités. D'une certaine façon, tous deux semblent penser que le cœur du problème réside dans la façon dont on donne un sens à cette diversité fondamentale. Pour Strauss, cette diversité ne réfute pas l'existence de principes anhistoriques, dont la recherche demeure possible. Aron maintient également ouverte cette possibilité d'un ordre supérieur, mais émet de plus grandes réserves que Strauss. La raison en est qu'il accorde plus de place aux antinomies de l'action au sein de sa pensée du politique. De manière fondamentale, l'engagement normatif d'Aron envers les antinomies *indépassables* le conduit à renoncer à une « réconciliation » des principes.

Le cœur de la critique d'Antoine porte sur la façon d'interpréter les limites de la position straussienne. À ses yeux, le problème principal n'est pas que la réponse straussienne à l'historicisme comporte des dérives pratiques, mais qu'elle est intenable d'un point de vue théorique. Le reproche que m'adresse Antoine est de soutenir deux affirmations à première vue incompatibles : que Strauss serait un philosophe zététique qui croirait à la permanence des questions philosophiques et non à leur réponse, d'une part, et que son « retour » à la pensée grecque implique une forme de dogmatisme qui pourrait avoir des conséquences pratiques dangereuses, d'autre part. Pourquoi, s'interroge Antoine, redouter l'approche straussienne s'il s'agit seulement de préserver ouverte la question de la bonne vie et non d'y répondre ?

Daniel Tanguay, dans le texte qu'il présente dans cette *disputatio*, suggère que la colère antihistoriciste de Strauss le mène peut-être à embrasser un dogmatisme supratemporel qui « paralyserait l'exercice d'un jugement politique équilibré ». Ainsi, le danger pratique ne serait pas le risque d'épouser un « monisme » qui aurait pour aboutissement un projet politique dangereux. La menace proviendrait plutôt du fait que la mise au ban de la particularité historique pourrait venir miner le jugement politique concret. Plus encore, même si Strauss maintient la permanence des questions fondamentales sur la nature de la justice ou sur la vie bonne, il semble faire un pas de plus, parce que la possibilité de trouver une réponse demeure. Il suggère dans sa correspondance avec Karl Löwith que si vérité il y a à trouver, elle se trouve du côté de l'Antiquité.

Plus fondamentalement encore, penser qu'une telle « vérité » transhistorique existe et doit être recherchée signifie que tout ordre de valeurs sublunaire sera considéré comme transitoire ou potentiellement incorrect. D'un point de vue aronien, on pourrait affirmer que la recherche d'un invariant est en elle-même un désaveu de la validité de la diversité des visions du monde comme bien à préserver. Le jugement entièrement négatif de Strauss à l'égard de la « banqueroute du présent » (*bankruptcy of the present*) laisse entendre que l'ordre des biens qui lui est associé est inférieur à celui d'autres époques. Il est difficile de ne pas conclure que l'attaque de Strauss contre la pensée moderne est également une attaque contre les bienfaits qu'elle a pro-

duits (notamment en ce qui a trait à la révolution démocratique, ou encore la reconnaissance des droits des femmes et des minorités). Même si Strauss demeure en principe simplement attaché à réactiver les alternatives fondamentales de la vie humaine, il formule dans les faits une critique de la modernité, et celle-ci est parfois dogmatique, au sens où elle ne semble pas correspondre entièrement à l'attitude interrogative qu'il enjoint à adopter dans son approche herméneutique.

Antoine se tourne ensuite vers un second ordre de questions, qui portent sur le statut du changement et de l'émergence historique des idées chez Strauss. Ce problème demanderait un traitement plus exhaustif que ne le permettent ces quelques pages. Cette question est d'ailleurs l'objet d'un chapitre de ma thèse qui a été publié séparément et qui prend pour point de départ la polémique avec R. G. Collingwood¹⁷. La thèse que présente ce dernier, et à laquelle Strauss s'oppose, est que chaque penseur répond aux problèmes spécifiques de son époque dans une logique de questions et réponses¹⁸. Selon Collingwood, on croit — à tort — que les penseurs de la tradition ont cherché une réponse aux questions fondamentales sur le meilleur régime ou la vie juste. Dans les faits, les questions posées sont toujours déterminées par l'environnement social, politique, culturel auquel chaque penseur appartient. Dès lors, ce que Platon entend par « justice » et la signification que peut revêtir ce terme chez un philosophe comme Hobbes n'auraient absolument rien en commun. Strauss récuse bien entendu cette thèse, notamment en montrant que la majorité des philosophes n'étaient pas au diapason avec les croyances de leur époque, et que prendre au sérieux les auteurs du passé signifie les comprendre de façon *anhistorique*, c'est-à-dire en tenant compte du fait qu'ils concevaient leurs écrits comme étant valables par-delà le contexte de leur énonciation.

Strauss cherche ainsi à montrer le caractère transhistorique de certaines questions, mais cela ne constitue pas nécessairement une preuve de leur *permanence*. Que le droit naturel soit « découvert » dans des circonstances historiques spécifiques, par exemple, est un élément important que soulève Antoine. Karl Löwith avait d'ailleurs reproché à Strauss d'ériger indûment l'Antiquité en absolu plutôt que de reconnaître le caractère historiquement situé des idées qui y sont formulées. La réponse straussienne consiste à dire que le contexte d'émergence d'une idée est entièrement distinct de sa validité. Strauss semble admettre que certaines époques sont plus propices à la mise en forme d'interrogations fondamentales. Or il n'est pas clair qu'il croit que ces idées soient créées plutôt que dévoilées.

17. « Is Collingwood a Historicist? Remarks on Leo Strauss's Critique of Collingwood's Philosophy of History », *Journal of the Philosophy of History* 11, (2017), p. 324-341.

18. Voir R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford: Clarendon Press, 1939, chapitre V.

L'argument d'Antoine repose précisément sur la prémisse que les idées permanentes chez Strauss ont une origine humaine et située. Formulant une critique gadamérienne, Antoine soutient que les problèmes fondamentaux invariants seraient le produit d'un processus d'abstraction des situations concrètes de la vie politique. Sous cet angle, le problème réside dans le fait qu'on puisse soutenir que la formulation concrète d'un problème n'importe pas pour sa compréhension. Je cite Antoine sur ce point : « Or, dès lors qu'on affirme que l'articulation du problème donne une certaine tonalité ou teneur au problème, on admet que les problèmes fondamentaux changent eux aussi au gré de l'histoire du questionnement philosophique » (p. 30). C'est là la position gadamérienne, mais également celle de Collingwood et d'Aron. Mais n'est-ce pas précisément l'argument de Strauss de dire que ces articulations concrètes *découlent* d'une source antécédente (des Idées platoniciennes) et n'en sont que des manifestations particulières ?

En dernière analyse, je suis en accord avec la critique épistémologique qu'Antoine développe. Mais il me semble qu'elle s'ajoute à la critique des dérives pratiques de la position straussienne plus qu'elle ne se substitue à elle.

Réponse à Daniel Tanguay

Fidèle à son habitude, Daniel Tanguay parvient à saisir en quelques phrases l'essentiel du propos de l'ouvrage, mettant du même coup en relief ce qui oppose ultimement Aron et Strauss : d'un côté, une approche réaliste qui se manifeste par un intérêt pour l'étude du conflit entre les unités politiques ; de l'autre, une approche qui se concentre sur le devoir-être et sur la vie à l'intérieur de la cité. Politique en mouvement ou au repos : on retrouve dans la confrontation entre Aron et Strauss l'opposition que ce dernier esquisse entre Thucydide et Platon. Le rapport entre philosophie et politique dans l'expression « philosophie politique » s'en trouve dès lors modifié : une philosophie *pour* la politique chez Aron, contre une philosophie *en dépit* d'elle chez Strauss.

Le cœur du propos de Daniel porte sur la relation entre raison théorique et raison pratique. Alors qu'Aron procède à une tentative de séparation des exigences de la raison théorique et de la raison pratique, Strauss entreprend de montrer le caractère premier de la raison théorique. Daniel fait remarquer que c'est peut-être sur ce point précis que les deux perspectives sont le plus éloignées ou irréconciliables. Cela est tout à fait juste. Mais Daniel ajoute que le choix de la raison pratique fait apparaître Aron, dans une perspective straussienne, comme un « Cicéron » des temps modernes. Cette image évocatrice qu'il nous présente tend à montrer que Strauss, dans son combat contre la conscience historique moderne, pourrait demeurer admiratif d'une telle posture qui n'ignore pas la philosophie, mais se consacre aux affaires publiques. Cette suggestion interprétative assouplit en quelque sorte l'opposition entre les deux penseurs pour montrer la complémentarité possible des tâches qu'ils se sont données.

Or Daniel ajoute qu'une différence de choix philosophiques oppose ultimement les deux penseurs. Je le cite : « Aron n'a jamais pris pour thème de sa réflexion philosophique ce qui est, aux dires de Strauss, le thème le plus élevé de la philosophie politique classique : soit la vie philosophique, ou la vie des "sages" ». Le thème de la vie philosophique, à l'avant-plan chez Strauss, est secondaire chez Aron. Ce n'est pas que la question était si claire pour ce dernier. Aron fait quelques fois allusion dans ses écrits à la possible supériorité de la vie philosophique. Il semble croire que le choix de la vie philosophique est un choix légitime, et exprime parfois le regret (mais en est-ce véritablement un ?) de s'être tenu trop près de la réalité politique et de ne pas avoir pu consacrer l'essentiel de son temps aux choses de l'esprit. Dans ses *Mémoires*, il reconnaît avoir voué ses énergies à répondre aux problèmes du présent par des productions qu'il juge éphémères. On pourrait toutefois soutenir qu'à l'instar de l'histoire de Thucydide, ces productions « éphémères » recèlent une sagesse qui perdure par-delà la différence des temps. Aron a en quelque sorte « résisté » à la double tentation de l'engagement politique et du repli dans la philosophie. On peut supposer que s'il a si souvent dirigé ses étudiants vers les écrits de Strauss, c'est parce qu'il conservait une admiration pour son projet intellectuel.

Les remarques de Daniel culminent en une question qui me force à mettre cartes sur table : « Quelle est la manière la plus satisfaisante pour la philosophie politique contemporaine de répondre à la crise de l'historicisme ? ». Il a raison d'affirmer que je rejette la réponse straussienne à la faveur d'une approche aronienne. Si tel est le cas, que reste-t-il à préserver de Strauss ? Cette question nous ramène à ce qui est fondamentalement en jeu dans le livre. Alors que je présente une opposition initiale entre philosophie et histoire, c'est plutôt la relation entre philosophie et politique qui occupe les devants de la scène dans les derniers chapitres. La réflexion straussienne sur la tension persistante entre la vie philosophique et les affaires de la cité ne peut être éliminée, ne serait-ce que d'un point de vue historique. Strauss montre que, dans l'histoire, l'harmonie entre la poursuite de la vérité et la conduite des affaires politiques est une chose rare (pour ne pas dire inexistante). La connaissance des conditions historiques d'existence de la philosophie est essentielle à la compréhension de son statut et de ses tâches.

Je crois, sur ce point, qu'Aron, en dépit de sa vision pratique ou historique de la philosophie politique, partageait cette conscience d'une tension insurmontable. Dans le très beau texte qu'il consacre à la question de la responsabilité sociale du philosophe, il reconnaît la posture difficile de ce dernier à l'égard de la cité. S'il peut être « conseiller du Prince », il aura aussi à faire face à la possibilité de devoir récuser, au nom de principes supérieurs, les croyances établies sur lesquelles repose un régime. Dans une formule qui ne satisferait probablement pas Strauss, Aron soutient que cette tension est

la méthode même de la recherche en philosophie politique¹⁹. Mesurer l'écart entre l'être et le devoir-être n'est pas un problème de la philosophie politique, mais son essence même.

19. Raymond Aron, « La responsabilité sociale du philosophe », dans *Dimensions de la conscience historique*, Paris : Plon, 1960, p. 263.

Du rapport au temps contemporain : l'accélération de l'histoire et le présentisme, entre historicité et temporalité

Note critique sur *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'Anthropocène* de Christophe Bouton

Jonathan Martineau

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100792ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100792ar>

[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

Martineau, J. (2023). Du rapport au temps contemporain : l'accélération de l'histoire et le présentisme, entre historicité et temporalité : note critique sur *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'Anthropocène* de Christophe Bouton. *Philosophiques*, 50(1), 175–189. <https://doi.org/10.7202/1100792ar>

Étude critique

Du rapport au temps contemporain : l'accélération de l'histoire et le présentisme, entre historicité et temporalité

Note critique sur *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'Anthropocène* de Christophe Bouton

JONATHAN MARTINEAU

Liberal Arts College
Université Concordia

Le récent ouvrage de Christophe Bouton¹ est un examen critique du concept « d'accélération de l'histoire », qui interroge les maintes fonctions qu'il a pu jouer au sein de diverses réflexions sur l'histoire et le temps social des Lumières à aujourd'hui. Je souhaite situer cette brillante contribution dans une littérature en sciences historiques qui se déploie autour du thème de l'historicité comme les travaux de François Hartog sur les « régimes d'historicité » et le « présentisme », ou ceux de Reinhart Koselleck sur le temps historique². Ce riche texte de Bouton est aussi une occasion inouïe de mettre en dialogue ces travaux sur l'*historicité* avec une littérature critique sur la *temporalité* sociale³ qui traite également de thèmes tels que « l'accélération » ou le « présentisme », mais qui demeure largement omise des travaux de Bouton et Hartog sur l'historicité. L'occasion est belle : Bouton pose déjà dans ce livre un geste interdisciplinaire, par exemple en intégrant à son analyse de l'accélération la contribution sociologique très influente d'Hartmut

1. Christophe Bouton, *L'accélération de l'histoire : des Lumières à l'Anthropocène*, Paris : Seuil, 2022.

2. François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris : Seuil, 2015 ; François Hartog, *Chronos : l'Occident aux prises avec le temps*, Paris : Gallimard, 2020 ; Reinhart Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », *Trivium*, n° 9 (décembre 2011), p. 1-19 ; Reinhart Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : Éditions EHESS, 2016 ; Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, Stanford : Stanford University Press, 2002.

3. Aux fins de cette note critique, l'*historicité* se définit comme le rapport d'une société donnée au passé, au présent et au futur sur le plan du temps historique. La *temporalité sociale* renvoie quant à elle à l'expérience et l'organisation du temps dans la vie sociale et quotidienne. Elle est une somme complexe des rythmes, tempos et cycles économiques et politiques, des forces structurantes de l'environnement technologique, et des formes et normes d'organisation du temps. Cette distinction n'est pas adoptée systématiquement dans la littérature, où les deux termes sont souvent confondus. À l'évidence, historicité et temporalité s'entrecroisent et se recoupent de multiples façons, et bien qu'une méthodologie interdisciplinaire pour étudier leurs rapports ne reste pour l'instant qu'au stade de projet, cet article veut amorcer la réflexion à ce sujet.

Rosa⁴, ou encore la littérature multidisciplinaire foisonnante autour de la notion d'Anthropocène⁵. Dans cette note critique, je souhaite poursuivre et approfondir ce geste d'ouverture et de mise en dialogue. Dans la première section, je résume l'ouvrage de Bouton en le rapprochant des travaux de Hartog et de Koselleck. Dans la seconde section, je présente la thèse principale de Bouton, selon laquelle l'historicité contemporaine se déploie comme une « polychronie » formée d'un quatuor de « régimes d'historicité » distincts. Dans la troisième section, je mobilise des contributions sur la temporalité sociale, notamment sur ses dimensions socio-économiques et technologiques, afin d'enrichir la réflexion qu'offre Bouton sur l'accélération et le présentisme. Dans la quatrième section, j'amorce une réflexion sur la mise en place d'une forme nouvelle de présentisme dans la foulée des technologies algorithmiques.

L'accélération de l'histoire et le présentisme

La thèse de l'accélération de l'histoire est une catégorie de l'expérience historique qu'il s'agit, selon Bouton, de « déconstruire », afin d'en montrer toute la diversité conceptuelle, empirique et normative. L'ouvrage s'ouvre par conséquent sur une « courte histoire de l'accélération de l'histoire », où Bouton lit, entre autres, les contributions de Henry Adams, Daniel Halévy, Pierre Nora, Hartog, Rosa, et Paul Virilio. Aux fins de son analyse, Bouton mobilise une « théorie critique de l'histoire », une méthode à la fois analytique et normative qui « explicit[e] les normes qui sous-tendent les jugements de valeur imprégnant ces catégories [...] [et] les situ[e] historiquement » (p. 23). Le cadre théorique de Bouton s'inspire ici largement des travaux de Koselleck sur l'accélération de l'histoire⁶, et son analyse s'étage en trois plans. Premièrement, sur le plan conceptuel, l'auteur interroge le concept d'accélération. Possède-t-il une réelle valeur heuristique, ou s'agit-il d'une métaphore, voire d'un slogan ? Deuxièmement, sur le plan empirique, Bouton demande si l'accélération est un « phénomène historique réel », ou bien, comme le suggère Clément Rosset, une « hallucination collective » (p. 19). Troisièmement, sur le plan normatif, Bouton s'interroge sur la « normativité immanente » de cette catégorie historique de l'accélération : corres-

4. Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris : La Découverte, 2012.

5. Voir entre autres Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry* 35, n° 2 (2009), p. 197-222 ; Bruno Latour, *Facing Gaia*, Cambridge, RU/Malden, MA : Polity, 2017 ; Will Steffen, et coll., « The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives », *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369, n° 1938 (2011) ; John Robert McNeill et Peter Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

6. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? ».

pond-elle à la libération des individus ou bien à une menace toujours plus redoutable ?

Sur le plan conceptuel, Bouton dégage trois sens du concept d'accélération de l'histoire : politique, technologique, et eschatologique. L'accélération politique nous renvoie inmanquablement à l'horizon révolutionnaire, à « l'événement déclencheur » de la modernité politique : la Révolution française. Robespierre incarne cette nouvelle temporalité politique lorsqu'il déclare aux députés de la Convention en 1793 qu'ils ont le devoir d'« accélérer » la révolution (p. 32). C'est ainsi qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, les révolutions, l'augmentation de la fréquence des guerres et des crises, sont entendues comme une forme d'accélération sociale et politique, une transition « par à-coups et sauts brusques » (p. 39) vers une forme nouvelle de société. L'accélération technologique renvoie quant à elle davantage aux processus économiques, à la mécanisation de la production, des transports et des communications, et donc à la Révolution industrielle marquée par « une amélioration constante » qui « se décompose en une multitude de petits progrès qui se succèdent selon des durées toujours plus courtes » (p. 40), de la machine à vapeur à la 5G. Finalement, l'accélération eschatologique est un legs de l'historicité chrétienne, et renvoie au raccourcissement du temps par Dieu afin de faire advenir le Jugement dernier⁷.

Sur le plan empirique, Bouton temporalise et périodise cette triade en trois étapes qui se succèdent en se stratifiant et en s'accumulant. Ainsi, au « concept d'attente eschatologique » (p. 53), nourri et stimulé par la foi chrétienne du XVI^e au XVIII^e siècle (par exemple chez Luther et Melancthon), s'ajoutent à partir des XVIII^e et XIX^e siècles un concept d'attente et une expérience d'augmentation des vitesses techniques et politiques. Puis, au XX^e siècle, l'accélération « accède au rang de catégorie historique globale » : elle devient une loi, un principe : c'est l'Histoire elle-même qui s'accélère⁸. La séquence de la « réalité empirique » de l'accélération de l'histoire est donc la suivante : réduction du temps, augmentation des vitesses et des rythmes, puis accélération généralisée. Les théories récentes de l'accélération sociale d'Hartmut Rosa ou de la « Grande accélération » de l'Anthropocène sont en ce sens comme le point d'orgue d'une longue accumulation de sens dans l'histoire des idées et des représentations.

Sur le plan normatif, Bouton note d'abord que la thèse de l'accélération provient d'un large spectre de positions politiques, du conservatisme réactionnaire au socialisme révolutionnaire. Ainsi, chez certains auteurs, l'accélération crée de nouvelles menaces, alors que chez d'autres, elle est porteuse d'émancipation. Toutefois, le thème normatif majeur de cette littérature est celui de « la perte ». L'accélération de l'histoire fait *perdre* quelque chose aux sociétés : tradition, contrôle, sens, mémoire. Ce diagnostic nous

7. Bouton, *L'accélération de l'histoire : des Lumières à l'Anthropocène*, p. 47.

8. Bouton, *L'accélération de l'histoire : des Lumières à l'Anthropocène*, p. 53-54.

mène au renversement dialectique qui s'opère dans nombre de théories de l'accélération : le résultat de l'accélération de l'histoire est un effacement du passé et une dissolution du futur. Perte du passé et perte du futur se conjuguent au présent, dans l'idée phare du « présentisme⁹ ». Bouton résume la logique de ce « théorème » : « l'accélération de l'histoire entraîne la perte du passé et la dissolution de l'avenir, donc une autonomisation du présent, qui devient la catégorie dominante de la modernité » (p. 27). C'est ainsi que l'accélération engendre son rejeton rebelle : la « dictature du présent » (p. 113)¹⁰.

Bouton montre bien que la thèse du présentisme n'est pas homogène. En plus de mobiliser divers sens du concept d'accélération, le présentisme se déploie dans plusieurs directions et selon différents registres. Chez Rosa, c'est « l'immobilité fulgurante », où la société accélère alors même que les structures politiques et économiques se pétrifient. Chez Francis Fukuyama, c'est la « fin de l'histoire ». Chez Nora, le présentisme est une rupture avec le passé qui déclenche une paradoxale « vague mémorielle » en réaction à l'accélération, où une mémoire institutionnalisée présentiste remplace la « mémoire vivante d'autrefois » (p. 139). Virilio parle d'un « sur-place » frénétique, pendant que Zaki Laïdi annonce le triomphe du court-termisme. Selon Herman Lübbe, le présent se contracte, alors que selon Hartog, il se dilate ; il absorbe et dissout en lui le passé et le futur¹¹.

C'est à ce point que l'analyse de Bouton vient aménager de nouveaux espaces dans l'architecture conceptuelle construite par Hartog, notamment en prenant un appui méthodologique sur son concept très influent de « régime d'historicité ». « Outil heuristique », « idéal type », « instrument comparatiste », le régime d'historicité interroge les rapports au temps d'une société, sa « façon d'engrener passé, présent et futur ou de composer un mixte des trois catégories » selon un certain ordre¹². Hartog théorise et périodise au fil de son œuvre cinq « idéaux types » de régimes d'historicité, qui forment la trame de fond de l'examen de Bouton : le régime héroïque (emprunté chez Sahlins, c'est le temps des rois et des grands hommes,

9. Notons qu'il ne s'agit pas ici de la thèse présentiste en philosophie du temps, qui défend que seul le présent est réel, et s'oppose à la position dite « éternaliste » qui soutient que la réalité comprend des entités passée, présente et future ; voir Thomas M. Crisp, « Presentism », dans *The Oxford Handbook of Metaphysics*, dir. Michael Loux et Dean Zimmerman, Oxford University Press, 2005, p. 211-245. Distinguons aussi ce concept de présentisme d'un autre débat en méthodologie historique qui définit le présentisme comme l'examen du passé à la lumière des préoccupations du présent ; voir Alexandra Walsham, « Introduction: Past and ... Presentism », *Past & Present* 234, n° 1 (février 2017), p. 213-217.

10. L'expression « dictature du présent » est empruntée à Pierre Nora.

11. Paul Virilio, *L'inertie polaire*, Paris : Christian Bourgois éditeur, 1990 ; Zaki Laïdi, *Le sacre du présent*, Paris : Flammarion, 2000 ; Herman Lübbe, « The Contraction of the Present », dans *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, dir. Hartmut Rosa et William Scheuerman, University Park : Pennsylvania State University Press, 2009.

12. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 13, 15, 38, 137.

d'Homère aux îles Fidji¹³); le régime ancien (passéiste et traditionaliste, où l'histoire, conçue comme *Historia magistra vitae*, est « dispensatrice d'exemples »); le régime chrétien (un présentisme fondé sur un horizon d'attente eschatologique), le régime moderne (analysé aussi par Koselleck, c'est un futurisme centré sur le progrès et dominant en Occident entre 1789 et les années 1980); et, finalement, un régime contemporain présentiste, dominant depuis les années 1980¹⁴.

L'expérience du temps des sociétés occidentales depuis 1989 serait progressivement dominée par un présent « omniprésent » qui s'impose devant un « passé révolu » et un « avenir désormais fermé » (p. 121). Le présentisme est chez Hartog multiforme et multivoque, c'est un « présent monstre », « un régime où nous ne cessons de regarder en avant et en arrière, mais sans sortir d'un présent dont nous avons fait notre seul horizon¹⁵ ». Le présent est le point d'ancrage de l'historicité, du rapport au temps, et c'est uniquement en fonction de ses « failles » que l'historicité présentiste s'ouvre, « par des dispositifs de la précaution et de la responsabilité », vers un futur « obscur et menaçant », ou encore vers un passé réifié par une tendance à l'historicisation immédiate du présent dont témoigne le foisonnement de mécanismes de « devoir de mémoire », de « commémoration » et la « prolifération patrimoniale¹⁶ ».

Bien qu'Hartog propose des points de rupture, voire des dates, qui marquent le passage d'un régime d'historicité dominant à un autre, il faut se garder de chercher une périodisation aux contours nets et précis, ou encore le déroulement d'une téléologie de « l'histoire de l'historicité » dans un temps linéaire. Il s'agit plutôt comme le rappelle Bouton d'une « histoire stratifiée et discontinue » qu'il faut penser sous le « paradigme géologique qui fait coexister une pluralité de strates temporelles formées à des époques différentes » (p. 130-131). Qu'est-ce qui explique ces changements, ces passages d'un régime d'historicité à l'autre ? Des facteurs culturels, technologiques et économiques sont mentionnés chez Hartog, mais ce sont surtout les travaux de Jérôme Baschet sur la temporalité du capitalisme qui viennent formuler pour Bouton une « hypothèse séduisante » : « le régime de temporalité du capitalisme aurait peu à peu contaminé et décomposé le régime d'historicité moderne [futuriste] pour le transformer en présentisme » (p. 133). Si Bouton se contente de cette brève mention, nous reviendrons au rapport entre

13. Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris : Gallimard/Le Seuil, 1989.

14. Hartog, *Régimes d'historicité*; Hartog, *Chronos*. Hartog demeure très prudent et nuancé sur la consolidation du présentisme. Le présentisme n'est peut-être qu'un moment d'arrêt ou de crise, dans le régime d'historicité moderne foncièrement futuriste. De plus, il est « loin d'être uniforme et univoque [...] se vit très différemment selon la place qu'on occupe dans la société », Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 17, 40.

15. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 270.

16. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 158, 164, 249, 253, 261, 268.

régime d'historicité et dynamiques temporelles du capitalisme dans la suite de ce texte.

La critique principale que Bouton formule à l'encontre du concept hartogien de présentisme porte sur ses tendances totalisantes. Englober tant de complexité temporelle en un concept était périlleux dès le départ, et, malgré les multiples précautions formulées par Hartog, le présentisme est devenu une grille d'interprétation plutôt qu'un outil heuristique. Au fil des contributions et des débats, il devient clair que de nombreux contre-exemples peuvent être invoqués pour démontrer l'idée d'une hégémonie présentiste dans le régime d'historicité contemporain. Toutefois, les rapports au futur et au passé sont trop souvent ramenés chez Hartog à des « failles du présent », ils ne sont pas considérés comme des « contre-exemples, mais, précisément, des confirmations du présentisme ». Le risque est grand, nous rappelle Bouton, de « manquer la spécificité de phénomènes opposés au présentisme et de surdéterminer cette catégorie historique » (p. 144-145).

L'accélération et le présentisme constituent ainsi les deux concepts centraux autour desquels s'articulent les deux idées maîtresses du livre de Bouton. La première est que l'accélération est une notion multivoque. La deuxième, qui se déploie dans la seconde moitié du livre, est que le présentisme n'est pas l'unique régime d'historicité à l'époque contemporaine, mais s'inscrit plutôt dans une « polychronie », une pluralité (précisément un quatuor) de régimes d'historicité « en concurrence ». Voyons cette thèse de Bouton.

L'historicité contemporaine en quatre temps

L'idée maîtresse d'une irréductible « multiplicité » temporelle n'est pas neuve au regard des études des temporalités sociales¹⁷. Chez Bouton, cette idée guide une analyse fascinante de l'historicité chez certains auteurs modernes et dans des discours émergents. Notre époque, selon Bouton, est caractérisée par une « pluralité de temporalités non linéaires, enchevêtrées les unes aux autres » (p. 111), qu'il entreprend de démêler en les classant au sein de quatre régimes d'historicité concurrents. À l'évidence, il y a bien un régime d'historicité présentiste. À ses côtés, cependant, on trouve des régimes passésistes et futuristes inédits, non réductibles aux modèles précédents de passéisme et de futurisme : un régime « néo-passéiste "pratique" », un régime

17. La thèse « polychronique » des régimes d'historicité de Bouton n'est pas sans rappeler les travaux de Barbara Adam et son influent concept de *timescape* comme rassemblement de la multiplicité des temporalités sociales. Elle évoque aussi les réflexions influentes de Robert Hassan sur la multiplicité temporelle et de Paul Glennie et Nigel Thrift sur la multiplicité des pratiques de temps. Voir Barbara Adam, *Time*, Cambridge, RU/Malden, MA : Polity, 2004 ; Robert Hassan, *Empires of Speed*, Leide/Boston : Brill, 2009 ; Paul Glennie et Nigel Thrift, *Shaping the Day: A History of Timekeeping in England and Wales 1300-1800*, Oxford/New York : Oxford University Press, 2009.

« néo-futuriste utopique », et un régime « néo-futuriste anthropocénique¹⁸ ». Ces quatre régimes coexistent « sous une forme plus ou moins conflictuelle » au sein d'une modernité « plurielle, potentiellement agonistique, structurée selon une multiplicité de régimes de temporalité et d'historicité en harmonie ou en tension les uns avec les autres » (p. 152-153).

Premièrement, loin de se dissoudre dans l'accélération et le présentisme comme le suggérait Koselleck, le rapport au passé est bien plutôt transformé dans la modernité. Il prend la forme d'un « rapport pratique au passé », par exemple chez Marx, Nietzsche et Benjamin. Si on lit souvent l'horizon temporel chez Marx comme celui d'un « futur proche » révolutionnaire, on trouve également dans ses écrits une version moderne de l'*historia magistra vitae* où le passé dispense des exemples de luttes dont le mouvement ouvrier peut s'inspirer. Les révolutionnaires invoquent le passé pour créer quelque chose d'inédit, ils « s'appu[ient] sur des précédents pour accomplir des actions sans précédent » (p. 171). S'il peut inspirer l'action révolutionnaire, le passé peut toutefois également servir de légitimation à des politiques réactionnaires : « on voit que le rapport au passé varie selon les circonstances et les stratégies politiques. À l'image d'un spectre, il ne meurt jamais et revient toujours » (p. 175). Le passé, malgré le fait qu'on puisse souhaiter en faire « table rase », n'est jamais véritablement révolu : il s'agit chez Marx de passer d'un passé subi, cauchemardesque, à un passé choisi.

Chez Benjamin, « l'à-présent », un passé extirpé de son contexte et mobilisé dans le présent afin d'inspirer les luttes sociales, fait « surgir » le passé vaincu dans le présent révolutionnaire. La remémoration du passé sert des fins d'émancipation dans le présent, afin « d'accomplir ce qui aurait pu être réalisé dans le passé, mais qui a été étouffé, empêché, détruit » (p. 186). Le passé devient ainsi chez Benjamin « une réserve d'à-présent » dans laquelle puiser selon les contextes changeants des luttes sociales. Chez Nietzsche, le rapport pratique au passé veut nourrir un « instinct classique » pouvant agir tel un antidote à « l'accélération monstrueuse de la vie » (p. 182). L'*historia magistra vitae* survit donc à l'accélération de l'histoire, sous la forme d'un souci du passé et d'une mémoire qui peuvent orienter l'action (*historia magistra agendi*, ou encore *memoria magistra vitae*¹⁹). Bouton décrit ainsi un régime d'historicité moderne « néo-passéiste » où se manifeste une conscience de l'historicité du passé, où le changement est valorisé, et les fonctions épistémique, didactique et normative de l'histoire se distinguent davantage dans la discipline historique.

Cet examen de Bouton du néo-passéisme moderne n'est pas sans rappeler le récent ouvrage d'Enzo Traverso sur « la mélancolie de gauche » qui

18. Hartog explore l'idée d'un « régime anthropocénique d'historicité » dans son plus récent ouvrage, *Chronos*.

19. Bouton, *L'accélération de l'histoire : des Lumières à l'Anthropocène*, p. 171, 192, 194.

retrace justement ces formes de prescription mémorielle nourries d'espérance autant chez Benjamin, Louise Robert et Auguste Blanqui, que dans la culture politique des mouvements populaires de gauche²⁰. Si l'examen d'un souci du passé moderne semble plus complet chez Traverso, le néo-passéisme de Bouton peut en revanche se lire comme un antidote au pessimisme de Traverso qui suggère que la dialectique entre passé et futur dans la mélancolie de gauche s'est maintenant brisée sous l'effet du présentisme contemporain. Chez Bouton, la dialectique entre passé et futur, loin de s'être tarie, s'articule aussi avec deux formes de néo-futurisme.

En effet, alors qu'un néo-passéisme survit à l'accélération de l'histoire et au « présent omniprésent », deux néo-futurismes échappent aux forces présentistes de dissolution de l'avenir : l'utopie et l'Anthropocène. Comme antidote à la thèse de la fin des utopies, Bouton mobilise l'utopisme *a minima* de Marx, celui plus radical d'Ernst Bloch, et les formes plus récentes d'utopies réelles ou d'utopie du temps libre, chez des auteurs comme Erik Olin Wright ou encore Rutger Bregman. Le nouveau visage de l'utopie que présente Bouton montre bien que « les utopies n'ont pas disparu de l'horizon d'attente des démocraties occidentales » (p. 253). Ces utopies articulent des « projets de société alternatifs qui n'entrent pas dans le cadre du présentisme, puisqu'ils manifestent un souci — et non une ignorance — de l'avenir, et qu'ils entendent inventer un futur différent du présent » (p. 256). De plus, même si Bouton n'explore pas cet aspect, ces utopies ne restent pas confinées à quelques grandes œuvres. L'utopie du temps libre motive des luttes sociales pour un revenu universel garanti, le droit à la déconnexion, ou encore pour des semaines de travail plus courtes. Des mobilisations citoyennes souhaitant changer le futur selon le principe des communs, de la décroissance, ou du municipalisme démocratique, etc., s'alimentent toutes d'une certaine notion d'utopie dans leurs efforts de création d'espace-temps de transformation sociale²¹.

La deuxième forme de néo-futurisme est également une forme d'anticipation du futur, mais un futur « moins vivable pour l'humanité », une anticipation de la menace du *no future*. Cette forme de néo-futurisme se développe à partir d'une innovation majeure au développement fulgurant : l'idée d'une nouvelle ère géologique, l'Anthropocène, sous le sceau d'une humanité agissant telle une « force biogéologique » (p. 317). Cette notion hybride, au croisement des sciences humaines et des sciences de la nature, est

20. Enzo Traverso, *Mélancolie de gauche : la force d'une tradition cachée (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris : La Découverte, 2016.

21. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris : La Découverte, 2014 ; Silvia Federici, *Réenchante le monde : féminisme et politique des communs*, Genève : Entremonde, 2022 ; Jonathan Durand Folco, *À nous la ville ! Traité de municipalisme*, Montréal : Écosociété, 2017 ; Aaron Vansintjan, Matthias Schmelzer et Andrea Vetter, *The Future is Degrowth*, New York : Verso, 2022 ; Yves-Marie Abraham, *Guérir du mal de l'infini*, Montréal : Écosociété, 2019.

de la première importance pour un examen des régimes d'historicité contemporain, puisqu'elle « porte l'ambition de définir rien de moins qu'une nouvelle époque géologique et/ou historique, qui engage une redescription du passé et une relation spécifique à l'avenir » (p. 258). Qui plus est, la notion d'Anthropocène se présente précisément comme le résultat de l'accélération. Comme l'a souligné Dipesh Chakrabarty : l'histoire humaine s'est accélérée dans la modernité, mais ce faisant, elle s'est entremêlée à l'histoire naturelle²². Tout comme l'histoire humaine, l'histoire naturelle est désormais « faisable, accessible à l'action des hommes » (p. 297). L'histoire humaine entraîne la nature dans son tempo, elle l'accélère, jusqu'à rendre les mécanismes d'évolution « trop lents » pour s'adapter aux changements rapides des écosystèmes. Si cette fusion des histoires humaine et naturelle en une entité hybride signale chez Bruno Latour la « fin de la nature », il faut éviter, selon Bouton, de penser cet enchevêtrement sur le mode de l'irréversibilité : une large part de l'histoire naturelle suit son cours normal indépendamment des humains (la tectonique des plaques, la terre tourne sur elle-même, etc.), et « il est fort probable que la Terre continuerait son histoire si l'espèce humaine venait à disparaître » (p. 298), énoncé qui ne rassurera personne.

Bien qu'elle s'inscrive dans le développement long des sociétés humaines, la « Grande accélération anthropocénique » (p. 311) se met véritablement en branle à partir de 1945. Depuis, les émissions de gaz à effet de serre, le réchauffement climatique, l'extraction des ressources, la perte de biodiversité, etc., s'accroissent de façon quasi exponentielle : vingt-quatre de ces indicateurs de l'impact déstabilisateur des humains sur la nature ont des courbes de croissance presque verticale depuis 75 ans. On note ici une relecture du passé comme une déstabilisation anthropogénique de la nature, qui s'accompagne d'un présent sous le signe du souci et de l'urgence. L'horizon temporel de l'Anthropocène débouche ensuite sur le futur selon trois projections. La première est une poursuite de l'accélération : une humanité prométhéenne contrôle complètement la nature et le climat. Bouton critique d'ailleurs fermement ces lubies écomodernistes et accélérationnistes de la géo-ingénierie et du *Earth Management*, une sorte de mégalomanie nourrie de solutionnisme technologique qui rêve de manipuler le climat et « d'une intégration totale de la nature à la sphère de l'agir humain » (p. 324). Après tout, la crise climatique montre précisément que la nature est imprévisible et que sa maîtrise complète par les humains relève de l'*hubris*, d'autant plus que les solutions purement technologiques pourraient bien entraîner des effets pervers encore pires que les problèmes qu'elles visent à résoudre. Les deux autres projections convoquent une décélération forcée. D'une part, la décélération pourrait être souhaitée et accomplie à l'aide d'un vaste effort de coopération politique et de coordination mondiale sur le modèle de la « capacité d'agir distributive » où des acteurs aux motivations et intérêts

22. Chakrabarty, « The Climate of History : Four Theses ».

différents produisent un résultat commun. Ce scénario de décélération propose ironiquement une *accélération* politique des décisions collectives et les changements des comportements individuels. D'autre part, la décélération pourrait résulter d'une catastrophe climatique et d'un effondrement civilisationnel: le néo-futurisme de l'Anthropocène réarticule ainsi un élément majeur du régime d'historicité chrétien, le discours apocalyptique. Les néo-futurismes contemporains nous font ainsi passer du registre de l'utopie à celui de l'Anthropocène: « du projet de transformer le monde au souci de préserver la planète » (p. 257).

C'est ainsi que selon Bouton, l'historicité contemporaine est un alliage de plusieurs régimes d'historicité qui ne se conjuguent pas tous au présent, mais articulent également des formes d'historicité néo-passéistes et néo-futuristes. Elle témoigne ainsi de la « pluralité irréductible de la réalité historique » (p. 365).

Économie politique, technologie et temporalités sociales

Je veux dans les sections suivantes soulever deux questions par rapport au concept de présentisme et à la méthodologie des « régimes d'historicité ». Premièrement, quelle est la relation entre un régime d'historicité et le contexte socio-économique dans lequel il se déploie ? Peut-on mieux saisir certains aspects du présentisme, par exemple, en établissant des liens avec les dynamiques du capitalisme contemporain ? Deuxièmement, quelle est la relation entre un régime d'historicité et les technologies du temps²³ ? *Gnomon*, calendrier, astrolabe, horloge, ordinateur, technologies numériques et algorithmes : les technologies du temps, qui répondent aux demandes sociales d'orientation temporelle, jouent un rôle crucial dans l'expérience vécue du temps, et influencent, comme le notait d'ailleurs Koselleck, l'historicité d'une société.

Afin d'explorer ces questions, je souhaite, dans la foulée de l'esprit d'ouverture interdisciplinaire de Bouton, mobiliser ici des contributions de Fredric Jameson, David Harvey et Moishe Postone²⁴. Issues de l'économie politique critique et des études de la culture, ces contributions sont largement omises des travaux d'Hartog, Koselleck et Bouton (elles les ignorent

23. David Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, Londres : Viking, 2000 ; Robert Hassan, *Empires of Speed* ; Gerhard Dohrn-Van Rossum, *L'histoire de l'heure : l'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2001 ; Jonathan Martineau, *L'ère du temps : Modernité capitaliste et aliénation temporelle*, Montréal : Lux, 2017.

24. Fredric Jameson, « The End of Temporality », *Critical Inquiry* 29, n° 4 (2003) p. 695-718 ; Fredric Jameson, « The Aesthetics of Singularity », *New Left Review*, n° 92 (avril 2015) ; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford : Blackwell, 2012) ; Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge, RU/New York : Cambridge University Press, 2009.

aussi en retour²⁵). Pourtant, elles traitent toutes du rapport au temps des sociétés et du présentisme ! Voyons si une lecture croisée, guidée par les deux questions sus-énoncées, peut élargir le spectre de notre compréhension du présentisme contemporain.

En premier lieu, comment un examen des dynamiques socio-économiques du capitalisme contemporain peut-il bonifier notre compréhension du présentisme ? Jameson et Harvey ont développé des conceptualisations du temps social et de la temporalité qui recourent le diagnostic d'Hartog de la mise en place d'un « présent omniprésent » dans la foulée d'une transition vers la « postmodernité », autour des années 1980. Cette profonde altération de l'historicité est liée selon eux aux transformations des temporalités du capitalisme contemporain, notamment la domination du capital financier, l'avènement de l'accumulation dite « flexible » ou « post-fordiste », et la globalisation des marchés.

Chez Jameson, ce stade développemental du capitalisme signifie un passage général du temps à l'espace comme dimension ontologique dominante de la société, et la mise en place d'un présent global par les technologies de l'information entraîne une réduction générale du temps à la perspective du présent. Jameson conçoit un tel présentisme postmoderne comme une « volatilisisation de la temporalité, une dissolution du passé comme du futur, une sorte d'emprisonnement contemporain dans le présent ». En résulte, nous dit-il : « [une] perte existentielle et collective d'historicité telle que le futur s'efface et devient impensable ou inimaginable, alors que le passé se transforme en images empoussiérées²⁶ ». Ce présentisme, ou « temporalité spatiale²⁷ » est partie prenante de la logique culturelle du capitalisme contemporain, et Jameson le conçoit comme une *répression* de l'historicité²⁸.

Quel lien avec le contexte socio-économique ? Harvey conçoit le développement spatio-temporel du capitalisme comme une succession de « compressions de l'espace-temps » reliées à l'accumulation du capital et à l'accélération du temps de rotation du capital²⁹. La mise en place depuis les années 1970-1980 d'un régime d'accumulation flexible et la globalisation du capital ne sont que les plus récentes itérations d'un processus inhérent au capitalisme de réduire « la friction de la distance » et « d'annihiler l'espace par le temps »³⁰. Une telle « spatialisation du temps » se traduit en une expé-

25. Les renvois se limitent à Hartog qui utilise une formule de Jameson dans *Chronos*, p. 312, qu'il a lue toutefois dans un texte de Bruno Latour. Jameson mentionne de son côté qu'Hartog est le créateur du terme présentisme dans une note de bas de page de « Aesthetics of Singularity », p. 103.

26. Jameson, « The Aesthetics of Singularity », p. 120. Les traductions de Jameson et Harvey sont les miennes.

27. Jameson, « The Aesthetics of Singularity », p. 105.

28. Jameson, « The Aesthetics of Singularity », p. 120.

29. David Harvey, *The Limits to Capital*, Londres/New York : Verso, 2006.

30. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 222, 284ss.

rience présentiste « difficile, excitante, stressante et parfois profondément troublante³¹ ».

Bien que le présentisme postmoderne ne s'y réduise pas, la montée en puissance du capital financier et de l'économie abstraite des produits dérivés est certes au cœur de cette « présentification » de l'expérience du temps selon Jameson. L'opération du capital financier mondial dans un espace unifié en « temps réel » impose un présent global, spatialisé, sans passé ni futur. Par exemple, les produits financiers dérivés sont des mises en relation extrêmement complexes de valeur, travail, flux commerciaux, régimes fiscaux, taux de change, etc., qui figent un moment précis dans l'espace global du capital. Les contrats à terme illustrent bien cette logique : ils sont chacun autant de présents singularisés construisant une microtemporalité stroboscopique où se succèdent des présents monadiques perpétuels qui ne produisent aucune futurité, mais répètent les conditions présentes.

Cette « fin de la temporalité³² » n'est toutefois pas qu'un simple aspect du capital financier mondialisé, elle se produit à de multiples niveaux de la société. Les individus font l'expérience de cette répression de l'historicité de maintes façons, et diverses formes culturelles et philosophiques répondent à cette perte du passé et du futur. Jameson et Harvey l'observent dans l'architecture, les films d'action hollywoodiens (passage de la narrativité à une succession de présents saturés de violence), la forme artistique de l'installation (mise en forme de l'espace), la philosophie (Deleuze, Bohrer, les existentialistes, sont des philosophies présentistes³³ ; la « mort du sujet » est la mort de l'historicité, etc.), la politique (le désillusionnement révolutionnaire, le cynisme, mais aussi la politique spatialisée de Tahrir, Occupy, le « présentisme » des *flash-mobs*), etc. Ces courants, théories et pratiques politiques « reproduisent la tendance profonde de l'ordre socio-économique³⁴ » du capitalisme contemporain « qui génère une temporalité spécifique qui s'exprime ensuite dans des formes culturelles et des symptômes³⁵ ».

Postone théorise quant à lui un lien *intrinsèque* à la dynamique temporelle capitaliste entre la production de valeur et la répétition d'un présentisme abstrait. L'idée générale est que l'accumulation et la valeur reposent sur l'existence d'une forme de temps abstrait, quantitatif et standardisé, lui-même produit unique de l'histoire de la technologie : le temps-horloge. La question des technologies du temps est ainsi cruciale dans son analyse. Ce temps abstrait est une répétition d'unités de temps homogène, il installe un

31. Harvey, *The Limits to Capital*, p. 240.

32. Jameson, « The End of Temporality », p. 708.

33. Hartog mentionne également le présentisme des existentialistes, voir *Régimes d'historicité*, p. 153-154.

34. Jameson, « The End of Temporality », p. 713.

35. Jameson, « The End of Temporality », p. 718.

ordre du temps qui *re-présente* incessamment la logique abstraite de la valeur et les relations sociales du capital dans la société³⁶.

Cette littérature critique théorise ainsi le présentisme sous un registre différent de celui du « régime d'historicité » d'Hartog et Bouton. Les analyses se recoupent néanmoins de façon surprenante et sont sans doute complémentaires à plusieurs niveaux. Alors que l'approche historique des régimes d'historicité se concentre davantage sur l'histoire des idées et la métahistoire, l'approche critique des temporalités analyse les conditions et transformations socio-économiques qui sous-tendent les relations sociales de temps et les expériences du temps. Ces approches gagnent ainsi à être mises en dialogue.

Le présentisme algorithmique ou l'éternel retour du même

C'est dans cet esprit que je souhaite ici profiter de l'élan interdisciplinaire de l'ouvrage de Bouton afin de soumettre une amorce de réflexion sur la persistance du présentisme à l'ère du capital algorithmique³⁷ et de ses technologies phares. Une vaste littérature se penche sur la rencontre entre capitalisme et algorithmes dans les quinze dernières années³⁸. De nouveaux mécanismes capitalistes de production de valeur ont donné lieu à une réarticulation des relations sociales capitalistes, du travail et de l'accumulation du capital. Cette mise en place d'un nouveau régime d'accumulation ne vient pas sans reconfigurer les dynamiques temporelles et les modes d'organisation des relations sociales de temps. Qui plus est, le déploiement aujourd'hui de technologies algorithmiques qui médiatisent les rapports à soi, aux autres, aux institutions et à l'information structurent de nouvelles temporalités sociales qui assurément affectent l'historicité. À l'instar d'Hartog et Jameson qui

36. Postone, *Time, Labour and Social Domination*. Mes propres travaux ont tenté de conceptualiser ce « régime de temps capitaliste » comme une dialectique temporelle, un rapport conflictuel entre le « temps abstrait » de la valeur, où se déploient les dynamiques temporelles de valorisation qui président à l'éternel retour du présent, et les « temps concrets », c'est-à-dire la multiplicité des temporalités concrètes et historiques qui produisent, reproduisent et mettent en relation la société et la nature. Voir Martineau, *L'ère du temps*.

37. Sur le concept de capital algorithmique, voir: Jonathan Martineau et Jonathan Durand Folco, *Le capital algorithmique. Pour une théorie critique du capitalisme à l'ère de l'intelligence artificielle*, Montréal: Écosociété, 2023; Jonathan Martineau et Jonathan Durand Folco, « Les quatre moments du travail algorithmique: vers une synthèse théorique », *Anthropologie et Sociétés* 47, n° 1 (2023); Jonathan Martineau et Jonathan Durand Folco, « Paradoxe de l'accélération des rythmes de vie et capitalisme contemporain: les catégories sociales de temps à l'ère des technologies algorithmiques », *Politique et Sociétés* 42, n° 1 (2023).

38. Parmi les plus connues: Shoshana Zuboff, *L'âge du capitalisme de surveillance*, Paris: Éditions Zulma, 2022; Kate Crawford, *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, New Haven: Yale University Press, 2021; Nick Dyer-Witheford, Atle Mikkola Kjøsen et James Steinhoff, *Inhuman Power: Artificial Intelligence and the Future of Capitalism*, Londres: Pluto, 2019; Éric Sadin, *L'intelligence artificielle, ou L'enjeu du siècle: anatomie d'un antihumanisme radical*, Paris: L'Échappée, 2018; Nick Srnicek, *Capitalisme de plateforme: l'hégémonie de l'économie numérique*, Montréal: Lux, 2018.

notent le lien entre présentisme et déploiement des technologies numériques, il est pertinent d'interroger l'impact des technologies algorithmiques sur la temporalité et l'historicité.

L'économie politique des plateformes algorithmiques se déploie selon une forme inédite de valorisation économique³⁹, qui repose sur la mise en place d'une infrastructure informatique qui fonctionne tel un vaste appareil de surveillance et d'extraction des quantités gigantesques de données à partir des comportements des individus et des environnements sociomatériels où ils se déploient. La montée fulgurante de la présence en ligne et l'omniprésence des objets et environnements connectés sont des symptômes de cette transformation du mode de valorisation du capital. Le capital ne se valorise plus seulement à partir du travail humain, mais bien à partir de l'expérience humaine en général, connectant un ensemble des temps vécus, et non seulement ceux qui sont rémunérés, aux flux productifs de son accumulation. Ces données, traitées, peuvent servir à développer et entraîner des algorithmes, et peuvent également devenir des marchandises sous la forme de « produits prédictifs », c'est-à-dire des algorithmes en mesure de prédire les comportements des individus⁴⁰. Une nouvelle forme de pouvoir social, que certains nomment « gouvernementalité algorithmique⁴¹ », se déploie selon une logique de prédiction des comportements et d'orientation afin d'optimiser la demande et d'automatiser les conduites et les mécanismes de prise de décision.

Il faut ainsi analyser plus en détail la temporalité qui structure ce mode de valorisation algorithmique. Premièrement, la valorisation algorithmique repose sur la capture du temps d'attention par divers mécanismes addictifs déployés dans les technologies phares du capital algorithmique (téléphone intelligent, ordinateurs, tablettes, applications, plateformes). Ces mécanismes créent une *expérience présentiste* du temps chez les utilisateurs, une perte de contact avec le passé et le futur, voire avec le passage même du temps. Ils orientent par ailleurs exclusivement l'attention de l'utilisateur sur l'expérience présente dans un environnement médiatisé par des algorithmes⁴². Deuxièmement, on peut dire de manière schématique que la *temporalité algorithmique est présentiste*, au sens où l'algorithme abolit le futur en le prédisant comme une répétition du passé, installant ainsi un éternel retour du même automatisé, qui reproduit la configuration du passé. Cela s'explique par le fait que les données extraites et traitées par l'infrastructure

39. Shoshana Zuboff, *L'âge du capitalisme de surveillance*; Niels van Doorn et Adam Badger, « Platform Capitalism's Hidden Abode: Producing Data Assets in the Gig Economy », *Antipode* 52, n° 5 (2020), p. 1475-1495; Jathan Sadowski, « When Data is Capital: Datafication, Accumulation, and Extraction », *Big Data & Society* 1 (juin 2019), p. 1-12.

40. Zuboff, *L'âge du capitalisme de surveillance*.

41. Antoinette Rouvroy et Thomas Berns, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: Le disparate comme condition d'individuation par la relation? », *Réseaux* 177, n° 1 (2013), p. 163-196.

42. Martineau et Durand Folco, « Paradoxe de l'accélération des rythmes de vie et capitalisme contemporain ».

algorithmique expriment la configuration d'un passé figé et quantifié. Ce passé réifié forme la base de l'apprentissage-machine, à partir duquel les algorithmes développent des prédictions de comportements futurs. Autrement dit, les prédictions algorithmiques dépendent des données utilisées dans l'apprentissage-machine. Ces données représentant un moment du passé, un état « donné » des choses correspondant au moment de l'extraction, l'algorithme ne peut, en quelque sorte, que prédire ce qui a déjà été. Il s'agit ensuite d'orienter, *nudger*, guider ce comportement prédit vers un résultat optimal pour l'utilisateur ou le propriétaire de l'algorithme : une certaine conformité avec un objectif économique, politique, ou autre.

En ce sens, la gouvernementalité algorithmique est un type de pouvoir basé sur un mode de valorisation capitaliste inédit qui déploie un régime de temporalité où le futur est une répétition « automatisée » et « optimisée » d'un passé réifié. On voit ainsi que le futur et le passé, dans la temporalité algorithmique, sont des fonctions d'un « présent omniprésent », ce sont des rétentions et des protensions d'un présent des relations sociales qui en reproduisent les rapports de pouvoir et les modes de valorisation. Peut-on envisager que cette temporalité algorithmique, omniprésente dans l'expérience vécue du temps et structurée comme un éternel retour du même, ne vienne renforcer et donner prise à une historicité profondément présentiste, où la « faisabilité de l'histoire » est niée puisque le passé est réifié, le présent automatisé, et le futur prédit par des algorithmes ? C'est ainsi qu'on peut commencer à concevoir la nouvelle complexité du présentisme contemporain en l'ancrant dans une analyse de la temporalité algorithmique.

Conclusion

Cet article se conclut par l'espoir de jeter les bases d'un croisement entre approches de l'historicité et de la temporalité. Au premier chef des défis qui se posent à cette mise en dialogue se trouve un défi de méthode : peut-on penser une méthodologie interdisciplinaire afin d'étudier l'historicité et la temporalité sociale de façon combinée ? Par ailleurs, sur le plan théorique, est-il possible d'élargir la portée heuristique du concept de régime d'historicité, de le voir comme une conscience historique qui se déploie au sein d'une temporalité sociale vaste, complexe, dialectique, où la temporalité de la valorisation du capital, abstraite et présentiste, entre en tension avec des temporalités concrètes souhaitant se réapproprier et ainsi libérer le passé et le futur ? Le néofuturisme utopique ou anthropocénique n'est-il pas sous cet angle une réponse à la profonde négation de la faisabilité de l'histoire d'un futur « prédit » ? Le néo-passéisme n'est-il pas un rapport au passé qui le mobilise afin de restaurer la faisabilité de l'histoire, transformer et faire le futur ? Cette brève incursion ne se veut pas exhaustive, et encore moins finale. Il est à souhaiter que la riche contribution de Bouton ainsi que les questions soulevées dans cette note critique puissent donner lieu à une telle mise en dialogue qui saura enrichir le champ des études du temps.

Marie Gaille, *En soutien à la vie. Éthique du care et médecine*,
Paris : Vrin, 2022, 157 pages

Sophie Cloutier

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100793ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100793ar>

[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

Cloutier, S. (2023). Compte rendu de [Marie Gaille, *En soutien à la vie. Éthique du care et médecine*, Paris : Vrin, 2022, 157 pages]. *Philosophiques*, 50(1), 191–194. <https://doi.org/10.7202/1100793ar>

Comptes rendus

Marie Gaille, *En soutien à la vie. Éthique du care et médecine*, Paris : Vrin, 2022, 157 pages

La pandémie de la COVID-19 a révélé de nombreuses failles dans nos systèmes de santé et a mis en lumière le rôle des politiques dans la gestion de la santé publique; autant de problématiques que les théoriciennes de l'éthique du *care* discutaient depuis au moins une décennie. L'ouvrage de Marie Gaille paraît à point pour faire le pont entre les réflexions qui animent la philosophie de la médecine et l'éthique du *care*. L'hypothèse centrale est que « l'éthique du care peut substantiellement éclairer les orientations normatives de la médecine actuelle et la manière dont nous concevons collectivement sa place dans la société, aujourd'hui et pour l'avenir » (p. 9). Dès l'introduction, l'autrice situe cette hypothèse dans son propre parcours, procurant par la même occasion quelques détails intéressants sur la réception du *care* en France. Ce que nous avons trouvé un peu étonnant, voire navrant, c'est que l'effort pour élargir et politiser le champ du *care* ait eu pour conséquence d'éloigner les philosophes du soin, dont l'autrice elle-même, de cette éthique. Sandra Laugier, Patricia Paperman et Pascale Molinier ont en effet refusé de traduire le mot « *care* » par « soin » afin de ne pas en limiter la portée sémantique. Elles ont même audacieusement préconisé l'usage sans italiques ni guillemets du terme anglais (que conservera Gaille dans son ouvrage). Fort heureusement, Gaille reviendra à l'éthique du *care* en 2020 par le biais d'un dossier dans les *Archives de philosophie* et y (re)découvrira le potentiel pour la philosophie de la médecine et de la santé. Son ouvrage s'inscrit dans une perspective française, mais la portée de sa réflexion dépasse néanmoins ce contexte.

Dans le premier chapitre, l'autrice s'intéresse à l'accompagnement des malades incurables et des mourants et elle soutient l'hypothèse que la médecine a, depuis quelques décennies, progressivement intégré des pratiques et principes qui s'apparentent au *care*. Elle rappelle en effet que l'apparition du VIH dans les années 1980 a « joué un rôle clé dans l'émergence d'une médecine qui renonce à guérir les malades en continuant à les suivre et à s'en occuper » (p. 28). Gaille puise habilement dans différents récits, essais, rapports et codes de santé publique afin de retracer l'histoire et le sens de la notion d'accompagnement qui jouera un rôle de plus en plus important en médecine. On comprend que l'accompagnement, qui représentait auparavant le moment de la mise en échec de la médecine, au sens où elle ne pouvait plus rien pour un patient incurable ou en fin de vie, finit par devenir la bonne forme de soin dans certains contextes thérapeutiques. Gaille analyse cette évolution par le biais de l'éthique du *care*. Elle en reprend les diffé-

rentes phases, élaborées par Joan Tronto et Berenice Fischer, pour montrer que la médecine porte dorénavant attention et reconnaît les besoins des malades incurables et en fin de vie et la nécessité de les satisfaire (phase 1 : *caring about*). La médecine a la volonté d'assumer la responsabilité de répondre aux besoins identifiés (phase 2 : *taking care of*) et d'offrir des soins et un accompagnement divers et appropriés (phase 3 : *care giving*).

La quatrième phase du *care* concerne la réception du soin (*care receiving*) et fait l'objet du deuxième chapitre qui s'intitule justement « La position du patient dans la relation de soin ». Gaille retrace l'évolution de la prise en charge médicale où les décisions médicales font de plus en plus place à la co-construction du savoir où une pluralité de perspectives est considérée, à commencer par celle du patient, mais aussi de sa famille et de ses proches, des divers soignants, des associations de patients, des communautés, etc. Cette évolution est considérée à partir de l'écoute, qui est une disposition centrale pour l'éthique du *care*. Les théoriciennes du *care* ont en effet développé une conception de l'écoute active, voire de l'attention à porter à ceux et celles qui ne peuvent pas parler ou qui n'ont pas les mots pour exprimer leur expérience. Cette disposition d'écoute du *care* permet de repositionner le patient dans la relation patient/médecin en ce que sa parole est légitimée; le patient n'est plus un seul récepteur passif de soin, il est détenteur d'un savoir sur sa maladie qui doit être considéré dans la décision médicale. Gaille développe cette évolution en abordant les pratiques d'éducation thérapeutique sous l'angle de l'éthique du *care*. Elle traite de l'émergence du modèle du patient acteur de sa santé, soulevant au passage certains éléments critiques qui auraient gagné à être approfondis. Faire du patient l'acteur de sa santé peut en effet vouloir dire qu'il en est le seul responsable, et que l'État et les institutions peuvent s'en déresponsabiliser. Cela peut aussi receler des formes de « paternalisme doux » (p. 69). Gaille plaide plutôt pour une médecine qui « accompagne » la personne, c'est-à-dire qui « co-construit avec elle un parcours, avec ce que cela implique de bricolage au quotidien et de relation de soin » (p. 69). La notion d'accompagnement se trouve ici liée à la cinquième phase du *care* de Tronto, celle de *caring democracy* ou *caring with*. L'accompagnement implique des formes partenariales de relations entre le patient et différents professionnels de la santé. Ces relations ne peuvent pas être abandonnées aux bonnes dispositions de chacun, elles nécessitent de réfléchir à l'allocation des ressources et à l'organisation du travail au sein des institutions afin qu'elles procurent le temps nécessaire à l'établissement de relations partenariales.

Le chapitre trois est consacré à l'analyse de la phase du prendre soin (*care giving*) et s'intitule « La *métis* du care ». Si prendre soin a toujours été une activité complexe, on peut comprendre que cela le soit encore davantage dans un modèle de médecine qui accompagne les patients — un modèle qui nécessite une grande capacité d'ajustement que Gaille associe à la notion grecque de *métis*. Elle définit ainsi cette capacité : « une forme d'intelligence,

parfois qualifiée de rusée (en anglais l'on pourrait peut-être parler d'«*insight*»), qui se déploie dans des contextes évolutifs et se traduit dans des formes d'action souples, changeantes » (p. 75). Ce chapitre est particulièrement intéressant en ce qu'il aborde les ajustements que les «*caregivers*» doivent faire pour permettre aux malades de « vivre aussi bien que possible », expression qui est cœur de la définition du *care* de Fisher et Tronto. À travers différents exemples de cas, Gaille illustre bien comment le travail de soin se situe dans des zones grises, entre relations personnelles et professionnalité (p. 80). Ce chapitre déploie aussi une critique de l'idéal d'autonomie pour réaffirmer une conception de l'humain comme fondamentalement vulnérable. Ceci implique aussi que la médecine abandonne son idéal de bonne santé pour privilégier le bien-être. Le bien-être se pose ainsi comme la finalité d'une médecine *caring*, une finalité qui a du sens pour les malades et les mourants « pour peu que l'on veuille bien écouter ce qu'ils ont à dire sur leur vie et le sens qu'ils lui accordent, dans l'état de santé où ils se trouvent » (p. 93). Cet objectif peut sembler bien mince au regard d'une médecine qui vise la santé et la guérison, mais il permet « à la médecine de retrouver un espace d'action pour des personnes en fin de vie, incurables, ou encore malades en devenir et confrontées à la vision d'un avenir clos sur lui-même » (p. 94).

Le quatrième chapitre prolonge cette réflexion en abordant la difficile question des formes de vies, qui implique de décider si toutes les vies méritent d'être soutenues. D'entrée de jeu, l'autrice rappelle que la question de la valeur de la vie n'est pas nouvelle. Elle est par exemple au centre des débats sur différents enjeux éthiques et décisions médicales (diagnostic prénatal ou préimplantatoire, interruption de traitement, passage aux soins palliatifs...). Gaille explique que dans les cinquante dernières années, la médecine a constitué un espace de discussion entre deux visions : celle qui défend la valeur sacrée de la vie et celle qui s'interroge sur la qualité de vie — distinction qui recoupe celle entre la « vie biologique » et la « vie biographique ». Afin d'élaborer des éléments de réponse à ces interrogations et débats, Gaille s'intéresse au contexte de la pandémie de COVID-19 à travers les débats publics sur l'enjeu du tri en médecine de réanimation et les critiques à l'égard des politiques visant à sauver le plus grand nombre de vies possible, quitte à mettre certaines vies entre parenthèses pour ce faire (mesures de confinement). Le chapitre analyse différentes conceptions de la vie et de leurs limites afin de mettre de l'avant la conception de l'éthique du *care* qui ne définit pas « la vie qu'elle invite à soutenir » (p. 120) et qui échappe ainsi à l'écueil de la priorisation d'une forme de vie au détriment des autres. Gaille avance que « [s]ur le plan philosophique, l'éthique du *care* invite à tenir fermement la barre de l'indétermination et à favoriser le maintien d'un débat sur la pluralité des conceptions de la vie humaine et de la vie valant d'être vécue » (p. 121).

Le dernier chapitre ouvre la question de la médecine écologique, liée à l'idée de santé planétaire. La définition du *care* de Fisher et Tronto, *leitmotiv* de l'ouvrage, élargit le champ du *care* pour en faire « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre “monde”, en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (p. 123). L'environnement devient ainsi un objet de *care* et son éthique réitère notre interdépendance avec les animaux et les milieux naturels. Comme le rappelle Gaille à propos du contexte de la pandémie de COVID-19 : « Du fait des modalités de transmission supposées du virus par un animal, les sociétés humaines sont en effet pour ainsi dire aujourd'hui obligées de prêter attention non seulement aux vies humaines, mais aussi aux vies animales et à la manière dont les humains se relient à elles et exploitent les ressources naturelles, les transforment, les transportent, les consomment, traitent leurs déchets, etc. » (p. 129). Gaille avance finalement que l'éthique du *care* éclaire les enjeux actuels de la médecine, qui doit tenir compte de l'interdépendance de l'humain avec toutes les formes de vie afin de faire face aux défis de la santé planétaire.

Marie Gaille nous livre un ouvrage important en ce qu'il insuffle du possible là où il ne semble plus y en avoir, en montrant que la médecine peut encore s'occuper des personnes incurables ou en fin de vie pour qu'elles vivent aussi bien que possible. Si le livre focalise sur le contexte français, la réflexion est pertinente pour le contexte du Québec à l'heure où l'on débat sur les soins à domicile et les maisons pour aînés. L'essai de Gaille nous invite à une réflexion de fond sur la médecine, une réflexion philosophique qui déploie le potentiel de l'éthique du *care* pour renouveler les pratiques médicales afin qu'elles accompagnent les personnes. Il ne s'agit pas d'une introduction à l'éthique du *care*, mais plutôt d'un essai sur celui-ci en contexte médical. On retient particulièrement l'idée qu'il faut déplacer le point de vue, abandonner l'idéal de vivre et de vieillir en santé, pour celui de vivre aussi bien que possible. Un idéal plus modeste mais peut-être plus réaliste et humain.

SOPHIE CLOUTIER

Université Saint-Paul

Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, Montréal : Nota Bene, 2022, 246 pages

Le réalisme ne se défend pas facilement. C'est l'un de ses paradoxes. Longtemps, le principal appui sur lequel il se tenait semblait contenu dans cette anecdote de Diogène de Sinope : alors qu'il assistait à une leçon de Zénon d'Élée, qui niait le mouvement, Diogène se leva et se mit à marcher. Aussi mordante que le réel, cette réplique se passe de mots. Oui, mais c'est là tout le problème : le réel est patent, on s'en doute bien, en deçà de nos théories,

Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, Montréal : Nota Bene, 2022, 246 pages

Dominic Fontaine-Lasnier

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100794ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100794ar>

[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

Fontaine-Lasnier, D. (2023). Compte rendu de [Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, Montréal : Nota Bene, 2022, 246 pages]. *Philosophiques*, 50(1), 194–200. <https://doi.org/10.7202/1100794ar>

Le dernier chapitre ouvre la question de la médecine écologique, liée à l'idée de santé planétaire. La définition du *care* de Fisher et Tronto, *leitmotiv* de l'ouvrage, élargit le champ du *care* pour en faire « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre “monde”, en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (p. 123). L'environnement devient ainsi un objet de *care* et son éthique réitère notre interdépendance avec les animaux et les milieux naturels. Comme le rappelle Gaille à propos du contexte de la pandémie de COVID-19 : « Du fait des modalités de transmission supposées du virus par un animal, les sociétés humaines sont en effet pour ainsi dire aujourd'hui obligées de prêter attention non seulement aux vies humaines, mais aussi aux vies animales et à la manière dont les humains se relient à elles et exploitent les ressources naturelles, les transforment, les transportent, les consomment, traitent leurs déchets, etc. » (p. 129). Gaille avance finalement que l'éthique du *care* éclaire les enjeux actuels de la médecine, qui doit tenir compte de l'interdépendance de l'humain avec toutes les formes de vie afin de faire face aux défis de la santé planétaire.

Marie Gaille nous livre un ouvrage important en ce qu'il insuffle du possible là où il ne semble plus y en avoir, en montrant que la médecine peut encore s'occuper des personnes incurables ou en fin de vie pour qu'elles vivent aussi bien que possible. Si le livre focalise sur le contexte français, la réflexion est pertinente pour le contexte du Québec à l'heure où l'on débat sur les soins à domicile et les maisons pour aînés. L'essai de Gaille nous invite à une réflexion de fond sur la médecine, une réflexion philosophique qui déploie le potentiel de l'éthique du *care* pour renouveler les pratiques médicales afin qu'elles accompagnent les personnes. Il ne s'agit pas d'une introduction à l'éthique du *care*, mais plutôt d'un essai sur celui-ci en contexte médical. On retient particulièrement l'idée qu'il faut déplacer le point de vue, abandonner l'idéal de vivre et de vieillir en santé, pour celui de vivre aussi bien que possible. Un idéal plus modeste mais peut-être plus réaliste et humain.

SOPHIE CLOUTIER

Université Saint-Paul

Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, Montréal : Nota Bene, 2022, 246 pages

Le réalisme ne se défend pas facilement. C'est l'un de ses paradoxes. Longtemps, le principal appui sur lequel il se tenait semblait contenu dans cette anecdote de Diogène de Sinope : alors qu'il assistait à une leçon de Zénon d'Élée, qui niait le mouvement, Diogène se leva et se mit à marcher. Aussi mordante que le réel, cette réplique se passe de mots. Oui, mais c'est là tout le problème : le réel est patent, on s'en doute bien, en deçà de nos théories,

mais personne ne peut le prouver ni le montrer tel qu'il est indépendamment de nos perspectives. On peut pointer en sa direction par différents moyens, en usant de critères quantifiables (souvent mathématiques) pour déjouer nos biais cognitifs, par exemple, mais le point de vue purement impartial nous échappe inmanquablement. Comment pourrait-il en être autrement ?

La réponse la plus sage à ce problème insoluble pourrait bien être une constante de la pensée québécoise, selon ce que nous apprend le plus récent ouvrage de Pierre-Alexandre Fradet, *Le désir du réel dans la philosophie québécoise*, un recueil de cinq études portant sur Charles De Koninck, Thomas De Koninck, Jacques Lavigne, Charles Taylor et Jean Grondin.

Si l'on simplifie le fil conducteur de cet essai postdoctoral à l'une de ses racines élémentaires, on y trouve une charge à l'encontre de l'esprit relativiste de notre temps, esprit qui se manifeste aussi bien aujourd'hui dans l'attitude du chacun pour soi (puisque tout le monde a droit à son opinion) ou dans l'évitement du dialogue (puisque tout le monde a raison), que dans l'idée que tout dépend toujours du point de vue où l'on se place (perspectivisme, constructivisme, historicisme, corrélationisme, etc.). Dire que le relativisme est un mauvais esprit masquerait les avancées indéniables qu'on lui doit, autant en éthique qu'en science. Car c'est un progrès de savoir que la manière d'observer un phénomène influence les conclusions mêmes des observations. C'est un gain pour l'histoire humaine d'admettre que des conceptions différentes de la vie et du « bien » peuvent exister simultanément et se valoir, même si leur proximité engendre parfois des conflits. Peut-on le reconnaître sans perdre de vue que la réalité existe aussi indépendamment de nos points de vue ?

Le réel à l'horizon

Sans nier l'incontournable relativité de notre accès au réel, Pierre-Alexandre Fradet nous montre que les cinq philosophes québécois qu'il a analysés attirent également notre attention vers les signes déchiffrables d'un « absolu » ou d'un « horizon de précompréhension » (p. 151) pour le dire avec Taylor, qui tiendrait notamment à des constantes du réel lui-même, et qui motive toutes nos recherches. « [T]out discours suppose une ontologie minimale » (p. 189), mentionne l'auteur. L'oublier, c'est occulter le fait « que la raison humaine, tant celle du scientifique que celle du commun des mortels, désire puissamment connaître et dire le monde lui-même » (p. 189). Certes, la connaissance parfaite du monde n'est qu'un idéal inatteignable, mais concrètement, la connaissance demeure « sans cesse extensible et se révèle en mesure de sonder des parts de l'absolu » (p. 190).

Cette position philosophique, défendue de diverses façons par les penseurs québécois, anticipe à bien des égards la mouvance actuelle du « nouveau réalisme » et plus particulièrement celle du « réalisme spéculatif » dont les principaux représentants sont Quentin Meillassoux, Graham Harman, Iain Hamilton Grant et Ray Brassier. Le parallèle ne se réduit d'ailleurs pas

à l'insistance commune « de parvenir à départager le réel et la fiction, ce que bon nombre de philosophes font déjà à loisir. À l'instar des réalistes spéculatifs, et souvent bien avant eux, les "réalistes québécois" font quelquefois signe vers la possibilité de palper l'en-soi lui-même, c'est-à-dire ce qui est en dehors de toute forme de subjectivité et d'attentes corruptrices, ce qui existe dans un monde en tout point irréductible au nôtre. Ils font donc un grand pas en direction d'un Dehors radicalement étranger à l'humain : au lieu de le reléguer dans la sphère mystique ou le champ indicible du Tout-Autre, ils suggèrent qu'on peut entretenir un certain rapport avec lui » (p. 20-21).

Le réel serait ainsi appréhendé à l'horizon de toutes nos discussions intelligentes. La relativité même de nos points de vue le présupposerait paradoxalement, car autrement, nous parlerions du réel sans conflit. Réduire le monde à ce qu'il est pour nous, comme le fait aujourd'hui un certain esprit relativiste, en insistant « volontiers sur l'aspect construit et médiatisé du savoir » (p. 18), en révèle peut-être davantage sur l'état de difficulté et de découragement de la connaissance du réel que sur « l'impossibilité présumée de connaître les propriétés de l'en-soi » (p. 189). Car même si nous « ne savons le tout de rien » (p. 190), pour reprendre les termes de Charles De Koninck, il s'en faut parfois de peu pour qu'un élément du réel bouleverse entièrement nos vies : « en chacun de nous subsiste l'intention d'atteindre les choses mêmes, que nous pressentons à toute heure et dont la connaissance au moins approximative peut suffire à nous faire réviser nos plus intimes convictions » (p. 182), conclura l'auteur à propos, cette fois, de l'herméneutique de Jean Grondin.

Il faut impérativement revenir à la distinction établie par les Grecs entre l'intelligence (*noûs*) et la raison (*logos*), comme nous le rappelle Pierre-Alexandre Fradet dans son étude sur Thomas De Koninck : « Faire preuve d'intelligence, [...] ce n'est pas enchaîner avec une "logique impeccable" un ensemble de démonstrations, mais se laisser imprégner de la réalité même et rester attentif à ce qu'elle impose comme jugement ou comportement » (p. 74). Le désir du réel mobilise l'être en entier, pas seulement la raison. La prise de conscience de la réalité est d'ailleurs vécue, le plus souvent, comme une « intuition soudaine » (p. 73) où l'on « se laisse illuminer par une évidence immédiate et [où l'on] est appelé à revoir son jugement sur une base objective » (p. 75). L'intelligence naît toujours d'un « contact avec la réalité, au-delà de toute activité démonstrative » (p. 75).

Naturellement, la prétention à la réalité demeure aussi un danger dont les philosophes québécois, soutient l'auteur, se sont en général bien gardés : passer de la connaissance objective à une idéologie « qu'on voudrait imposer à tout le monde » (p. 84) implique forcément une restriction du dialogue qui ne peut que nuire à l'intelligence. « [C]onsentir au réel, comme l'écrit Jacques Lavigne, ce n'est pas s'arrêter comme lorsqu'on va au spectacle. Ce n'est pas cesser d'imaginer et de construire, mais reprendre ces opérations sur les choses » (p. 9). Le désir du réel suppose ainsi une ouverture et un engage-

ment de tous les instants. Il faut humblement accepter de reprendre sans cesse le dialogue rompu entre les êtres et avec le monde, tout en admettant que ce dialogue n'épuise pas le réel.

Doxographies

Au fond, l'auteur se demande dans chaque étude comment ces philosophes prétendent rejoindre le réel, comment ils défendent leur position réaliste. Chez Charles De Koninck, par exemple, il repère un rejet clair de l'anthropomorphisme dans sa philosophie des sciences. De Koninck s'en prend en effet, en particulier dans son livre *L'Univers creux*, « à ceux qui réduisent la nature à un ensemble de constructions mentales » (p. 43). Il ne s'agit pas de « confondre l'abstraction mathématique avec le monde lui-même » (p. 43), mais de comprendre ce qu'implique indirectement le fait de savoir, comme nous le savons parfaitement, que nous imposons aux objets connus « des limitations qui proviennent de notre manière à nous de connaître » (p. 45) : cela implique justement que nous pouvons « transcender ces limites » (p. 44). Notre intelligence, en effet, n'ignore pas ses limites, elle les surmonte juste assez pour « distinguer entre l'en-soi et le pour-nous » (p. 44), c'est-à-dire entre « les propriétés des choses réelles » (p. 50) et « l'intersubjectivité » (p. 50). Nous sommes ainsi en mesure, selon De Koninck, de dépasser la « finitude de nos concepts » (p. 45). L'illustration que nous en donne l'auteur, par la présentation des arguments de la thèse de Charles De Koninck portant sur la philosophie d'Eddington (en particulier son « indéterminisme objectif » (p. 60)), est d'autant plus pertinente qu'elle montre une « convergence avec Meillassoux » (p. 60) qui, « on le sait, défend l'idée selon laquelle le réel est en soi contingent, c'est-à-dire non déterminé par quelque principe de raison » (p. 60).

Nous assistons ensuite, chez Thomas De Koninck, le fils de Charles, à une réhabilitation du « sens commun », non dans son acception objective (« réseau de croyances courantes » (p. 72)), mais subjective (« faculté partagée par tous les sujets connaissants » (p. 72)) et pratique (« geste répandu en communauté » (p. 72)). Quiconque ayant lu l'une ou l'autre des œuvres de Thomas De Koninck sait pourtant que ce dernier « est bien conscient du conditionnement phénoménologique de la réalité par le sujet » (p. 75), mais il sait aussi que le philosophe refuse de réduire la réalité « à un horizon humain, relatif et conditionné phénoménologiquement » (p. 75). L'un des signes de cette irréductibilité est d'ailleurs qu'il y « a une “résistance” de la réalité elle-même, comme en attestent les multiples occasions où les mots que nous employons ne parviennent pas à dire ce qu'il s'agit pourtant de dire » (p. 76). Le *sens commun* se présente alors chez le philosophe comme un possible contact avec la « réalité indépendante de nous, le sensible dit *par accident* » (p. 72) qui nous donne accès au sens et à l'intelligence de « la chose en et pour elle-même » (p. 72).

Dans sa troisième étude portant sur Jacques Lavigne, Pierre-Alexandre Fradet insiste avec raison sur la « perspective d'implication et d'immanence » (p. 92) adoptée par l'auteur de *L'inquiétude humaine*. En effet, l'inquiétude « correspond plus ou moins chez Lavigne à un constat de carence et d'insuffisance. Elle constitue à la fois un moyen et une fin » (p. 93). Un moyen de « s'ouvrir à autre chose que son horizon étriqué » (p. 93) et une fin, qui définit la vie humaine authentique sans la réduire aux « caprices du moi » (p. 94) ni la laisser s'abîmer « dans le subjectivisme » (p. 94). Mais il y a plus, car Lavigne est aussi l'auteur de *L'Objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives* (1971), un ouvrage en partie « expérimental » (p. 101) dans lequel il formule « sept normes censées dévoiler la “normalité d'un psychisme” et assurer l'objectivité » (p. 101), allant de « la cohérence dans les pensées et les actions » (p. 101) à « l'usage qui est fait du symbolisme » (p. 101), en passant par « le pouvoir de créer et, par conséquent, de rompre les répétitions stériles et névrotiques » (p. 101). L'auteur revient en particulier sur deux normes, celle qui évoque l'usage du symbolisme et celle concernant le pouvoir de créer. Le risque, dans le premier cas, est celui d'un « langage qui tourne à vide. Les excès du tournant linguistique peuvent se sentir ici visés » (p. 101). Le symbolisme auquel les philosophes ont recours ne doit jamais, selon Lavigne, « se substituer à l'être qu'il est censé désigner » (p. 101). Dans le second cas, ce que le philosophe désigne par le terme de « création » (p. 102) renvoie à « la disposition par laquelle on se règle sur le réel mouvant, au lieu d'adhérer par “médiocrité” à l'illusoire stabilité des choses » (p. 102). C'est donc par « l'activité philosophique » (p. 102) à proprement parler, activité à la fois symbolique et créative, et qui vise explicitement « l'autonomie du moi et l'objectivité de la connaissance » (p. 102), que nous pouvons parvenir, selon Lavigne, à « fai[re] prévaloir la réalité sur le préjugé, l'amour sur l'agressivité, l'authentique sur l'inauthentique, l'objectivité sur la subjectivité » (p. 102).

Dans son étude sur Charles Taylor, l'auteur cherche avant tout à montrer que son historicisme est hanté par l'universalisme, autrement dit que « la pensée taylorienne semble effleurer le relativisme tout en parvenant à bien l'éviter » (p. 115). Il examine pour cela, en particulier, les arguments de *Retrieving realism* (2015), où Taylor « semble plutôt tiraillé, pour ne pas dire écartelé, entre deux tentations difficilement réconciliables liées tantôt au désir d'admettre l'existence de médiations, tantôt au désir d'immédiateté » (p. 117). Deux idées font néanmoins pencher la balance en faveur du réalisme chez Taylor: la possibilité chez lui, dans un premier temps, « de comparer des paradigmes et d'évaluer la supériorité au moins partielle de l'un sur l'autre, même lorsque ceux-ci ne présentent aucun accord de fond — explicite ou implicite » (p. 119). Dans un second temps, on trouve dans les œuvres de Taylor, nous dit l'auteur, une éthique de l'authenticité nettement irréductible « à un subjectivisme en vogue » (p. 119).

Enfin, dans son étude sur Jean Grondin, l'auteur montre que l'herméneutique développée par ce dernier, « loin d'exclure toute réflexion sur l'être, présuppose et même appelle ce type de réflexion » (p. 156). Pour Grondin, en effet, « le langage, la culture, l'histoire et le regard ne sont pas des empêchements, mais des voies d'accès qui nous aident à comprendre les choses (ils peuvent aussi nous tromper, l'erreur étant humaine, mais cette formule présuppose à son tour que l'adéquation à la chose, ou la vérité, est possible) » (p. 162). Il s'agit, à bien des égards, de l'argument des implications qu'on retrouvait déjà dans l'œuvre de Jacques Lavigne. Chez Grondin, toutefois, « cette attention à la vérité va de pair [...] avec une roborative critique du nominalisme et du constructivisme » (p. 163).

Un dernier point doit être ajouté, puisqu'il est relevé par l'auteur chez les cinq philosophes québécois qu'il a rassemblés : en effet, « à la différence de bon nombre de philosophes des ^{xx}^e et ^{xxi}^e siècles, les De Koninck, Lavigne, Taylor et Grondin figurent parmi ceux qui ne renient pas l'héritage de la religion en matière intellectuelle » (p. 14). Certains « contenus de croyance » (p. 15) peuvent selon eux « éclairer ce que la raison demeure incapable de sonder » (p. 15), notamment « au sujet de l'absolu » (p. 14). Il n'y a donc aucune raison de se fermer catégoriquement à ces contenus qui sont tous au moins traduisibles sémantiquement pour des non-religieux : « les traditions religieuses renferment des contenus sémantiques de nature morale sous forme d'images, d'intuitions, d'idées, etc. Étant moraux, ces éléments peuvent recevoir un écho universel » (p. 212).

L'implication morale du réalisme

L'intérêt du livre de Pierre-Alexandre Fradet est multiple. Déjà, le fait d'aborder des philosophes québécois donne à cette publication un caractère d'exception. La qualité du livre repose cependant sur une lecture attentive et une connaissance approfondie des cinq philosophes. De les avoir réunis autour de la question du réel, « question immense et millénaire, mais dont l'actualité est persistante » (p. 22), nous paraît un choix judicieux. Car même si leur « commun intérêt pour la question du réel ne les amène pas à former ce que l'on pourrait appeler un courant, une mouvance ou même quelque nébuleuse » (p. 13), l'exposé que nous en donne l'auteur met en évidence l'implication morale qui les réunit : le réalisme défendu ici se veut porteur d'une « injonction d'humilité » (p. 190) ; il nous rappelle en effet que le réel est minimalement implicite à tous les points de vue qui en débattent, y compris ceux qui insistent sur ce qu'on y injecte de nous-mêmes, les « projections du sujet qui s'y meut : sa volonté de puissance ; ses agressivités ; l'image qu'il se fait de lui-même dont son être véritable n'est que le simulacre » (p. 191), pour le dire dans les termes de Jacques Lavigne.

Se demander parfois si nos discours — même les plus rationnels — n'ont pas soudainement perdu tout contact avec le réel, ce n'est donc pas seulement s'engager dans une démarche épistémologique pour atteindre une

position axiologiquement neutre et objective. C'est aussi un appel indirect à la paix (contre la « guerre intellectuelle » (p. 190) chez Taylor, contre l'idéologie imposée chez Thomas De Koninck, notamment). Car il y a une violence indéniable dans certaines formes d'idéalisme qui ne cessent d'augmenter la distorsion du réel. On pense à des idées largement véhiculées sur des sujets d'actualité pour le moins délicats (en éducation, en politique, en environnement, etc.) et qui ont en commun « de croire que l'humain produit librement son monde » (p. 189), que tout peut être autrement au sein du réel. Ce n'est pas toujours le cas. Le réalisme dont l'auteur se fait ici le défenseur par l'entremise de ces cinq philosophes québécois n'implique cependant pas l'acceptation docile du réel tel qu'il nous est donné : il se veut ainsi compatible avec une certaine pensée progressiste, mais souligne la violence qu'il y a à tout refuser, à s'enfoncer dans le déni du réel.

DOMINIC FONTAINE-LASNIER

Cégep de Drummondville

Josiane Boulad-Ayoub, *Soudainement, comme s'allume une lumière... D'Alexandrie à Montréal, un trajet intellectuel*,
Québec : Presses de l'Université Laval, 2021, 122 pages

Parmi les figures ayant marqué le milieu philosophique québécois depuis la Révolution tranquille, on compte sans conteste Josiane Boulad-Ayoub. Originnaire d'Alexandrie, celle-ci arrive à Montréal en 1969 et occupe rapidement un poste d'enseignante de philosophie au Cégep du Vieux Montréal. Elle est inscrite à la même période au doctorat en philosophie à l'Université de Lyon sous la supervision de Geneviève Rodis-Lewis avec une thèse sur le statut des idées de Platon à Malebranche. Josiane Boulad-Ayoub est ensuite recrutée au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM) où elle poursuit l'essentiel de sa carrière. Elle y enseigne la philosophie moderne, la philosophie politique et les théories des idéologies pendant plus de trente ans. Titulaire de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique, elle occupe aussi de nombreuses fonctions honorifiques, en particulier comme membre de la Société royale du Canada et comme officier de l'Ordre des Arts et des Lettres de la République française.

Josiane Boulad-Ayoub rend compte dans ce livre de son parcours intellectuel, depuis ses premiers contacts avec la philosophie au lycée jusqu'à ses fonctions universitaires. Ce trajet est tout au long alimenté par la fréquentation des grands auteurs de la tradition philosophique, de Platon, notamment le *Parménide* dont la lecture fut décisive, à Descartes, dont la conception de la liberté joua un rôle déterminant dans son développement de pensée, jusqu'aux pensées de Rousseau, Kant, Hegel et Marx à partir desquelles sa conception du politique s'est constituée. L'importance de ces classiques ne

Philosophiques

philosophiques

Josiane Boulad-Ayoub, *Soudainement, comme s'allume une lumière... D'Alexandrie à Montréal, un trajet intellectuel*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2021, 122 pages

Christian Leduc

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100795ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100795ar>

[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

Leduc, C. (2023). Compte rendu de [Josiane Boulad-Ayoub, *Soudainement, comme s'allume une lumière... D'Alexandrie à Montréal, un trajet intellectuel*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2021, 122 pages]. *Philosophiques*, 50(1), 200–202. <https://doi.org/10.7202/1100795ar>

position axiologiquement neutre et objective. C'est aussi un appel indirect à la paix (contre la « guerre intellectuelle » (p. 190) chez Taylor, contre l'idéologie imposée chez Thomas De Koninck, notamment). Car il y a une violence indéniable dans certaines formes d'idéalisme qui ne cessent d'augmenter la distorsion du réel. On pense à des idées largement véhiculées sur des sujets d'actualité pour le moins délicats (en éducation, en politique, en environnement, etc.) et qui ont en commun « de croire que l'humain produit librement son monde » (p. 189), que tout peut être autrement au sein du réel. Ce n'est pas toujours le cas. Le réalisme dont l'auteur se fait ici le défenseur par l'entremise de ces cinq philosophes québécois n'implique cependant pas l'acceptation docile du réel tel qu'il nous est donné : il se veut ainsi compatible avec une certaine pensée progressiste, mais souligne la violence qu'il y a à tout refuser, à s'enfoncer dans le déni du réel.

DOMINIC FONTAINE-LASNIER

Cégep de Drummondville

Josiane Boulad-Ayoub, *Soudainement, comme s'allume une lumière... D'Alexandrie à Montréal, un trajet intellectuel*,
Québec : Presses de l'Université Laval, 2021, 122 pages

Parmi les figures ayant marqué le milieu philosophique québécois depuis la Révolution tranquille, on compte sans conteste Josiane Boulad-Ayoub. Originaires d'Alexandrie, celle-ci arrive à Montréal en 1969 et occupe rapidement un poste d'enseignante de philosophie au Cégep du Vieux Montréal. Elle est inscrite à la même période au doctorat en philosophie à l'Université de Lyon sous la supervision de Geneviève Rodis-Lewis avec une thèse sur le statut des idées de Platon à Malebranche. Josiane Boulad-Ayoub est ensuite recrutée au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM) où elle poursuit l'essentiel de sa carrière. Elle y enseigne la philosophie moderne, la philosophie politique et les théories des idéologies pendant plus de trente ans. Titulaire de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique, elle occupe aussi de nombreuses fonctions honorifiques, en particulier comme membre de la Société royale du Canada et comme officier de l'Ordre des Arts et des Lettres de la République française.

Josiane Boulad-Ayoub rend compte dans ce livre de son parcours intellectuel, depuis ses premiers contacts avec la philosophie au lycée jusqu'à ses fonctions universitaires. Ce trajet est tout au long alimenté par la fréquentation des grands auteurs de la tradition philosophique, de Platon, notamment le *Parménide* dont la lecture fut décisive, à Descartes, dont la conception de la liberté joua un rôle déterminant dans son développement de pensée, jusqu'aux pensées de Rousseau, Kant, Hegel et Marx à partir desquelles sa conception du politique s'est constituée. L'importance de ces classiques ne

l'empêcha cependant pas de travailler sur des courants et des figures qui sont moins documentés aujourd'hui, dont d'Holbach, qu'elle édite, mais surtout les Idéologues à qui elle consacre une recherche pertinente et qui a conduit à la publication de la *Décade philosophique*.

Le lecteur y trouvera quelques éléments autobiographiques, lesquels concernent son immigration au Canada, ses premiers enseignements au Cégep dans un contexte social et politique de grande contestation et des considérations sur la communauté de recherche et d'enseignement universitaire qu'elle côtoya pendant toutes ces années. Mais l'essentiel est ailleurs et consiste à nous présenter ses principales contributions à la recherche. De manière tout à fait convaincante, Josiane Boulad-Ayoub parvient à rendre compte de ces publications en tant qu'elles font véritablement partie d'une même œuvre marquée dès le départ par des idées maîtresses. Mentionnons son *Contre nous de la tyrannie. Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, paru en 1989, qui s'articule autour du concept de *koïnon* agonique pour dégager des lieux communs de l'époque des Lumières et de la Révolution française, où discours et pratique s'influencent mutuellement. Quelques années plus tard paraît l'ouvrage *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale* (1995) qui conceptualise plus généralement la théorie de l'idéologie qui était déjà mise en application dans son travail sur la philosophie du XVIII^e siècle. Au lieu d'insister sur la dichotomie épistémologique entre le vrai et le faux dans le traitement des idéologies, il s'agit ici pour elle de les traiter dans leurs significations symboliques et culturelles.

Parallèlement à ces monographies, Josiane Boulad-Ayoub amorce un travail d'édition de textes dont la richesse est remarquable. D'abord, une publication des principaux rapports et projets de décrets du Comité d'instruction publique sous la Révolution française qui permettent de saisir l'ampleur des objectifs pédagogiques de ce mouvement politique. Ensuite, l'imposante édition des procès-verbaux de ce même comité en dix-neuf volumes. Aussi, une anthologie de la *Décade philosophique* qui rend compte de l'influence, trop souvent négligée en histoire de la philosophie, des penseurs de l'Idéologie pendant la Révolution. À ces ouvrages s'ajoute la direction de nombreux volumes collectifs. Il est certainement pertinent d'insister sur l'un d'entre eux, soit *La pensée philosophique d'expression française au Canada*, codirigé avec Raymond Klibansky qui est, encore aujourd'hui, l'une des rares contributions sur l'état de la philosophie dans le Québec contemporain.

Ce parcours nous fait comprendre l'implication constante de Josiane Boulad-Ayoub auprès de la communauté universitaire et philosophique. La Chaire UNESCO a certes été un lieu privilégié d'échanges et de débats, dont plusieurs travaux sont publiés dans des collections qu'elle créa aux Presses de l'Université Laval, notamment les *Cahiers Verbatim*. La présentation de ce parcours est finalement consacrée à ses tâches d'enseignement. Ayant toujours eu à cœur d'adapter les outils pédagogiques aux avancées technologiques, elle fut certainement l'une des premières au Québec en philosophie à

développer des cours en ligne et à œuvrer dans le domaine des humanités numériques pour parfaire son enseignement. À une époque où plusieurs doutaient peut-être de ces nouvelles méthodes, Josiane Boulad-Ayoub fait manifestement office de pionnière.

Écrit dans un souci de synthèse, ce livre nous fait connaître encore une fois une figure marquante du paysage intellectuel québécois et canadien et intéressera celles et ceux qui veulent en savoir davantage sur l'histoire de la discipline philosophique.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal

Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2020, 552 pages

La parution dans la collection Épiméthée des PUF du livre de Dominique Pradelle *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques* offre au public une contribution critique à la phénoménologie des actes de visée des objets mathématiques. Cette contribution interroge en effet les *a priori* méthodologiques qui devraient, en principe, diriger toute enquête phénoménologique dans sa détermination husserlienne. Quoique des propositions d'inspiration similaire aient été avancées déjà en phénoménologie par Jean-Toussaint Desanti dans le sillage d'une tradition française de philosophie des mathématiques remontant à Cavaillès, Pradelle produit, il nous semble, une réflexion originale autant par sa reconstruction fort éclairante des thèses husserliennes que par le nombre d'évidences qu'il produit contre certaines de celles-ci.

À la lumière de descriptions de la connaissance formelle mathématique, la thèse principale du livre de Pradelle remet en cause l'existence d'un concept univoque d'intuition sous lequel on pourrait ranger les différents actes de remplissement des visées, analysés par le phénoménologue. Dans le sixième tome de ses *Recherches logiques*, de fait, Husserl déclare que le concept d'intuition peut être élargi de la perception simplement sensible au remplissement des visées catégoriales dans lesquelles se donnent des essences de genre conforme. L'élargissement en question serait conduit sur la base de « l'existence de caractères essentiels communs » (Husserl, cité par Pradelle, p. 60) entre le remplissement des visées sensibles et des visées catégoriales. Détaillons la typologie des intuitions qui en découle.

Suivant l'analyse husserlienne, on parle en effet d'au moins trois types d'intuitions¹. Il y a l'intuition sensible qui remplirait l'acte de visée percep-

1. Nous nous en tenons à trois types ici par souci d'économie.

Philosophiques

philosophiques

Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2020, 552 pages

Jeffrey Elawani

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100796ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100796ar>

[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

Elawani, J. (2023). Compte rendu de [Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2020, 552 pages]. *Philosophiques*, 50(1), 202–207.
<https://doi.org/10.7202/1100796ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2023

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/>

développer des cours en ligne et à œuvrer dans le domaine des humanités numériques pour parfaire son enseignement. À une époque où plusieurs doutaient peut-être de ces nouvelles méthodes, Josiane Boulad-Ayoub fait manifestement office de pionnière.

Écrit dans un souci de synthèse, ce livre nous fait connaître encore une fois une figure marquante du paysage intellectuel québécois et canadien et intéressera celles et ceux qui veulent en savoir davantage sur l'histoire de la discipline philosophique.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal

Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2020, 552 pages

La parution dans la collection Épiméthée des PUF du livre de Dominique Pradelle *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques* offre au public une contribution critique à la phénoménologie des actes de visée des objets mathématiques. Cette contribution interroge en effet les *a priori* méthodologiques qui devraient, en principe, diriger toute enquête phénoménologique dans sa détermination husserlienne. Quoique des propositions d'inspiration similaire aient été avancées déjà en phénoménologie par Jean-Toussaint Desanti dans le sillage d'une tradition française de philosophie des mathématiques remontant à Cavaillès, Pradelle produit, il nous semble, une réflexion originale autant par sa reconstruction fort éclairante des thèses husserliennes que par le nombre d'évidences qu'il produit contre certaines de celles-ci.

À la lumière de descriptions de la connaissance formelle mathématique, la thèse principale du livre de Pradelle remet en cause l'existence d'un concept univoque d'intuition sous lequel on pourrait ranger les différents actes de remplissement des visées, analysés par le phénoménologue. Dans le sixième tome de ses *Recherches logiques*, de fait, Husserl déclare que le concept d'intuition peut être élargi de la perception simplement sensible au remplissement des visées catégoriales dans lesquelles se donnent des essences de genre conforme. L'élargissement en question serait conduit sur la base de « l'existence de caractères essentiels communs » (Husserl, cité par Pradelle, p. 60) entre le remplissement des visées sensibles et des visées catégoriales. Détaillons la typologie des intuitions qui en découle.

Suivant l'analyse husserlienne, on parle en effet d'au moins trois types d'intuitions¹. Il y a l'intuition sensible qui remplirait l'acte de visée percep-

1. Nous nous en tenons à trois types ici par souci d'économie.

tive. Ainsi, c'est par une « image vague » que la table dans la pièce est visée. L'image vise un objet matériel tridimensionnel occupant un certain lieu dans l'horizon de la pièce et la donation des différentes faces de la table valide cette première image en donnant l'objet table en personne (p. 66). Il y aussi l'intuition eidétique « matérielle » qui remplirait un acte d'idéation, fondé sur la libre variation de l'imagination. Ainsi, en opérant la variation d'une couleur à travers plusieurs teintes individuelles, l'acte d'idéation est censé atteindre à l'essence « couleur » qui est un invariant intensionnel ou élément permanent à travers les variations individuelles de teintes. Enfin, il y un concept d'intuition catégoriale qui remplirait un acte de formalisation, dont le propre, par opposition au second, est de mettre en évidence une « pure forme syntaxique » (p. 69) qui ne dépend pas de contenus que l'on aura fait varier. Ainsi, Husserl affirme dans sa sixième recherche que dans le remplissement de l'acte de visée perceptif d'un état de choses, par exemple le fait que *cette neige est blanche*, l'acte de visée catégoriale de la copule « est » est lui-même rempli (p. 89).

À contrario des analyses husserliennes qui élèvent en modèle pour toute intuition un mode de donation en personne de son objet, Pradelle suggère de faire valoir un impératif de cette même phénoménologie husserlienne avec lequel l'univocité du concept d'intuition entre en tension: *à chaque région d'objets correspond son mode d'évidence particulier prescrit à la conscience par la légalité propre à cette région* (p. 18-27 et p. 508). Cet impératif, baptisé « principe anticopernicien », exige donc de prêter attention aux régions particulières d'étants avant de tenter d'élaborer une méthodologie phénoménologique dont le point de départ serait une conscience ahistorique dont les structures les plus générales, descriptibles en termes d'intuition, de donation, d'objet, etc., sont accessibles directement à la réflexion. Selon le type d'objet considéré, le type de remplissement pour la conscience doit changer (p. 21). Mais l'importance de ce changement, ultimement, interroge l'usage général en phénoménologie et d'un même terme d'intuition et d'un même terme d'objet. Prenant pour thème de son étude les présumés « objets catégoriaux » et le mode de remplissement qui leur correspond, le présent ouvrage contient donc des analyses phénoménologiques de l'expérience de connaissance en mathématiques et des constats « méta-phénoménologiques ». Voyons-y de plus près.

En phénoménologie husserlienne, selon l'interprétation qu'en donne Pradelle, le terme « catégorial » signifie « formel » et celui-ci, à son tour, désigne un domaine d'analyse qui traite ou bien de caractères syntaxiques: signification des constantes logiques *et*, *ou*, *si...alors* etc., et description de leur mode d'évidence, ou bien de caractères ontologiques: objets formels tels que les *ensembles*, *nombres*, ou le *quelque chose en général*. Remarquons, au passage, qu'on pourrait s'interroger sur l'application du « principe anticopernicien » dans ce cas, du moins de la conformité de cette application à l'esprit de Husserl, puisque le catégorial ou formel ne semble

pas, *prima facie*, être une région d'étants, mais nous laisserons là ces considérations qui dépassent tout à fait notre expertise.

Dans son introduction, Pradelle expose la problématique de la légitimité du concept d'« intuition catégoriale » en plus de mettre en évidence le projet de fondation radicale des sciences déductives qui portent les *Recherches logiques*. Il y anticipe aussi sur les propres conclusions de son enquête phénoménologique qui exigera, à terme, l'amendement de plusieurs thèses husserliennes.

Les deux premiers chapitres présentent respectivement les difficultés liées à l'univocité du concept d'intuition et à celle du concept d'objet. Relevons la présentation fort convaincante du premier chapitre qui dresse un tableau comparatif des types d'intuitions pour mieux montrer que les traits de l'intuition sensible ne sont pas partagés unanimement et de la même façon par les autres types d'intuitions. Ainsi, au contraire de l'intuition sensible, l'intuition d'une essence pure, comme celle de *res extensa*, semble exiger que puisse être donné complètement et de manière adéquate son objet en un nombre fini de traits intensionnels (p. 74).

Quant à lui, le second chapitre offre un débrouillage du concept d'objet en distinguant un sens large et un sens étroit de celui-ci. Au sens large, l'objet est un corrélat idéal de jugements valides. Ce concept comprend les significations mathématiques idéales, par exemple, celle de « nombre premier pair » qui signifie le nombre 2. Au sens étroit, l'objet est le terme transcendant dénoté par la signification et dans lequel elle se réalise (p. 111). Pradelle montre ensuite que Husserl cherche à distinguer, de manière générale, sur le versant noétique, un acte de signification et un acte de remplissement et parallèlement, sur le versant noématique, la signification (objet au sens large) et l'objet au sens étroit (p. 112). Or, dans le domaine catégorial, sur le versant noématique, seule suffit la signification. L'idée serait que, dans ce domaine, l'objet *lato sensu* qui figure dans le remplissement est une signification « validée par la démonstration » (p. 135) — ainsi de l'objet « triangle en général » et des propriétés que l'on peut en démontrer, *par exemple*, propriété des angles intérieurs qui sont égaux à deux droits. Permettons-nous de remarquer que de continuer de parler de l'objet « triangle en général », quoiqu'au sens large, crée une ambiguïté inutile. De fait, l'idée d'individualité mathématique, dénotée, par exemple, à travers l'expression « le système des nombres rationnels », semble assez différente de l'individualité d'objet au sens étroit pour justifier une distinction terminologique ici.

Au cours des chapitres III à VIII, Pradelle s'intéresse au développement d'une théorie des ensembles rigoureuses et aux résultats logiques et métamathématiques importants qui ont modifié la conception possible de ce qui s'avérerait être une fondation formelle des mathématiques. Ainsi, la remise en cause d'une donation en personne ou d'une intuition catégoriale d'objets catégoriaux se veut l'aboutissement d'une étude sérieuse des premières théories de

« fondements des mathématiques » élaborées par Cantor, Russell et Whitehead, Hilbert, Gödel et Gentzen. On trouve, dans ses chapitres, des présentations abordables des preuves d'incomplétude de Gödel, des conséquences philosophiques du théorème de Löwenheim-Skolem et de l'axiome de choix.

Quoiqu'il soit impossible de reprendre ici le détail des six chapitres en question, indiquons que leur démarche repose sur l'examen critique de la division en trois strates de la logique formelle présentée dans *Logique formelle et logique transcendantale* (1929): *morphologie pure*, *logique de la conséquence* et *logique de la vérité*. Chacune des strates serait caractérisée pour Husserl par un mode d'évidence ou de remplissement propre (p. 177). Leur examen est mené par une comparaison minutieuse avec des propositions sur les systèmes formels tirées des théories des fondements mentionnées au dernier paragraphe. Par exemple, à la lumière des paradoxes d'autoréférence et du codage de Gödel des formules arithmétiques, Pradelle propose une nouvelle description du mode d'évidence propre à la morphologie pure, strate qui porte sur les notations mathématiques. De même, en logique de la conséquence, l'idée husserlienne d'une théorie des formes de systèmes déductifs, qui semble étroitement liée au projet husserlien de fondation, est remise en cause par le premier au regard des résultats d'incomplétude de Gödel (p. 243-250).

Dans le dernier chapitre et en conclusion de l'ouvrage, faisant fond sur les descriptions antérieures des vécus de la conscience mathématicienne occupée à l'entreprise de fondation, Pradelle tire plusieurs conclusions dirimantes pour la thèse de l'univocité des concepts d'intuition et d'objet. Celles-ci portent aussi sur la nature de la connaissance mathématique telle que peut la cerner l'enquête phénoménologique. Il est nécessaire ici d'énumérer les principales.

D'abord, est avancée l'idée que l'intuition catégoriale est en fait *sans fondement phénoménologique* et qu'une description attentive des vécus des mathématiciens doit lui préférer le concept de *remplissement catégorial* (p. 477). Ce remplissement ne consiste pas, selon l'usage courant, en la satisfaction par un modèle d'une théorie axiomatisée. Plutôt, à l'inverse, le remplissement des significations catégoriales serait un produit de l'*analyse conceptuelle* de ces significations, qui les ramène à une certaine axiomatisation et donc *met en évidence* les aspects formels d'une théorie particulière (p. 464): « dans cet ordre d'idées, la notion de remplissement catégorial désigne la procédure d'axiomatisation elle-même » (p. 500). Cette manière d'envisager le remplissement revient à poser que de « passer de la théorie d'un domaine déterminé à une forme de théorie, d'une théorie matérielle à une théorie formelle, c'est exhiber les fondements purement logiques qui sous-tendent l'architecture démonstrative de la première » (p. 464).

Ensuite, le concept d'analyse conceptuelle met en jeu un remplissement de la visée de connaissance formelle qui se produit par une « série graduelle de remplissement médiats » (p. 433) dans lequel s'interposent des objets (au

sens large) intermédiaires. Ceci est en opposition au genre de remplissement qui a lieu dans la perception sensible où les aspects médiats de la chose visée s'imposent comme aspects de la chose et non comme choses différentes (p. 433). Enfin, le remplissement des visées médiates donne l'objet sensible en personne qui s'y manifeste, ce qui n'est pas le cas dans la visée médiate de signification qui s'engage dans un « procès de théorisation indéfini ». La démonstration de nouvelles propriétés de l'objet mathématique, au sens large, invite à une nouvelle théorisation. Remarquons ici que cette idée défendue au cours du livre, selon laquelle l'objet mathématique dépend essentiellement d'une théorie (ou est *intrathéorique*), est peut-être moins solide que ne le laisse croire une analyse qui s'articule essentiellement aux entreprises d'axiomatisations du début du siècle dernier. En effet, la question se pose de savoir quel sens le mathématicien vise quand il décide de proposer une nouvelle théorie, fondée sur de nouveaux axiomes ou de nouvelles définitions, et dont le résultat est de mieux saisir le sens d'une signification mathématique déjà préexistante.

De plus, dans ses analyses des actes de remplissement des significations idéales que sont les nombres (chapitre XI), Pradelle trouve confirmation de l'idée, déjà évoquée, que si une signification mathématique comme celle de nombre est bien une « objectité idéale », il n'y a pourtant pas d'objet mathématique au-delà de la signification (p. 443-444). En remontant vers les axiomes d'une théorie ou en les délimitant par une entreprise d'axiomatisation, la connaissance mathématique rend explicite une signification idéale en termes d'autres significations : on ne quitte donc pas la sphère signitive.

Finalement, sur le versant noétique, deux conclusions importantes s'imposent pour Pradelle.

D'abord, loin que ses actes témoignent d'une dépendance envers la constitution subjective d'un sujet fini (thèse kantienne), la conscience du sujet mathématicien consiste en une intériorisation de la légalité idéale des significations mathématiques. Cette conclusion est suggérée à Pradelle par la manière dont le concept de nombre entier est susceptible d'une fondation mathématique dans un concept d'opération logique sans connotation psychologique (chapitre X). De même, l'axiome de choix ensembliste n'implique pas un *choix effectuable par un sujet* mais représente plutôt une opération logique d'ordonnancement. La possibilité du choix défini par cet axiome est intériorisée par la conscience mathématique et reconnue valide en vertu de son équivalence à plusieurs propositions de mathématiques intéressantes et de son implication dans plusieurs autres théorèmes de théories particulières. Ainsi, le choix ne dépend pas des capacités du mathématicien qui intériorise bien plutôt des possibilités logiques idéales (p. 378).

De plus, la conscience mathématicienne est historiquement déterminée. D'après Pradelle, en effet, la détermination d'une certaine axiomatisation est jugée à l'aune d'une pratique mathématique effective, et donc d'un moment dans l'histoire de cette science (p. 498).

Concluons donc que le livre de Pradelle élabore une phénoménologie de la connaissance mathématique formelle fort engageante et pleine de mérites dont celui de rendre la phénoménologie husserlienne plus intelligible en l'approchant d'un point de vue critique.

JEFFREY ELAWANI

Université McMaster
Université de Paris Cité

Frédéric Marty, *Louise Dupin. Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris: Classiques Garnier, 2021, 338 pages

Louise Dupin (1706-1799) est encore peu connue des philosophes. Elle est parfois mentionnée comme salonnière, proche de certains penseurs des Lumières, tels Montesquieu, Voltaire ou l'Abbé de Saint-Pierre. On se souvient que Rousseau a été son secrétaire pendant quelques années. On signale enfin son *Ouvrage sur les femmes*, texte inachevé dont on pense souvent — à tort — qu'il visait, en s'inscrivant dans une tradition remontant à la querelle des femmes, à produire un éloge des femmes et de leurs vertus.

Tiré de sa thèse en Lettres modernes soutenue en 2014 à l'Université de Toulouse, l'ouvrage de Frédéric Marty permet de dépasser de tels poncifs et devrait retenir l'attention des historien·ne·s de la philosophie. Il constitue une bonne introduction à la pensée d'une théoricienne remarquable, dont l'invisibilisation tient en grande partie au phénomène bien documenté, par l'histoire féministe de la philosophie, de l'effacement des femmes du canon. La méconnaissance de la pensée de Louise Dupin est aussi l'effet de circonstances matérielles singulières: la dispersion de la plupart de ses « papiers » à la suite de ventes aux enchères dans les années 1950. Étudier cette philosophe exigeait au préalable un patient travail de localisation des sources et de transcription des manuscrits, auquel l'auteur du présent ouvrage a largement contribué (p. 24-27). Il a déjà fait paraître quelques chapitres de l'*Ouvrage sur les femmes* dans différentes revues. Il prépare actuellement un nouveau livre dans lequel d'autres seront donnés à lire.

Frédéric Marty n'est ni le premier ni le seul à avoir entrepris d'exhumer l'œuvre de Louise Dupin. Dans un article, Angela Hunter retrace l'histoire de ces recherches au long cours, depuis les travaux pionniers d'Anicet Sénéchal, dans les années 1960, et ceux de Jean-Pierre Le Boulter, dans les années 1970-1980¹. Plus récemment, une biographie de Louise Dupin a été publiée². Il faut noter enfin qu'Angela Hunter fera paraître pro-

1. Angela Hunter, « The Unfinished Work on Louise Dupin's Unfinished *Ouvrage sur les femmes* », *Eighteenth-Century Studies* 43, n°1, 2009, p. 95-111.

2. Jean Buon, *Madame Dupin. Une féministe à Chenonceau au siècle des Lumières*, José-lès-Tours: Éditions la Simarre, 2013.

Frédéric Marty, Louise Dupin. *Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris : Classiques Garnier, 2021, 338 pages

Aurélie Knüfer

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100797ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100797ar>

[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

Knüfer, A. (2023). Compte rendu de [Frédéric Marty, Louise Dupin. *Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris : Classiques Garnier, 2021, 338 pages]. *Philosophiques*, 50(1), 207–210. <https://doi.org/10.7202/1100797ar>

Concluons donc que le livre de Pradelle élabore une phénoménologie de la connaissance mathématique formelle fort engageante et pleine de mérites dont celui de rendre la phénoménologie husserlienne plus intelligible en l'approchant d'un point de vue critique.

JEFFREY ELAWANI

Université McMaster
Université de Paris Cité

Frédéric Marty, *Louise Dupin. Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris: Classiques Garnier, 2021, 338 pages

Louise Dupin (1706-1799) est encore peu connue des philosophes. Elle est parfois mentionnée comme salonnière, proche de certains penseurs des Lumières, tels Montesquieu, Voltaire ou l'Abbé de Saint-Pierre. On se souvient que Rousseau a été son secrétaire pendant quelques années. On signale enfin son *Ouvrage sur les femmes*, texte inachevé dont on pense souvent — à tort — qu'il visait, en s'inscrivant dans une tradition remontant à la querelle des femmes, à produire un éloge des femmes et de leurs vertus.

Tiré de sa thèse en Lettres modernes soutenue en 2014 à l'Université de Toulouse, l'ouvrage de Frédéric Marty permet de dépasser de tels poncifs et devrait retenir l'attention des historien·ne·s de la philosophie. Il constitue une bonne introduction à la pensée d'une théoricienne remarquable, dont l'invisibilisation tient en grande partie au phénomène bien documenté, par l'histoire féministe de la philosophie, de l'effacement des femmes du canon. La méconnaissance de la pensée de Louise Dupin est aussi l'effet de circonstances matérielles singulières: la dispersion de la plupart de ses « papiers » à la suite de ventes aux enchères dans les années 1950. Étudier cette philosophe exigeait au préalable un patient travail de localisation des sources et de transcription des manuscrits, auquel l'auteur du présent ouvrage a largement contribué (p. 24-27). Il a déjà fait paraître quelques chapitres de l'*Ouvrage sur les femmes* dans différentes revues. Il prépare actuellement un nouveau livre dans lequel d'autres seront donnés à lire.

Frédéric Marty n'est ni le premier ni le seul à avoir entrepris d'exhumer l'œuvre de Louise Dupin. Dans un article, Angela Hunter retrace l'histoire de ces recherches au long cours, depuis les travaux pionniers d'Anicet Sénechal, dans les années 1960, et ceux de Jean-Pierre Le Boulter, dans les années 1970-1980¹. Plus récemment, une biographie de Louise Dupin a été publiée². Il faut noter enfin qu'Angela Hunter fera paraître pro-

1. Angela Hunter, « The Unfinished Work on Louise Dupin's Unfinished *Ouvrage sur les femmes* », *Eighteenth-Century Studies* 43, n°1, 2009, p. 95-111.

2. Jean Buon, *Madame Dupin. Une féministe à Chenonceau au siècle des Lumières*, Josée-lès-Tours: Éditions la Simarre, 2013.

chainement une sélection d'extraits de l'*Ouvrage sur les femmes* traduits en anglais, accompagnés d'un appareil critique³.

Parfaitement informé de ces travaux, le livre de Frédéric Marty constitue le premier ouvrage universitaire consacré au parcours et à l'œuvre de Louise Dupin. La première partie présente son milieu social et son « réseau relationnel ». Issue de la bourgeoisie et épouse d'un fermier général, elle reçoit dans son salon parisien de nombreux aristocrates, mais aussi des philosophes et des scientifiques. Elle est proche de certains membres de l'Académie des sciences et s'informe régulièrement de leurs travaux. Ce premier moment du livre se penche également sur les relations entre Rousseau et le couple Dupin.

L'*Ouvrage sur les femmes* fait l'objet de la seconde partie. Frédéric Marty émet des hypothèses convaincantes au sujet de la chronologie — entre 1743 et 1751 environ — et de la méthode d'écriture de ce texte aux ambitions encyclopédiques. Il en propose également un plan et un résumé, ainsi que la liste des 47 articles qui devaient le composer (p. 311). Enfin, il s'efforce de mettre au jour les « sources » de la philosophe. Il examine ainsi son rapport à Poulain de la Barre, auquel elle emprunte sa critique cartésienne des préjugés ainsi qu'une partie de sa généalogie des inégalités entre les femmes et les hommes. Les quelques pages consacrées à Marie de Gournay sont moins convaincantes : Frédéric Marty ne parvient pas à justifier cette comparaison. Pourquoi Marie de Gournay plutôt que Gabrielle Suchon ou Anna Maria Van Schurman, pour ne citer qu'elles ? Plus généralement, c'est l'inscription de Louise Dupin au sein de l'histoire de la philosophie féministe qui n'est pas suffisamment explorée. Il eût sans doute été plus fécond d'avancer dans cette voie, plutôt que d'étudier les liens entre Louise Dupin et M^{me} de Lambert, « la préciosité et le courant sensible » (p. 170-204).

La troisième partie met en évidence le rôle souvent sous-évalué de Louise Dupin dans l'élaboration des *Observations sur un livre intitulé : De L'Esprit des lois* (1751-1753). On a longtemps considéré qu'elle n'était l'auteur que des seules pages visant à réfuter les propositions misogynes de Montesquieu, tandis que son époux aurait rédigé tout le reste. En se fondant sur l'étude scrupuleuse des manuscrits, Frédéric Marty montre qu'elle a aussi pris en charge « la partie de la critique [...] consacrée aux types de gouvernement » (p. 243). La défense de l'égalité des sexes de Louise Dupin s'inscrit donc dans une philosophie politique complexe, qu'il s'agit de prendre au sérieux.

S'il a le grand mérite de dévoiler les contours de l'œuvre de Louise Dupin, le livre de Frédéric Marty comporte néanmoins une limite. En effet, cet ouvrage ne donne pas suffisamment à voir la force et la singularité des démonstrations de la philosophe. Ainsi, ses propositions les plus audacieuses

3. Angela Hunter (dir.), *Louise Dupin, Work on Women: Selections*, Oxford University Press (à paraître).

ne font pas l'objet d'un examen approfondi. Trop souvent, Frédéric Marty suggère que ce qu'il y a de proprement philosophique chez Louise Dupin est d'emprunt. Ainsi, ce serait Poulain de la Barre qui offrirait à l'autrice de *L'Ouvrage sur les femmes* «la structure philosophique qui soutient sa réflexion» (p. 163).

Tout au contraire, il nous semble que loin de s'en tenir aux arguments de Poulain de la Barre, Louise Dupin les critique et les dépasse sur certains points. On peut penser, par exemple, à sa position sur la différence des sexes, telle qu'elle est exposée dans le « Discours préliminaire », dans sa version de Montmorency — texte que Frédéric Marty avait retranscrit dans sa thèse⁴. Dans un passage dont Rousseau se souviendra sans doute et qu'il s'efforcera de réfuter au début du cinquième livre de *l'Émile*, Louise Dupin écrit de manière frappante :

Il y a peut-être entre les hommes et les femmes une différence, mais elle n'est pas connue, faute d'avoir été observée. Ce pourrait être un des plus curieux points que la physique et la morale eussent jamais découvert si on le trouvait. [...] En prenant les choses dans l'état de nature connue, quelle différence peut-on remarquer entre les hommes et les femmes ? [...] La différence des sexes n'a pour objet entre les hommes comme entre tous les autres animaux que quelques organes particuliers destinés à perpétuer leur espèce. Ces organes servent à remplir l'une des plus grandes vues de la nature et en cela sont à considérer en général, mais en particulier ils sont si peu essentiels à chaque individu qu'ils ne tiennent point aux ressorts de la vie, et que, dans les animaux, on en prive l'un et l'autre sexe pour des raisons particulières sans qu'il arrive en eux aucune altération que celle qu'on y a faite⁵.

Tandis que Poulain de la Barre affirmait que « l'esprit n'a pas de sexe », Louise Dupin franchit un pas de plus en montrant que ce sont les corps qui en sont dépourvus. À ses yeux, la différence des organes sexuels est indifférente. Plus précisément, cette différence importe au niveau de l'espèce, en vue de la reproduction, mais elle n'a aucune incidence individuelle. Les organes sexuels sont à ce point indifférents aux corps individuels, qu'on peut les en priver sans que cela n'altère leur existence : sur ce plan, l'organe sexuel est contingent. Ainsi, un des enjeux des développements « physiques » de *L'Ouvrage sur les femmes* est de nous montrer en quoi la différence que nous croyons voir entre les corps sexués est en réalité le fruit de préjugés historiquement construits.

On peut penser également à l'usage critique et philosophique que fait Louise Dupin de l'histoire des femmes — et d'une histoire qui prend chez elle une dimension mondiale. Pour Frédéric Marty, Poulain de la Barre ne

4. Frédéric Marty, *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, Thèse soutenue le 15 décembre 2014, p. 167-206.

5. Louise Dupin, dans *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, p. 172 [transcription modifiée].

mobiliserait qu'en passant « les figures de femmes exemplaires », empruntées aux récits de la littérature philogyne, pour se concentrer sur le « raisonnement philosophique » (p. 162-163). Par distinction, Louise Dupin aurait « recours de manière développée à l'exemple historique », tout en empruntant à son prédécesseur la substance philosophique de son œuvre. Une telle présentation ne fait pas droit à l'originalité de la démarche indissociablement historique et philosophique de Louise Dupin, à laquelle il conviendrait de consacrer des recherches approfondies. Elle manque également le fait que l'autrice de *l'Ouvrage sur les femmes*, loin de se contenter de reprendre à Poulain de la Barre sa généalogie conjecturale de l'inégalité entre les hommes et les femmes, en souligne au contraire la dimension arbitraire. En effet, dans la version du « Discours préliminaire » conservée à Austin, elle pointe le peu de consistance de ce récit et écrit que Poulain de la Barre aurait pu « former des conjectures contraires avec autant de vraisemblance⁶ ». C'est pourquoi il est nécessaire de passer de la conjecture à la vérité historique, ce qui implique, comme elle le montre dans « l'Avant-propos sur l'histoire », de faire un retour aux « sources⁷ ». Dès lors, on pourrait faire l'hypothèse selon laquelle les parties historiques de *l'Ouvrage* de Louise Dupin visent à donner consistance et solidité à la généalogie philosophique de l'asservissement des femmes.

Enfin, la présentation de Frédéric Marty témoigne peut-être d'un certain biais : celui qui consiste à placer l'argumentation rationnelle du côté des théoriciens masculins et l'empirie du côté de leurs « disciples » féminins. Il demeure que cette publication est très précieuse et qu'elle ouvre déjà, avant même la publication attendue des extraits de *l'Ouvrage sur les femmes*, de nombreuses pistes de recherches. Elle devrait inspirer de nouveaux travaux sur cette théoricienne féministe majeure.

AURÉLIE KNÜFER

Université Paul-Valéry
Institut universitaire de France

Jan Patočka, *Carnets philosophiques, 1945-1950*, Paris : Vrin, 2021, 861 pages

Ces treize carnets que le phénoménologue tchèque Jan Patočka a rassemblés et remis aux Archives littéraires du Mémorial de la littérature nationale en Tchécoslovaquie présentent un itinéraire de pensée. Ces années qui suivent immédiatement la Seconde Guerre mondiale sont pour lui celles du retour à

6. Louise Dupin, dans *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, p. 146-147.

7. Louise Dupin, dans *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, p. 410.

Philosophiques

philosophiques

Jan Patočka, *Carnets philosophiques, 1945-1950*, Paris : Vrin, 2021, 861 pages

Jérôme Melançon

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100798ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100798ar>

[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

Melançon, J. (2023). Compte rendu de [Jan Patočka, *Carnets philosophiques, 1945-1950*, Paris : Vrin, 2021, 861 pages]. *Philosophiques*, 50(1), 210-214.
<https://doi.org/10.7202/1100798ar>

mobiliserait qu'en passant « les figures de femmes exemplaires », empruntées aux récits de la littérature philogyne, pour se concentrer sur le « raisonnement philosophique » (p. 162-163). Par distinction, Louise Dupin aurait « recours de manière développée à l'exemple historique », tout en empruntant à son prédécesseur la substance philosophique de son œuvre. Une telle présentation ne fait pas droit à l'originalité de la démarche indissociablement historique et philosophique de Louise Dupin, à laquelle il conviendrait de consacrer des recherches approfondies. Elle manque également le fait que l'autrice de *l'Ouvrage sur les femmes*, loin de se contenter de reprendre à Poulain de la Barre sa généalogie conjecturale de l'inégalité entre les hommes et les femmes, en souligne au contraire la dimension arbitraire. En effet, dans la version du « Discours préliminaire » conservée à Austin, elle pointe le peu de consistance de ce récit et écrit que Poulain de la Barre aurait pu « former des conjectures contraires avec autant de vraisemblance⁶ ». C'est pourquoi il est nécessaire de passer de la conjecture à la vérité historique, ce qui implique, comme elle le montre dans « l'Avant-propos sur l'histoire », de faire un retour aux « sources⁷ ». Dès lors, on pourrait faire l'hypothèse selon laquelle les parties historiques de *l'Ouvrage* de Louise Dupin visent à donner consistance et solidité à la généalogie philosophique de l'asservissement des femmes.

Enfin, la présentation de Frédéric Marty témoigne peut-être d'un certain biais : celui qui consiste à placer l'argumentation rationnelle du côté des théoriciens masculins et l'empirie du côté de leurs « disciples » féminins. Il demeure que cette publication est très précieuse et qu'elle ouvre déjà, avant même la publication attendue des extraits de *l'Ouvrage sur les femmes*, de nombreuses pistes de recherches. Elle devrait inspirer de nouveaux travaux sur cette théoricienne féministe majeure.

AURÉLIE KNÜFER

Université Paul-Valéry
Institut universitaire de France

Jan Patočka, *Carnets philosophiques, 1945-1950*, Paris : Vrin, 2021, 861 pages

Ces treize carnets que le phénoménologue tchèque Jan Patočka a rassemblés et remis aux Archives littéraires du Mémorial de la littérature nationale en Tchécoslovaquie présentent un itinéraire de pensée. Ces années qui suivent immédiatement la Seconde Guerre mondiale sont pour lui celles du retour à

6. Louise Dupin, dans *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, p. 146-147.

7. Louise Dupin, dans *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, p. 410.

l'enseignement après la fermeture des universités ; du Coup de Prague lors duquel les communistes prirent le pouvoir ; puis d'une exclusion de l'enseignement qui le mena à l'Institut Masaryk, où il travailla à l'édition des œuvres du philosophe et architecte de la Tchécoslovaquie, Thomáš Masaryk. Patočka y développe les idées sur l'intériorité suggérées à la fin de sa thèse d'habilitation de 1936 (*Le monde naturel comme problème philosophique*), ainsi que les idées qui seront regroupées autour des thèmes de la surcivilisation, du platonisme négatif, ainsi que de la phénoménologie asubjective. Il répond également aux philosophies de ses contemporains et développe une critique du marxisme et du communisme qui demeure non libérale et anti-capitaliste.

Cette édition est facile d'accès grâce à l'appareil critique et au soin apporté par la traductrice et éditrice Erika Abrams, par ailleurs responsable de la publication en français de nombreux autres travaux de Patočka. Un « Avertissement » éclaire le contexte immédiat de ces carnets par le biais de la correspondance du philosophe, et les met en relation avec les journaux de pensée ou philosophiques de Marcel, Kierkegaard et Novalis. Une « Notice descriptive et bibliographique » donne une vue de l'aspect matériel des carnets, tandis que des facsimilés de photographies et des manuscrits fournissent une image de l'homme et de son écriture. Un index rigoureux et détaillé vient clore l'ouvrage, permettant une lecture liée aux idées déjà connues de Patočka autant qu'aux penseurs auxquels il réagit. Ni restraints ni superflues, des notes en bas de page offrent des précisions essentielles sur les événements et les personnes mentionnées ou qui auraient pu marquer les journées de l'auteur et renvoient au reste de son œuvre. Une préface de Renaud Barbaras ajoute à cet ensemble déjà complet des considérations à propos de l'œuvre à venir sur laquelle ouvrent ces carnets.

Grâce à ce travail éditorial hors pair, nul besoin de connaître Patočka pour commencer la lecture de ce volume. La recherche en phénoménologie, mais aussi en philosophie de l'esprit ou des sciences, ainsi qu'en philosophie sociale et politique, pourra se tourner vers ces réflexions abandonnées et inédites. Au-delà d'une étude du parcours intellectuel de Patočka, ces pages volumineuses offrent des idées qui peuvent encore être reprises et développées, comme celles de Husserl ont pu l'être par Patočka et ses contemporains.

Les deux premiers carnets, « Études sur le concept de monde » I et II sont rédigés dans le style du journal métaphysique ou philosophique. Les paragraphes, qui se rapprochent de l'aphorisme, sont séparés par des sous-titres, qui marquent une progression généralement logique. On y trouve surtout un travail conceptuel et de clarification qui continue la tradition phénoménologique — outre le monde, Patočka se tourne notamment vers l'horizon, le corps et l'orientation —, mais présente aussi des concepts moins fréquents comme l'intensité, la déception, l'ennui, ou encore le chez-soi, le familier, l'étranger, le lointain. Patočka y rapproche vie et monde : tandis

que ni l'un ni l'autre n'arrivent à s'englober, ces deux concepts se montrent indissociables par l'action de la subjectivité et par les relations de cette dernière aux choses et aux autres. Ces réflexions permettent de se défaire du problème de la distance entre *le* monde, unique, et le monde de chaque personne, auquel les autres n'auraient pas accès : le monde partagé est une dimension de l'existence, comme l'intériorité et la temporalité. Chaque chose ayant son intériorité, son horizon intérieur ; chaque chose étant traversée par un mouvement qui lui est propre et qui la constitue ; alors tout dans le monde sensible est animé d'une vie, et le monde sensible est l'expression de ces vies, de ces mouvements. Non seulement la conscience est-elle un mode de l'intériorité, et pas le seul ; elle est intermittente, elle n'est pas une chose continue.

Patočka renverse par conséquent le schéma husserlien pour faire du rapport au monde et aux choses une partie du soi, une partie de l'intériorité, les choses elles-mêmes lui demeurant externes. Le sens de la vie se joue dans ces rapports, dans la découverte que la vie qui est en nous est le monde lui-même, que la vie en nous ne peut qu'être dans un rapport de distance avec la vie qui est dans les autres et dans les choses (p. 107). Ce sens est un accomplissement qui laisse sa part tant au vide qu'à l'être et, dans cette distance, rend possible la liberté.

Le « Carnet III » reprend la même forme, mais Patočka commence à y adopter une écriture moins suivie, et, dans le reste des carnets, il ne présente plus que des notes écrites pour lui-même. Dans sa réflexion autour de 1946, une lecture critique de Sartre et de Heidegger est omniprésente, alors même qu'il prend ses distances d'eux pour affirmer une autre conception du vide. Socrate, sujet d'un cours en 1946, occupe aussi ses réflexions.

C'est dans ce contexte qu'il suggère une hypothèse à grande portée interpersonnelle et pratique, qu'il resterait à comparer avec ses idées publiées ou à approcher par elle-même, selon que l'on se concentre sur l'histoire de la philosophie ou sur l'approche directe de ses problèmes : « Si quelqu'un affirmait : le sens de l'homme est d'être au monde et de donner le monde : d'amener au monde les êtres qui sont sans monde, sans contact avec le tout ; d'être en ce sens l'accomplissement, ou de tendre vers l'accomplissement de l'univers ; le sens de la science et de l'art serait d'approfondir le contact et d'approfondir la vie ; serait-il encore possible alors de parler du manque de finalité et de l'absurdité de la vie et du monde ? » (p. 169). Patočka semble ainsi privilégier une éthique et une politique de l'accueil, de l'accompagnement, du trajet mené ensemble — bref, de la coexistence.

Dans les cahiers suivants, les thèmes de la subjectivité et de l'objectivité dominent. Le philosophe se tourne vers leurs implications morales et politiques, et notamment vers les liens de ces notions au libéralisme et surtout au néolibéralisme naissant ainsi qu'au capitalisme, avec des études de Hayek et de Lippmann. Il s'attarde également à la philosophie des sciences, notamment à partir des figures de Masaryk et de la philosophie analytique.

Au fil de ces cahiers, on voit l'étendue de ses différentes lectures, qu'elles proviennent de Tchécoslovaquie, de France, d'Allemagne, ou d'Angleterre, des études classiques, de l'économie ou, évidemment, de la philosophie. Parmi les philosophes, outre Sartre et Heidegger, Masaryk et Palacký, et ses amis et collègues, ou encore Aristote sur qui il écrira beaucoup, on voit à plusieurs reprises les Husserl, Scheler et Merleau-Ponty ou les Platon, Descartes et Kant, on retrouve des lectures de Ruyer, Polin, Bolzano, Einstein, Whitehead, Spencer, Russell, Bachelard, ou encore Rádl et Lyssenko, ainsi que des références récurrentes à Bergson, dont on entrevoit l'influence.

Négligée par Abrams et Barbaras dans leurs commentaires, la critique de la philosophie marxiste ainsi que de l'idéologie et des régimes communistes revient constamment dans les notes de Patočka dès 1948, soit à mi-chemin de l'ouvrage. Cette critique n'est pas simplement de circonstance ; elle est liée à ses réflexions ontologiques sur la liberté et sur le monde, et à ses réflexions épistémologiques sur la vérité. Elle se situe donc sur plusieurs terrains, y compris celui de la philosophie de la religion qui l'occupait déjà avant cette période et où il élabore l'idée d'une religion de l'humanité qui commencerait chez Hegel et Marx : le marxisme serait un christianisme sécularisé. Le nom de Marx apparaît d'ailleurs plus souvent que celui de Masaryk, auquel il consacra pourtant bientôt une étude.

Patočka est fort sensible à la distinction entre le marxisme comme philosophie et le communisme comme forme de mystification et de régime. Sa critique de Marx, Engels et du matérialisme dialectique porte surtout sur leurs contradictions et sur l'arbitraire qui en découle (p. 606-607, 647). Se tournant vers le régime, il se fie plutôt à l'histoire pour étudier cette nouveauté et en comprendre l'origine (p. 737), et Abrams suggère que Patočka étudie l'Empire romain afin de développer sa critique de l'URSS (p. 733). Sa critique du régime porte avant tout sur le contrôle et la contrainte qui sont inévitables du fait de sa fausseté et de son refus d'entendre quiconque ne parle pas de son intérieur, ce qui crée « une mise à la porte de l'existence » (p. 713), ainsi que sa cruauté et sa brutalité, expressions d'une dureté qui est l'envers de la liberté. Il se garde toutefois de créer une équivalence entre la pensée marxiste et les régimes communistes, reconnaissant la distance qui les sépare, et s'assure par ailleurs de refuser autant le libéralisme (qu'il renvoie au souci d'avoir qui est un autre éloignement de la liberté) que le « modérantisme » (qui n'est qu'un compromis entre ces deux systèmes).

Sans doute dans un souci de trouver une histoire du développement de l'accumulation et du capital qui serve de critique et d'alternative à celle de Marx et Engels, mais aussi pour surmonter la mécompréhension de la vie économique qu'il voit tant dans le marxisme que chez les néolibéraux, Patočka lit longuement l'historien Heichelheim. Le souci de Patočka pour la philosophie de l'histoire ainsi que la vie sociale et politique à laquelle il ne peut éviter de se rapporter n'est ainsi pas secondaire, mais intérieur au mouvement de sa philosophie. Son intérêt pour la vie économique et le travail est

constant, et il le portera d'ailleurs plus tard dans son essai sur le mouvement de l'existence humaine.

Ces carnets donnent à lire une pensée qui interroge tous les aspects et tous les domaines de l'existence humaine, y compris les circonstances sociales, économiques et politiques qui rendent ou non possible une telle interrogation. Ce volume contient ainsi davantage que les traces d'un laboratoire pour la pensée ou qu'une ressource pour l'histoire de la philosophie : en les remettant en question et en cherchant les origines et développements historiques et théoriques de son temps, il nous pousse à penser à nos propres circonstances et nos propres relations au monde.

JÉRÔME MELANÇON

Université de Regina

Liste des livres disponibles pour une recension

Volume 50, numéro 1, printemps 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100799ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100799ar>

[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

(2023). Liste des livres disponibles pour une recension. *Philosophiques*, 50(1), 215–216. <https://doi.org/10.7202/1100799ar>

Liste des livres disponibles pour une recension

Les livres avec un astérisque étaient au bureau de *Philosophiques* en date du 22 février 2023.

- Louis Adrien, *Leo Strauss, philosophe politique*, Paris, CNRS, 2019, 351 pages.
- Paul Amselek, *De l'art de raconter n'importe quoi en philosophie*, Paris, Dalloz, 2019, 45 pages.
- *Paul Amselek, *Cheminements philosophiques*, Paris Éditions Panthéon-Assas, 2022.
- Isabelle Aubert, Élodie Djordjevic, Gilles Marmasse (dir.), *La pensée et les normes. Hommage à Jean-François Kervégan*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, 361 pages.
- *Michel Boileau, *La vie... Quel mode d'emploi?*, Québec, Crescendo, 2021, 331 pages.
- *Franz Brentano, *Essais et conférences. Tome II. La philosophie et ses ramifications*. Paris, Vrin, 2021, 349 pages.
- Serge Cantin, *La distance et la mémoire. Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 392 pages.
- Leila Celis et al. (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 257 pages.
- *Jean-Marie Chevalier, *Peirce ou l'invention de l'épistémologie*, Paris, Vrin, 2022, 313 pages.
- *Jean-Yves Cornachon, *Libertés en péril*, Paris, L'Harmattan, 2020, 163 pages.
- *Adela Cortina, *Aporophobia. Why We Reject the Poor*, Princeton, Princeton University Press, 2022.
- Daniel Desroches, *La philosophie comme mode de vie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 465 pages.
- *Aurélien Dijan, *Husserl et l'horizon comme problème. Une contribution à l'histoire de la phénoménologie*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2021, 289 pages.
- Guillaume Fagniez, *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, Paris, Hermann, 2019, 468 pages.
- *Julien Fargues, Jean-Baptiste Fournier et Dominique Pradelle (dir.), *Édifier un monde, autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2021, 370 pages.
- *Pierre Fasula, *L'homme du possible: Robert Musil et la question de la vie juste*, Paris, Vrin, 2021, 186 pages.
- *Jean-Baptiste Fournier, *Carnap et la question transcendantale*, Paris, Vrin, 2021, 326 pages.
- *Didier Franck, *La constitution du temps*, Paris, Vrin, 2020, 120 pages.
- *Antoine Grandjean, *Métaphysiques de l'expérience — Kant*, Paris, Vrin, 2022.
- Caroline Gravel, *L'amour virtuel, un amour véritable?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 229 pages.
- Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: essai sur les piliers herméneutiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, 192 pages.
- *Patrice Guillemaud, *La Nation: Pour une définition philosophique*. Paris, Kimé, 2021, 139 pages.

- *Patrice Guillaumaud, *Le Divin et l'État*. Paris, Kimé, 2022.
- *Edmund Husserl, *Normativité et déconstruction: Disgression dans Les leçons sur l'éthique de 1920*, Paris, Vrin, 2020, 201 pages.
- Marco Jean, *Penser la laïcité avec Habermas. La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 310 pages.
- Marco Jean, *La philosophie aujourd'hui: un plaidoyer*, Montréal, Nota Bene, 2021, 170 pages.
- Jean-François Kervégan, *Explorations allemandes*, Paris, CNRS, 2019, 462 pages.
- *Jean-François Kervégan, *La pensée et les normes*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021.
- *Laura Kipnis, *Le sexe polémique: quand la paranoïa s'empare des campus américains*, Montréal, Liber, 2019, 301 pages.
- André Lacroix (dir.), *La philosophie pratique: un passage obligé pour penser la société*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 252 pages.
- Jerrold Levinson, *L'expérience musicale: appréciation, expression, émotion*, Paris, Vrin, 2020, 352 pages.
- Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS, 2019, 296 pages.
- *Jean Masconi et al. *Anthologie de la calculabilité*, Paris, Cassini, 2022.
- *Olivier Massin et Kevin Mulligan, *Décrire. La psychologie de Franz Brentano*, Paris, Vrin, 2021, 326 pages.
- *Frédéric Nef, *La mort n'existe pas*, Paris, Éditions du Cerf, 2021, 349 pages.
- *Françoise Parot, *L'esprit en héritage*, Paris, Éditions Matériologiques, 2022.
- *Elena Partene et al., *Kant et Platon*, Paris, Vrin, 2022.
- *Francesca Poggiolesi et Pierre Wagner, *Précis de philosophie de la logique et des mathématiques. Vol. 1: Philosophie de la logique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, 479 pages.
- *Alain Policar, *L'universalisme en procès*, Paris, Le bord de l'eau, 2021.
- Richard Popkin, *Histoire du scepticisme. De la fin du Moyen-Âge à l'aube du XIX^e siècle*, Marseille, Agone, 2019, 912 pages.
- Dominique Pradelle et Julien Farges (dir.), *Husserl: Phénoménologie et fondements des sciences*, Paris, Hermann, 2019, 511 pages.
- *Dominique Pradelle et Pierre-Jean Renaudie (dir.), *Intentionnalité, sens, antipsychologisme: hommage à Robert Brisart*, Hildesheim, OLMS, 2022, 232 pages.
- Michel Seymour, *Raison, déraison et religion*, Montréal, Écosociété, 2021, 284 pages.
- Thomas Skorucak, *Le courage des gouvernés. Michel Foucault et Hannah Arendt*, Paris, CNRS, 2019, 378 pages.
- Claude Thérien et Suzanne Foisy (dir.), *Temporalités esthétiques et artistiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, 190 pages.
- *Massimiliano Traversino Di Cristo, «*Sur les épaules des géants*»: éthique, théologie, philosophie, Bologne, 2021, 383 pages.
- Antony Vigneault, Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Penser sans absolu. Douze essais sur le nihilisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 300 pages.