

Deux conceptions de la neutralité de l'état

Pablo Da Silveira

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027394ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027394ar>

[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

Da Silveira, P. (1996). Deux conceptions de la neutralité de l'état. *Philosophiques*, 23 (2), 227–251. <https://doi.org/10.7202/027394ar>

Résumé de l'article

L'auteur part de la définition la plus intuitive du concept de neutralité pour présenter quatre thèses qui se sont révélées comme des acquis du débat. Ces thèses affirment : 1) que la neutralité est un concept politique et non pas moral ; 2) qu'elle vise les justifications de l'action de l'État et non pas ses conséquences ; 3) qu'elle n'oblige pas nécessairement l'État à s'abstenir d'agir ; et 4) qu'elle est avant tout neutralité envers les individus et seulement de manière dérivée neutralité envers les conceptions du bien. Ensuite, l'auteur discute deux affirmations qui jouissent d'une popularité aussi forte que les précédentes mais qui sont beaucoup moins évidentes. La première est qu'il y a des liens profonds entre l'idée de neutralité et l'idée d'égalité. La deuxième est qu'il y a un rapport d'équivalence entre le concept de neutralité et celui d'anti-perfectionnisme. Mettre en question cette dernière affirmation implique une prise de distance par rapport à quelques argumentations bien connues en faveur de la neutralité, mais cette opération s'impose si on veut répondre aux critiques de ceux qui proposent l'abandon de cette exigence normative.

ARTICLES

DEUX CONCEPTIONS DE LA NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT

PAR

PABLO DA SILVA

RÉSUMÉ : *L'auteur part de la définition la plus intuitive du concept de neutralité pour présenter quatre thèses qui se sont révélées comme des acquis du débat. Ces thèses affirment : 1) que la neutralité est un concept politique et non pas moral ; 2) qu'elle vise les justifications de l'action de l'État et non pas ses conséquences ; 3) qu'elle n'oblige pas nécessairement l'État à s'abstenir d'agir ; et 4) qu'elle est avant tout neutralité envers les individus et seulement de manière dérivée neutralité envers les conceptions du bien. Ensuite, l'auteur discute deux affirmations qui jouissent d'une popularité aussi forte que les précédentes mais qui sont beaucoup moins évidentes. La première est qu'il y a des liens profonds entre l'idée de neutralité et l'idée d'égalité. La deuxième est qu'il y a un rapport d'équivalence entre le concept de neutralité et celui d'anti-perfectionnisme. Mettre en question cette dernière affirmation implique une prise de distance par rapport à quelques argumentations bien connues en faveur de la neutralité, mais cette opération s'impose si on veut répondre aux critiques de ceux qui proposent l'abandon de cette exigence normative.*

ABSTRACT : *The article presents four theses that can be seen as firm outcomes of the contemporary debate on the principle of neutrality. These theses affirm that 1) neutrality is a political concept, not a moral one ; 2) neutrality involves the justifications of the State's action, not its consequences ; 3) neutrality does not imply State's inactivity ; and 4) State's neutrality is before anything neutrality between individuals and it is only afterwards between conceptions of the good. The second part of the article discusses two widely accepted but far more controversial statements. The first one says that there are deep links between neutrality and equality. The second one affirms that neutrality and anti-perfectionism are equivalent. To challenge the latter implies to reject some of the most popular cases for neutrality. However, this is needed if one wants to react to the great criticism coming from enemies of this principle.*

L'idée de neutralité de l'État, comprise d'une façon très large comme neutralité par rapport aux conceptions du bien choisies par les citoyens, est une des composantes les plus puissantes et les plus attirantes de la culture politique contemporaine. Elle est aussi au cœur de presque toutes les défenses significatives du libéralisme politique, entendant ce dernier comme une doctrine concernant le rôle de l'État dans le cadre d'une société pluraliste.

Malgré cette popularité — ou peut-être à cause d'elle — le concept de neutralité reste problématique. Il ne s'agit pas seulement du fait qu'il soit régulièrement soumis aux critiques de ceux qui rejettent le pluralisme politique, mais il pose des difficultés même à ceux qui sont prêts à s'engager à sa défense. John Rawls, par exemple, a renoncé à l'emploi du mot « neutralité » car il est à ses yeux soit trop confus, soit trop utopique¹. Et même Bruce Ackerman, qui a fait du concept de neutralité une des clés de sa théorie de la justice, s'est demandé s'il n'avait pas commis une erreur quand il a fait ce choix².

Ce malaise généralisé me semble tout à fait justifié. Nos idées sur la neutralité sont devenues trop aporétiques, trop ambiguës, trop incontrôlées. Néanmoins, je ne crois pas que ceci doive nous amener à l'abandon de cette exigence normative. Le concept de neutralité me semble toujours une composante décisive de toute théorie politique respectueuse du pluralisme, même si nos conceptions de la neutralité peuvent rencontrer des difficultés³.

Dans cet article, je voudrais me demander quelle est cette exigence minimale à laquelle nous ne pouvons pas renoncer si nous voulons respecter le fait du pluralisme : de quoi parlons-nous quand nous utilisons le mot « neutralité » dans la discussion politique ? Jusqu'où peut-on l'employer avec une précision et une exactitude raisonnables ? À partir de quand son usage devient imprécis ou controversé ? Je limiterai le cadre de mon analyse à la tradition

-
1. « The term "neutrality" is unfortunate ; some of its connotations are highly misleading, while others suggest altogether impracticable principles ». John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 191.
 2. « Perhaps I made a mistake, some time ago, in helping popularize the notion that something called Neutrality was at the heart of contemporary liberalism. But perhaps not. [...] Anyway, what's done is done ; all I can do now is try my best to clarify the confusion » (Bruce Ackerman, « Neutralities », dans R. Douglas et al. (eds.) : *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, p. 29).
 3. Je prends appui sur une distinction proposée par H. L. A. Hart (*The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press 1961, p. 155 ss) et reprise par Rawls dix années plus tard (*A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press 1971, p. 3-5) : un concept est ce qui est partagé par ceux qui discutent de façon intelligible sur une idée. Celle-ci reçoit des interprétations différentes incluant, entre autres choses, des critères d'application divergents. Chacune de ces interprétations est une conception du concept. « To illustrate : the concept of justice, applied to an institution, means, say, that the institution makes no arbitrary distinctions between persons in assigning basic rights and duties, and that its rules establish a proper balance between competing claims. Whereas a conception includes, besides this, principles and criteria for deciding which distinctions are arbitrary and when a balance between competing claims is proper. People can agree on the meaning of the concept of justice and still be at odds, since they affirm different principles and standards for deciding those matters. To develop a concept of justice into a conception of it is to elaborate these requisite principles and standards ». J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 14 n.

philosophique qui a le plus intensément discuté ces questions, à savoir, la philosophie politique anglo-saxonne postérieure à la publication de *A Theory of Justice* de John Rawls. Je ne traiterai pas des sens que le mot peut avoir dans d'autres contextes de discussion et je ne ferai pas non plus de considérations historiques sur l'origine du débat⁴.

Ma démarche sera la suivante : je partirai de la définition la plus générale et la plus fréquente du concept de neutralité pour présenter ensuite quatre thèses qui qualifient ce concept et qui se sont révélées comme des acquis du débat. Ces thèses affirment : 1) que la neutralité est un concept politique et non pas moral ; 2) qu'elle vise les justifications de l'action de l'État et non pas ses conséquences ; 3) qu'elle est avant tout neutralité envers les individus et seulement de manière dérivée neutralité envers les conceptions du bien ; 4) qu'elle n'implique pas forcément l'inactivité ou le laissez-faire de l'État.

Ces affirmations résument l'essentiel de ce qui est devenu clair au cours de la discussion. À moins qu'on ne trouve des arguments jusqu'à présent inédits, elles doivent être considérées comme une base commune par tous ceux qui discutent de façon intelligible sur le sujet. Par contre, il y a d'autres aspects qui restent controversés, mais qui sont néanmoins décisifs pour la portée du concept. Parmi ces points conflictuels mais importants, je voudrais en discuter deux. D'abord je me demanderai quels sont les rapports entre la neutralité et le traitement égalitaire des individus. Je soutiendrai que la neutralité de l'État n'implique pas ce traitement égalitaire, mais que, par contre, un État qui veut faire preuve d'égal respect envers ses citoyens doit observer au moins une conception minimale de la neutralité. Ensuite je voudrais discuter la question de savoir si la neutralité entraîne nécessairement l'anti-perfectionnisme. Je soutiendrai que la réponse à cette question est négative.

La neutralité comme concept politique ou comme concept moral ?

Une définition assez classique de la neutralité présente celle-ci comme « le principe selon lequel l'État doit, par souci de justice, être neutre entre les différentes idées du bien⁵ ». Cette définition est trop générale et imprécise, mais elle a la vertu de souligner qu'il s'agit d'une exigence normative adressée à l'État et non pas d'un idéal moral s'appliquant à la vie privée des individus. Le sujet qui doit agir d'une façon neutre est l'État. Les individus (ou les associations d'individus) ne sont concernés par cet impératif que dans le cas où ils prennent part au débat préalable aux décisions qui seront prises par le pouvoir public.

Cette précision est importante parce qu'elle nous permet de faire la distinction entre la neutralité comme objet de la philosophie politique et d'autres sens possibles du mot. La neutralité politique est la neutralité par rapport au conflit sur la distribution des conditions

4. On peut trouver des références éclairantes sur ce dernier point dans Jeremy Waldron : « Legislation and Moral Neutrality », dans R. Goodin & A. Reeve, *Liberal Neutrality*. London, Routledge, 1989, p. 62 ss.

5. Brian Barry : « How Not to Defend Liberal Institutions », dans B. Douglas et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1989, p. 49.

nécessaires à la mise en œuvre des différentes conceptions du bien présentes dans la société⁶. Elle ne nous concerne que dans la mesure où nous prenons part à ce conflit. Notre vie morale privée, par contre, reste au-delà de la portée de cette exigence⁷.

C'est seulement si on accepte ce présupposé que l'on peut comprendre, par exemple, l'équivalence proposée par Bruce Ackerman entre la neutralité et la « méthode de l'évitement » (*method of avoidance*). Aux yeux d'Ackerman, en effet, la neutralité exige que « si vous et moi nous apprenons que nous sommes en désaccord sur l'une ou l'autre dimension de la vérité morale, nous ne devons pas chercher une valeur commune capable de neutraliser ce désaccord, ni chercher à le transposer dans un cadre de discussion censé être neutre, ou à le transcender en parlant sur la façon dont une créature extra-terrestre aurait pu le résoudre. Nous ne devons simplement rien dire à propos de notre désaccord, mais mettre les idéaux moraux qui nous séparent hors de l'agenda d'un État libéral⁸ ».

Quelle que soit notre opinion sur cette suggestion, une chose au moins devrait être claire : si nous appliquions cette méthode à notre vie morale privée, il est certain que le résultat serait une destruction plus au moins immédiate de toute sorte d'expérience morale. En effet, au moins dans les conditions imposées par la vie moderne, c'est avant tout au niveau de nos vies privées que nous formons nos opinions sur le bien, les confrontons avec celles des autres et essayons de définir un projet de vie plus ou moins cohérent avec nos conclusions. Or pour faire cela il faut que nos différences d'opinion sur ce qui donne de la valeur à la vie puissent être l'objet explicite d'une discussion.

Ackerman est-il un philosophe à ce point incompetent qu'il n'arrive même pas à percevoir l'importance de cette condition pragmatique de notre vie morale ? Pas du tout. Il en est parfaitement conscient et il présente sa méthode justement comme une façon de fournir aux individus les conditions leur permettant de s'engager dans une telle recherche privée du bien. Tout simplement, il croit (à tort, à mes yeux) que ces conditions ne seront assurées que si toute discussion à propos du bien est bannie du débat public.

Neutralité des conséquences ou neutralité des justifications ?

Une conception politique de la neutralité peut viser les conséquences de l'action de l'État ou bien ses justifications⁹. Un principe de neutralité des conséquences instaure une distinction entre les buts qu'un État peut légitimement poursuivre et ceux qu'il ne peut poursuivre. Ainsi un tel principe peut affirmer que l'État ne

6. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 74.

7. « Liberal democracies should be based on neutral principles — that is, on principles that promote the achievement of democratically defined social goals, without forcing dissenters to adopt these goals as their own ». L. Becker & W. Kymlicka, « Introduction to *Symposium on Citizenship, Democracy, and Education* », *Ethics* 105, 3, 1995, 465.

8. Bruce Ackerman, « Why Dialogue ? », *The Journal of Philosophy*, 86/1, p. 16.

9. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 107 ss.

peut ni promouvoir ni faire obstacle à la réalisation d'une quelconque conception du bien, ou que l'État doit veiller à ce que ses politiques aient des conséquences égales pour toutes les conceptions du bien ou pour tous les individus, ou encore que l'État doit agir de façon à assurer un poids égal à toutes les conceptions du bien. La neutralité des justifications, quant à elle, interdit à l'État d'agir sur la base de certaines raisons et l'autorise à agir selon d'autres. Elle nous amènera à dire que l'État ne peut faire appel à aucune conception du bien particulière pour justifier ses actions, ou que l'État ne doit faire appel à aucune justification qui puisse être contestée, ou encore que l'État ne peut pas faire appel à des conceptions du bien incluant des jugements sur la valeur des individus ou des autres conceptions du bien. Cette énumération n'est pas exhaustive¹⁰.

Ces deux façons de concevoir la neutralité sont conceptuellement possibles *a priori*. Toutefois, le débat a apporté deux arguments décisifs à l'encontre de l'idée d'une neutralité des conséquences : le premier montre qu'elle n'est pas réalisable, le second montre qu'elle n'est pas désirable.

Le premier argument montre que la neutralité des conséquences est auto-contradictoire (et que par suite elle est impraticable), car tout essai de compenser des conséquences inégales entraînerait des effets aussi inégaux. En effet, toute intervention de l'État va nécessairement faciliter ou faire obstacle à la réalisation des différentes conceptions du bien. Cela semble évident dans le cas d'un État perfectionniste (engagé en faveur d'une conception spécifique du bien), mais la situation est la même dans le cas d'un État qui renonce à toute valorisation d'une telle conception et même dans le cas d'un État-gendarme¹¹. Comme Charles Larmore l'a souligné, au moins ceux qui désirent vivre une vie de voleur auront des difficultés pour satisfaire leur préférence¹².

La seule façon d'échapper à cette difficulté consisterait à installer un État absolument abstentionniste qui se refuserait à agir même à l'égard d'actes de violence privée. Dans ce cas, la probabilité de réaliser un programme de vie dépendrait de la capacité de chacun de défendre son projet et de trouver les moyens pour le réaliser. Or par cette voie on retournerait à un état de nature où la question de la neutralité perdrait toute pertinence. Nous aurions donc résolu les

10. Je ne voudrais pas martyriser le lecteur, mais il faut rappeler qu'on peut encore établir des distinctions au niveau des conséquences entre *equal satisfaction* et *equal fulfillment*, ou bien entre une neutralité positive et une neutralité négative (P. Jones, « The ideal of the neutral state », dans Robert E. Goodin & Andrew Reeve (eds.), *Liberal Neutrality*, p. 17 ss. On peut distinguer aussi entre une dimension objective et une dimension subjective de la neutralité (R. Arneson, « Neutrality and Utility », *Canadian Journal of Philosophy* 20/2, 1990, p. 217). Et on peut appliquer cette distinction soit à la neutralité envers les individus, soit à la neutralité envers les conceptions du bien. Comme le but de ce paragraphe est de montrer l'impossibilité globale d'une neutralité des conséquences, je ne rentrerai pas dans ces détails.

11. Sur ce point voir R. Dworkin, « The Ethical Basis of Liberal Equality ». Dans University of Siena, International School of Economic Research (ed.), *Ethics and Economics* (2), Siena 1991, p. 44 et W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1990, 233 n. 4.

12. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 43.

problèmes posés par l'État neutre par la simple destruction de toute forme d'État.

Le deuxième argument à l'encontre de la neutralité quant aux conséquences affirme que même si elle était praticable, elle serait néanmoins indésirable. Cet argument ne vise donc pas les difficultés d'application de la neutralité des conséquences, mais il pose une objection normative à ses résultats.

Même si elle était applicable, en effet, la neutralité des conséquences serait d'abord incompatible avec la protection des libertés civiles et politiques, car le respect de ces garanties implique nécessairement des conséquences qui ne peuvent pas être les mêmes pour tous. Par exemple, certains individus auront des difficultés assez importantes pour développer la carrière de grand criminel à laquelle ils rêvent, et des groupes qui défendent une politique autoritaire devront admettre l'impossibilité d'emprisonner ceux qui ne partagent pas leurs opinions. *Il n'est pas vrai que dans une société respectueuse des libertés toutes les préférences ont le même poids.* Cela veut dire que, soit on admet le principe de la neutralité des conséquences — et on ne fait donc pas obstacle aux projets de vie des criminels et des dictateurs par vocation — soit on admet la priorité de l'égal respect des libertés et on laisse donc tomber l'idée d'un État neutre quant aux conséquences de ses actions¹³.

En plus de cette incompatibilité avec l'égal respect des libertés, presque toutes les modalités imaginables d'une neutralité des conséquences entrent aussi en conflit avec le principe de responsabilité à l'égard de nos choix, c'est-à-dire avec le principe qui établit que personne n'a le droit de faire payer aux autres les coûts de la forme de vie que lui-même a choisie¹⁴. En effet, notre sens de la justice nous dicte qu'un homme qui demande des ressources pour collectionner des voitures de sport et un homme qui demande des ressources pour faire face à un grave handicap physique ne doivent pas recevoir la même réponse de la part de l'État. Comme l'écrit Kymlicka, « ceux qui ont développé des goûts dispendieux sans prendre en compte ce à quoi ils peuvent raisonnablement aspirer ne peuvent pas exiger d'être subventionnés par les autres, et cela quelle que soit l'intensité de leurs désirs¹⁵ ». Or, si nous pratiquons la neutralité des conséquences nous pourrions justifier une réponse négative dans les deux cas ou bien nous pourrions justifier une égale satisfaction de chacun des deux désirs, mais nous ne pourrions pas justifier une réaction différenciée.

La neutralité des conséquences est donc en conflit avec notre sens de la justice. Et même si les appels à notre sensibilité morale n'ont pas la valeur d'une preuve, nous ne pouvons aller contre une

13. Sur cette discussion voir W. Kymlicka, « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics* 99/4, 1989, p. 884 ; J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 250 et W. Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Dordrecht, Boston & London, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 100.

14. Voir sur ce problème R. Dworkin, « What is Equality (2) : Equality of Resources », *Philosophy & Public Affairs* 10/4, 1981, p. 289 et J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 34. Une conception de la neutralité des conséquences comme non-intervention échappe à cette deuxième partie de l'objection, mais elle est loin de pouvoir échapper à la première.

15. W. Kymlicka, « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », p. 885.

intuition aussi ferme que si nous pouvons avancer des raisons de principe très puissantes. Or, le fait est que, au moins jusqu'à aujourd'hui, personne n'a été capable de faire des progrès dans cette direction, tandis que nous avons toujours des bonnes raisons pour croire qu'agir de façon juste envers les individus exige que chacun paye les coûts de ces choix.

Cet ensemble de difficultés nous montre que la neutralité des conséquences n'est pas praticable ni même désirable¹⁶. La neutralité de l'État ne peut être qu'une neutralité au niveau des justifications, et cela implique que les résultats de ses actions pourront toujours avoir des impacts différents tant sur les individus que sur leurs conceptions du bien¹⁷.

La neutralité comme abstention ou comme guide pour l'action ?

La neutralité pose-t-elle toujours une limite à l'action de l'État ou peut-elle aussi exiger des actions positives ? La réponse à cette question reste étroitement liée à l'impossibilité d'une neutralité des conséquences. En effet, si la seule neutralité possible est la neutralité au niveau des justifications, il n'y a d'autres limites à l'action de l'État que celles imposées par le besoin de fournir une justification qui soit effectivement neutre. Comme Larmore le souligne, « la neutralité politique consiste dans une contrainte relative aux facteurs qui peuvent être invoqués pour justifier une décision politique », de sorte qu'elle « laisse en grande mesure indéterminés les *but*s que l'État devrait poursuivre. Bien sûr, certains buts (par exemple, l'établissement d'une religion d'État) ne sont pas acceptables car aucune décision neutre ne peut nous amener à les poursuivre. Mais tous les buts dont la poursuite peut être justifiée de façon neutre peuvent être ceux d'un État libéral¹⁸ ».

Le principe de neutralité n'exige l'abstention que par rapport aux actions qui ne peuvent pas être justifiées d'une façon neutre. Mais dans beaucoup d'autres situations, il peut exiger de l'État une action délibérée et même des politiques assez complexes. Par exemple, un État neutre peut développer une politique de protection de l'environnement très ambitieuse en disant qu'il le fait justement *parce qu'il* est neutre : ce n'est qu'en protégeant les ressources naturelles que nous éviterons de faire des distinctions injustifiables entre les membres des générations présentes et les membres des générations futures. Cette politique restera compatible avec le respect de la neutralité même si elle exige beaucoup d'actions délibérées de la part de l'État

16. Cette conclusion est partagée parmi d'autres par John Rawls (« The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy & Public Affairs* 17/4, 1988, p. 263), Bruce Ackerman (« Neutralities », p. 39), Thomas Nagel (*Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 155) et Amy Gutmann (« Civil Education and Social Diversity », *Ethics* 105, 1995, p. 559).

17. Rawls trouve dans le rejet de la neutralité des conséquences une raison pour rejeter aussi l'utilisation du mot *neutralité* lui-même : « Neutrality of effect or influence political liberalism abandons as impracticable, and since this idea is strongly suggested by the term itself, this is a reason for avoiding it ». J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 194.

18. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 44.

et même si elle fait obstacle à plusieurs programmes de vie spécifiques.

Un État neutre ne doit donc pas être nécessairement un État minimal¹⁹. Si quelqu'un voulait défendre cette idée, il devrait apporter la preuve empirique que la façon la plus efficace de satisfaire le principe de neutralité consiste à réduire le plus possible la sphère d'action de l'État²⁰. Bien sûr, ceci ne veut pas dire qu'un État neutre *doive* être interventionniste. Mais cette combinaison n'a rien de contradictoire, comme le montre l'exemple bien connu de Bruce Ackerman²¹. Cette possibilité de défendre une conception « interventionniste » de la neutralité permet de comprendre le fait que plusieurs philosophes qui sont favorables à la neutralité de l'État ne soient pas d'accord sur la manière dont un État neutre devrait agir.

Neutralité envers les individus ou neutralité envers les conceptions du bien ?

Un État ayant fait un choix en faveur de la neutralité doit encore décider s'il va être neutre envers les individus ou bien envers les conceptions du bien choisies par ceux-ci²². Par « neutralité envers les individus » j'entends la neutralité envers des individus qui ont déjà choisi une conception du bien particulière (même s'ils peuvent la changer en tout moment). Par « neutralité envers les conceptions du bien » j'entends la neutralité envers la probabilité qu'une conception du bien (c'est-à-dire, une réponse spécifique à la question : « qu'est-ce que la vie bonne ? ») soit choisie et mise en pratique plutôt qu'une autre. J'utiliserai les expressions « conceptions du bien » et « idéaux » comme des synonymes.

Un État qui se veut neutre envers les individus essaiera soit de ne pas modifier les chances qu'ils ont de réaliser leur conception du bien, soit de les favoriser ou de les défavoriser en égale mesure, soit enfin de ne pas agir envers les individus en fonction d'une évaluation contestable de leurs motivations ou de leurs qualités intrinsèques. Dans les deux premiers cas, l'État essaiera d'être neutre au niveau des conséquences de son action, mais on sait déjà que cette possibilité n'est ni praticable ni même désirable. Dans le dernier cas, l'État essaiera d'être neutre au niveau des justifications, c'est-à-dire, au niveau des raisons qu'il considérera comme légitimes pour soutenir ses actions.

Un État qui se veut neutre par rapport aux idéaux essaiera soit de ne pas favoriser ou défavoriser les chances qu'a chaque conception du bien d'être choisie et mise en pratique par les individus, soit d'affecter ces chances dans la même mesure, soit de s'abstenir d'agir envers les différentes conceptions du bien en vertu d'une évaluation contestable de leurs excellences intrinsèques. Encore une fois, dans

19. De même qu'un État minimal ne doit pas être forcément un État neutre : un État peut décider d'intervenir très peu sur la vie sociale, mais avec le but d'assurer la survie d'une conception du bien spécifique.

20. Sur ce problème voir Cass Sunstein, « Neutrality in Constitutional Law (With Special Reference to Pornography, Abortion, and Surrogacy) », *Columbia Law Review* 92/1, 1-52, 1992, p. 5 ss.

21. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1980, et *The Future of Liberal Revolution*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1992.

22. J. Raz, *The Morality of Freedom*, p. 111-112.

les deux premiers cas l'État essaiera d'être neutre par rapport aux conséquences, tandis que dans le dernier cas il cherchera à être neutre au niveau des justifications de ses actions.

Une fois établie la distinction entre neutralité envers les individus et neutralité envers les idéaux, il faut se demander si l'État peut être neutre par rapport aux deux choses en même temps et, si cela n'est pas le cas, s'il est possible de trouver un critère de priorité.

Il est clair d'abord que, au niveau des conséquences, l'État ne peut pas être neutre à la fois par rapport aux individus et par rapport aux conceptions du bien. En effet, si l'État est neutre par rapport aux idéaux, il devra s'abstenir d'influer sur les chances qu'a chaque idéal d'être choisi et réalisé, ou bien il devra essayer d'égaliser ces chances. Mais qu'il fasse une chose ou l'autre, il affectera les chances qu'ont les individus de réaliser un de ces idéaux spécifiques. Par contre, si l'État ne veut pas altérer les chances de réussite des individus (ou s'il veut les égaliser) il modifiera la probabilité qu'un idéal spécifique soit choisi et réalisé. Mais cette incompatibilité n'a aucun effet sur la discussion parce que, comme l'on sait déjà, la neutralité des conséquences est en elle-même impraticable.

Les choses sont assez différentes dans le cas de la neutralité des justifications. En effet, un État qui s'interdit de prendre parti dans la discussion sur les conceptions du bien peut, au moins en principe, se réclamer neutre tant par rapport aux idéaux que par rapport aux individus. C'est par exemple la position d'Ackerman²³ et on interprète aussi très souvent en ce sens l'anti-perfectionnisme rawlsien exprimé dans l'idée du voile d'ignorance²⁴.

Mais il y a une différence décisive entre ces deux façons de comprendre la neutralité : la neutralité envers les individus bénéficie d'une certaine priorité par rapport à la neutralité envers les idéaux, dans le sens où l'État peut limiter le nombre des conceptions du bien en appelant à la neutralité envers les individus, alors qu'il ne peut pas limiter la liberté des individus en appelant à la neutralité envers les conceptions du bien²⁵.

En effet, la neutralité envers les individus implique le respect de leur capacité de choisir une conception du bien, ainsi que le respect de tout choix qui résulte de son exercice. La neutralité envers les idéaux en découle nécessairement, car le fait de stimuler ou de faire obstacle à la réalisation d'une conception du bien spécifique implique une forme de pression sur cette liberté²⁶. Néanmoins, cet égal respect envers les idéaux ne signifie pas que tout choix individuel ait le même droit à être réalisé. Une conception du bien qui nous amène à limiter la liberté de choix des autres sera toujours en conflit avec un État neutre envers les individus, et cela justement à cause de sa fidélité à cette exigence. L'égal respect des idéaux n'implique donc pas une latitude totale laissée à tous les programmes de vie imaginables mais une restriction imposée aux arguments qu'on peut utiliser pour leur faire obstacle. Un État neutre ne pourra pas

23. « Neutralities », p. 37.

24. Voir, par exemple, P. Jones, « The ideal of the neutral state », p. 9.

25. J. Rawls, « The Priority of Right and Ideas of the Good », p. 253-256.

26. Peter De Marneffe, « Liberalism, Liberty, and Neutrality », *Philosophy & Public Affairs* 19/3, 1990, p. 253.

s'opposer à la réalisation d'un idéal en vertu d'une évaluation contestable de sa valeur intrinsèque, mais il pourra le faire (bien plus il le devra) si sa réalisation implique une atteinte aux droits des autres individus.

Y-a-t-il des liens nécessaires entre la neutralité et l'égalité ?

Jusqu'ici j'ai présenté quatre thèses sur le concept de neutralité qui, en l'état actuel de la discussion, peuvent être considérées comme relativement consensuelles et bien fondées. Elles affirment que : 1) la neutralité est un concept politique et non pas moral ; 2) la neutralité vise les justifications et non pas les conséquences de l'action de l'État ; 3) la neutralité n'oblige pas nécessairement l'État à s'abstenir d'agir ; 4) la neutralité est avant tout une neutralité envers les individus et seulement de manière dérivée neutralité envers les idéaux. Ces thèses peuvent être considérées comme des acquis de la discussion. Elles mettent en évidence quatre traits essentiels de la neutralité qui sont reconnus tant par ceux qui acceptent la validité normative du concept que par ceux qui la rejettent. Cette approbation ou ce rejet est, au moins en partie, motivé par le fait que l'on reconnaît ou non comme pertinents et viables ces quatre traits essentiels.

Dans les deux sections qui suivent je laisserai de côté tout effort récapitulatif pour adopter une perspective plus polémique. Je voudrais discuter, en effet, deux affirmations qui jouissent d'une popularité aussi forte que les précédentes mais qui me semblent beaucoup moins évidentes. La première de ces affirmations est qu'il y a des liens profonds entre l'idée de neutralité et l'idée d'égalité. La deuxième est qu'il y a un rapport d'équivalence entre le concept de neutralité et celui d'anti-perfectionnisme. Mettre en question ces affirmations implique une prise de distance par rapport à quelques argumentations bien connues en faveur de la neutralité, mais il me semble que cette opération s'impose si on veut garder l'intelligibilité du concept.

Le premier problème que je viens de mentionner est celui de savoir s'il y a des implications profondes entre les concepts de neutralité et d'égalité. Cette idée bénéficie d'une présomption fort favorable, car elle est acceptée par deux des plus ardents défenseurs du principe de neutralité : Bruce Ackerman et Ronald Dworkin. Néanmoins, il me semble possible d'argumenter que s'il est vrai qu'on peut défendre à la fois ces deux idéaux, il n'est pas facile de trouver des liens de nécessité conceptuelle nous amenant de l'un à l'autre.

Ackerman et Dworkin ont rendu familière l'idée qu'un État qui veut respecter l'égalité de ses citoyens doit agir de façon neutre. Telle était la thèse d'Ackerman dans *Social Justice and the Liberal State*²⁷ et telle était aussi la thèse de Dworkin dans son célèbre article « Liberalism »²⁸. Certes, chacun de ces philosophes a défendu cette thèse à sa manière²⁹, mais ils partagent l'idée que l'action neutre

27. Voir note 21.

28. Dans Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

29. Pour des justifications plus récentes voir Bruce Ackerman, « Why Dialogue ? », *The Journal of Philosophy* 86/1, 1989, p. 5-22 et Ronald

(c'est-à-dire, l'action fondée sur des justifications neutres) est le type d'action caractéristique d'un État respectueux du principe d'égalité.

Toutefois le fait que deux philosophes importants soient d'accord sur une thèse n'est pas une preuve en faveur de sa vérité. Nous devons donc nous demander quelles sont les raisons qui peuvent plaider en faveur d'un rapport conceptuel fort entre neutralité et égalité. Et avant de répondre à cette question il importe de lever deux ambiguïtés. D'abord, il faut préciser la signification du concept d'égalité lui-même, au moins de manière à pouvoir répondre à la question : égalité de quoi ? Ensuite, il faut percevoir que la question que nous nous posons peut être comprise de deux façons différentes, car elle pourrait viser à savoir si la neutralité implique l'égalité ou si par contre c'est l'égalité qui exige la neutralité.

Pour lever la première ambiguïté, je ferais appel à la distinction rendue classique par Dworkin entre égale sollicitude et égal respect³⁰. La première idée implique l'égal souci des intérêts des individus, qu'il soit compris dans le sens d'une égale distribution des ressources, des opportunités, du bien-être, etc. La deuxième idée implique l'égal respect de l'indépendance morale des individus (dans un sens de cette expression que je préciserai tout de suite), ce qui exige l'égal respect des libertés fondamentales.

La neutralité implique-t-elle l'égalité au sens de l'égale sollicitude ou au sens de l'égal respect ? La première de ces possibilités peut être rapidement visée à l'écart. En effet, personne ne semble affirmer que la neutralité implique une forme quelconque d'égale sollicitude. En revanche, plusieurs philosophes soutiennent la thèse contraire. L'exemple le mieux connu à cet égard est celui des philosophes libertariens³¹, qui soutiennent un État neutre mais compatible avec des formes extrêmes d'inégalité tant au niveau des ressources et des chances qu'au niveau du bien-être³². Dans tous ces cas, l'État reste neutre au sens où il ne prend parti ni pour ni contre les différentes conceptions du bien qu'ont choisies les individus. Mais il reste aussi indifférent à l'égale sollicitude dworkinienne, dans le sens où il ne se soucie ni des besoins des individus ni des différences entre leurs niveaux de bien-être ou entre leurs dotations de ressources.

Le cas des libertariens montre que l'on peut défendre la neutralité de l'État tout en restant indifférent à l'exigence d'égale sollicitude. Mais le principe d'égalité peut avoir, nous l'avons noté, un second sens, celui de l'égal respect. Ce second sens peut être lié au premier (comme chez Dworkin) ou en être indépendant (comme chez Nozick). Quoi qu'il en soit, on peut montrer qu'un État qui se veut neutre par

Dworkin, « What is Equality (4) : Political Equality », *San Francisco University Law Review* 22/1, 1989, p. 1-30.

30. Dworkin affirme qu'un État doit agir envers les individus « with concern, that is, as human beings who are capable of suffering and frustration, and with respect, that is, as human beings who are capable of forming and acting on intelligent conceptions of how their lives should be lived ». R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977, p. 272.

31. Pour une caractérisation du libertarisme voir Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?* Paris, Éd. du Seuil, 1991.

32. Voir, par exemple, Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

rapport à la justification de ses actions peut rejeter aussi cette deuxième façon de comprendre l'égalité.

Je peux, en effet, défendre la neutralité de l'État pour des raisons qui n'ont rien à voir avec un égal respect envers les individus. Je peux le faire, par exemple, parce que je suis sceptique et, par conséquent, je ne crois en la possibilité d'aucune forme d'évaluation normative. Ou je peux le faire parce que je crois que dans ces conditions je jouirai d'une plus grande liberté relative, même si cela n'implique pas une égale liberté pour tous les membres de ma société.

Si j'embrasse le principe de neutralité pour une raison de cette sorte, je peux soutenir par ailleurs que la fonction de l'État consiste à renforcer les opinions morales majoritaires, non pas bien sûr à cause de leur valeur intrinsèque mais pour des raisons d'utilité ou d'efficacité. Je peux affirmer, par exemple, que l'État est autorisé à ignorer les droits des membres d'une petite minorité, non pas à cause du caractère plus au moins aberrant de leur conception du bien mais en raison d'un bénéfice collectif³³. De cette façon je pourrais donner mon consentement à des décisions justifiées de manière neutre et qui aient en même temps l'effet d'écraser les minorités : « Imaginez que l'État neutre soit conçu non pas comme celui qui traite les conflits en utilisant des règles neutres, mais comme celui qui résout les conflits en utilisant des procédures neutres comme le vote. Dans ce cas il serait d'une énorme importance qu'une conception du bien soit soutenue par 55% plutôt que par le 5% de la population³⁴ ».

La neutralité n'implique donc pas forcément l'égalité, ni dans le sens d'une égale sollicitude ni dans le sens d'un égal respect. Mais il nous reste encore à savoir si on peut affirmer que l'égalité implique la neutralité, c'est-à-dire si un État qui se veut égalitaire dans un des deux sens évoqués doit agir aussi de façon neutre.

Il semble clair qu'un État peut être égalitaire dans le sens d'une égale sollicitude envers les citoyens et en même temps rejeter le principe de neutralité. En effet, un État peut assumer une théorie perfectionniste des besoins individuels et il peut essayer de les satisfaire d'une façon égalitaire. En vertu d'une telle théorie, il peut, par exemple, décider de distribuer équitablement des livres religieux ou des boissons alcoolisées. Un tel État pose que les individus seront heureux s'il satisfait ces besoins et qu'ils seront frustrés s'il ne les satisfait pas, et cela quelles que soient les opinions exprimées par les individus concernés.

La question devient, par contre, plus intéressante s'il s'agit de l'exigence d'égal respect : un État qui veut pratiquer cette conception de l'égalité, doit-il être nécessairement un État neutre ? Pour Ackerman et pour le « premier » Dworkin³⁵, la réponse à cette question est affirmative. En effet, l'égal respect consiste dans l'égale

33. Eric Mack discute une telle conception de la neutralité en l'appelant *Benthamite neutralism*. Voir son article : « Liberalism, Neutralism, and Rights » dans J. R. Pennock & J. W. Chapman (eds.) : *Religion, Morality, and the Law* (Nomos XXX), New York & Londres, New York University Press, 1988, p. 47.

34. Peter Jones, « The ideal of the neutral state », Dans Robert E. Goodin & A. Reeve, *Liberal Neutrality*, p. 14.

35. C'est-à-dire le Dworkin antérieur aux *Tanner Lectures* de 1990.

reconnaissance de la capacité qu'ont les individus de choisir et de mettre en pratique une conception spécifique du bien. La neutralité, de son côté, empêche l'État de s'engager dans tout jugement de valeur par rapport à cette question. Or, ajoutent Ackerman et Dworkin, il est évident que la capacité de choisir et de mettre en pratique une conception du bien ne peut être exercée dans des conditions d'égalité que si l'État respecte cette interdiction.

Ce raisonnement nous rappelle, certes, quelque chose d'important : si un État se veut soucieux de l'égal respect des individus, il doit respecter leur capacité de choisir et de mettre en pratique une conception spécifique du bien. Mais cela ne nous permet pas d'accepter l'ensemble de l'argument, car il faut encore montrer que le respect de cette capacité de choix exige de l'État une abstention totale par rapport à la question du bien. Ce présupposé est peut-être plausible, mais il n'est pas évident. Et pour le confirmer ou le rejeter, nous devons nous demander ce que l'État doit exactement respecter pour rendre possible l'exercice de la liberté de choix. Ce n'est qu'en répondant à cette dernière question que nous pourrions savoir avec précision quelles sont les limitations à imposer à la justification des actions d'un État neutre.

J'essayerai donc de défendre ici la thèse suivante : un État pratiquant l'égal respect envers les individus est un État qui respecte leur indépendance morale. Celle-ci est la condition nécessaire et suffisante pour pouvoir choisir entre des différentes conceptions du bien, même si elle n'arrive pas à nous assurer la pleine réalisation de la conception de notre choix. Pour préciser la portée de ce nouveau concept je procéderai d'abord par la négative, en le détachant de deux idées qui lui sont proches mais qui restent tout de même différentes. Ensuite je proposerai une formulation positive. Enfin, je discuterai la question de savoir si un État respectueux de l'indépendance morale des individus doit effectivement s'abstenir de tout jugement de valeur, c'est-à-dire s'il doit rester aveugle par rapport à la question du bien.

Indépendance morale

L'indépendance morale est une forme d'autonomie morale individuelle mais qui se distingue de deux autres formes d'autonomie.

Elle est d'abord différente de l'idée kantienne d'autonomie comme caractère distinctif de notre nature morale. Cette idée, en effet, implique une théorie « profonde » sur notre statut d'agent moral qui peut faire l'objet d'un désaccord raisonnable. Il y a des arguments très puissants pour la soutenir mais il y en a aussi d'autres également respectables pour la mettre en question. Ce fait la rend inadéquate comme base d'une argumentation politique susceptible d'être partagée par des citoyens qui défendent des théories morales rivales. Bien sûr, les théories « profondes » de cette sorte peuvent jouer un rôle important (voire central) dans notre vie morale personnelle et elles peuvent aussi être défendues dans un débat public. Mais si on essaye de les utiliser comme soutien d'un accord politique de base, on tombe dans ce que Charles Larmore a appelé une « perspective expressiviste », c'est-à-dire une perspective qui

essaye de tirer des conclusions politiques partageables à partir d'une théorie extra-politique, controversée et difficile à contrôler³⁶.

Je réserverai l'expression « autonomie morale » pour faire référence à l'idée kantienne d'autonomie et, en suivant une suggestion de Raz, j'utiliserai l'expression « autonomie personnelle » pour me référer à un deuxième sens du mot qui ne jouera, lui non plus, aucun rôle dans mon argumentation.

L'expression « autonomie personnelle » ne renvoie pas à une thèse sur notre nature morale mais à un idéal de vie. Dans les mots de Raz, « l'idéal de l'autonomie personnelle est la vision des gens contrôlant, jusqu'à un certain degré, leur propre destin, lui donnant forme par des décisions successives tout au long de leurs vies³⁷ ». On peut suivre l'idéal d'autonomie personnelle parce qu'on partage la théorie kantienne de l'autonomie morale mais on peut aussi le faire sans défendre aucune théorie de cette sorte. En tout cas, le fait essentiel est que l'on se conçoit comme maître de sa propre vie. Comprise dans ce sens spécifique, « l'autonomie est un idéal d'auto-création³⁸ ». Elle reste compatible avec d'autres idéaux complémentaires mais différents, comme celui de doter sa propre vie d'unité et de cohérence, ou celui de l'auto-réalisation. Mais son noyau est l'idée d'une vie dans laquelle chaque engagement et chaque attachement a été (ou peut être) l'objet d'une décision délibérée³⁹.

De très bons arguments plaident en faveur de cet idéal. Toutefois des arguments tout aussi valables peuvent plaider en faveur d'autres idéaux de vie, par exemple en faveur d'une vie en harmonie avec les attachements sociaux et culturels constitutifs de notre identité⁴⁰. L'idéal d'autonomie personnelle peut être controversé. Il ne peut donc servir de fondement à un accord politique sous peine de tomber dans l'expressivisme.

En revanche, le concept d'indépendance morale ne risque pas de tomber dans ce piège. Il ne suppose, en effet, que la simple reconnaissance du fait que notre bien-être dépend, au moins en partie, de la possibilité de mener nos vies *from the inside*, c'est-à-dire de la possibilité de mener nos vies en fonction de nos propres convictions éthiques⁴¹. L'idée intuitive sous-jacente à cette affirmation est que, au delà de nos différences et de nos conceptions divergentes à propos du bien, tous les individus reconnaissent que le fait de mener leur vie comme ils l'ont choisi est une composante essentielle de leur bien-être.

Cette affirmation ne doit pas être interprétée comme une variante de l'idéal de l'autonomie personnelle. Celui-ci, en effet, n'est qu'une des réponses possibles à la question : « comment est-ce que je veux

36. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 76 ss et p. 118 ss.

37. J. Raz, *The Morality of Freedom*, p. 369.

38. *Loc. cit.*, p. 370.

39. Pour une défense de cette sorte d'autonomie voir Stephen Macedo, « Charting Liberal Virtues », dans J. W. Chapman & W. A. Galston, *Virtue (Nomos XXXIV)*, New York & London, New York University Press, 1992, p. 214-218.

40. Voir, par exemple, Charles Taylor, « Atomism », dans *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 187 ss. et Alasdair MacIntyre, « Is Patriotism a Virtue ? », *The Lindley Lecture*, Kansas, Kansas University Press, 1984.

41. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 204.

vivre ? ». Or, je peux répondre à cette question en disant que je veux mener une vie que je maîtrise absolument, où tout engagement est le résultat d'une décision explicite, mais je peux aussi y répondre en choisissant une vie fortement ancrée dans des attachements constitutifs, par exemple de type national ou religieux. Le fait important est que dans les deux cas je me sentirai fort lésé si je ne peux pas mener le genre de vie que j'ai choisi. Je me sentirai fortement lésé si une société intolérante m'interdisait de mener ma vie conformément au principe du libre-examen, mais je me sentirai aussi lésé si je ne peux pas vivre une vie vouée à mes attachements constitutifs (parce que ma religion est interdite ou qu'elle a disparu de la société dans laquelle je vis). Le mécontentement qui est commun aux deux cas manifeste le souci commun de l'indépendance morale, tandis que les deux réponses opposées reflètent des jugements différents sur la valeur de l'autonomie personnelle.

L'idée d'indépendance morale ne présuppose aucune thèse anthropologique ni aucune théorie profonde et controversée concernant notre vie morale. Elle se limite à affirmer que le désir de choisir le genre de vie que nous voulons vivre fait partie de nos intérêts les plus essentiels, c'est-à-dire de ces préférences qui sont à la base de toutes nos préférences.

Cette affirmation ne prétend pas être valable pour toutes les sociétés et pour toutes les époques. Toutefois ceci ne signifie pas que cette thèse serait un pur constat factuel, affirmant seulement que l'idée d'indépendance morale est valable là où elle est reconnue comme valable et tant qu'elle est reconnue comme valable. Tout au contraire, on peut attribuer à cette thèse une force normative dès lors que l'on peut montrer que, au moins dans nos sociétés, elle est inhérente à l'interprétation que nous avons de notre vie morale et de nos institutions⁴².

Je ne me prononcerai pas ici sur les chances d'une telle argumentation. Je veux dire tout simplement que ce principe d'autonomie effective est la chose que nous visons à protéger quand nous essayons de protéger la liberté de choix des individus. Elle est, en effet, la condition minimale qui nous permet d'exercer notre liberté de choisir une conception spécifique du bien et de la mettre en pratique. S'il est vrai donc qu'un État soucieux de l'égal respect des individus est un État respectueux de leur liberté de choix, alors il est aussi vrai qu'un tel État doit chercher à assurer les conditions de leur indépendance morale. Ceci est la base du rejet de l'État paternaliste, c'est-à-dire, d'un État cherchant à gouverner la vie des individus selon un idéal perfectionniste, et de toute intervention qui, par quelque moyen, essaie d'imposer aux individus une réponse plus au moins restrictive à la question : « Quel genre de vie est-ce que je veux vivre ? ».

Or, si on accepte qu'un État soucieux de l'égal respect est un État soucieux de l'indépendance morale des individus, doit-on en conclure qu'un État soucieux de l'égal respect doit être neutre ? Cela dépend du sens que nous donnons au mot « neutralité ». Si par « État

42. Derrière cette argumentation il y a l'idée d'interprétation constructive », proposée par Ronald Dworkin dans *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

neutre » on comprend un État s'abstenant de toute intervention fondée sur des idées du bien (comme Ackerman et au moins le « premier » Dworkin le font), tout dépend de savoir si un État peut rejeter cette exigence tout en respectant néanmoins l'indépendance morale des individus. Si c'est le cas, la réponse à la question est négative. Si ce n'est pas le cas, la réponse sera affirmative. Si par contre, on trouve la façon de défendre une conception de la neutralité de l'État qui, tout en respectant l'autonomie effective des individus, n'implique pas cette interdiction extrême, la réponse sera toujours positive.

La neutralité implique-t-elle l'anti-perfectionnisme ?

Jusqu'à présent j'ai défini la neutralité par le refus de justifier les actions de l'État en invoquant un jugement de valeur sur les individus ou sur les conceptions du bien choisies par eux. Mais cette formule contient une ambiguïté qu'il faut maintenant lever. En effet, elle peut vouloir dire que cette interdiction oblige l'État à rester aveugle par rapport à *tout* jugement de valeur, ou bien elle peut vouloir dire qu'elle ne l'oblige à rester insensible que par rapport à *certain*s de ces jugements. Par « jugements de valeur » je comprends ici des jugements sur la valeur intrinsèque des individus, des conceptions du bien ou des biens particuliers. Une chose a une valeur intrinsèque quand nous avons des raisons pour la choisir pour elle-même et non pas en fonction de son utilité pour atteindre un autre objet de choix.

Beaucoup de philosophes optent pour la première interprétation : l'exigence de neutralité implique tout simplement que l'État ne peut faire appel à aucun jugement de valeur dans aucun domaine. Ce n'est qu'à cette condition qu'il ne fera pas de différences ni entre les individus ni entre les conceptions du bien⁴³. Or dans cette section je voudrais suggérer que cette affirmation ne vise pas le concept de neutralité lui-même mais une conception de ce concept, à savoir, la conception anti-perfectionniste de la neutralité⁴⁴. Cela veut dire qu'il est possible de proposer une autre interprétation du concept qui avance qu'un État peut être neutre sans pour autant s'abstenir de faire appel à *tout* jugement de valeur dans la justification de ses actes.

Pour mieux préciser les choses, je présenterai ici deux conceptions alternatives du concept de neutralité. Je suggère : i) qu'un État n'est neutre que s'il met en pratique une de ces conceptions ; et ii) que toute formulation du concept de neutralité peut être finalement réduite à l'une ou l'autre de ces conceptions. Je resterai au niveau de l'analyse conceptuelle et je ne discuterai donc pas les conséquences pratiques de chacune de ces alternatives.

43. Voir par exemple Bruce Ackerman, « Political Liberalisms », *The Journal of Philosophy* 91/7, 1994, p. 373 ; R. Dworkin, *A Matter of Principle*, p. 191, C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 43 et R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 33.

44. Voir note 3. Cette section discute deux conceptions du concept de neutralité, qui a été présenté dans les sections précédentes.

La conception anti-perfectionniste

La neutralité peut d'abord être comprise comme la négation de la pertinence de tout jugement de valeur dans la justification des actions de l'État. Le concept de neutralité implique, en effet, que étant donnés deux groupes de personnes *A* et *B*, l'État ne peut pas favoriser le groupe *A* (et par conséquent défavoriser le groupe *B*) en disant que les membres du groupe *A* possèdent une certaine excellence *x* (leur race, leur patriotisme, leur richesse, etc.) qui leur est intrinsèque, ou en disant que l'idéal défendu par les membres du groupe *A* possède une certaine excellence *y* (sa religiosité, sa ferveur nationale, etc.) qui lui est intrinsèque. Dans une formule que Bruce Ackerman a rendu célèbre : « aucune raison n'est une bonne raison si elle requiert du détenteur du pouvoir d'affirmer : (a) que sa conception du bien est meilleure que celle affirmée par n'importe lequel de ses concitoyens, ou (b) que, indépendamment de la conception du bien qu'il défend, il est intrinsèquement supérieur à un ou à plusieurs de ses concitoyens⁴⁵ ».

Cette exigence, qui exprime le cœur même du concept de neutralité, oblige l'État à rester aveugle à tout jugement de valeur intrinsèque portant sur les individus ou sur les conceptions du bien choisies par les individus. Or — ajoute la conception anti-perfectionniste de la neutralité — elle oblige aussi l'État, quoique indirectement, à rester aussi aveugle à la valeur intrinsèque de tout bien particulier et de toute pratique particulière. En effet, ces biens et ces pratiques n'ont de la valeur pour nous qu'à la lumière d'une conception du bien spécifique. Dès lors, protéger certains biens ou certaines pratiques, ou même contribuer à les rendre plus disponibles, mènera nécessairement (au moins dans un contexte de rareté de ressources) à favoriser certaines conceptions du bien et à en défavoriser d'autres. Étant données une conception du bien *M* qui valorise les biens ou les pratiques particuliers *a*, *b* et *c*, et une conception du bien *N* qui valorise les biens ou les pratiques particuliers *d*, *e* et *f*, si l'État protège ou prête son soutien aux biens particuliers *a* et *c*, la conception du bien *M* sera *cæteris paribus* plus facile à réaliser que la conception du bien *N*.

Dès que nous avons des raisons pour rejeter la neutralité des conséquences, rien n'empêche l'État de justifier des décisions de cette sorte par des raisons purement anti-perfectionnistes. Par exemple, il peut mener une politique d'alphabétisation (c'est-à-dire, de soutien à la pratique de la lecture) non pas parce que celle-ci serait une pratique précieuse en elle-même, mais parce qu'elle est une condition pour l'exercice des droits du citoyen. Par contre, l'État doit toujours s'abstenir de toute discrimination entre des biens et des pratiques impliquant une évaluation de mérites intrinsèques. Par exemple, il ne peut pas justifier une politique d'alphabétisation en affirmant que lire est intrinsèquement meilleur que regarder la télévision. S'il ne respecte pas cette interdiction, l'État agit différemment envers les différentes conceptions du bien et cela pour des raisons qui ne peuvent pas être acceptées par l'ensemble des citoyens.

45. B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, p. 11.

J'utiliserai le terme *anti-perfectionnisme* pour me référer à cette conception. Il s'agit d'une conception forte de la neutralité qui établit des limites très précises à la justification des actions de l'État et aux arguments qui peuvent être utilisés dans la discussion préalable à ces décisions. Elle implique que l'on ne peut dans cette discussion faire appel à l'idée d'excellence intrinsèque, et cela au nom de l'égal respect des citoyens.

L'anti-perfectionnisme ne doit pas être confondu avec le scepticisme moral. Le scepticisme est une doctrine concernant la nature du raisonnement moral qui soutient soit qu'il n'y a pas d'arguments moraux meilleurs que d'autres, soit que, même s'il y en a, nous ne serons jamais capables de les identifier. L'anti-perfectionnisme, par contre, ne nie pas le fait que je puisse raisonnablement reconnaître des valeurs intrinsèques au niveau de ma vie morale personnelle. Mais il affirme que ce fait n'a aucune place dans le débat politique.

L'anti-perfectionnisme n'implique pas non plus le rejet de toute modalité collective de recherche du bien. Il affirme plus simplement que « les perfections humaines doivent être poursuivies sans sortir des limites du principe de libre association⁴⁶ ». Les individus peuvent s'associer de façon volontaire dans des organisations culturelles, des églises, des associations professionnelles ou des universités. Mais ils ne peuvent pas exiger la satisfaction de leurs préférences par la voie d'une action de l'État. Les biens recherchés par les associations volontaires ne peuvent pas devenir des buts de l'action politique.

La conception perfectionniste modeste de la neutralité

La deuxième conception de la neutralité affirme également qu'un État neutre doit être aveugle vis-à-vis des jugements de valeur sur les individus et sur leurs idéaux, mais elle nie que cela l'oblige à rester aveugle à *tout* jugement de valeur. Du point de vue conceptuel, rien n'empêche qu'un État respectueux de la neutralité puisse être sensible à *certain*s jugements sur la valeur des biens particuliers⁴⁷ et qu'il puisse se servir de ces jugements dans la justification de ses actions.

J'utiliserai l'expression *perfectionnisme modeste* pour me référer à cette deuxième conception de la neutralité. Elle est perfectionniste dans le sens où elle accorde une certaine place aux jugements de valeur dans la discussion publique, mais elle reste modeste dans le sens où elle ne défend aucun standard de valeur indépendant du jugement des individus.

La conception perfectionniste modeste est fondée sur une critique du point de vue anti-perfectionniste. Celui-ci affirme, on l'a vu, qu'un État ne peut être neutre envers les individus et envers les conceptions du bien que s'il est aveugle à tout jugement de valeur.

46. J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 328.

47. Dorénavant, et pour raisons de simplicité, j'utiliserai le terme « biens » pour faire référence à l'ensemble des biens et des pratiques qui peuvent être l'objet de nos choix. La seule différence consiste (comme on le sait depuis Aristote) dans le fait que les biens peuvent être détachés des actes qu'il faut accomplir pour les produire, tandis que cela n'est pas possible dans le cas des pratiques.

On ne peut satisfaire la première condition que si on satisfait aussi la deuxième.

Or, dit le perfectionniste modeste, ce raisonnement est un *non sequitur* à moins qu'on accepte deux présupposés. Le premier est que notre intérêt fondamental consiste à réaliser la conception du bien que nous avons librement choisie. Le second est que toute conception du bien est un schéma *déterminé* de buts finaux, c'est-à-dire un schéma structuré de telle sorte que : a) étant donné n'importe quel but particulier, nous soyons toujours capables de savoir s'il fait partie ou non de notre conception du bien et avec quel degré d'importance ; et ii) étant donné n'importe quel bien particulier, nous soyons toujours capables de savoir quelle est la place qu'il occupe dans l'ordre de nos préférences en fonction de sa capacité de satisfaire les buts que nous nous sommes donnés⁴⁸. Si ces présupposés sont exacts, alors il est vrai que le soutien apporté à n'importe quel bien particulier aura toujours pour effet de bénéficier à certaines conceptions du bien au détriment de toutes les autres. Ce fait suffit pour interdire à un État neutre de s'engager dans une telle action pour des raisons autres que des arguments purement anti-perfectionnistes.

Toutefois ces deux présupposés sont très difficiles à admettre, car ils sont en conflit avec quelques données cruciales de notre expérience morale.

Tout d'abord, il est un fait que nous ne semblons pas seulement intéressés à réaliser notre conception du bien mais aussi à vérifier sa valeur. Nous savons que nous pouvons nous tromper dans nos choix. Nous ne visons donc pas à réaliser n'importe quelle conception du bien, mais à choisir la bonne conception du bien (une idée critique toujours indéterminée)⁴⁹. L'analyse de notre expérience morale individuelle, de même que l'analyse du langage moral et des récits littéraires, témoignent de l'importance de ce phénomène : nous ne concevons pas notre bien comme la réalisation de la conception du bien que nous avons librement choisie mais comme la libre réalisation de la bonne conception du bien⁵⁰. La liberté de choix n'est pas pour nous une fin ultime mais une condition pour mener cette recherche. Elle est importante à nos yeux parce que la quête de la meilleure façon de vivre nous semble importante⁵¹. Si nous

48. On trouve une défense explicite de ces deux présupposées (quoique plus nuancée que dans le passé) dans J. Rawls 1993, p. 311 ss. L'expression « conceptions du bien déterminées » lui appartient : « Citizens (are) regarded as having at any given time a determinate conception of the good, that is, a conception specified by certain definite final ends, attachments, and loyalties... ». *Political Liberalism*, p. 74, voir aussi p. 19-20 et p. 108.

49. Je suis ici les idées de W. Kymlicka dans *Liberalism, Community, and Culture*, (Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 11 ss) même si, par des raisons que je ne peux pas discuter maintenant, il reste un défenseur du point de vue anti-perfectionniste.

50. Ceci n'implique pas qu'il y ait une conception du bien qui soit la meilleure pour tous les individus. Le bien de chacun peut être différent du bien des autres. En tout cas, mon argumentation n'exige pas qu'on prenne une position définitive sur ce point.

51. Cela n'empêche pas que quelqu'un puisse ériger la liberté de choix en but final. Mais le fait même de devoir expliquer que la liberté de choix est pour lui un bien *en soi* implique qu'il comprend la différence entre sa valeur instrumentale (qui est générale) et la valeur intrinsèque qu'il lui assigne.

n'acceptons pas ce présupposé, une bonne partie de nos actes et de notre langage moral devient incompréhensible à nos propres yeux.

Ensuite, il est un fait que les rapports entre nos conceptions du bien et les biens particuliers que nous trouvons dans le monde sont plus complexes que le deuxième présupposé le suggère. D'un côté, il semblerait que nous avons des opinions sur des biens spécifiques qui sont relativement indépendantes de tout engagement avec une conception du bien déterminée. Le fait qu'une conception spécifique soit incompatible avec la jouissance d'un de ces biens est à nos yeux une raison pour l'abandonner⁵². Un individu peut abandonner une vie centrée sur le profit s'il acquiert la conviction que cette vie l'empêche de jouir d'une vie familiale chaleureuse ou d'avoir accès aux biens de la culture. Un autre peut abandonner une vie centrée sur la recherche philosophique s'il s'aperçoit que cela l'empêche d'accumuler des richesses. D'un autre côté, et pour compliquer encore les choses, il semblerait que ce qui compte comme un bien dépend, au moins en partie, de la conception du bien que nous avons choisie. Par exemple, pour beaucoup de personnes la beauté du paysage n'est pas du tout un bien. Leur conception du bien y est tout simplement aveugle. Pour d'autres, par contre, cette insensibilité peut être une raison de renoncer à une conception du bien. Encore une fois, nous ne nous limitons pas à choisir des biens particuliers en fonction de notre conception du bien mais nous faisons des opérations beaucoup plus complexes.

Les philosophes anti-perfectionnistes sont normalement prêts à admettre ce type de remarque, mais ils affirment qu'on peut quand même procéder à certaines simplifications méthodologiques pour des raisons d'économie théorique⁵³. Le perfectionniste modeste, par contre, affirme que ces données de notre expérience morale ont une importance capitale car elles permettent d'affirmer que les biens qui comptent pour les individus ne sont pas seulement ceux qui servent comme des moyens à la réalisation de leur conception du bien (ou de n'importe quelle conception du bien) mais aussi ceux dont la disponibilité permet de faire des choix plus riches et plus réflexifs entre des différentes conceptions du bien. Par exemple, un patrimoine urbain plus riche est préférable à un patrimoine urbain plus pauvre, car cela offre — au moins dans certaines conditions culturelles — un contexte de choix plus varié. De même, la transmission d'une langue nationale ou de certaines traditions distinctives peut rendre plus intelligible et plus riche aux yeux des individus le contexte social et culturel dans lequel ils doivent faire leurs choix moraux⁵⁴.

Appelons « biens partagés » ces biens ayant la capacité de rendre plus riche notre contexte de choix. Certes, les membres d'une société

52. Charles Taylor appelle « hypergoods » les biens qui nous permettent d'évaluer d'autres biens (*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 63). Mais je parle ici de ces biens dont la compatibilité ou l'incompatibilité nous permet d'évaluer des conceptions du bien.

53. Voir, par exemple, J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 311.

54. C. Taylor, « The Politics of Recognition », dans C. Taylor et al., *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992, p. 58.

pluraliste n'arriveront pas à se mettre d'accord sur un catalogue de ces biens. Mais supposons que la disponibilité d'au moins une partie de ces biens ne puisse être assurée par le fonctionnement normal du marché. Est-ce que ce désaccord empêcherait l'État de s'engager dans leur protection ?

La conception perfectionniste modeste répond par la négative à cette question. Si nous sommes intéressés à réaliser la bonne conception du bien et pas seulement la conception du bien que nous avons librement choisie, alors nous aurons toujours des raisons pour préférer un contexte de choix plus riche à un contexte de choix plus pauvre. Et nous aurons même des raisons pour accepter que le soutien accordé à certains biens spécifiques rend certaines conceptions du bien (plus ou moins « déterminées ») plus réalisables que d'autres, dès lors que l'absence de tout soutien de cette sorte rendrait notre recherche du bien encore plus difficile. L'important est que : i) la procédure d'identification des biens à protéger ne soit pas fondée sur des jugements sur la valeur intrinsèque des différentes conceptions du bien présentes dans la société ou des individus eux-mêmes, et ii) que le catalogue des biens à protéger soit considéré à chaque instant comme étant provisoire et révisable.

Cette argumentation ne suffit évidemment pas à légitimer le point de vue perfectionniste modeste. Pour y arriver il faudrait encore montrer : i) que la protection de la richesse du contexte de choix n'est possible que moyennant l'intervention de l'État, et ii) que cette intervention n'est possible que si l'État se rend sensible à certains jugements de valeur à propos de ce qui mérite d'être protégé. Je ne discuterai pas ici ces deux affirmations, car je n'essaie pas de vérifier si nous avons effectivement des raisons pour préférer le perfectionnisme modeste à la conception anti-perfectionniste de la neutralité. Ce qui m'intéresse c'est plutôt de montrer que ce choix existe en tant que possibilité conceptuelle, c'est-à-dire que la conception perfectionniste modeste est aussi une conception plausible de la neutralité de l'État. Je me limiterai donc à ajouter trois précisions.

D'abord il faut souligner que le perfectionnisme modeste n'exige pas que les biens partagés soient des biens « intersectionnels », c'est-à-dire des biens dont la valeur est reconnue par toutes les conceptions du bien présentes dans la société. Car un bien « intersectionnel » est un bien dont la valeur n'est incontestée que *pour le moment*. Il suffirait donc qu'un individu le mette en question pour qu'il cesse d'être un bien digne d'être soutenu par l'État. En fait, il n'est pas nécessaire que les biens partagés soient unanimement acceptés. En tentant de les identifier nous ne visons pas à répondre à la question : « quels sont les biens recherchés par tous les membres de notre société ? », mais plutôt à la question : « quels sont les biens susceptibles d'enrichir notre contexte de choix, étant données nos intuitions les plus solides à propos de la vie politique, nos traditions publiques les plus stables et les particularités de notre histoire et de notre culture ? ».

Cette dernière question recevra des réponses différentes d'un individu à l'autre, mais cela n'empêche pas qu'on puisse s'accorder sur la valeur d'au moins certains biens. Par exemple, Joseph Raz a montré que, dans le cadre d'une société ayant fait un choix en faveur de la démocratie constitutionnelle, les individus auront aussi des

raisons pour préférer une discussion publique plus rationnelle et mieux informée. Or, une presse qui ne soit pas seulement libre mais aussi influente et puissante favorise ce type de discussion. L'État peut donc lui accorder des droits unilatéraux allant au delà du simple respect de la liberté d'expression (protection des sources, accès préférentiel aux tribunaux, etc.), non pas en raison d'une exigence de justice mais dans le but de soutenir un bien qui est reconnu comme important et partagé⁵⁵. Ce raisonnement ne prétend pas que la totalité des citoyens considérera la bonne qualité de la discussion publique comme un bien partagé. Il suggère plutôt que la protection de ce bien est compatible avec (et même exigée par) notre choix collectif en faveur de la démocratie constitutionnelle. S'il y a donc une majorité de citoyens favorable à ce choix, on ne pourra pas s'opposer à la protection de ce bien par un recours au principe de neutralité.

Ensuite, les biens partagés ne sont pas non plus ceux qui font l'objet d'un recoupement entre toutes les conceptions *raisonnables* du bien individuel présentes dans la société. Cette idée a été récemment proposée par William Galston⁵⁶, mais elle reste fort problématique. Certes, certains biens font normalement partie des conceptions du bien développées par des individus dès lors qu'ils se conçoivent comme des agents moraux rationnels et raisonnables. Mais tout le problème réside dans l'ambiguïté du mot « normalement », car les critères de délimitation sont difficiles à établir : quelles seront, en effet, les conceptions du bien qui seront prises en compte dans le consensus raisonnable et quelles seront les conceptions qui seront rejetées ?

Enfin, le perfectionnisme modeste ne propose pas non plus une restriction purement instrumentale à l'anti-perfectionnisme, comme celle qui est proposée par une partie de la tradition républicaine. En effet, plusieurs auteurs ont soutenu, au moins depuis Machiavel, que l'État doit encourager certaines valeurs (par exemple, la participation dans la vie publique) non pas pour des raisons perfectionnistes, mais parce que cela est une condition de la stabilité politique. Le problème de savoir si la participation à la vie publique est une composante essentielle de la vie bonne n'est pas pertinent ici. Leur position est qu'il faut admettre que sans un engagement des citoyens dans la vie publique, le régime républicain n'arrivera pas à se maintenir⁵⁷. Le perfectionnisme modeste, par contre, ne vise pas en premier lieu les conditions de la stabilité politique (quoique ce problème reste important) mais les conditions de possibilité d'une recherche indépendante du bien menée dans le cadre d'une vie sociale

55. J. Raz, *The Morality of Freedom*, p. 198 ss et p. 253.

56. Galston a proposé un catalogue de biens issus d'une « common experience of the good ». Il inclut la préservation de la vie, le développement normal de nos capacités de base, la réalisation de nos intérêts et projets, l'exercice de la liberté de choix et de la rationalité, l'appartenance à un tissu de rapports sociaux et les expériences de satisfaction subjective. Voir son *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 168 ss.

57. Quentin Skinner, « On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty », Dans Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, London & New York, Verso, 1992, p. 219-221.

caractérisée par le fait du pluralisme et la rareté modérée des ressources. L'accord constitutionnel (c'est-à-dire, l'accord qui rend possible la coexistence politique) est perçu comme un accord visant à rendre possible une telle vie pour tous les membres de la société.

La conception perfectionniste modeste de la neutralité est donc plus faible que la conception anti-perfectionniste, mais elle reste toujours une conception de la neutralité. Elle se distingue de l'anti-perfectionnisme, mais elle se distingue encore plus radicalement du perfectionnisme tout court. Cela veut dire qu'elle rejette trois thèses qui ont été historiquement associées à ce point de vue. D'abord, elle rejette la thèse affirmant la supériorité intrinsèque de certains individus par rapport aux autres. Ensuite elle rejette la thèse affirmant la supériorité intrinsèque de certaines conceptions du bien (et des formes de vie qui leurs sont associées) par rapport aux autres⁵⁸. Enfin, elle rejette la thèse affirmant qu'il y a un bien commun (ou un ensemble de biens) partagé par tous les membres de la société.

La conception perfectionniste modeste affirme plutôt qu'il y a *des biens* qui peuvent être reconnus comme partagés par les membres d'une société pluraliste, et elle ajoute que ces biens *peuvent* être soutenus et protégés par un État neutre pourvu que cela se fasse par des procédures compatibles avec l'égal respect des individus. On est donc toujours en présence d'une conception de la neutralité de l'État : les actions de celui-ci doivent être justifiées sans faire appel à des jugements intrinsèques sur les conceptions non-minimales du bien choisies par les individus ou sur les individus eux-mêmes. Et, comme même les anti-perfectionnistes le reconnaissent, « dans la mesure où un gouvernement conforme ses décisions à cette contrainte, il agit de façon neutre⁵⁹ ».

Un concept, deux conceptions

Selon nos définitions de départ, tant l'anti-perfectionniste que le perfectionniste modeste soutiennent un principe de neutralité des justifications. Le premier affirme que l'action de l'État doit être aveugle à tout jugement de valeur, c'est-à-dire qu'étant donnés deux groupes d'individus A et B, l'État ne peut agir d'une façon différente par rapport aux deux collectifs *en faisant appel* à des jugements de valeur sur les conceptions du bien défendues dans chaque cas, ni sur les biens particuliers recherchés par chaque groupe, ni sur les qualités des membres qui appartiennent à l'un et l'autre ensemble. Cette formulation impose des limitations aux justifications de l'action de l'État, mais elle ne dit pas que l'État ne peut pas agir d'une façon telle que les conséquences de son action soient différentes pour les membres des deux groupes. En revanche, le deuxième affirme que,

58. Comme Vinit Haksar a argumenté, « one can quite consistently believe that some forms of human life are intrinsically superior to other forms of human life without believing that some human beings are intrinsically superior to other human beings » (*Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 2). Ce type d'affirmation peut donc faire partie des convictions personnelles légitimes des citoyens d'une démocratie constitutionnelle. Mais le principe de neutralité interdit à l'État de se prononcer sur ce sujet.

59. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 44.

dans la justification de ses actions, l'État ne peut pas aller au delà des accords publics à propos des biens qui sont considérés comme étant partagés. Cela implique que, étant donnés deux groupes *A* et *B*, l'État ne peut agir de façon différente envers les membres de ces groupes *que s'il peut faire appel* à des considérations de justice ou à la protection des biens ou des pratiques reconnus comme partagés. Cette définition ne dit pas non plus que l'action de l'État ne peut pas avoir de conséquences différentes pour les membres des deux groupes.

Les deux conceptions se différencient, néanmoins, en regard de la distinction entre neutralité envers les individus et neutralité envers les idéaux. Dans les deux cas la neutralité envers les individus est prioritaire, mais la neutralité envers les conceptions du bien est plus radicale dans le cas de l'anti-perfectionnisme que dans le cas du perfectionnisme modeste. En effet, pour le défenseur du point de vue anti-perfectionniste, les actions de l'État ne pourront avoir de conséquences différentes sur des idéaux différents que si elles sont fondées sur des arguments de justice ou d'efficience. Le défenseur du point de vue perfectionniste modeste admet, quant à lui, que l'État ne peut pas se substituer au jugement des individus à propos des conceptions du bien, mais il affirme que les différences au niveau des conséquences peuvent aussi être justifiées en faisant appel à la protection de certains biens qui ont été reconnus comme partagés par les individus.

Conclusion

Cette discussion m'a permis de trouver quelques critères de distinction entre un État neutre et un État qui ne l'est pas. D'après mes conclusions, en effet, un État n'est neutre que si : i) il ne prétend exprimer aucune conception « profonde » sur notre vie morale mais il reste au niveau de l'argumentation politique ; ii) au lieu de viser une neutralité des conséquences, il essaie de justifier ses actions d'une façon acceptable pour tous les membres de la société ; iii) il reconnaît la priorité du respect des individus par rapport au respect des idéaux. Par contre, nous avons des raisons pour rejeter un quatrième critère possible et d'affirmer que : iv) un État ne doit pas être minimal pour revendiquer sa neutralité, pourvu qu'il soit capable de respecter les trois critères précédents.

Cette discussion m'a permis aussi d'identifier deux conceptions de la neutralité qui en principe respectent l'interdiction adressée à l'État de s'engager dans des évaluations intrinsèques sur les individus ou sur les conceptions du bien choisies par eux. Je n'ai pas traité ici les questions de savoir si : i) l'une de ces conceptions est préférable à l'autre, et ii) si, même dans ce cas, la différence entre l'une et l'autre aura des conséquences importantes dans la pratique. Je suggère plutôt que toutes les deux peuvent être comprises comme des interprétations du concept de neutralité, de sorte que toutes les deux partagent une certaine confiance dans les procédures non-étatiques pour créer les conditions favorables à notre vie morale et au développement culturel, ainsi qu'une certaine méfiance à l'égard d'un

engagement de l'État dans des évaluations sur le bien⁶⁰. Mais l'une se différencie de l'autre selon la portée qu'elles reconnaissent à cette confiance et à cette méfiance.

Je voudrais finir en formulant une hypothèse que je ne saurais pas défendre dans les limites de cet article : si le concept de neutralité est devenu si problématique aux yeux des philosophes et même aux yeux des acteurs sociaux (pensons, par exemple, au cas de l'enseignement) cela est dû au fait que nos *théories* sur la neutralité ont été bâties sur une base anti-perfectionniste, tandis que les *pratiques* que nous demandons aux responsables publics sont fondées sur une sensibilité perfectionniste modeste plus au moins explicite. Ce n'est que si nous prenons conscience de ce décalage que nous pourrions maîtriser les difficultés auxquelles nous nous heurtons quand nous essayons de mettre en œuvre cet impératif⁶¹.

CLAEH

Université Catholique de l'Uruguay (Montevideo)

60. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 222.

61. Je remercie André Berten, Monique Canto-Sperber, Hervé Pourtois et Philippe Van Parijs pour leurs commentaires lors de la préparation de cet article.

Kant et la nature

Roberto Miguelez

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027395ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027395ar>

[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

Miguelez, R. (1996). Kant et la nature. *Philosophiques*, 23 (2), 253–264.
<https://doi.org/10.7202/027395ar>

Résumé de l'article

Le but de cet article est de repérer dans la Doctrine du droit, première partie de la Métaphysique des mœurs de Kant, ce qui peut bien être considéré comme une conceptualisation de la nature, et du rapport des humains à la nature, que la critique écologique contemporaine place au cœur même de la modalité pratique de la science et de la technologie modernes. Nous faisons en particulier référence au rapport d'appropriation de la nature dont la propriété n'est, chez Kant, dans ce contexte, qu'un corollaire et à la constitution du monde comme altérité absolue de la chose privée de tout droit, par rapport à laquelle il n'y a donc point d'obligation.

KANT ET LA NATURE

PAR

ROBERTO MIGUELEZ

RÉSUMÉ : *Le but de cet article est de repérer dans la Doctrine du droit, première partie de la Métaphysique des mœurs de Kant, ce qui peut bien être considéré comme une conceptualisation de la nature, et du rapport des humains à la nature, que la critique écologique contemporaine place au cœur même de la modalité pratique de la science et de la technologie modernes. Nous faisons en particulier référence au rapport d'appropriation de la nature dont la propriété n'est, chez Kant, dans ce contexte, qu'un corollaire et à la constitution du monde comme altérité absolue de la chose privée de tout droit, par rapport à laquelle il n'y a donc point d'obligation.*

ABSTRACT : *The aim of this article is to identify in the Doctrine of Right of Kant's The Metaphysics of Morals the elements of what may be considered a conceptualisation of nature, and of the human relation to nature arguing that such a conceptualisation is precisely the object of contemporary ecological critique insofar as it animates modern scientific and technological practices. Particular reference is made to the relation of appropriation of nature of which private property is, in the context, but a corollary and to the constitution of the world as absolute otherness in relation to which there can be no question of obligation.*

Nous pouvons situer chez Kant ce moment inaugural du transcendantalisme rationaliste, moment dans lequel la raison, au cours d'un processus d'auto-réflexion, se connaît et reconnaît comme pouvoir de construction de l'intelligibilité du monde. Pour la première fois, la raison ne s'épuise pas dans son exercice mais, dans et par un mouvement sur elle-même, le pense, et dans cette pensée découvre que les propriétés du monde ne peuvent être saisies si ce n'est que comme des propriétés pour une raison, et la raison elle-même, comme pouvoir configuratif des qualités du monde, de son intelligibilité.

Lorsque le transcendantalisme fait du sujet connaissant un sujet actif, producteur de déterminations cognitives, il prépare la voie à la conception du sujet comme sujet autrement actif, producteur d'objets et non seulement d'objectivités. Ce n'est, en effet, qu'à la suite de ce transcendantalisme purement gnoséologique que le pouvoir de donner un sens aux choses du monde peut se doubler du pouvoir de donner des choses au monde, de changer le monde des choses suivant les principes de la raison. L'instrumentalisation de la science

de la nature réalise cette possibilité inhérente au transcendantalisme philosophique rationaliste, mais c'est encore chez Kant lui-même que l'on peut trouver, bien que par une voie à première vue, et seulement à première vue, bien détournée, une de ces conditions de possibilité. Car c'est à propos de la propriété que cette condition se formule, donc en dehors aussi bien d'une thématization de la raison pure que d'une thématization de la raison pratique : dans la doctrine du droit.

Lorsque nous parlons d'instrumentalisation de la science de la nature nous faisons référence au fait que, bien qu'inspirée dans la tradition grecque de la théorie, la science moderne de la nature se donne comme visée la maîtrise du monde des choses¹. Cette visée suppose qu'un tel monde est effectivement constitué en tant que monde séparé du sujet — sans qu'il soit pour autant indépendant du sujet. Sociologiquement, elle suppose donc que la nature soit constituée dans et par la culture comme altérité absolue : objective et positive face à la subjectivité du sujet — ce que ni les sociétés « primitives » ni les sociétés « traditionnelles » n'avaient fait². Le pré-supposé juridique de cette constitution est l'idée moderne de la propriété ou, pour parler plus exactement, l'idée que la propriété moderne permet de concevoir du rapport du sujet au monde des choses comme rapport d'altérité absolue. Or, c'est chez Kant que se trouve formulée d'une manière systématique, nous dirions même exemplaire, cette idée. Pour le montrer, nous nous tiendrons dans ce qui suit à un examen de certaines propositions contenues dans la *Doctrine du droit*, première partie de la *Métaphysique des mœurs*³.

La propriété (juridique) comme possession intelligible

Dans la première section de la première partie de la *Doctrine universelle du droit*, Kant envisage le problème fondamental de savoir

1. « The modern sciences of nature, though in part a legacy of Greek speculative curiosity, were tied inseparably to considerations of power and productivity. The clear primacy accorded by the ancients to theory over practice was reversed in modern intellectual culture. [...] The Greek identification of knowledge and virtue was transmuted by the moderns into a new identity of knowledge with power ». Michael McCarthy, *The Crisis of Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1990, p. 3. C'est dans ce phénomène que McCarthy voit aussi un des éléments décisifs de la révolution scientifique moderne.
2. « [...] les sociétés primitives ne différencient pas catégoriquement, ontologiquement, les dimensions subjectives et objectives du rapport au "monde" (animisme). Une telle différenciation s'opère déjà dans les sociétés traditionnelles, sans y acquérir toutefois aucune valeur absolue [...]. Le monde empirique [...] intègre encore en lui ontologiquement une "aura" de subjectivité qui est essentiellement vécue d'un côté sur le mode esthétique, comme "harmonie", et de l'autre sur le mode normatif comme hiérarchie ontologique (la hiérarchie des "sphères" et des degrés de dignité des êtres, qui est aussi une hiérophanie ». Michel Freitag, « L'identité, l'altérité et le politique », *Sociétés*, n° 9, Hiver 1992, p. 18. J. Habermas avait déjà développé une idée semblable en utilisant la catégorie centrale de « décentration d'une compréhension egocentrée du monde » pour saisir le passage de la vision mythique à la vision moderne du monde. Voir Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, vol. 1, Intro., par. 2.
3. Tous les renvois se rapporteront à l'édition française préfacée par M. Villey, dont la traduction et l'introduction sont dues à A. Philonenko, publiée par la Librairie Philosophique J. Vrin à Paris, en 1971. (Cité dorénavant M.M.).

comment on peut avoir quelque chose d'extérieur comme sien. Remarquons, d'emblée, que le problème concerne quelque chose d'extérieur (à moi)⁴ car, nous le verrons immédiatement, seule cette extériorité de la chose va permettre d'introduire la distinction philosophiquement cruciale entre possession sensible et possession intelligible.

Kant commence le traitement de ce problème avec une définition du mien selon le droit (*meum iuris*) :

Le mien selon le droit (meum iuris) est ce à quoi je suis tellement lié, que l'usage qu'un autre en ferait sans mon agrément me léserait⁵.

Le mien selon le droit se laisse donc d'abord déterminer négativement, c'est-à-dire par rapport à ce qui n'est pas d'un autre, et subjectivement parce que, (a) la détermination de ce qui me léserait dans l'usage par l'autre me revient ; (b) c'est mon manque d'agrément qui constitue (au sens phénoménologique du terme) l'atteinte dont l'autre devient responsable⁶. Or, comme le signale Kant immédiatement, il serait contradictoire de dire que l'usage que quelqu'un fait d'une chose dont je suis pourtant en possession me lèse si le concept de possession était celui d'une possession physique ou sensible (*detentio*). Cependant, le mien selon le droit suppose que je puisse être lésé par l'usage qu'autrui fait d'une chose dont je ne suis pas en possession physique ou sensible. Ce qui veut dire qu'une autre forme de possession existe, qui plus est qu'elle correspond au concept du mien selon le droit, et qui s'oppose à la possession sensible. Kant l'appelle « possession intelligible⁷ ».

Un exemple est fourni par Kant lui-même afin d'éclairer la distinction. Une pomme, dit-il, n'est pas mienne tout simplement parce que je la tiens dans ma main, c'est-à-dire parce que je la possède physiquement. Inversement, ce n'est pas parce que je laisse en tel ou tel endroit une pomme qui m'appartient qu'elle cesse, par là, de m'appartenir. Le mien selon le droit, la possession *juridique* est donc une possession non sensible, « intelligible ». En fait, la distinction entre possession sensible et possession intelligible renvoie, ici, à la distinction entre usage effectif et pouvoir d'usage. En effet, une chose est mienne selon le droit non pas parce que j'en fais usage mais parce que j'ai le pouvoir d'en faire usage. Kant exprime cette idée de la manière suivante :

[...] toutes les conditions de l'intuition, qui fondent la possession empirique, doivent être écartées (il faut les négliger) afin d'étendre le concept de la possession au-delà de celui de la possession empirique et de pouvoir

4. Ce qui ne veut pas dire que la question ne se pose pas de savoir si je me possède, et comment. Mais cette question n'est, chez Kant, pertinente que dans le contexte du problème du rapport de possession que d'autres peuvent entretenir avec moi et, par conséquent, pour lesquels je suis encore un objet extérieur, bien que nullement sous la modalité de la chose (purement corporelle). M.M., p. 121-122.

5. M.M., p. 119.

6. Est exclu donc d'emblée que le mien puisse coïncider avec le nôtre, que l'usage que l'autre fasse sans mon agrément puisse ne pas constituer une atteinte par rapport à moi, enfin que la détermination de l'atteinte puisse être objective et non pas subjective — par exemple, le produit d'une délibération. Nous reviendrons sur les considérations de Kant sur le nôtre.

7. Le terme est introduit dans le même par. 1 (p. 119).

dire : tout objet extérieur de l'arbitre que j'ai en ma puissance (*Gewalt*) (et dans la mesure seulement où je l'ai en ma puissance), sans en être en possession peut être compté comme juridiquement mien⁸.

D'ailleurs, si la possession physique (sensible ou empirique), c'est-à-dire l'usage effectif que je fais de la chose était un critère nécessaire, voire suffisant, il ne serait pas possible, par exemple, de posséder (en droit) deux choses qui se trouvent éloignées dans l'espace et/ou dans le temps. C'est pourquoi la notion de « détention » (*detentio*) doit laisser sa place, dans le droit, à la notion d'« avoir » qui « fait abstraction de toutes les conditions spatio-temporelles, et qui ne suppose rien, si ce n'est que l'objet soit en ma puissance (*in potestate mea positum esse*)⁹ » — la puissance étant conçue par Kant comme la possibilité (juridique) de ma volonté de faire de la chose l'usage qui lui convient¹⁰.

La distinction entre possession sensible et possession intelligible permet à Kant d'associer la première à la possession dans le phénomène (*possessio phaenomenon*), et de considérer la deuxième comme « *possessio noumenon* ». Certes, du côté de la *possessio phaenomenon* la symétrie n'est pas exacte avec l'Analytique transcendantale car, comme Kant lui-même le signale, l'objet possédé sensiblement n'est pas considéré tout simplement comme phénomène mais bel et bien comme chose en soi¹¹. Mais du côté de la *possessio noumenon* nous sommes censés nous trouver, par contre, dans une situation symétrique : « Le droit, dira Kant, est un pur concept pratique rationnel de l'arbitre sous des lois de la liberté¹² ». Or, dans la mesure où la possession intelligible (« l'avoir ») relève du juridique, le juridique apparaît relié au *noumenon*. Davantage, puisque la possession intelligible est une création du juridique, c'est le juridique qui constitue, dans cette dimension pratique, le *noumenon* lui-même. C'est pourquoi aussi le droit peut être caractérisé comme « pur concept pratique rationnel », bien que le statut de la rationalité soit ici, à la différence des concepts purs de la raison pure, double, si l'on peut parler ainsi.

En effet, d'une part, ce n'est que grâce au concept de la possession intelligible que la propriété (juridique) peut être saisie dans ses déterminations nécessaires, c'est-à-dire selon sa définition réelle¹³ mais, d'autre part, la propriété juridique elle-même n'est qu'une création du juridique de sorte que l'assimilation par Kant de la propriété à la *possessio noumenon* a comme effet — et comme présupposé — d'assimiler rationalité et juridicité. Kant le dit lui-même, d'ailleurs : « Toutes les propositions juridiques sont des propositions *a priori*, car elles sont des lois rationnelles (*dictamina rationis*)¹⁴ ».

8. M.M., p. 126.

9. M.M., p. 127.

10. M.M., p. 128.

11. M.M., p. 123.

12. *Ibid.*

13. Voir *Ibid.*

14. M.M., p. 124. Cette conception se trouve déjà chez Leibniz qui écrit, par exemple : « La doctrine du droit est du nombre de celles qui ne dépendent pas des expériences mais des définitions, ni des démonstrations à partir des sens mais à partir de la raison et qui pour ainsi dire sont de droit et

Nous proposons de retenir de ce premier examen les trois points suivants : 1) la priorité logique de la possession individuelle (du « mien ») ; 2) la substitution de la puissance d'usage à l'usage effectif comme critère de la possession ; et 3) l'assimilation du juridique et du rationnel. Nous reviendrons en particulier sur le premier de ces trois points.

La séparation ontologique du mien

La question du statut de la nature dans la *Doctrine du droit* présuppose une véritable séparation ontologique du mien (extérieur) que Kant s'empresse d'effectuer dès les premiers paragraphes de la première partie de la *Doctrine* :

Les objets extérieurs de mon arbitre ne peuvent être que de trois sortes : 1. une chose (corporelle) en dehors de moi ; 2. l'arbitre d'un autre relativement à une action (*tat*) déterminée (*præstatio*) ; 3. l'état d'un autre par rapport à moi [...] ¹⁵.

Cette classification suppose, en effet, la division de la réalité telle que constituée dans et par le droit, en une réalité de choses et une réalité de personnes. Si nous pouvons posséder des choses et des personnes, ce ne le sera pas pourtant de la même manière en raison de cette différence ontologique. À son tour, cette réalité de personnes peut appartenir au mien de deux manières : sous la forme du service ou de la prestation, et sous la forme de l'« état ». C'est sous cette dernière forme que Kant envisage le mien par rapport à la femme, aux enfants et aux serviteurs ¹⁶. Aussi, et en correspondance avec cette classification et la séparation qu'elle suppose, le champ du droit (privé) s'organisera autour de modalités diverses : le droit réel, le droit personnel, le droit domestique.

Mais ce n'est pas arbitraire ou fortuit que la classification de ces objets extérieurs commence par les choses. En effet, même s'il existe une séparation ontologique entre les choses et les personnes, les « catégories » de la possession et, tout particulièrement, celle de la puissance d'usage, sont également applicables — quoique non pas de la même manière ou avec les mêmes conséquences ¹⁷. Il n'en demeure pas moins qu'il est possible de conclure à un rôle en quelque sorte

non de fait». Leibniz, *Elementa juris naturalis*, dans Leibniz, *Le droit de la raison*, Textes réunis et présentés par René Sève, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1994, p. 90.

15. M.M., p. 121.

16. La notion d'« état » (*Zustand*) renvoie à l'idée d'un rapport hiérarchisé — et non pas, comme dans le cas de *Stand*, à l'idée de statut (social).

17. Par exemple, l'application de cette « catégorie » au troisième « objet extérieur de mon arbitre », à savoir cet « état » d'un autre créé par le mariage conduit, tout au début de l'exposition du droit conjugal, à une définition de la « communauté sexuelle » comme « usage réciproque qu'un homme peut faire des organes et des facultés sexuels d'une autre personne ». (M.M., p. 156). La réciprocité dans l'usage fait du rapport des époux « un rapport d'égalité de possession » (M.M., p. 157) qui, bien entendu, n'est pas concevable chez Kant entre l'homme et la nature. La séparation ontologique entre choses et personnes rend asymétrique le rapport institué par la catégorie de la puissance d'usage — tandis que l'appartenance ontologique au monde des personnes le rend symétrique, au moins en principe.

paradigmatique du rapport (juridique) aux choses¹⁸. C'est dans l'élucidation de ce rapport qu'apparaît dans la *Doctrine du droit* le thème de la nature — certes, sous la forme de monde extérieur de choses et, en particulier, sous le thème du sol ou de la terre.

Le rapport à la nature

Dans la *Doctrine du droit*, la question du rapport à la nature est traitée, pour l'essentiel, sous deux aspects : l'un que l'on pourrait appeler « transcendantal » parce qu'il réfère aux présuppositions de la raison, l'autre qui déplace la référence au juridique. Ces deux aspects se trouvent cependant articulés, le juridique étant subordonné à l'aspect « transcendantal » de la question. Nous commencerons par celui-ci.

Le deuxième paragraphe de la *Doctrine du droit* porte sur le « Postulat juridique de la raison pratique ». Deux propositions de ce paragraphe méritent d'être examinées. La première porte sur le rapport aux choses, la deuxième sur le rapport entre les personnes tel qu'institué, par le droit, à partir du rapport aux choses. Voici la première proposition :

[...] un objet de mon arbitre est ce dont j'ai la faculté physique de faire tel ou tel usage, ce dont l'usage est en mon pouvoir (*potentia*) (*Macht*) ; [...] pour ne faire que *penser* quelque chose en tant qu'objet de mon arbitre, il suffit que j'ai conscience qu'il est en mon pouvoir (*potentia* — *Macht*). C'est donc une présupposition *a priori* de la raison pratique que de considérer et de traiter tout objet de mon arbitre comme étant objectivement un mien et un tien possibles¹⁹.

Nous retrouvons ici la catégorie fondamentale de la puissance d'usage dans la définition même de l'objet de mon arbitre, cependant la définition ne sert pas seulement à concevoir la possession d'un objet (l'objet de mon arbitre est un mien possible), elle sert aussi à concevoir la « possessibilité » de tout objet pour autant que puisse s'exercer sur lui ma puissance d'usage (tout objet de mon arbitre est un mien possible). Qui plus est, le postulat juridique de la raison pratique fonde sur la liberté de l'être humain ce rapport d'appropriation de tout objet extérieur :

[...] si *juridiquement* quelque chose ne pouvait absolument pas être en mon pouvoir, c'est-à-dire que si en faire usage ne pouvait être compatible avec la liberté de chacun suivant une loi universelle (si cet usage était injuste), alors la liberté se priverait elle-même de l'usage de son arbitre par rapport à un objet de celui-ci, par le fait même qu'elle mettrait des objets *inutilisables*

18. Ce rôle paradigmatique du rapport aux choses, surtout en ce qui concerne l'application aux personnes de la catégorie de la puissance d'usage peut comporter, même en tenant compte de l'asymétrie à laquelle nous venons de nous référer, des conséquences certainement non négligeables. Nous pensons à la réification des rapports humains que la définition kantienne de la communauté sexuelle suppose, et que Kant lui-même reconnaît, sans lui donner d'autre solution que celle, bien discutable, de dissoudre la réification dans la réciprocité du devenir chose — l'un pour l'autre. (Voir, à cet égard, le par. 25 du Titre premier du Droit domestique). Mais c'est une question que nous n'examinerons pas ici.

19. M.M., p. 120-121.

hors de la possibilité de tout *usage*, c'est-à-dire qu'elle les anéantirait à un point de vue pratique et les définirait comme *res nullius*²⁰.

Si nous nous sommes permis de transcrire *in extenso* cet argument de Kant c'est parce qu'il montre d'une manière on ne peut plus claire comment le postulat juridique de la raison pratique fonde sur la liberté de l'être humain conçue comme liberté d'usage, le rapport décisif d'appropriation des choses, c'est-à-dire de la nature. Dès lors, l'arbitre humain ne consiste qu'à rendre tout objet susceptible d'appropriation ou, en d'autres termes, à soumettre le monde des objets, la nature, à la puissance de détermination pratique des sujets.

La deuxième proposition qui mérite d'être examinée est la suivante :

On pourrait appeler ce postulat une loi permissive (*lex permissiva*) de la raison pratique, qui nous donne une faculté (*Befugnis*) [...] je veux dire la faculté d'imposer à tous les autres une obligation, qu'ils n'auraient pas autrement : celle de s'abstenir d'user de certains objets de notre arbitre, parce que nous les avons d'abord pris en notre possession²¹.

Si, donc, en vertu de la proposition antérieure tout objet peut, en principe, être objet d'appropriation, en vertu de cette deuxième proposition la seule restriction à l'appropriation découle du rapport avec les autres sujets. En effet, c'est parce que je me définis comme (premier) possesseur *face aux autres* que découle l'obligation pour ceux-ci de s'abstenir d'employer leur puissance d'usage sur l'objet de mon arbitre²². Il en découle aussi, et c'est une conséquence fondamentale pour la question que nous examinons, que, dès lors, les choses n'ont pas de droits en elles-mêmes — plus exactement, elles n'ont pas de droits tout court —, le droit n'étant valable que pour des rapports entre personnes — dans ce cas, vis-à-vis des choses.

Que le droit ne vaut qu'entre personnes, c'est-à-dire qu'il appartient à la région ontologique des êtres humains, cette proposition peut constituer une évidence²³. Mais au-delà ou en deçà de la catégorie du droit comme institution (juridique) présupposant une

20. M.M., p. 120.

21. M.M., p. 121.

22. Ces deux propositions reviennent plus loin dans le texte que nous commentons. La première est formulée ainsi : « [...] il revient à chacun selon le postulat de la raison pratique la faculté d'avoir un objet extérieur de son arbitre comme sien — que, par conséquent, toute détention est un état dont la légitimité se fonde sur ce postulat par un acte antérieur de la volonté ». La deuxième est formulée ainsi : « Cet acte, si une possession plus ancienne du même objet par un autre ne s'y oppose, m'autorise, provisoirement, selon la loi de la liberté extérieure, à interdire à quiconque [...] toute prétention à user de cet objet [...] ». M.M., p. 132.

23. Peut mais ne l'est pas toujours, la preuve en est que, chez Marcuse par exemple, la nature semble sinon avoir des « droits » au moins pouvoir être, davantage devoir être l'autre d'un rapport autre que celui d'une attitude purement « technique », à savoir le partenaire (*Gegen-spieler*) dans une interaction possible. (Voir, en particulier, Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1966). Rappelons que J. Habermas, déjà dans *La technique et la science comme « idéologie »*, critique cette conception de Marcuse qui aboutirait à effacer la distinction, fondamentale pour Habermas, entre travail et interaction, entre nature et société. Voir J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p. 11 ss.

inter-subjectivité on pourrait dire que, chez Kant, les choses n'ont pas de « droits » non pas seulement parce qu'elles ne font pas partie du même univers ontologique que les êtres humains — elles ne sont pas des sujets — mais encore parce qu'elles sont entièrement et absolument soumises à la puissance d'usage des êtres humains. Kant l'affirme dans les termes suivants :

L'objet extérieur qui selon la substance est le mien de quelqu'un, est la *propriété (dominium)* de celui auquel tous les droits sur cette chose sont inhérents [...]. Mais en conséquence il va de soi qu'un tel objet ne saurait être qu'une chose corporelle *envers laquelle on n'a point obligation* [...]²⁴.

Si la première section de la première partie de la *Doctrine* porte sur la manière d'*avoir* quelque chose d'extérieur comme mien, la deuxième section de cette partie porte, elle, sur la manière d'*acquérir* quelque chose d'extérieur. C'est dans cette partie que se précise le rapport à la nature comme un type particulier de rapport de propriété qui découle de, ou implique une relation complexe entre avoir et acquérir. Dans le traitement de cette relation, la distinction entre communauté « originaire » et communauté « primitive » du sol joue un rôle décisif.

Comment saisir la « dialectique » entre ces deux formes de communauté ? Pour Kant, la propriété primitive du sol, si elle était considérée comme *empiriquement* première, ne pourrait être qu'une fiction, voire une contradiction dans ses termes. En effet, pour être première empiriquement, elle aurait dû être instituée, et cette institution ne pourrait être que celle découlant d'un contrat en vertu duquel chacun aurait renoncé à sa propriété au bénéfice de la possession commune. Ainsi donc il y aurait contradiction dans la notion même de communauté primitive ainsi comprise. Pourtant, pour que chacun ait pu s'approprier des choses du monde, il a fallu que tous possèdent le monde, cette possession devant alors être considérée comme une condition non pas empirique, mais transcendantale. Écoutons Kant :

[...] la possession de tous les hommes sur la terre, qui précède tout acte juridique de leur part [...] est une *possession commune originaire* [...] dont le concept [...] est un concept pratique rationnel, qui contient *a priori* le principe seul d'après lequel les hommes peuvent faire usage [...] de leur lieu (*Platz*) sur la terre²⁵.

Bien entendu, pour que la simple possession physique des choses, c'est-à-dire de la nature puisse constituer déjà un droit il faut soit que tous puissent, en principe, c'est-à-dire transcendantalement, disposer de la nature et, donc, en avoir la propriété en commun en tant que propriété *originaire (communio mei et tui originaria)*, ou soit que la nature n'appartienne à personne — tout en pouvant, en principe, appartenir à chacun. Kant élimine cette possibilité puisque, « originairement (c'est-à-dire avant tout acte juridique) tous les hommes sont » *déjà* « en une possession du sol²⁶ ». Mais,

24. M.M., p. 146. C'est moi qui souligne. R.M.

25. M.M., p. 138-139.

26. M.M., p. 138. Si nous utilisons les paragraphes 6, 250,18 à 251,36 qui se trouvent, autant dans la traduction d'A. Philonenko que dans celle d'Alain Renaut dans la première section de la *Métaphysique des mœurs*, nous

remarquons qu'il manque aussi une troisième possibilité à laquelle Kant ne réfléchit pas, à savoir que la nature s'appartienne à elle-même. Et pour cause, pourrait-on dire, car de ce silence pointe l'idée fondamentale suivant laquelle une nature qui serait libre, c'est-à-dire sans possesseur, interdirait *transcendantalement* à chacun de s'en approprier. Autrement dit, une nature qui serait libre annulerait la liberté des êtres humains.

D'une certaine manière, et plutôt implicitement, la distinction entre possession sensible et possession intelligible trouve ici, c'est-à-dire à propos de la manière d'acquérir quelque chose d'extérieur, son équivalent dans la distinction entre communauté primitive et communauté originaire de la nature. Toutefois, tandis que la possession intelligible renvoie au juridique, la communauté originaire renvoie au transcendantal. La conséquence est non seulement que la *première* possession sensible est déjà un « droit » — non pas, certes, au sens juridique puisqu'il n'y a pas encore de « juridique » mais en vertu des postulats mêmes de la raison pratique — mais encore, et dans les termes mêmes de Kant, que « la première acquisition d'une chose ne peut être que celle du sol », c'est-à-dire de la nature²⁷.

Il est important de signaler que lorsque Kant se réfère à la première possession sensible et au droit qu'elle crée déjà en tant que telle, il exclut explicitement le travail — le premier travail ou, en général, « la première *transformation* » — comme titre de l'acquisition. D'une part, pour Kant le travail porte non pas sur la « substance » mais sur les « adhérences » ou « accidents », tandis que la possession porte sur la « substance ». Mais, d'autre part, ce n'est pas le travail qui définit essentiellement notre rapport aux choses mais la puissance d'usage²⁸. Le thème d'une « construction » de la nature dans et par le travail humain qui, on le sait, ouvre à la réflexion un vaste champ de possibilités philosophiques se trouve déclassé au profit d'une thématique qui pointe plutôt vers la « construction » de soi-même²⁹.

Enfin, il est encore important de remarquer que, pour Kant, la finitude de la terre joue un rôle déterminant dans la formation de la

retrouvons cette impossibilité exprimée de la manière suivante : « Le possesseur se fonde sur la *propriété* innée *commune* du sol, et sur la volonté universelle *a priori* accordée avec celle-là qui permet une *possession particulière* sur elle (car autrement les choses vacantes seraient érigées en sol et d'après une loi en choses sans possesseur (*herrenlos*) [...] ». M.M., p. 124-125. Aussi Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris Flammarion, 1994.

27. M.M., p. 137. En fait Kant restreint la notion du sol à « toute partie de terre qui est habitable » et fait une distinction entre le sol et ce qui se meut sur lui mais ce n'est que pour régler la question de l'appropriation des choses « mobiles » qui se trouvent sur la terre.
28. M.M., p. 145. Dans cette « Remarque » au par. 17 consacré à la question du travail Kant revient sur la proposition fondamentale suivant laquelle « le droit par rapport à tout possesseur d'une chose ne signifie que la faculté de l'arbitre particulier de faire usage d'un objet ».
29. D'un autre côté, comme le remarque A. Renaut, Kant prend ici « le contrepied parfait de la thèse défendue par Fichte en 1793 dans les *Contributions destinées à rectifier l'opinion du public sur la Révolution française* et réaffirmée par lui en 1796 dans le *Fondement du droit naturel* [...] — savoir la légitimation de la propriété d'un objet par référence au travail incorporé en lui ». Alain Renaut, *ibid.*, p. 382.

communauté humaine³⁰ et donc, par là-même, dans l'émergence du juridique. Le raisonnement qui sous-tend cette proposition fait de la finitude un antécédent du « droit » qu'est la première possession sensible, et de ce « droit » l'antécédent du juridique en tant que droit au sens plein du terme, c'est-à-dire au sens d'acte (juridique) de l'arbitre³¹. En d'autres termes, si c'est la finitude qui crée la propriété, c'est la propriété qui engendre le juridique³².

Si l'idée suivant laquelle la finitude du monde engendre la socialité³³ est, à proprement parler, une idée étonnante — surtout à la lumière des conceptions classiques de la philosophie politique comme celles d'un Aristote ou d'un Hobbes —, l'idée suivant laquelle la propriété engendre le juridique l'est bien moins. Elle se suit en toute logique de l'idée de possession ou de propriété comme interdiction, exclusion — idée qui, on se rappelle, se trouve au début même du traitement de la question du mien. En effet, si la terre n'était pas finie, c'est-à-dire si les ressources étaient illimitées, il n'y aurait pas possibilité de compétition et, donc, nécessité d'exclusion. L'idée de propriété renvoie ainsi à l'idée fondamentale de l'économie politique classique suivant laquelle les ressources sont « rares », c'est-à-dire limitées.

Nous dégageons de la *Doctrine du droit* une dernière proposition cruciale pour notre propos. Nous nous permettrons encore de nous référer directement à Kant :

J'acquiers quelque chose quand je fais (*efficio*) que quelque chose devienne *mien*. [...]. Le principe de l'acquisition est le suivant : ce que je soumetts à ma puissance (suivant la loi de la *liberté* externe) et dont j'ai la faculté d'user comme d'un objet de mon arbitre (d'après le postulat de la raison pratique), enfin, ce dont je *veux* (conformément à l'idée d'une *volonté* unifiée possible) qu'il soit mien : cela est mien³⁴.

Le « je » qui revient sans cesse dans ce texte choisi du début de la deuxième section de la *Doctrine* marque clairement le rapport originaire au monde et à la nature comme étant un rapport individuel : seuls des individus font face au monde. Pour qu'il ne demeure aucun doute quant à ce rapport, Kant réaffirmera immédiatement que « l'état de communauté du mien et du tien

30. « [...] si la terre était une plaine indéfinie les hommes pourraient tellement s'y disperser, qu'ils n'en viendraient jamais à former entre eux une communauté, et ainsi la communauté ne serait pas une nécessaire conséquence de leur existence sur la terre ». M.M., p. 138.

31. En toute rigueur, ce n'est pas seulement la finitude de la terre qui constitue un antécédent du « droit » de la première possession sensible mais aussi la multitude humaine : un homme qui serait seul sur la terre n'aurait pas à déclarer quelque chose comme sien (voir M.M., p. 137) — bien que, on devrait ajouter, il pourrait se déclarer possesseur de toutes les choses.

32. Il est aussi intéressant de signaler que dans *Le Capital* Marx s'attache à montrer que c'est plutôt l'inverse qui se produit en fait. On le voit en toute clarté là où, comme dans les Amériques, la terre est pratiquement « infinie » et la population très peu nombreuse. Le juridique intervient alors pour créer la propriété. C'est, pour Marx, le grand mérite de E.G. Wakefield de l'avoir découvert — et au Canada. Karl Marx, *Le Capital*, Livre premier, chap. XXV : La théorie moderne de la colonisation.

33. Certes, non pas la socialité « naturelle » des couples ou de familles.

34. M.M., p. 133.

(*communio*) ne peut jamais être pensé comme originaire³⁵ ». Or, ce principe individualiste renvoie aussi immédiatement à la volonté de l'individu conçue comme volonté de puissance. Du même coup, l'acquisition — ou l'appropriation — se définit comme soumission — à ma volonté de puissance. L'usage que je fais alors de la chose ne suppose aucun respect de la chose — aucune obligation par rapport à la chose, comme nous l'avons déjà vu — car elle est tout entière soumise à ma volonté.

Conclusion

Si dans la perspective cognitive du transcendantalisme rationnaliste, l'intelligibilité du monde trouve ses conditions de possibilité chez le sujet, il en va de même dans la perspective pratique de ce transcendantalisme. Mais à la différence de l'appropriation cognitive du monde, l'appropriation pratique saisit le monde non seulement comme phénomène mais, on l'a vu, bel et bien comme chose en soi. Seulement, cette chose en soi, loin d'être pour soi, l'est pour le sujet. En fait, c'est dans l'appropriation pratique du monde que le monde s'avère un monde *pour* le sujet, c'est-à-dire entièrement soumis aux déterminations de celui-ci.

C'est dans la liberté du sujet, qui s'exprime dans sa volonté de soumettre le monde, et qui fait de cette soumission du monde une condition pratique de sa liberté, que le monde apparaît dans l'altérité absolue de la chose privée de tout droit, par rapport à laquelle il n'y a donc point d'obligation. Face à la puissance d'usage du sujet, la nature ne se définit que comme nature utilisable. La propriété n'est que le corollaire d'un rapport à la nature qui est, par principe, un rapport d'appropriation. Il est ainsi possible de voir à l'œuvre dans la *Doctrine du droit* de Kant une conceptualisation de la nature et du rapport des humains à la nature que les débats écologiques contemporains placent au cœur de la modalité pratique de la science et de la technologie modernes.

Lorsque nous parlons d'écologie nous ne nous référons pas à cette branche de la biologie qui s'occupe du rapport des organismes vivants à leur environnement — sens qui se trouve enregistré, jusqu'à présent, dans les dictionnaires — mais, plus précisément, à cette perspective qui examine les conséquences sur la nature de certaines pratiques modernes, spécialement des pratiques économiques de production et de consommation dont la modalité et l'universalité ont été rendues possibles par la science et la technologie. Cette perspective écologique bien récente — car elle s'est développée dans les trente dernières années — présente des différences de taille avec celle, traditionnelle, associée à la biologie. En effet, d'une part, la perspective écologique contemporaine se veut critique et, par conséquent, se dissocie d'une neutralité axiologique attribuée traditionnellement aux sciences. D'autre part, elle ne manque pas de

35. *Ibid.* C'est pourquoi, comme le signale A. Renaut — bien que dans une note portant sur un autre paragraphe — « la supposition, purement transcendantale, de la communauté originaire du sol n'a donc rien à voir avec l'utopie d'un communisme primitif qui eût pu exister : Idée de la raison, la communauté originaire est la condition de pensabilité du droit privé ». A. Renaut, *ibid.*, p. 381.

réfléchir aux présupposés anthropologiques et ontologiques des pratiques économiques modernes et du soubassement scientifique et technologique de celles-ci. Parmi ces présupposés, l'écologie contemporaine trouve une relation à la nature essentiellement utilitaire liée même, dans certaines variantes de la critique écologique, à une relation sociale de domination³⁶. C'est en ce sens précis que la conception de Kant de la nature comme domaine des moyens au service des finalités du seul sujet concevable, le sujet humain, exprime ce présupposé que la critique écologique trouve au cœur de la science et de la technologie modernes³⁷.

*Département de philosophie et Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa*

36. Pour une analyse des paradigmes écologiques contemporains et de leurs présupposés anthropologiques voir Koula Mellos, *Perspectives on Ecology*, McMillan, London, 1988.

37. Nous n'examinons pas ici car elle mériterait une analyse particulière la conception de Kant de ces « objets » naturels que seraient les animaux. (Voir, à cet égard, Alexander Broadie et Elizabeth Pybus, « Kant's Treatment of Animals », *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, October 1974, vol. 49, n° 190.

Pour une gnoséologie objective et applicable

Éric Bourneuf

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027396ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027396ar>

[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

Bourneuf, É. (1996). Pour une gnoséologie objective et applicable. *Philosophiques*, 23 (2), 265–283. <https://doi.org/10.7202/027396ar>

Résumé de l'article

Je présente les grandes lignes d'une approche méthodologique des questions gnoséologiques traditionnelles, qui intègre mais dépasse l'approche habituelle consistant à construire des théories pour rendre compte des intuitions particulières des locuteurs eu égard à l'obtention de conditions épistémiques. Mon analyse, qui se situe donc au niveau méta-gnoséologique, m'amène à définir mon propre projet gnoséologique par renonciation de deux nouvelles contraintes sur les théories gnoséologiques : l'applicabilité et l'objectivité.

POUR UNE GNOSÉOLOGIE OBJECTIVE ET APPLICABLE

PAR

ÉRIC BOURNEUF

RÉSUMÉ : Je présente les grandes lignes d'une approche méthodologique des questions gnoséologiques traditionnelles, qui intègre mais dépasse l'approche habituelle consistant à construire des théories pour rendre compte des intuitions particulières des locuteurs eu égard à l'obtention de conditions épistémiques. Mon analyse, qui se situe donc au niveau méta-gnoséologique, m'amène à définir mon propre projet gnoséologique par l'énonciation de deux nouvelles contraintes sur les théories gnoséologiques : l'applicabilité et l'objectivité.

ABSTRACT : I outline my view of a top-down methodological approach to traditional epistemological questions, and contrast it with the bottom-up approach, more common in contemporary literature, oriented towards the rationalization of specific epistemic intuitions. My analysis, located at the meta-epistemological level, leads me to a new conception of traditional epistemology, through the identification of two extra constraints on epistemological theories, besides the appeal to intuitions : applicability and objectivity.

Un éventail d'approches et de théories gnoséologiques

Le lecteur le moins assidu de gnoséologie¹ anglo-saxonne contemporaine ne pourra manquer de constater la grande diversité des positions philosophiques qui s'y retrouve. De façon générale, on peut diviser les participants aux débats en deux grands groupes de protagonistes, les traditionalistes et les naturalistes, qui ne s'entendent pas sur la nature, les buts et la méthodologie de l'entreprise gnoséologique, mais qui s'opposent tous deux à un petit groupe de

-
1. C'est le terme que j'utiliserai comme traduction de l'expression anglaise « *epistemology* », faite de mieux, pour éviter les malentendus qui pourraient être suscités par une traduction littérale, étant donné qu'« épistémologie » signifie généralement « philosophie des sciences » en français. La gnoséologie est donc pour moi la discipline philosophique concernée par l'étude des conditions de validité des énoncés et des groupes d'énoncés factuels (ou encore, ce qui n'est pas nécessairement équivalent, des énoncés et des groupes d'énoncés ayant une valeur de vérité). Certains prétendront reconnaître ici la théorie de la connaissance, mais j'ai tendance à penser que cette dernière n'en désigne qu'une conception particulière. En effet, certaines versions de l'*epistemology* ne sont pas à proprement parler des *theories of knowledge* puisqu'elles ne considèrent pas les énoncés factuels en tant qu'énoncés de connaissance (comme par exemple la théorie de van Fraassen — voir la note 11).

pragmatistes, qui proclament à grands cris que la gnoséologie a fait son temps. La bataille principale entre les deux premiers rivaux concerne la question du statut de la gnoséologie par rapport à la science, celle de savoir si la première peut exister en tant que discipline autonome ayant autorité sur la seconde, comme l'affirment les traditionalistes, ou si elle n'en est qu'un chapitre, comme le prétendent les naturalistes. Là où les traditionalistes se représentent la gnoséologie en tant qu'analyse purement aprioriste de concepts épistémiques, applicables notamment aux théories et aux énoncés scientifiques, les naturalistes veulent surtout voir une étude empirique, scientifique, des conditions de production et de validation de la connaissance. Les pragmatistes, quant à eux, objectent notamment que toute gnoséologie traditionnelle repose sur le concept vicié de vérité-correspondance, ce qui annule pratiquement l'espoir de formuler une théorie cohérente de ce type².

Se représenter la scène des discussions contemporaines sur la gnoséologie en trois camps belligérants bien circonscrits ne rend cependant pas compte de l'ampleur des divergences qui existent entre les acteurs impliqués. D'abord, tous les naturalistes ne s'accordent pas entre eux sur l'attitude à adopter par rapport à la gnoséologie traditionnelle. Selon Susan Haack, on peut distinguer des naturalistes révolutionnaristes, qui déclarent la discipline traditionnelle illégitime ou mal conçue, des naturalistes réformistes, pour qui l'analyse des concepts épistémiques demeure essentielle mais doit utiliser les résultats de la science cognitive, et des naturalistes expansionnistes, qui veulent joindre les démarches de la science cognitive et de la gnoséologie traditionnelle dans un projet commun³. Par ailleurs, les traditionalistes ne forment pas non plus un groupe unifié. Certains d'entre eux considèrent que le but de leurs analyses conceptuelles est l'élaboration de critères épistémiques qui rendraient compte de nos pratiques courantes, d'autres visent la légitimation ou la réforme de ces pratiques épistémiques, tandis que plusieurs sont avant tout concernés par la réfutation du scepticisme (ces tâches ne sont pas nécessairement exclusives)⁴.

L'ensemble des débats mentionnés précédemment constitue la dimension méta-gnoséologique du problème : ils touchent la question de définir la nature, le but et la méthodologie de la gnoséologie en tant que discipline philosophique. Au niveau proprement gnoséologique, celui des théories particulières qui s'inscrivent dans un cadre méta-gnoséologique donné, le degré de consensus n'est pas tellement plus grand, car même lorsqu'il y a entente sur la bonne façon de concevoir la gnoséologie, celle-ci n'est souvent que

2. Sur ce que j'appelle ici le pragmatisme, voir, par exemple, Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, et Steven Stich, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, MIT Press, 1990.

3. Voir Susan Haack, *Evidence and Inquiry*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, chap. 6.

4. Les différences d'approche au sein des traditionalistes auxquelles je réfère ici sont discutées notamment par Laurence Bonjour dans *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 8-15, et Alan Millar dans *Reasons and Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1991, chap. 7.

superficielle. Par exemple, tous les naturalistes révolutionnaristes ne partagent pas une même vision de la psychologie cognitive, tandis que les traditionalistes qui reconnaissent la fonction révisionniste de l'analyse conceptuelle peuvent s'opposer par ailleurs sur la question de savoir si le concept épistémique central est celui de connaissance, de justification ou de rationalité, pour ne nommer que les principaux, ainsi que sur la signification à donner à ces notions.

Que conclure de toute cette variété ? Que la gnoséologie est en excellente santé, puisqu'elle manifeste tous les signes d'une discipline philosophique en pleine effervescence ou, au contraire, qu'elle est sans orientation précise ni fondation stable, comme la science dans une période pré-paradigmatique ? Ici, il ne faut pas perdre de vue que nous parlons d'une discipline normative, même sous sa version naturaliste⁵, et que louer la diversité risque d'équivaloir, dans ce contexte, à se commettre envers une forme de relativisme. Je me dois d'indiquer mon parti pris immédiatement, pour être honnête envers le lecteur, même si je ne peux me justifier dès maintenant : je retiendrai comme hypothèse de départ l'idée que le relativisme n'est pas ultimement une solution acceptable en gnoséologie. Par conséquent, il faudra trouver une autre explication à la situation qui prévaut actuellement dans le domaine et chercher à y réduire la prolifération de théories contradictoires. Cet article est consacré à la réalisation de ce double objectif.

Dans la section suivante, j'amorce la discussion en fonction du second objectif, en partant à la recherche de contraintes méthodologiques que l'on pourrait imposer aux théories gnoséologiques, de façon à restreindre le champ de leur acceptabilité. Puisqu'il m'est impossible dans le cadre d'un article aussi court de faire le point sur toutes les questions soulevées en introduction, je me situerai d'entrée de jeu au sein de la gnoséologie traditionnelle, réservant de ce fait mes réflexions sur le naturalisme et le pragmatisme pour une autre occasion. J'aurai quand même l'occasion de commenter une approche théorique privilégiée par des naturalistes réformistes, le fiabilisme, qui ne rompt pas avec le traditionalisme de façon aussi radicale que celles de leurs homologues révolutionnaristes.

La nécessité de contraintes méthodologiques supplémentaires

On retrouve, au sein de la gnoséologie traditionnelle, un certain niveau de base d'accord tacite partagé par la plupart des participants aux débats, qui résiste à toute la diversité que je viens d'évoquer. En effet, une grande majorité d'entre eux s'accordent pour dire qu'il faut parvenir à formuler des concepts épistémiques permettant à la fois la clarification et la systématisation de nos concepts épistémiques courants. La référence aux concepts épistémiques courants, qu'exprime surtout l'exigence de clarification, s'explique par le fait que l'on tient à ce que les concepts de la gnoséologie préservent nos intuitions dans des cas évidents (comme, par exemple, celui qui consiste à

5. Même Quine, qui peut, selon une certaine interprétation, être considéré comme un naturaliste révolutionnariste, se fixe un objectif normatif. Voir *Pursuit of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 19.

reconnaître la rationalité des énoncés à propos de la réalité imperceptible à l'œil nu obtenus par l'intermédiaire d'observations télescopiques). La gnoséologie traditionnelle ne doit pas s'éloigner du sens commun à un point tel qu'elle perde le contact avec l'origine de sa motivation première, l'identification des conditions de validité de nos croyances et de nos théories, qui informe déjà nos catégories évaluatives courantes. Quant à l'exigence de systématisation, elle tient au fait que les concepts épistémiques courants sont souvent vagues ou sujets à interprétation, et donc peu appropriés pour l'élucidation de cas plus difficiles, qui font également partie de l'objectif de la démarche gnoséologique. Dans de tels cas, comme par exemple celui qui touche la question de notre connaissance d'un réel indépendant, les intuitions sont divergentes justement parce que les concepts courants sont trop flexibles.

Le point de départ que constitue la rationalisation d'intuitions courantes semble donc être un élément incontournable de toute validation d'une théorie gnoséologique. Cependant, dans la mesure où ils convoient l'espoir d'en arriver un jour à une forme d'accord au sein de leur discipline, les gnoséologues doivent commencer par reconnaître que ce n'est pas du tout un critère d'acceptabilité suffisant. La démonstration de cette affirmation est facile. D'abord, il devrait aller de soi que les intuitions en question sont d'ordre sémantique. Par exemple, l'intuition que telle situation représente une occurrence de connaissance et l'intuition que notre concept de connaissance s'y applique sont identiques. Ensuite, il est évident que tous les gnoséologues n'emploient pas nécessairement les mêmes concepts épistémiques. Dans ce contexte, il est permis d'imaginer la situation suivante, certes possible : un gnoséologue propose un certain concept épistémique comme systématisation d'un concept courant ; à mesure qu'il se familiarise avec ses ramifications, en le confrontant avec les situations-test considérées dans la littérature, ce concept devient opérationnel chez lui, si bien que ses intuitions quant au statut épistémique de nos croyances sont désormais simplement celles qu'il s'applique. Il suffit maintenant d'imaginer que ce cas ne soit pas isolé pour déboucher sur une bataille d'intuitions sans résolution possible. Conclusion : la méthode gnoséologique qui repose prioritairement sur les intuitions des locuteurs n'est pas adéquate pour trancher la question⁶.

Il est vrai qu'il existe dans la littérature un certain nombre de contraintes méthodologiques supplémentaires dont l'imposition aux théories gnoséologiques est considérée. Les plus immédiates concernent différentes formes de cohérence, telles que la cohérence logique, la cohérence explicative et l'auto-référence (lorsqu'une théorie gnoséologique valide ses propres principes). On invoque aussi fréquemment des vertus pragmatiques comme la simplicité et le contenu informatif. L'utilité et la valeur de ces exigences, qui ne sont pas triviales, et qui permettent parfois l'élimination de certaines théories gnoséologiques, doivent être reconnues. La contrainte de

6. Cet argument s'inspire du fondationalisme sémantique de Paul Moser, la position selon laquelle les fondements de la gnoséologie traditionnelle sont sémantiques. Voir *Philosophy After Objectivity*, Oxford, Oxford University Press, 1993, chap. 2 et 3.

simplicité me semble particulièrement importante et trop souvent négligée. Je ne suis d'ailleurs pas convaincu qu'il soit juste de la qualifier seulement de pragmatique : comment, en effet, pouvons-nous expliquer le fait qu'il soit relativement aisé pour plusieurs, même lorsqu'ils ne sont pas gnoséologues au départ, de se prononcer sur l'application des concepts épistémiques dans les situations complexes et artificielles qui servent de test dans la littérature, s'ils n'emploient pas des concepts assez simples ? Quoi qu'il en soit, il est cependant clair, à mon avis, que des discours épistémiques à la fois cohérents et pratiques peuvent être incompatibles. La situation actuelle l'atteste : les contraintes habituelles sont insuffisantes.

Je me propose donc, dans ce texte, de considérer deux nouvelles contraintes à imposer aux théories gnoséologiques, l'objectivité et l'applicabilité, et d'illustrer leur apport méthodologique en montrant comment elles permettent de rejeter certaines théories gnoséologiques insatisfaisantes à leur égard. La compréhension de la nature de ces contraintes requiert l'exposition des bases de ma propre version de la gnoséologie traditionnelle, baptisée « gnoséologie cartésienne », à laquelle je vais maintenant procéder.

Gnoséologie pure et gnoséologie appliquée

En un mot, la gnoséologie cartésienne est selon moi la thèse que la gnoséologie a pour but de donner des règles de conduites objectives à un niveau très général aux sujets épistémiques qui font l'évaluation du statut de leurs opinions dans le but d'acquiescer un système étendu de croyances vraies. Elle est aussi, comme je viens de le mentionner, ma version de la gnoséologie traditionnelle, mais ceci ne signifie pourtant pas que tous les travaux regroupés sous cette dernière étiquette peuvent être qualifiés de « cartésiens ». En fait, la plupart ne le peuvent pas, à mon avis, puisqu'un aspect essentiel du projet de Descartes y est notablement absent. La gnoséologie traditionnelle, telle qu'elle se pratique en cette seconde moitié du vingtième siècle, est généralement concernée par l'analyse de concepts épistémiques tels que connaissance, justification et rationalité. L'objectif de Descartes, cependant, ne se situait pas réellement ou pas exclusivement sur ce plan, mais était plutôt celui de mettre de l'avant une méthode qui pouvait permettre à un sujet d'effectuer une évaluation objective de ses opinions, dans le but de parvenir à la connaissance des objets accessibles à l'intelligence humaine. C'est la référence au sujet épistémique partant à la recherche d'une méthode utilisable qui explique la caractérisation de mon projet gnoséologique en tant que cartésien⁷, et non pas mon adhésion à la propre solution de Descartes à ce problème, qui propose au sujet d'identifier des idées claires et distinctes en lesquelles il peut croire avec certitude.

La gnoséologie cartésienne n'est donc pas seulement l'analyse des conditions sous lesquelles un certain statut épistémique se réalise chez un sujet, mais aussi celle des conditions sous lesquelles un

7. Je m'inspire ici de la caractérisation de la gnoséologie cartésienne donnée par Richard Foley dans *Working Without a Net*, Oxford, Oxford University Press, 1993, et plus particulièrement p. 117-131.

sujet peut prétendre réaliser ce statut épistémique. Pour bien se représenter la nature de la distinction que je viens d'introduire, on peut dire qu'elle est l'équivalent, au niveau des notions épistémiques, de celle qui existe dans le cas du concept de vérité, entre la nature et les critères de la vérité. C'est en effet une chose de savoir en quoi consiste la vérité, mais cela, en soi, ne nous dit pas comment l'atteindre ; de la même façon, savoir ce qu'est la justification ou la rationalité n'équivaut pas à savoir lesquelles de nos opinions sont justifiées ou rationnelles. Il y a donc deux projets distincts au sein de la gnoséologie cartésienne, que je nomme respectivement « gnoséologie pure » et « gnoséologie appliquée ».

Le caractère distinctif des deux projets gnoséologiques que je mets en évidence apparaît le plus facilement en contrastant les différentes perspectives qu'elles adoptent. D'une part, la gnoséologie pure considère les problèmes gnoséologiques d'un point de vue absolu, comme s'il était possible pour ses théoriciens de s'extraire de la condition humaine afin d'y porter un regard omniscient. Son objectif premier est de spécifier conceptuellement les conditions constitutives de réalisation de certains statuts épistémiques⁸. Ainsi, la gnoséologie pure n'est concernée par aucune forme d'évaluation, et ce fait est manifeste dans sa méthode : lorsqu'il faut se demander, par exemple, si un sujet sait ou non dans une situation inhabituelle du type que l'on retrouve fréquemment dans la littérature sur ce qu'il est maintenant convenu d'appeler « le problème de Gettier », toute l'information pertinente est donnée dans la description de l'exemple. Le théoricien considère des situations possibles, hypothétiques, qu'il a souvent lui-même définies ; il ne cherche pas à se placer dans la peau de son sujet pour savoir si celui-ci pense ou non savoir de son point de vue. Ce type de situation réelle, dans laquelle le sujet épistémique doit faire sa propre analyse des faits probants (*evidence*) disponibles, est plutôt l'objet d'étude de la gnoséologie appliquée. En effet, dans la vie courante, un sujet ne peut s'extraire de sa propre perspective pour accéder à la vérité absolue sur une question, telle qu'elle serait perceptible par un observateur omniscient. Les faits probants ne se donnent généralement pas à sa conscience directement, comme s'ils étaient déposés sur la surface des choses ; s'enquérir de leur présence requiert l'exercice de la capacité de juger, d'évaluer, de faire des estimations, avec tous les risques d'erreur que cela comporte. La gnoséologie appliquée aborde donc les problèmes gnoséologiques selon la perspective réelle du sujet : son objet d'étude principal, qui la caractérise en propre, est le jugement épistémique. L'adjectif « appliqué » ne doit pas nous faire croire à tort qu'elle consiste en l'application à des problèmes précis, comme la connaissance perceptuelle ou la connaissance du passé, de résultats généraux obtenus par la gnoséologie pure, puisqu'elle est avant tout une gnoséologie utilisable pour le sujet, dans la gestion de ses opinions.

8. Il ne faut donc pas critiquer ici la gnoséologie pure, sous prétexte qu'elle adopte un point de vue absolu ou omniscient, en faisant valoir l'impossibilité de la chose. Ce serait perdre de vue que sa tâche est purement conceptuelle.

Il me paraît exact de dire que la gnoséologie pure et la gnoséologie appliquée sont toutes deux concernées par l'examen des relations entre croyance, fait probant et vérité, bien que la vérité ne soit souvent qu'un idéal régulateur dans le cadre de la seconde. Par contre, les notions de croyance et de fait probant doivent être conçues de façon différente selon le projet. Une distinction entre croyance et opinion peut être introduite pour marquer un premier contraste important. Je définis, d'une part, le concept d'opinion comme l'acceptation consciente et réfléchie d'un énoncé, sur la base d'un ou de plusieurs jugements épistémiques dans lesquels l'évaluation des faits probants a été effectuée. Ce concept, avec sa référence à des jugements et des évaluations, est donc approprié pour la gnoséologie appliquée. Je définis par ailleurs le concept de croyance pour qu'il serve la gnoséologie pure, en tant qu'état mental involontaire d'un sujet. Les deux notions sont reliées, puisqu'exprimer une opinion consiste d'abord en la description d'un état mental (d'une croyance) ; à celle-ci doivent cependant s'ajouter l'affirmation et la défense rationnelle de son contenu pour que nous ayons une opinion dans le plein sens du terme. Par rapport à ces notions, la gnoséologie appliquée peut donc être caractérisée comme étant la discipline qui fait l'analyse des conditions sous lesquelles les croyances d'un sujet se transforment en opinions, par le moyen du passage à la conscience réflexive.

Le concept de fait probant est aussi utilisé de manière différente dans les deux projets gnoséologiques. Les faits probants sont dits « personnels » s'il sont impliqués dans une relation de support avec une opinion ou une croyance d'un sujet, selon l'optique de celui-ci ; il s'agit, en d'autres termes, des bonnes raisons épistémiques dont le sujet dispose de tenir ses croyances ou opinions pour vraies. Par exemple, le fait que l'éclairage soit normal et celui que mes yeux soient en bon état de fonctionnement sont deux faits probants personnels en faveur de mon opinion qu'il y a présentement un écran d'ordinateur en face de moi, car j'estime que tous deux supportent cette opinion. Les faits probants personnels se distinguent des faits probants objectifs, qui sont pour leur part impliqués dans des relations objectives avec d'autres faits : leur présence indique au moins une probabilité objective d'obtention d'un second fait. Par exemple, des traces de pas dans la neige indiquent que quelqu'un est passé par là. La relation entre les deux faits est qualifiée d'objective car elle existe indépendamment de toute évaluation de la situation que pourrait faire un sujet. La question des rapports entre faits probants personnels et faits probants objectifs est un problème délicat pour la gnoséologie appliquée : il peut être difficile, depuis la perspective limitée d'un sujet, de montrer que de bonnes raisons épistémiques de tenir une opinion pour vraie sont également des faits probants objectifs en sa faveur. Les raisons épistémiques qu'un sujet peut invoquer sont parfois entachées de préjugés ou d'erreurs de jugement, qu'il lui est difficile ou impossible d'entrevoir. D'autre part, ce ne sont pas toutes les formes de faits probants objectifs qui peuvent servir comme faits probants personnels puisque ces derniers doivent toujours être accessibles à la conscience du sujet. La gnoséologie pure, de son côté, peut utiliser sans contrainte l'une ou l'autre des notions.

La distinction entre gnoséologie pure et gnoséologie appliquée ne doit pas être confondue avec certaines autres distinctions qui existent dans la littérature⁹. Je pense ici, par exemple, au contraste entre l'internalisme et l'externalisme. On pourrait être porté à croire que l'internalisme, qui est la thèse selon laquelle les faits probants doivent être accessibles à la conscience du sujet, correspond de ce fait à la gnoséologie appliquée. Il faut bien voir, cependant, que l'internalisme, puisqu'il concerne la nature des faits probants et non pas les évaluations des sujets à propos de ces faits, est une thèse en gnoséologie pure. D'ailleurs, les éléments du couple internalisme/externalisme sont en opposition, tandis que ceux du couple gnoséologie pure/gnoséologie appliquée sont complémentaires. La confusion possible est attribuable au fait que le sujet épistémique doit avoir un accès conscient aux faits probants pour être capable d'effectuer des évaluations. Méfions-nous aussi d'une assimilation trop hâtive de la gnoséologie appliquée avec la connaissance de second degré : savoir que l'on sait n'équivaut pas, ou du moins pas toujours, à évaluer nos opinions. La meilleure façon de nous en rendre compte est de prendre un exemple, la théorie causale de la connaissance : si un sujet sait que *p* si et seulement si le fait que *p* cause la croyance que *p*, alors le sujet sait qu'il sait que *p* si et seulement si le fait qu'il sait que *p* cause sa croyance qu'il sait que *p* ; or cette relation causale existe indépendamment de toute évaluation que pourrait entreprendre le sujet concernant le statut de son opinion qu'il sait que *p*.

Dire simplement qu'il doit y avoir une composante pure et une composante appliquée au sein d'une approche gnoséologique ne suffit pas pour se représenter adéquatement ma conception de celle-ci en tant que gnoséologie cartésienne. Cette dernière se caractérise surtout par une façon particulière de relier les deux composantes. La discussion suivante, qui porte sur les deux nouvelles contraintes méthodologiques que je propose de considérer, permettra de comprendre comment.

Les contraintes d'objectivité et d'applicabilité

J'espère en avoir assez dit sur la distinction entre les deux formes de gnoséologie qui constituent la gnoséologie cartésienne pour permettre la bonne compréhension des contraintes méthodologiques d'objectivité et d'applicabilité que je vais maintenant introduire. L'exigence d'objectivité peut toutefois sembler familière ; les gnoséologues en parlent régulièrement en faisant référence aux standards épistémiques d'une théorie. Selon l'idée courante, une théorie a des standards épistémiques objectifs lorsque ceux-ci fonctionnent comme des filtres qui sélectionnent des croyances vraies (ou fausses, s'il

9. Elle semble toutefois correspondre au contraste entre méta-gnoséologie et gnoséologie normative discuté par Alan Goldman dans *Empirical Knowledge*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 19-20. Par contre, je n'aime pas l'utilisation du préfixe « méta » pour désigner la gnoséologie pure, car celle-ci n'est pas une entreprise méta-théorique sur la gnoséologie. Quant à la gnoséologie normative, elle met l'accent, comme la gnoséologie appliquée, sur la perspective du sujet, mais je ne suis pas sûr que Goldman ne tende pas à la réduire parfois à l'application de la méta-gnoséologie (la gnoséologie pure) à des problèmes particuliers comme la perception.

s'agit d'un standard négatif), indépendamment des idées du sujet sur la question¹⁰. Autrement dit, les seuls types de faits probants admissibles comme standards épistémiques au sein d'une telle théorie sont de nature objective, et non simplement personnelle. Toute croyance rencontrant les standards choisis a un certain taux de probabilité objective d'être vraie (ou fausse). Par exemple, la cohérence est un standard objectif négatif, car il y a obligatoirement au moins un énoncé faux dans un ensemble incohérent d'énoncés. Une croyance faisant partie d'un tel groupe a donc une certaine probabilité objective d'être fausse. En revanche, le caractère d'un standard comme l'inférence à la meilleure explication n'est pas aussi clair : pourquoi devrait-on penser que la meilleure explication d'un fait donné a une probabilité objective d'être vraie ? Cela dépend du type de spécifications que la théorie gnoséologique donne à la notion de meilleure explication. Si la meilleure explication du fait est en bout de ligne simplement celle qui semble être la meilleure au sujet, alors le standard est subjectif.

Je suis d'accord avec cette majorité de gnoséologues qui insistent pour que toute théorie gnoséologique acceptable ait des standards épistémiques objectifs. La gnoséologie ne doit pas perdre de vue que son objectif premier est la validation de nos croyances eu égard à la question épistémique de leur valeur de vérité, et non pas par rapport à leur caractère pratique ou éthique. Au contraire, selon moi l'exigence d'objectivité ne doit pas s'arrêter là. L'objectivité traditionnellement recherchée en gnoséologie se situe sur le plan de la gnoséologie pure — elle concerne la nature des conditions épistémiques elles-mêmes — tandis que je la recherche aussi au sein de la gnoséologie appliquée. À ce niveau, elle se traduit comme étant la condition que les sujets doivent procéder à l'évaluation de leurs opinions selon une perspective objective.

Mais qu'est-ce qu'une perspective objective, dans le contexte de la gnoséologie appliquée, et comment peut-on la distinguer de la « perspective » absolutiste de la gnoséologie pure ? Afin de répondre à ces questions, rappelons d'abord la position du gnoséologue pur : celui-ci ne fait aucune évaluation, se contentant de qualifier des situations données, dont il connaît l'entière parce qu'elles ne sont qu'hypothétiques, en fonction de certains concepts épistémiques. Bien sûr, cette position n'est jamais accessible au sujet pour la gestion de sa conduite épistémique, car celui-ci se trouve toujours dans des situations réelles. Comment peut-il donc faire, depuis son point de vue limité, pour obtenir une plus grande objectivité ? Comment peut-il, en d'autres termes, se donner une perspective objective pour effectuer l'évaluation de ses opinions ? Ma suggestion est d'utiliser les résultats de la théorie gnoséologique pure qu'il considère la meilleure. Plus spécifiquement, pour savoir si une de ses opinions constitue une occurrence de connaissance (par exemple), le sujet doit chercher à déterminer si les conditions constitutives de la connaissance, telles que définies par la version de la gnoséologie pure qu'il favorise, sont réalisées dans cette

10. Voir par exemple Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, p. 69-73.

circonstance à propos de cette opinion. Cela équivaut à effectuer un jugement épistémique sur la présence de ces conditions, qui constituent la teneur des faits probants que le sujet doit rechercher. Dans ces circonstances, si les standards et les concepts épistémiques de la gnoséologie pure sont par ailleurs objectifs, la réalisation des conditions qu'ils spécifient servira de fait probant objectif en faveur de la croyance du sujet. Par exemple, un partisan du fiabilisme (*reliabilism*) — la thèse gnoséologique selon laquelle une croyance acquiert le titre de connaissance lorsqu'elle a été produite par un processus cognitif à haut rendement de vérité — devrait procéder à la détermination du rendement du processus cognitif par lequel il a formé sa croyance. La présence des conditions spécifiées par le fiabilisme garantira alors, par définition, une probabilité objective que la croyance soit vraie. Évidemment, cela n'assure pas que le sujet soit infallible dans son évaluation de la présence du standard. J'ai déjà reconnu que tout jugement épistémique comporte des risques d'erreur.

Contrastons l'idée de perspective objective avec différents types d'évaluations faites selon des perspectives subjectives. Cela pourrait d'abord être celles d'un sujet ne possédant qu'une connaissance intuitive du concept de connaissance, parce qu'il n'a pas accompli de réflexion gnoséologique sur la question. Cela pourrait aussi être — deux cas qui concernent davantage les gnoséologues — les évaluations d'un sujet ayant effectué une telle réflexion, mais qui, pour une raison ou pour une autre, n'en utilise pas correctement les résultats, présumément sans s'en rendre compte ; ou encore celles d'un sujet qui ne fait que se conformer aux standards épistémiques ou aux pratiques évaluatives prévalant dans sa communauté, sans véritablement en faire l'examen critique, du point de vue de leur relation avec la vérité. Dans tous ces cas le sujet ne procède pas à l'évaluation critique de ses opinions de façon optimale : soit qu'il prenne quelque chose pour acquis (que ses concepts épistémiques intuitifs ou ceux de sa communauté sont adéquats ou que les pratiques évaluatives de sa communauté sont valables), soit qu'il ne soit pas totalement cohérent dans sa démarche pour obtenir une plus grande objectivité.

L'empirisme de Bas van Fraassen constitue à mon avis un exemple de gnoséologie appliquée subjective, au sens où elle ne relève pas d'un examen critique de la relation entre le standard épistémique qu'elle favorise et la vérité. Selon van Fraassen, être un empiriste, c'est adopter la méthodologie scientifique comme paradigme de rationalité, ce qui revient, selon son interprétation de la science (van Fraassen n'est pas un réaliste à propos des théories qui postulent l'existence d'entités inobservables), à ne reconnaître que l'expérience sensible comme source d'information acceptable à propos du monde. C'est dire, selon ma terminologie, que la provenance sensible d'une opinion factuelle est un type de fait probant personnel à rechercher pour son évaluation favorable. L'empirisme de van Fraassen n'est donc pas un énoncé de fait sur des limites de nos sources de connaissance, mais une contrainte méthodologique sur l'évaluation de la rationalité d'opinions factuelles. Cependant, pour fonder objectivement une telle contrainte normative sur la rationalité, c'est-à-dire pour que cette contrainte soit telle que

sa satisfaction par certaines opinions garantisse leur vérité au moins selon une probabilité objective, il faudrait ou bien accepter l'énoncé de fait selon lequel les sens constituent la seule et unique source d'information à propos du monde, ou encore celui selon lequel la méthode scientifique a effectivement un haut rendement de vérité (au sens du fiabilisme) pour l'obtention de ce type d'information ; mais van Fraassen rejette explicitement ces deux énoncés¹¹. En l'absence d'un tel fondement, cependant, la restriction empiriste sur les sources d'information acceptables demeure subjective. Cela n'implique pas qu'un sujet n'aurait pas de bonnes raisons épistémiques, selon sa perspective propre, de l'utiliser pour l'évaluation de ses opinions factuelles ; cela veut seulement dire que sa relation avec la vérité n'a pas été démontrée. Le sujet épistémique ayant mené une réflexion gnoséologique doit, dans ces circonstances, reconnaître qu'il n'a pas plus de raison objective d'adopter une méthodologie empiriste qu'une méthodologie rationaliste ou mystique. Son choix peut alors s'expliquer par des raisons sociales, comme par exemple par sa haute estime de la communauté scientifique, qu'il se représente comme étant essentiellement empiriste.

Ce manque d'objectivité au niveau de la gnoséologie appliquée se retrouve également au sein de l'empirisme de Peter Carruthers. Pour Carruthers, comme pour van Fraassen, l'empirisme n'est pas un énoncé factuel mais une contrainte normative, qui fait partie, cette fois, d'une politique pour la justification des croyances. Sa gnoséologie pure est objective, basée sur l'idée, précédemment introduite, que la connaissance peut être définie en termes de rendement des processus cognitifs. Au niveau de la gnoséologie appliquée, Carruthers requiert en plus que nos croyances à propos de la fiabilité des processus impliqués ne soient pas en contradiction avec la conception que la science s'en fait. La science est donc selon lui la seule source de justification acceptable à leur propos, la seule méthode dont nous disposons pour en vérifier le rendement¹². Cette forme d'empirisme au niveau de la gnoséologie appliquée n'est à mon avis pas objective, car elle n'est pas autorisée par la gnoséologie pure dont elle devrait être issue : alors que la gnoséologie pure de Carruthers permet qu'un sujet puisse évaluer ses opinions comme étant justifiées dès qu'il peut établir qu'elles ont été produites par un processus cognitif fiable, sa gnoséologie appliquée spécifie en plus que seule la science est en mesure de produire ce type de démonstration. Or, en l'absence de preuves de la capacité de la science et de l'incapacité de tous les autres processus cognitifs potentiels (comme par exemple l'intuition rationnelle en métaphysique et l'intuition mystique) à cet égard, la contrainte normative de Carruthers demeure subjective : elle ne fait que refléter son opinion personnelle, indépendamment de sa réflexion gnoséologique. Nous

11. Il s'agit bien ici de l'empirisme gnoséologique de van Fraassen, et non pas de son empirisme constructif en philosophie des sciences. Voir, par exemple, « Against Naturalized Empiricism », dans P. Leonardi & M. Santambrogio, eds., *On Quine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, et « Against Transcendental Empiricism », dans T. G. Stapledon, ed., *The Question of Hermeneutics*, Dordrecht, Kluwer, 1994.

12. *Human Knowledge and Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

verrons plus loin qu'il y a d'ailleurs de bonnes raisons de penser que de telles preuves de la validité de processus cognitifs généraux sont impossibles à obtenir dans le cadre d'une théorie comme le fiabilisme.

Dans le contexte qui vient d'être explicité, il est aisé de comprendre la nature de la contrainte méthodologique d'applicabilité : elle est simplement la condition que les concepts épistémiques de la théorie de gnoséologie pure ayant été sélectionnée soient applicables, c'est-à-dire tels que le sujet soit à même de les utiliser pour procéder à l'évaluation (objective) de ses opinions. Nous aurions, dans le cas contraire, une situation où le sujet est forcé d'admettre que le statut épistémique de ses opinions est de nature métaphysique : il ne pourrait jamais y avoir de considération probante en faveur ou en défaveur de l'affirmation que telle opinion a tel statut. Comment, en effet, un sujet peut-il faire cette détermination s'il n'a jamais d'accès conscient aux conditions d'application des concepts épistémiques qu'il emploie ?

Contrairement aux apparences, cette exigence d'applicabilité ne va pas de soi : il existe une famille renommée de théories gnoséologiques qui ne la respecte pas. À la suite des travaux d'Alvin Goldman, un secteur important de la gnoséologie est aujourd'hui consacré à l'articulation et à la défense de théories de la connaissance et de la justification basées sur l'idée de rendement mentionnée plus haut¹³. On peut vérifier l'applicabilité de ces théories en considérant par exemple une situation où un sujet doit déterminer le rendement du processus cognitif par lequel il acquiert ses croyances perceptuelles. Que peut-il faire ? Une suggestion immédiate serait de mesurer la proportion d'énoncés vrais dans un échantillon représentatif de croyances obtenues par la perception et d'inférer qu'il s'agit là du rendement de ce processus cognitif. Le problème avec ce type de procédé, discuté en détail par William Alston, est la circularité : il faut, pour déterminer la fiabilité d'un processus cognitif, employer ce même processus. Utiliser des procédés plus élaborés, qui font appel à d'autres processus cognitifs (comme par exemple invoquer une inférence à la meilleure explication de la structure de nos expériences perceptuelles pour démontrer la fiabilité de la perception) ne résout pas le problème, puisqu'il faudra aussi, tôt ou tard, établir la propre validité de ces processus. Comme le dit Alston,

[...] si nous persistons suffisamment dans notre questionnement, nous allons ou bien (a) rencontrer un autre processus cognitif pour lequel une démonstration non circulaire ne peut être donnée, ou (b) donner une preuve circulaire, ou (c) nous retrouver dans une régression à l'infini (traduction personnelle)¹⁴.

La conclusion est que ce type de théorie n'est pas applicable ou, peut-être plus exactement, n'est applicable qu'au prix d'une circularité épistémique : pour qualifier une opinion de connaissance

13. Voir, par exemple, Goldman, *op. cit.* et *Liaisons*, Cambridge, MIT Press, 1991.

14. William Alston, *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 118.

ou de croyance justifiée, il faut également supposer la connaissance ou la justification d'opinions similaires. La connaissance demeure, dans le contexte d'une théorie comme le fiabilisme, une possibilité dont la réalité ne peut jamais être démontrée par un sujet.

Il existe une autre famille de concepts épistémiques souffrant de ce même problème de non-applicabilité. J'ai mentionné plus haut l'existence du problème de Gettier qui embarrasse la théorie de la connaissance traditionnelle : dans certaines situations où un sujet a une croyance vraie justifiée, l'intuition demeure pourtant celle qu'il ne sait pas. De nombreux gnoséologues ont réagi en proposant l'addition d'une quatrième condition à la théorie traditionnelle, en plus de celles de vérité, de croyance et de justification, qui consiste à préciser la nature de la justification devant être recherchée. Cependant, la structure de cette condition est souvent telle qu'elle n'a de valeur que conceptuellement, son seul but étant de lier entre elles les conditions constitutives de la justification et de la connaissance. La condition s'avère en pratique inutilisable pour un sujet s'intéressant à la validité de ses opinions. Considérons, par exemple, la version adoptée par Moser, qui fait appel à la notion de justification qui résiste, quant à sa vérité :

La justification J du sujet S pour la proposition P résiste, quant à sa vérité, si et seulement si il existe, pour chaque proposition vraie V qui, conjointement avec J, annule la justification J de S pour P, une proposition V' qui, conjointement avec J et V, restitue la justification J de S pour P de façon à ce que S soit en réalité justifié de croire en P¹⁵.

Quelle recommandation pratique le sujet peut-il tirer de cette notion ? Celle de considérer l'une après l'autre toutes les possibilités logiques de remise en question de la justification dont il dispose, pour chaque opinion analysée. Il va de soi que l'application de cette procédure est problématique ; et la situation ne s'améliore pas de façon très significative si l'examen est limité à la considération de toutes les possibilités permises par les lois naturelles, comme une autre théorie similaire discutée par Moser le suggère.

Pour ramener la tâche du sujet épistémique à des proportions plus maniables, dans le cadre de la théorie traditionnelle de la connaissance, il faudrait par exemple restreindre le champ d'investigation de la valeur de la justification aux seules possibilités d'erreur jugées pertinentes dans une situation donnée. Le problème est alors cependant de définir la notion de pertinence de façon à ce qu'elle ne soit pas purement subjective, car autrement la manœuvre suggérée n'aura pour effet que de déplacer le problème d'un lieu à un autre : d'une version non-applicable de la gnoséologie pure à une version subjective de la gnoséologie appliquée. Cet exemple est instructif car il montre à quel point le respect simultané des deux contraintes méthodologiques que je propose n'est pas trivial. S'il est

15. Voici la version originale anglaise de cette traduction personnelle, que l'on trouve dans Paul Moser, *Knowledge and Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 : « S's justifying evidence E for P is truth-resistant if and only if for every true proposition T that, when conjoined with E, contravenes S's justification for P on E, there is a true proposition, T', that when conjoined with E & T, restores the justification of P for S in a way that S is actually justified in believing P » (p. 245).

facile de définir des standards subjectifs et applicables (pensez à n'importe quelle directive qu'il vous convient de respecter), et relativement aisé de produire des standards objectifs et non applicables (il suffit d'adopter la perspective absolutiste de la gnoséologie pure et de caractériser quelque condition prévalant indépendamment de ce que le sujet pense, sans poser la question de sa perspective réflexive), il en va autrement lorsqu'il s'agit de réaliser à la fois l'objectivité et l'applicabilité. La gnoséologie semble souvent osciller entre ces deux pôles, sans pouvoir trouver de position d'équilibre. Exiger de toute théorie gnoséologique qu'elle rencontre cette double exigence peut donc sérieusement réduire le champ des candidates acceptables, ce qui était le premier but recherché.

L'ascension méta-gnoséologique

À la conclusion de la section 3, j'ai affirmé que la gnoséologie cartésienne constitue une façon particulière de relier la composante pure et la composante appliquée d'une théorie gnoséologique. Plus tôt dans cette même section, j'avais également mentionné que la gnoséologie cartésienne est pour moi la thèse selon laquelle la gnoséologie a pour but de donner des règles de conduites objectives, à un niveau très général, aux sujets épistémiques qui font l'évaluation du statut de leurs opinions dans le but d'acquérir un système étendu de croyances vraies. Il est maintenant possible de comprendre comment ces deux affirmations se rejoignent. La définition parle de sujets qui procèdent à l'évaluation de leurs opinions par rapport à l'atteinte d'un but épistémique ; toute gnoséologie qui veut réaliser cet objectif se doit donc d'avoir une composante appliquée. La définition mentionne également que les règles de conduite utilisées à cet égard doivent être objectives ; j'ai suggéré ce qui m'apparaît être la forme optimale d'objectivité à ce niveau, en tenant compte des limites de la perspective réelle d'un sujet : se tourner vers une gnoséologie pure dont les concepts et les standards sont objectifs, afin d'identifier les conditions à rechercher comme faits probants personnels. Or, c'est précisément de cette façon que les composantes pure et appliquée sont liées au sein de la gnoséologie cartésienne. Cette dernière est donc simplement une version objective de gnoséologie appliquée basée sur une version objective de gnoséologie pure — une gnoséologie objective et applicable.

La discussion du paragraphe précédent révèle clairement que la gnoséologie cartésienne, telle que présentée dans cet article, est uniquement une thèse méta-gnoséologique — une thèse à propos de la gnoséologie en général, exprimant une préférence envers une certaine conception de celle-ci — et non une théorie gnoséologique spécifique. Le lecteur aura d'ailleurs peut-être trouvé que ce texte ne fait que dresser les grandes lignes d'un projet, sans être véritablement substantiel. Je dois cependant lui rappeler qu'il s'agit là du propre de toute discussion d'ordre méta-gnoséologique, tant qu'elle n'est pas complétée par la gnoséologie qu'elle annonce. Pour poursuivre la question dans le sens proprement gnoséologique, il faudrait chercher à déterminer des concepts et des standards épistémiques répondant aux deux conditions que j'ai posées. S'il est démontré que plusieurs concepts ou standards de ce type existent,

cela signifie qu'on peut élaborer différentes versions de gnoséologie cartésienne. Je ne crois pas, cependant, que ces théories puissent être contradictoires, du moins si l'on admet qu'il n'y a qu'une seule vérité, parce qu'elles doivent toutes respecter la contrainte d'objectivité sur le plan de la gnoséologie pure. Il faut plutôt penser que les concepts et standards seraient complémentaires, agissant à différents niveaux de rigueur ou de discours.

Remarquons comment la réduction du nombre de théories gnoséologiques potentiellement acceptables se fait, dans cette approche basée sur les contraintes méthodologiques, par l'intermédiaire d'un passage au niveau méta-gnoséologique : ce ne sont pas directement les théories comme telles qui sont discréditées, mais les projets gnoséologiques desquels elles sont issues. J'ai par exemple remis en question tous les projets qui mettent de l'avant des standards ou des concepts épistémiques faisant référence de façon essentielle à la préférence des sujets et tous les projets qui se limitent à décrire les pratiques évaluatives habituelles d'un sujet ou d'une communauté, chaque fois pour raison de subjectivité (ces projets sont respectivement des versions subjectives de gnoséologie pure et de gnoséologie appliquée). Ont également été mises de côté toutes les versions de la gnoséologie qui se contentent de spécifier des conditions épistémiques en perdant de vue la perspective du sujet réflexif, parce que considérées comme non applicables ou incomplètes. Seul demeure le projet cartésien, tel que je l'ai défini. Ceci suggère que l'origine des désaccords profonds qui marquent la scène des discussions en gnoséologie contemporaine se situe probablement, en fait, sur le plan méta-gnoséologique, là où se conçoivent, de façon plus ou moins explicite, les différents projets gnoséologiques. La diversité autorisée quant à la nature de ces projets rejaillit au plan gnoséologique, se manifestant par un foisonnement de théories et concepts épistémiques souvent contradictoires.

Il est toutefois important de comprendre que les contraintes d'objectivité et d'applicabilité ne sont pas des artifices arbitraires que j'impose aux théories gnoséologiques dans le seul but d'en réduire le nombre. En réalité, elles suivent plutôt de ma conception du but de la gnoséologie, exprimée dans ma définition du projet cartésien. Une théorie subjective ou non applicable n'est pas acceptable pour moi, puisqu'elle ne peut assurer la double fonction que j'ai conférée à cette discipline : permettre d'évaluer et d'évaluer objectivement. Ces fonctions attribuées à la gnoséologie ne sont pas non plus arbitraires. Elles prennent origine dans mon intérêt, à titre de sujet épistémique, pour les croyances vraies accessibles. C'est pourquoi je ne considérerais satisfaisante une approche rapportant les pratiques évaluatives de notre époque que si elles avaient été validées par rapport à un objectif de vérité — les préférences de chacun ou de la majorité ne m'intéressent pas dans la mesure où elles ne sont que cela : des préférences. Pas davantage satisfaisante à cet égard serait une théorie qui ne permet pas d'évaluer, car je cherche à accéder à la vérité : montrer que la connaissance est possible n'est peut-être pas trivial, mais je voudrais aussi savoir, pour autant que cela se peut, si cette connaissance possible est effectivement la mienne.

L'ascension méta-gnoséologique permet donc de situer la discussion sur le plan de la conception des divers projets

gnoséologiques et des contraintes méthodologiques qu'ils imposent sur toute théorie gnoséologique satisfaisante. J'ai jusqu'à présent insisté sur les avantages d'un tel déplacement de la problématique ; il me faut maintenant en préciser les limites. Lorsqu'elle demeure sur le plan gnoséologique, la gnoséologie traditionnelle apparaît trop souvent comme une bataille d'intuitions attribuable au fait que les gnoséologues n'utilisent pas les mêmes concepts épistémiques. Il n'est pas totalement inexact de dire de façon similaire que la gnoséologie traditionnelle devient, sur le plan méta-gnoséologique, une bataille de stipulations sur le sens à donner au terme « gnoséologie ». Il serait donc tout à fait légitime pour un lecteur ayant parcouru ce texte, de rejeter la gnoséologie cartésienne, et par le fait même les contraintes d'objectivité et d'applicabilité, en faisant valoir qu'elle ne correspond pas à la gnoséologie telle qu'il se la représente ; ou encore d'accepter ma proposition théorique comme une forme particulière de gnoséologie, à considérer en parallèle avec d'autres projets gnoséologiques, pourvu que ceux-ci soient poursuivis de façon cohérente, en accord avec le but et la méthode qu'ils se sont fixés. À ce niveau, mon argumentation ne peut que se limiter à réitérer mon intérêt premier pour l'évaluation objective des opinions, par rapport aux autres buts couramment recherchés ; elle ne peut justifier un rejet total des autres formes de gnoséologie. Toutefois, cet intérêt, duquel je tire les contraintes méthodologiques qui font le travail d'élimination, n'est pas évaluable ou critiquable gnoséologiquement, car même s'il vise un objectif épistémique, il n'est pas lui-même d'ordre épistémique. C'est pourquoi il ne saurait être question ici d'objecter que mon entreprise méta-gnoséologique échoue parce qu'elle tombe sous le coup de la circularité, ne réussissant pas à s'élever au niveau de généralité désiré.

L'ascension méta-gnoséologique ne permet donc pas d'exclure une certaine variété, attribuable à la diversité des intérêts personnels des théoriciens, dans l'élaboration de projets gnoséologiques particuliers. Elle conserve tout de même le mérite d'attirer l'attention sur l'importance qu'il y a, pour un auteur, à faire en sorte que les objectifs et la méthode de son projet philosophique soient clairement définis. Il pourra ainsi s'éviter d'attirer des critiques non pertinentes, et de s'en prendre à des rivaux qui n'en sont pas. Par exemple, certains fiabilistes reprochent à la théorie traditionnelle de la connaissance de faire appel à la notion de raison épistémique (justificative), invoquant le fait que des sujets peu sophistiqués peuvent connaître sans toutefois être capables d'identifier les raisons qui justifient leurs croyances. Le partisan de la théorie traditionnelle réplique en insistant sur la nécessité d'inclure le concept de raison épistémique au sein de celui de connaissance pour exclure les cas où la chance fait en sorte que les croyances des sujets sont vraies. Toute cette discussion pourrait pourtant être évitée si les parties en présence réalisaient que la théorie traditionnelle de la connaissance mélange des éléments de gnoséologie pure et des éléments de gnoséologie appliquée. Le partisan de la théorie traditionnelle a l'intuition que la perspective réflexive du sujet doit être prise en considération, comme en convient la gnoséologie appliquée, mais traduit à tort cette exigence en insérant la notion de raison épistémique comme condition constitutive du concept de connais-

sance de sa gnoséologie pure. Le fiabiliste a raison de dire que connaître et démontrer que l'on connaît sont deux choses différentes, mais ceci ne suffit pas pour rejeter la notion de raison épistémique hors du champ de la gnoséologie, à moins de réduire celle-ci à la gnoséologie pure. On voit bien ici que fiabilistes et traditionalistes ne se consacrent pas, en définitive, aux mêmes projets gnoséologiques¹⁶.

Remarquons que nous avons ici une explication possible de la grande variété des points de vue gnoséologiques autres que le relativisme — ce qui était le second objectif recherché dans cet article. J'avancerai donc la thèse que la diversité apparente au sein de la gnoséologie contemporaine est symptomatique du fait que ses fondements demeurent trop souvent dans l'ombre. La discussion n'a pas suffisamment porté, de façon systématique et explicite, sur la question méta-gnoséologique de la définition des différents projets gnoséologiques, avec le résultat que plusieurs projets distincts sont réunis sous une même bannière, ce qui tend fallacieusement à traduire de simples différences en oppositions. Dans cet article, j'ai tenté de montrer que la réhabilitation de la discipline dans son ensemble doit passer par un resserrement méthodologique qui permettra de distinguer et d'évaluer ces projets les uns par rapport aux autres. En ce sens, mon propos joue à deux niveaux : d'une part, je reconnais que des projets distincts peuvent très bien cohabiter au sein de la gnoséologie, au sens large du terme, pendant que j'affirme, d'autre part, qu'une forme particulière de projet gnoséologique devra être préférée.

Je suis maintenant en mesure de justifier le parti pris de ma démarche réductrice de la diversité d'approches et de théories gnoséologiques, affiché sans argumentation en introduction : dans le cadre du projet d'une gnoséologie cartésienne, et dans la mesure où il existe au moins une théorie gnoséologique de ce type, le relativisme ne constitue pas une option acceptable, car il exclut l'idée d'évaluation objective (si l'on considère par ailleurs qu'il n'y a qu'une vérité). C'est donc, en définitive, mon intérêt de théoricien qui fonde ma prise de position initiale.

Pour une approche descendante des questions gnoséologiques

L'approche des questions gnoséologiques que je favorise se caractérise en ce qu'elle est descendante : elle va du haut vers le bas, du plus théorique vers le moins théorique, en mettant l'accent sur les contraintes méthodologiques. Selon moi, l'analyse doit s'amorcer au niveau méta-gnoséologique, par l'identification précise du but et de la méthode d'un projet gnoséologique, pour ensuite se déplacer vers l'élaboration de théories qui rencontrent les exigences formulées, en autant qu'elles préservent nos intuitions dans les situations (vraiment) non conflictuelles. Même si l'approche descendante n'interdit pas de remettre en question certaines intuitions communes,

16. À la question de savoir pour qui les attributions de haut rendement de vérité des processus cognitifs constituent des faits probants, Marshall Swain, un fiabiliste, répond dans *Reasons and Knowledge* (Ithaca and London, Cornell University Press, 1981) : « peut-être pour personne », (p. 101). On ne saurait trouver plus claire illustration de la différence des tâches entre la gnoséologie pure et la gnoséologie appliquée.

il faut tout de même que les concepts épistémiques courants soient reconnaissables dans la théorie gnoséologique, car ceux-ci sont déjà informés par les intérêts à visée épistémique à l'origine de la gnoséologie en tant que discipline philosophique. Proposer des concepts épistémiques sans aucun point de contact avec le sens commun équivaldrait selon toute probabilité à définir de nouveaux intérêts et, par le fait même, à changer de discipline ou de problématique.

Sur le plan méta-gnoséologique, j'ai proposé une version du traditionalisme, baptisée « gnoséologie cartésienne », dont le but est l'élaboration de règles de conduite générales pour l'évaluation objective, par un sujet du statut épistémique, de ses opinions, et dont la méthode consiste à spécifier des concepts qui rencontrent certaines exigences associées à ce but. Ma conception de la gnoséologie implique que celle-ci doit avoir une composante appliquée, en tant que complément à la composante pure, qui ne sert qu'à définir des concepts et des standards épistémiques. Elle implique aussi que tout concept épistémique de la composante pure doit être applicable, sous peine d'être rejeté comme n'étant d'aucun apport pratique pour la direction de la conduite épistémique du sujet. La motivation derrière la contrainte méthodologique d'objectivité est également directement liée à ma conception de la gnoséologie, en tant que discipline concernée non pas par la simple description des pratiques évaluatives courantes d'une communauté ou des préférences d'un sujet à cet égard, mais par la détermination des concepts et des standards épistémiques en fonction desquels l'on doit évaluer nos opinions si la vérité est notre but. Une gnoséologie objective et applicable contient donc des standards épistémiques objectifs, en fonction desquels des évaluations objectives peuvent être effectuées ; elle n'est pas pour autant exempte de toute subjectivité puisque celle-ci est incontournable dès qu'il est question d'évaluation¹⁷.

Mon approche méthodologique des questions gnoséologiques se distingue de celle, plus habituelle et ascendante, selon laquelle l'objectif premier de la démarche est la rationalisation d'intuitions personnelles, parfois contestables, par la construction de théories qui les supportent (je pense par exemple à tous ceux qui affirment que la gnoséologie se doit de réfuter le scepticisme, parce qu'ils sont convaincus d'avance que celui-ci a tort¹⁸), et dans laquelle la dimension méta-gnoséologique du problème n'est trop souvent abordée que plus tard, comme une question d'importance secondaire. Je crois que l'application de cette méthode courante est en bonne

17. Ce que j'appelle le problème de la profondeur du jugement épistémique — la question de savoir à quel moment un sujet peut affirmer que sa recherche des faits probants personnels est suffisante — constitue un programme de recherche intéressant pour la gnoséologie appliquée. Le problème est abordé notamment par Stanley Clarke, dans *Rational Acceptance and Purpose*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1989, qui met en évidence la dépendance pragmatique du contexte à ce niveau. On pourrait se demander s'il est possible, ici aussi, de définir des conditions objectives qui viendraient réduire encore la subjectivité inhérente à toute démarche gnoséologique qui considère la perspective limitée du sujet.

18. Voir, par exemple, John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1986, p. 3-7.

partie responsable de la situation inconfortable dans laquelle se trouve la gnoséologie contemporaine et que mon approche peut contribuer de façon favorable à l'émergence d'un consensus plus grand dans cette discipline. Il demeure possible de critiquer les contraintes méthodologiques proposées, ou les applications particulières que j'en ai données, mais j'estime néanmoins avoir suggéré, en déplaçant la question au niveau méta-gnoséologique, au moins l'amorce d'une procédure utilisable pour solutionner les problèmes de la gnoséologie traditionnelle.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

La raison comme lemme philosophique ou « *Der Instinkt der Vernünftigkeit* » — pour accoster Hegel

Jean-Luc Gouin

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027397ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027397ar>

[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

Gouin, J.-L. (1996). La raison comme lemme philosophique ou « *Der Instinkt der Vernünftigkeit* » — pour accoster Hegel. *Philosophiques*, 23 (2), 285–303.
<https://doi.org/10.7202/027397ar>

Résumé de l'article

Bien que l'on associe traditionnellement pensée hégélienne et affirmation péremptoire de la rationalité de la réalité (die Vernünftigkeit der Wirklichkeit), il n'est pas inopportun de tenter de saisir le fil d'Ariane qui, progressivement, conduit le philosophe de l'Idéalisme absolu à littéralement arraisonner la Raison. On comprendra dès lors que cette Raison est peut-être moins un FIAT originel né de l'arbitraire - fût-il celui, génial, d'un puissant esprit pensant - qu'une simple CONSTANCE du réel : nous sommes de raison dans la Raison. Aussi, lutter contre celle-ci constitue sans doute non tant un acte de Liberté que d'entêtement. Reste donc à s'en faire une alliée. Il nous faut épouser Athéna - et cultiver die Rose im Kreuze der Gegenwart, la rose dans la croix du présent.

LA RAISON COMME LEMME PHILOSOPHIQUE
OU
« *DER INSTINKT DER VERNÜNFTIGKEIT* »
— POUR ACCOSTER HEGEL —

PAR
JEAN-LUC GOUIN

*Die Gedanken nicht bloß unsere Gedanken,
sondern zugleich das Ansich der Dinge.*

RÉSUMÉ : Bien que l'on associât traditionnellement pensée hégélienne et affirmation péremptoire de la rationalité de la réalité (*die Vernünftigkeit der Wirklichkeit*), il n'est pas inopportun de tenter de saisir le fil d'Ariane qui, progressivement, conduit le philosophe de l'Idéalisme absolu à littéralement arraisonner la Raison. On comprendra dès lors que cette Raison est peut-être moins un *FIAT* originel né de l'arbitraire — fût-il celui, génial, d'un puissant esprit pensant — qu'une simple *CONSTANTE* du réel : nous sommes de raison dans la Raison. Aussi, lutter contre celle-ci constitue sans doute non tant un acte de Liberté que d'entêtement. Reste donc à s'en faire une alliée. Il nous faut épouser Athéna — et cultiver die Rose im Kreuze der Gegenwart, la rose dans la croix du présent.

ABSTRACT : We will analyze how Hegel leads us from Absolute Idealism to the well-known thesis : Reality is Rationality. We will see thus that Reason is not produced by an arbitrary and theoretical decision but, on the contrary, that Reason reveals itself as a constant of Reality. The struggle against Reason cannot appear, therefore, as an act of freedom but as a form of the stubbornness which characterizes the activity of Reason. In this process, Reason is its own ally.

Il s'agit pour le philosophe de « transformer l'évidence universelle de l'être du monde (pour lui la plus grande des énigmes) en quelque chose qui se comprenne ».

Ces lignes ne sont pas de Hegel. Pourtant elles pourraient aisément se loger en son texte sans qu'il n'y paraisse. Cette éventualité revêt un sens d'autant plus lourd que Husserl, le penseur qui a énoncé cette idée¹, connaissait à peine son non moins réputé

1. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*. Paris, Gallimard, NRF, 1976 [1936/1954], § 53, p. 205. Idée qui renvoie d'ailleurs à une qualité fondamentale bien connue des

compatriote d'un siècle son aîné². Au fond, il n'y a peut-être là rien qui doive... étonner si, comme le prétend une commentatrice de notre auteur, « le propre de la philosophie est d'aborder ce qui est *en sa totalité* en recherchant d'un même mouvement ce qui fait que ce qui est est tel³. »

Bien sûr, il n'est point aisé de créer le consensus autour du concept même de philosophie. Il semble toutefois qu'il y ait en général accord sur deux dimensions fondamentales, à savoir : qu'elle consiste en un questionnement qui cherche la *vérité* mais encore, et plus spécifiquement, la *totalité*. C'est dire dès l'abord son caractère radical : la philosophie aspire à dépasser l'opinion et, d'autre part, à ne pas réduire sa réflexion à des domaines repliés sur eux-mêmes, étanches à tout autre. Elle cherche de la sorte à éviter le ghetto des savoirs qui ne mettent pas ces différents plans en relation, entre eux et/ou avec la totalité.

L'objet de la philosophie, c'est donc nulle autre chose que le monde bien réel dont on cherche le sens. De fait, le philosophe pose à celui-ci la laconique mais combien troublante question : « Que fais-tu là, monde ? » Ce que notre penseur exprime avec simplicité dans une formule fort humble, laquelle ne cache point pour autant ses ambitions : « Saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie⁴. »

Le sens et la totalité constituent les deux pôles du penser philosophique. Telles les abscisse et ordonnée du graphe à la conquête de l'espace, il est essentiel de considérer le projet hégélien dans toute l'amplitude de ce balayage à la fois horizontal et vertical du réel. Aussi, l'avertissement suivant se voit-il justifié :

La fidélité à ce qui fait l'essentiel de l'entreprise hégélienne impose de la sorte une prise en compte première des perspectives les plus vastes (celles où la totalité se donne à connaître *comme totalité*) avant que l'on vienne à braquer l'objectif sur telle partie du tout⁵.

Hegel insista longuement sur cette dimension de totalité — qu'il nous faut ne jamais perdre de vue, sans quoi notre regard et notre compréhension du texte mutilent véritablement sa pensée : « Tout ce

enfants comme des philosophes authentiques, Aristote en particulier : « Le commencement de toutes les sciences, c'est l'étonnement de ce que les choses sont ce qu'elles sont. » *Métaphysique*, Alpha, 2. Le « *Die Instinkt der Vernünftigkeit* » du titre signifie : « L'instinct de la rationalité », que Gibelin préféra traduire par « instinct rationnel. *Philo.*, p. 232 (203) ; et la citation en exergue pose que « Les pensées ne sont pas simplement nos pensées, mais en même temps l'en-soi des choses. » *Enc.*, § 41, add. n° 2, p. 499 (VIII, 116) [voir le code des sigles et des références en toute fin de texte].

2. Voir la note complémentaire en fin de texte.

3. Gwendoline Jarczyk, *Système et liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, p. 21.

4. « *Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie.* » *Droit*, p. 57 (VII, 26). « Dans la connaissance, il s'agit d'une façon générale d'ôter son caractère étranger au monde objectif qui nous fait face et, comme on a coutume de dire, de nous retrouver en lui, ce qui signifie la même chose /que ramener l'être objectif au concept, qui est notre Soi le plus intime (*als das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unser innerstes Selbst ist*). » *Enc.*, § 194, add. n° 1, p. 608 (VIII, 351). Cf. aussi *Enc.-3*, § 447, add., p. 546 et *Droit*, § 4, add., p. 72.

5. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, dans leur Présentation à *Log.-1*, p. XX-XXI.

qui mérite le nom de philosophie, dira-t-il, a toujours eu à son fondement/la conscience d'une unité absolue⁶. »

Par ailleurs, si la philosophie vise le comprendre et cherche le sens, que s'ingénie-t-elle à appréhender sinon la vérité de la réalité — la signification des choses ? Or s'il y a quelque chose à comprendre et que, par là, il est impliqué qu'il y ait de la vérité et du sens, nous optons de suite *pour* la rationalité.

Déjà le « bon sens » dont chacun s'estime bien pourvu, comme le faisait remarquer Descartes, se fonde sur cette évidence de la rationalité — c'est-à-dire la présence d'un coefficient d'intelligibilité transitant les choses. L'univers des sciences, pour sa part, la reçoit avec empressement sous ses lois et ses théories. Et les réfutations de celles-ci au long de l'histoire du savoir témoignent non pas de la faillite de la raison, mais bien sûr de son dépassement en des champs toujours plus vastes. Reste maintenant l'« au-delà » de cet espace. Car si de fait il est généralement admis que la raison « règle » la nature au point où « nous y sommes accoutumés et nous n'en faisons pas grand cas⁷ », il nous faut ou bien poser l'arrêt, la limite de la raison, ou bien identifier sa présence par delà les frontières plus ou moins justifiées établies jusqu'à maintenant. La raison, estime Hegel dans une envolée aux intonations augustinnes (et son œuvre s'en veut la démonstration continue), est partout ou nulle part. Or si déjà un coin du réel ne lui échappe point, le défi de la totalité rationnelle s'en trouve par là même lancé⁸.

Car si les mots « comprendre », « connaître » et « vérité » ont un sens, « comprendre ce qui est » implique que ce qui est soit en quelque façon compréhensible, c'est-à-dire rationnel. On saisira le message exprimé par le professeur dès sa leçon inaugurale à Berlin : « Le courage de la vérité, la foi en la puissance de l'esprit, sont la première condition de l'étude philosophique⁹. »

Mais ne devons-nous pas constater ici l'existence d'un postulat qui, par sa « brutalité » de fait premier, se voit susceptible d'être réfuté ou pour le moins interrogé ? Hegel ne dénature-t-il pas la raison elle-même en la fondant sur toute sur un acte de foi, lorsqu'il maintient que « la seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison — l'idée que la Raison gouverne le monde¹⁰ » ?

6. « *Das Bewußtsein einer absoluten Einheit.* » *Enc.*, § 213, add., p. 616 (VIII, 369).

7. « *Wir sind dergleichen gewohnt und machen nicht viel daraus.* » *Raison*, p. 56 (37). Cf. *Philo.*, p. 144-145 et 199, ainsi que *Droit*, Préface, *passim*.

8. « De même le germe porte en lui la nature entière de l'arbre ainsi que le goût et la forme des fruits, de même les premières traces de l'Esprit contiennent virtuellement toute l'histoire (*Und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte*). » *Raison*, p. 83 (61).

9. Bernard Bourgeois incorpora à sa traduction de la *Logique* de l'*Encyclopédie* cette allocution, d'ailleurs fort bien ramassée, du 22 octobre 1818 ; *Enc.*, p. 148. On lira également « que la forme de la pensée est la forme absolue (*Daß die Form des Denkens die absolute ist*) et que la vérité apparaît en elle comme elle est en et pour soi, c'est là l'affirmation de la Philosophie en général. » *Enc.*, § 24, add. n° 3, p. 480 (VIII, 87). Aussi, cf. *Philo.*, p. 112.

10. « *Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht.* » *Raison*, p. 47 (28). Formule

On se doute qu'une telle affirmation ne fit pas l'unanimité au sein des milieux intellectuels et philosophiques. Des pans entiers du réel, oppose-t-on à l'auteur, ne peuvent être considérés absolument rationnels. La réalité, de façon générale, n'est-elle pas tout au contraire un jeu confus, un va-et-vient invraisemblable où le mal, la souffrance, l'exploitation de l'homme, la bêtise et la guerre possèdent toujours les meilleures mains ?

D'autre part, dans la lignée de la tradition idéaliste, on a tôt fait de rappeler à Hegel que la sphère de la raison reste distincte de la réalité « sensible ». La scissure entérinée par Platon entre le monde des Idées et celui de ses ombres se poursuit chez Descartes (jusqu'à essentiellement véhiculée dans sa forme christianisée), qui la radicalise en la fondant sur l'*ego cogito* d'où émane le dualisme bien connu de la pensée et de l'étendue.

Kant se penche de façon systématique sur cette opposition en tentant de rapprocher les deux univers par les catégories de la raison et les formes de la sensibilité. Il reste toutefois fidèle à la tradition en maintenant que la rationalité dans le monde est toujours celle que l'homme y a mise lui-même. Conséquemment, ce monde demeure pour ainsi dire viscéralement chaotique.

Face à cette attitude, notre philosophe considère que la raison demeure en réalité l'unique juge : l'histoire est-elle rationnelle, la réalité sensible de façon générale est-elle rationnelle ? Qui peut dire sinon la réflexion, la pensée, le travail de la raison avec son objet et ses questions¹¹ ? On ne saurait en effet poser a priori de jugement sur quelque objet sans l'avoir préalablement réfléchi, sans l'avoir littéralement interrogé : le vrai et le faux sont toujours les enfants d'une réflexion.

Dès lors, ou bien le jugement découle lui-même d'un mouvement irrationnel exhalé depuis un sentiment ou une conviction — et c'est alors une forme de pari qui ne peut être qualifié de « véridique » (tout au plus peut-il s'estimer hypothétique, assertorique au mieux et en tous les cas problématique). Ou bien il est l'œuvre du travail de la raison par les ressources de laquelle ce jugement parvient au vrai. Or si par un examen de cette sorte on est amené à considérer une « tranche » de la réalité comme étant en l'occurrence non rationnelle (ou a-rationnelle), cette a-rationalité resterait tout de même tributaire de la raison qui l'énonce.

Il apparaît donc que l'a-rationnalité ne revêt un sens que dans un discours de raison sans lequel nous aboutirions à une « a-rationalité irrationnelle », parce que susceptible d'acquiescement ou de rejet selon des critères eux-mêmes insaisissables sinon farfelus —

qui résume à elle seule tout le projet philosophique de notre auteur, et qui va à la rencontre de cette autre non moins fracassante : « Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel (*Was vernünftig ist, das ist wirklich ; und was wirklich ist, das ist vernünftig*). » *Droit*, p. 55 (VII, 24). Effectivité (réalité effective ou véritable : *Wirklichkeit*) est ici à distinguer notamment de *Existenz*, *Realität* (réalité), *Dasein* (être-là), *Sein* (être) ou *Wesen* (essence, ou parfois : être), a fortiori de *Schein* (apparence) ou de *Erscheinung* (phénomène).

11. D'où la conséquence, en parallèle aux canons de la note précédente : « Ce qui n'est pas rationnel n'a aucune vérité, ou ce qui n'est pas conceptuellement conçu n'est pas (*Was nicht vernünftig ist, hat keine Wahrheit, oder was nicht begriffen ist, ist nicht*). » *Ph*-2, p. 100 (III, 404).

nommément la simple certitude ou prétention de dire vrai sans qu'il soit possible d'interroger la validité du propos. Procéder à une certaine investigation de la réalité de façon à identifier s'il y a, ici ou là, effectivement ou non « rationalité », revient donc constamment à buter contre un faux problème, à savoir : la raison peut-elle être autre que rationnelle ?

Par ailleurs et plus spécifiquement, maintenir l'opposition entre le monde sensible et celui de la raison conduit au même titre à poser la question de la source de cette opposition. À cet égard, et malgré tout ce qui les distingue, Husserl rejoint une fois encore son illustre prédécesseur. Ils poseraient certainement de concert cette même question : « Est-ce que la raison et l'étant doivent être séparés, alors que la raison connaissante détermine ce qui est étant¹² ? »

La thèse de la « raison pure », c'est-à-dire se suffisant à elle-même (face au sensible), se voit donc marquée elle aussi du fer rouge de la réflexion qui l'a fait « naître ». Car en effet, ou cette raison présumée pure se dévoile à notre connaissance de cette façon (par raisonnement), ou bien elle est simplement postulée. Or postuler une théorie ne constitue rien de plus qu'un vouloir être, une assertion susceptible d'être révoquée par une autre dont l'auteur maintiendrait également le bien-fondé.

Bref, affirmer l'opposition pensée-réalité sensible s'appuie au fond sur une simple opinion. Et si d'aventure ce rapport d'opposition devait s'avérer réel, authentique, il ne saurait l'être qu'au nom de la raison qui en fournirait du coup l'argumentation. À la limite, la raison se prouverait elle-même en prouvant son contraire. Elle revient donc à son rôle constitutif et à sa position initiale, à savoir : source de tout jugement de sens sur le monde.

Considérer que la raison reste en retrait, isolée du monde, est une position qui ne résiste pas à l'analyse. Elle renvoie au foyer de sens qui (pré)autoriserait sa propre valeur : la raison supposément retranchée du monde sensible provient, émane, de la raison qui l'a pensée. Elle n'apparaît donc nullement originaire ou indépendante, et la thèse se voit ainsi déboutée. Une raison autosuffisante face à un monde qui en serait pour ainsi dire la matière aveugle, selon le mot de Kant¹³, nous projette vers une raison plus englobante dans laquelle ce monde « matériel » cesse d'incarner le spectre de l'irréductible.

La « scission » est tout au plus un instrument utilitaire pour une gnoséologie locale, laquelle s'embrouille aussitôt lorsqu'elle prétend à l'universalité¹⁴. En toute cohérence, et en dernière analyse, ce que nous appellerions le dichotomisme ontologique ne peut éviter de reposer sur l'unité du rapport auquel il nous convie. Quelle que soit la vindicte des protagonistes, un « ring » commun reste [carrément]

12. E. Husserl, *op. cit.* § 5, p. 17. Un commentateur de Hegel reprendra à toute fin pratique le mot à mot du même énoncé : « Mais qui a éloigné le monde sensible de la pensée sinon la pensée elle-même ? » E. Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964, p. 278.

13. « Des intuitions sans concepts sont aveugles, » écrit-il dans la *Logique transcendantale* de sa *Kritik der reinen Vernunft*.

14. On citera de mémoire la pertinente remarque du Hongrois Arthur Koestler, l'auteur de *Zéro et l'Infini* : Il est bien que les spécialistes se spécialisent, l'erreur survient lorsqu'ils généralisent.

incontournable. Un champ de bataille est toujours un champ d'amour — de la bataille, de la victoire ou de la liberté — avant que d'être à l'occasion un champ d'honneur. Et *vice versa*. Hegel exprime cela dans une puissante formule : l'Identité de l'Identité et de la Non-Identité : *Identität der Identität und der Nichtidentität*¹⁵.

Un discours sensé nous appuie rigoureusement au mur de la rationalité. L'interrogation sur l'a-rationalité elle-même doit se plier à cette exigence, sans quoi l'examen de la question s'évapore en un *flatus voci* où tout un chacun a beau jeu d'affirmer posséder le vrai — puisqu'il demeure le seul à comprendre le sens de sa propre parole. Or comme nous l'indiquait jadis le poète satirique romain Caius Lucilius, « savoir n'est pas savoir si personne ne sait ce que l'on sait¹⁶. »

D'aucuns reviendront pourtant à la charge contre de telles conclusions en avançant une suprême barricade : l'*Absolu*. La raison, affirme-t-on, ne sait pas tout. La vérité lui échappe parce que l'essentiel ne s'adresse pas à la raison. Peu importe ici que cet Absolu soit nommé Dieu, l'Amour, le Sacré, la Vie, le Beau, le Sens ou l'Un. Ce qu'il faut retenir, c'est le sort privilégié que l'on réserve à un type de connaissance qui considère la raison comme une « faculté » quelque peu anémique, pour ne pas dire indésirable.

Ici ce sera l'irrationalisme romantique (ou les philosophies du sentiment) qui, plus particulièrement, fera l'objet des foudres de notre auteur. Bien qu'il ne soit pas toujours aisé de départager en son texte la cible visée, Hegel semble à cet égard regrouper sous un même tenant les « nouveaux » idéalismes allemands : dans la forme esthétique d'un Schiller ou des frères Schlegel (Frédéric surtout), religieuse d'un Jacobi et/ou sentimentale d'un Schleiermacher. Le tableau critique incorporera aussi Schelling, son grand ami d'avant 1807. Même la poésie d'Hölderlin et l'« idéalisme magique » d'essence fichtéenne de Novalis n'échappent point à la plume hégélienne.

De façon générale, on assisterait chez eux à une réaction systématique au moralisme abstrait de Kant ; d'où « cet idéalisme, qui remplacerait le dogmatisme des affirmations [entendez le kantisme], /par un dogmatisme des assurances subjectives (als ein versichernder Dogmatismus)¹⁷. »

15. Entre autres passages, *Log.(J)*, p. 63 (V, 74). On comprendra mieux maintenant ce qu'a voulu signifier l'auteur : « Au fondement de tout notre agir, se trouve /la présupposition de l'unité de la pensée et de l'être (*die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde*). Nous faisons cette présupposition en tant qu'êtres rationnels, /en tant qu'êtres pensants (*als denkende Wesen*). » *Enc.-3*, § 465, add., p. 561 (X, 284). Incidemment, la polysémie de *ring* sert bien notre propos : l'arène est également une alliance (bague, anneau). Le maître aurait sans doute apprécié.

16. L'universalité du savoir, dit le Hegel de la *Phénoménologie*, est « la vérité susceptible d'être possédée par toute raison consciente de soi (*Wahrheit [ist], welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein*) », car « toute vérité n'est telle que pour une conscience qui sait (*alle Wahrheit ist nur als wissendes Bewußtsein*). » lui répond en écho celui de l'*Esthétique*. *Ph.*, p. 60 (III, 65), et *Esthétique*, traduction de S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, Champs, 1979 [1944], tome I, p. 199 (XIII, 191).

17. *Ph.(66)*, p. 129 (128). Bien qu'elles puissent s'apparenter à l'aspect dogmatique de la religion chrétienne, Jacobi insistera toutefois avec force détails pour marquer la distance qui sépare ses thèses de ladite certitude intérieure.

Sans doute parce que cette conception de l'Absolu demeure profondément enracinée dans les esprits, Hegel travaillera ardemment sa vie entière (et bien avant Marx et Nietzsche) à démystifier ce monde-vérité inaccessible à la raison¹⁸. Comme dans les discussions précédentes, on maintient derechef une dualité. Il y a la réalité — qui cette fois intégrerait la raison — et l'au-delà de la raison et, subseqüemment, de la réalité. La conséquence fondamentale de cette approche conduit évidemment à devoir admettre que la raison ne peut discourir de cet Absolu dont elle est exclue. On ne réfléchit pas l'Absolu : on le reçoit, on le sent, on le vit, car il se révèle *intérieurement* par la *belle-âme* (*die schöne Seele*), « cette génialité morale qui sait que la voix intérieure de son savoir immédiat est /voix divine (*göttliche Stimme*)¹⁹. » Et puisque la raison se voit contestée au départ, tout commentaire devient du même coup totalement superflu sinon dérisoire.

En définitive, c'est un : « à prendre ou à laisser ! » Pascal considère à cette croisée des chemins, adviene que pourra, qu'il faut *parier* sur Dieu. De toute façon, on ne saurait perdre sur ce coup de dés puisque, bien sûr, l'infini nous attend en promesse. Rousseau va dans le même sens en avançant par la bouche du Vicaire savoyard que l'homme « se décide malgré lui de manière ou d'autre, et *il aime mieux se tromper que de ne rien croire* » — quitte à opter pour le néant²⁰.

Suspendre l'Ultime, le Vrai, Dieu même, le cas échéant de son existence, à une loterie de la sorte apparaît aux yeux du penseur allemand comme un contresens. Il y a là une contradiction tout à fait insoutenable. On dépose l'univers du Sens sur le tapis vert du monde comme une vulgaire somme d'argent. En un mot, on assujettit le Vrai à un acte de foi qui, par définition, peut revêtir tous les masques sans qu'aucune réflexion ne soit permise sur les conditions de sa légitimité. En ce sens il y a une vérité pour chaque conscience, qui du reste se replie ou se recroqueville sur sa conviction. Or si la vérité devient histoire de conscience, peut-on persister à conserver le concept même de vérité ? « Une assurance nue a autant de poids qu'une autre » ... Nous sommes dans l'indétermination de la conviction²¹.

Le rapport entre la conscience et ce monde — que l'on considère privilégié dans l'exacte mesure où il est strictement personnel — laisse ainsi une porte ouverte à tous les possibles et donc à toutes les erreurs. Nous sombrons, dit Hegel, dans une voie où « tout ce qui est /superstition et service des idoles (*Aberglaube und Götzendienst*) est

18. Voir la note complémentaire en fin de texte.

19. *Ph.-2*, p. 186 (III, 481). Cf. *Enc.-3*, § 471, rem., p. 269.

20. C'est nous qui soulignons cet extrait de *L'Émile*. Nietzsche ne tenait pas un autre discours : « L'homme aime mieux vouloir le néant que ne pas vouloir. » *La Généalogie de la morale* [1887], III, § 28.

21. « *Ein trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes.* » *Ph.*, p. 68 (III, 71). La « certitude immédiate de soi-même [...] d'une façon générale est l'arbitraire de l'être singulier et la contingence de son être naturel inconscient (*unmittelbare Gewißheit seiner selbst [...] überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seins*) », ajoute l'auteur en *Ph.-2*, p. 179 (III, 473). C'est dire qu'elle « met un contenu arbitraire (*beliebigen Inhalt*) dans son savoir et son vouloir. » *Ibid.*, p. 186 (III, 481).

qualifié de vérité²². » Si le référent de la vérité de ma certitude réside en ma propre conscience, tout contenu de cette dernière se trouve dès lors marqué du sceau de la « vérité ». D'où la conséquence invraisemblable que le faux égale le vrai : tout ce qui brille devient or.

Ainsi, la thèse qui soutient que la raison ne peut légiférer ni se prononcer sur l'Absolu — qui serait pourtant lui-même la source dernière de tout sens — chemine vers des implications totalement contradictoires. Il faut se rendre à l'évidence que soustraire l'Absolu à la raison signifie le remettre tout bonnement au premier venu.

Il est de plus très étonnant que l'on conserve tout de même à la raison ses droits « en dehors » de cet univers tabou. La raison, en effet, peut continuer à philosopher, à manipuler les théorèmes mathématiques et à s'échiner à comprendre le monde. Pourtant le Vrai, le Sens, lui échappe. L'auteur de la *Phénoménologie* a cerné ce paradoxe dans une formule extraordinairement démystificatrice, où il constate que cette vision du vrai :

présuppose que l'Absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'Absolu, est pourtant quelque chose de réel. En d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'Absolu est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique²³.

On est définitivement empêtré dans un non-vrai vrai et un vrai non vrai. La raison est vraie en son lieu, local, hors duquel elle tomberait dans l'erreur. D'autre part, l'Absolu, qui est le vrai, devient l'illustration du faux en se réduisant au contenu particulier de la conscience individuelle. C'est à ne plus s'y retrouver.

Un dernier rempart semble toutefois subsister sur les vestiges de cette problématique de l'Absolu-Vrai. On prétend que la déconstruction hégélienne rate son objectif car il n'y aurait qu'un Absolu, bien que celui-ci puisse demeurer objet de la conscience personnelle. D'où l'inanité apparente du jugement de notre auteur qui, lui, voit plutôt en ce dédale la multitude des « absolus » de toutes les consciences. Fort bien, répond Hegel. Mais alors, comment s'assurer que l'Absolu dont on parle est bien le même pour chacun, et qu'il exprime ce vrai sans lequel toute certitude — de la foi comme de la raison — s'estompe dans l'aléatoire ?

À nouveau, deux possibilités s'offrent à nous, poursuit-il. Ou bien je demeure sur une conviction, et je glisse vers les contradictions que l'on vient tout juste d'évoquer ; ou bien je travaille à identifier cet Absolu de façon à établir un dialogue avec les autres « croyants », dialogue qui se montre d'une importance cruciale dans le projet d'élucidation du contenu de cet Absolu. Comment savoir, en effet, si réellement il n'y a qu'un seul Absolu — auquel répondraient toutes les consciences — s'il demeure précisément absolument inconnu ?

Affirmer que cet Absolu se nomme Dieu, le Vrai ou le Sens ne nous avance guère, une fois de plus. Car si l'on s'en tient à ces termes génériques, on laisse de nouveau à la conscience la liberté de leur assigner le contenu qu'il lui plaira bien de choisir. Par ailleurs, ne pas leur « soutirer » de signification précise nous laisse choir dans

22. *Enc.*, § 72, p. 337 (VIII, 162). Cf. *Enc.* § 74 et 77, p. 338 et 341-342.

23. Voir la note complémentaire en fin de texte.

la généralité vide. L'Absolu, Dieu ou le Vrai sont des concepts merveilleux dans l'univers de la représentation. Mais quelle est leur signification ? Représentent-ils réellement plus qu'un assemblage de lettres si l'on sait que « les mots de divin, d'absolu, d'éternel, etc., n'expriment pas ce qui est contenu en eux » ? C'est pourquoi il devient primordial, continue le philosophe, de prendre conscience que « le commencement, le principe ou l'Absolu, dans son énonciation initiale et immédiate, est seulement l'universel²⁴. »

Si ces concepts revêtent une signification, il s'avère nécessaire de la révéler. Or, est-il dit, révéler le sens de Dieu ou de l'Absolu c'est le réduire aux catégories de notre raison qui le dénaturent. Dieu est infini et dépasse tout entendement qui chercherait à le dé-finir, et donc à le dé-limiter. Dieu est insaisissable. Soit, rétorque une fois de plus le penseur. Mais alors le problème reste entier. S'il est impossible d'identifier l'Absolu, il apparaît du coup qu'on ne saurait affirmer que c'est au même Absolu que se réfèrent les consciences qui estiment en faire l'expérience. On revient toujours aux mêmes apories : l'insaisissable est perméable à tous les prédicats et ainsi, inévitablement, à la contradiction intrinsèque.

Le refus de réfléchir l'Absolu autorise la réduction de celui-ci à des abstractions, sinon sa prostitution derrière le rideau des différents discours dont chacun l'affublera. Un Absolu « intouchable » demeure à jamais le résultat d'une fuite — de « la peur de la vérité », écrira froidement le philosophe. En un mot : un simple refuge²⁵. Littéralement, l'inexprimable ne dit rien. C'est ce qui lui permet d'en dire déjà trop. L'auteur rend l'idée par des formules très concises :

L'indicible — sentiment, sensation — n'est pas ce qu'il y a de plus excellent, de plus vrai, mais ce qu'il y a de plus insignifiant, de moins vrai [...] car là où il n'y a aucune détermination, aucune connaissance non plus n'est possible. *La lumière pure est l'obscurité pure*²⁶.

Ces « cris » de raison parcourent l'œuvre hégélienne de façon systématique depuis la *Phénoménologie* : « Ce que l'on nomme l'inexprimable n'est pas autre chose que le non-vrai, le non-rationnel, /le seulement visé (das bloß Gemeinte) », aux derniers souffles de

24. « Die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen usw. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist [...] Der Anfang, das Prinzip oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. » Ph., p. 19 (III, 24 et 25). Nous soulignons.

25. Voir notre « Hegel, Nietzsche, Freud en miroirs. Penser aimer mourir ». Dans la revue *Science et Esprit*, 1996, vol. 48, n° 2, p. 185-204.

26. « Das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste [...] denn wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntnis möglich. Das reine Licht ist die reine Finsternis. » Enc., § 20, rem., p. 287 et § 36, add., p. 492 (VIII, 74 et 105). Nous soulignons. Il faut entendre ici le mot « in-signifiant » ([Un]bedeutendste) en son sens étymologique (soustrait à la signification), et ne pas lui insuffler une valeur moralisatrice ou psychologisante. Hegel écrira également que : « si quelqu'un, à propos de quelque chose, en appelle [...] à son sentiment, la seule attitude à prendre est de le laisser là où il est, car de la sorte /il se refuse à la communauté de la rationalité (er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert), il se retranche dans sa subjectivité isolée, dans la particularité. » Enc.(G), § 447, rem., p. 401 (X, 248). Voir supra, note 16.

l'Encyclopédie : « Croire (*Glauben*) ne signifie rien d'autre que ne pas progresser jusqu'à une représentation déterminée, /ne pas vouloir s'intéresser davantage au contenu (*auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen*)²⁷. »

Or ce contenu, loin d'être envisagé comme la limite du philosophe, en constitue au contraire le véritable point de départ et ne cessera d'en être l'objet²⁸. Puisque rien de signifiant ne peut être dit hors de la raison, et que celle-ci se dévoile comme l'*irréductible* source de sens en deçà et au-delà de laquelle la vérité devient mot léger comme neige au vent, il devient clair que l'entreprise philosophique braquera son discours sur la raison elle-même. Si en effet la philosophie cherche « la vérité des choses », elle cherche littéralement leur raison, le sens qui les habite.

Il s'agira donc de saisir la rationalité du réel en n'oubliant pas un instant — désormais — que là où l'on sera tenté le cas échéant d'oublier, de perdre ou de « dissimuler » la raison, ce mouvement de retranchement ne pourra avoir de sens que s'il s'appréhende, se comprend et se justifie lui-même. Et devant quel assesseur une fois encore cette attitude pourrait-elle s'interroger, se critiquer, sinon la raison²⁹ ?

À partir de ces lignes, s'impose une cruciale constatation : la *Raison n'est point un postulat du penser hégélien*. La Raison demeure l'horizon sur lequel se dessinent tous les possibles — connus ou à connaître. Hegel n'a pas « choisi » la rationalité comme d'autres philosophes « optent » pour la *vertu*, la *substance* ou la *matière*. Comme nous tous, il *est choisi par elle*. Pour en avoir pris conscience et avoir désiré comprendre cette Raison, il récupère déjà pour ainsi dire tout discours de sens. À ce titre, l'auteur demeure indépasseable, et nous n'en finirons sans doute jamais de débattre avec et autour de lui.

27. *Ph.*, p. 91 (III, 92), nous soulignons, et *Enc.(G)*, § 573, rem., p. 498 (X, 391). Et en outre : « Nous plaçons Dieu au delà de notre conscience rationnelle, nous nous trouvons du même coup affranchis du souci de connaître sa nature et de reconnaître la présence de la Raison dans l'histoire. La voie est ainsi libre au jeu des hypothèses arbitraires : la pieuse humilité sait fort bien ce qu'elle gagne à de tels renoncements (*Wird Gott jenseits unseres vernünftigen Bewußtseins gestellt, so sind wir davon befreit, sowohl uns um seine Natur zu bekümmern, als Vernunft in der Weltgeschichte zu finden* ; *freie Hypothesen haben dann ihren Spielraum*). Die fromme Demut weiß wohl, was sie durch ihr Verzichten gewinnt. » *Raison*, p. 60 (41), nous soulignons. L'inexprimable (*das Unaussprechliche*), dit-il encore, « n'acquiert de la clarté (*Klarheit*) que lorsqu'il peut /accéder à la parole (*zu Worte zu kommen*). » *Enc.-3*, § 462, add., p. 560 (X, 280). À ce titre, il nous faudra admettre que le senti... ment.

28. Voir la note complémentaire en fin de texte.

29. « Quand l'on parle des bornes de la raison (*Schranken der Vernunft*), c'est encore pis que de parler de fer en bois (*hölzernem Eisen*) [...] /La raison ne peut tolérer rien d'autre à côté d'elle et encore moins au-dessus d'elle (*Die Vernunft kann nichts Anderes neben sich, noch viel weniger über sich leiden*). » *Enc.-3*, § 441, add., p. 540 (X, 233) et *Philo.*, p. 226 (197). Nous nous sommes contenté pour l'instant d'appréhender la raison sous l'angle assez large de *foyer de sens* et *source d'intelligibilité* : un prochain article, bientôt publié, en fait son objet spécifique et déterminé.

Certes, sa préhension de la raison reste celle d'un homme, être de finitude. Comme telle, elle se déploie imprégnée d'ambiguïtés, de maladresses aussi, auxquelles nul n'échappe, même le plus doué. Cette imperfection, indéracinable, adamesque, ne saurait cependant être entrevue qu'au nom de la perfection elle-même, c'est-à-dire de la vérité, fille de la raison... On comprendra mieux dès lors la profondeur des propos qu'il tint quelques jours à peine avant sa mort à Berlin lorsque, au sujet des catégories de la raison, il affirmait que loin de les posséder, nous étions plutôt « possédés par elles (*sie uns im Besitz haben*) ». « La logique, ajoute-t-il à propos de l'homme, constitue sa nature même (*seine eigentümliche Natur selbst*)³⁰. » Dès les premières lignes de son maître ouvrage, la même idée s'impose comme phare sur l'infinitude : « Tout ce qui est humain est humain en ce que, et seulement en ce qu'il est produit au moyen de la pensée³¹. »

Cette descente vertigineuse vers la Raison, non moins impressionnante qu'inévitable, ne nous amène pourtant qu'à l'orée du travail à accomplir. Car bien pauvre raison serait celle que l'on découvrirait, tel un oreiller douillet, pour mieux s'y endormir à nouveau comme en un Dieu-refuge qui apaise les angoisses et calme les insomnies³². Recherchant le vrai, la Raison ne saurait sommeiller : elle est constamment tendue, pour reprendre l'expression de Malebranche, par son désir de comprendre³³.

Aussi, il ne suffit plus d'affirmer que le monde est rationnel simplement parce que maintenir l'absence totale ou partielle de la raison est une position intenable. Dans cette étude, nous avons en quelque sorte « récolté » la raison en précisant son rôle — théorique — en tout discours de sens. Mais si effectivement la réalité n'est pas étrangère à la rationalité, il nous reste à comprendre de quelle façon la première manifeste la seconde. Car, par le détour synthétique de la confrontation de la rationalité à l'« a-rationalité » (et donc de façon indirecte ou seulement négative), on a découvert en effet que le rationalisme hégélien ne constitue pas un point de départ à justifier, mais bien une « conséquence » à expliciter. Cadeau de Grec !

La Raison gouverne le monde, a-t-on déjà dit. Il s'agirait désormais de savoir positivement *comment*. De la sorte, nous tenterions avec l'auteur d'identifier la structure et de la réalité et de la

30. *Log.(J)*, p. 17 et 12 (V, 25 et 20). « Les déterminations logiques (*logischen Bestimmungen*) en général peuvent être regardées comme des définitions de l'Absolu, comme des *définitions métaphysiques de Dieu* (*metaphysischen Definitionen Gottes*). » *Enc.*, § 85, p. 348 (VIII, 181).

31. « *Ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird.* » *Enc.*, § 2, p. 164 (VIII, 42). « Il n'est pas possible de renoncer à la pensée (*Das Denken einmal können wir nirgend unterlassen*). » dit-il encore dans *Raison*, p. 43 (25). De même, « c'est une grande obstination (*ein Großer Eingsinn*), l'obstination qui fait honneur à l'homme, de ne rien vouloir reconnaître dans sa conviction qui n'ait été /justifié par la pensée (*durch den Gedanken gerechtfertigt ist*). » *Droit*, p. 58 (VII, 27). En un mot, penser est indis-pensable.

32. Thème cher à Nietzsche notamment, qui redit combien nous savons « *préserver notre ignorance* pour jouir, à un degré presque inconcevable, de la liberté, de l'insouciance, de l'imprudence, de la vivacité, de la joie de la vie. » *Par-delà bien et mal* [1886] § 24. Nous soulignons. Traquer la raison pour en faire *ultimo* l'objet d'une religion serait, en effet, le comble de l'absurde : la traque précédant le troc.

33. Voir la note complémentaire en fin de texte.

raison et, par là, de retrouver l'essentiel des matériaux qui nourrissent le chemin du sens et de la vérité. Comme le professait Hegel, parler de la raison demeure au fond vaine entreprise, car :

*Die Vernunft in ihrer Bestimmung gefaßt,
dies ist erst die Sache*³⁴.

Notes complémentaires

2. Husserl a toujours maintenu ne pas (vouloir) lire Hegel, comme pour ne pas « contaminer » l'originalité de sa propre réflexion. Ces deux penseurs allemands demeurent, on le sait, les dignes sommités du rationalisme philosophique, d'où peut-être l'intuition du puîné (†1938) de se préserver du grand frère (Freud adopta semblable attitude face à Nietzsche). Notons au passage que nos philosophes étaient frappés d'une même horripilation devant tout formalisme. On n'aura qu'à retenir à cet égard les catégories de *Lebenswelt* et d'intentionnalité, fondamentales chez Husserl, par lesquelles il tenta inlassablement de paver la voie de l'homme — donateur de sens — jusqu'à la raison. Et réciproquement. Pour lui comme pour Hegel, le rationalisme cohérent (truisme de bon aloi) est l'antithèse de la rationalisation. Les deux « H » sont d'ailleurs les co-fondateurs, chacun à sa façon et à un siècle d'intervalle, du grand courant de la Phénoménologie — lequel devait baigner tout notre siècle, jusqu'à la « Déconstruction » du Sujet laborieusement érigé.

L'affrontement cogitatif Husserl-Hegel reste en grande partie à l'origine de ce que la philosophie contemporaine, continentale européenne, produisit de mieux construit avec Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur, pour ne nommer que ceux-là. Nietzsche et Marx, Kierkegaard aussi, se joindront bientôt à la conversation et aux grands débats par filles et fils spirituels interposés. La Phénoménologie se fera de plus en plus psychologique d'une part, politique d'autre part, en concomitance ou en diachronie. Elle deviendra enfin Existentialisme pour la génération d'après-guerre, avant son éclatement (final ?) et pour ainsi dire sa dilution.

18. Par opposition à l'idée largement répandue, nous irions même jusqu'à affirmer que ce combat contre l'abstrait atteint son objectif plus radicalement encore chez Hegel que chez ces « Maîtres du soupçon ». Modifier le « contenu » de la divinité-en-soi ne nous en libère pas pour autant : tuer ou nier Dieu pour le *remplacer* par le Prolétariat (ou l'Histoire, sinon le Parti : « Nos athées sont de pieuses gens », ironisait Max Stirner), par le Surhomme ou, pour continuer dans la lignée du soupçon, par l'Inconscient du psychanalyste (« Dieu est inconscient », dit le Lacan du *Séminaire* XI), nous enferme en un Absolu nouvelle mode qui se présente comme le « véritable lieu » d'où le reste tire son sens comme à sa source. On demeure ainsi dans l'abstraction d'un dualisme entre le « Vrai » et ce qu'il conditionne — c'est-à-dire, en langage

34. « Saisir la raison dans sa *détermination*, voilà la chose. » *Raison*, p. 69 (49). Voir la note en fin de texte.

hégélien, dans un Ab-solu d'entendement. Ce qui, sur le plan formel, nous ramène exactement à la foi du charbonnier, sinon à l'image du blanc barbu de notre petite enfance, cousue du gros fil mauve de la catholicité des « Monseigneurs ». « Il ne résulte pas encore d'une pensée, d'une conviction personnelle, écrit le philosophe avec grande finesse, que l'on soit affranchi de l'autorité [...] car notre propre révélation intérieure est une sorte d'autorité (*Eigenes Denken, eigene Überzeugung macht es also noch nicht, daß man frei von Autorität sei [...] denn daß es aus unserer eigenen inneren Offenbarung komme, ist eine Weise der Autorität*). » *Philo.*, p. 224 et 223 (196+195). Nous soulignons. Or, chez Hegel l'Absolu cesse précisément de s'affirmer comme ce lieu — ce trône : que celui-ci se trouve au fond du cœur, aux il-limites de l'infini ou dans les moyens de production — d'où se révélerait le sens. Il se manifeste au contraire en tout ce qui est et par ce qui est. C'est pour ainsi dire son travail. Et celui de Hegel de le démontrer.

Si par ailleurs, et inversement, l'on prétendait que l'Absolu n'est que le simple résultat, par exemple, de l'*absolutisation* de la raison humaine, et donc une pure fantasia de l'esprit, on reviendrait tout de même alors à une compréhension unifiée et autonome de la raison. En l'occasion, l'Absolu hégélien n'aurait certes pas un statut identique chez nos critiques — avant la lettre chez un Diderot notamment, digne représentant des Lumières crues françaises, ou le positivisme fin XIX^e, en passant par la réflexion effectivement décapante des Marx et des Nietzsche —, mais tout ce gratin indigné des bondieuseries en vigueur scellerait le pacte hégélien que voici : « Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, surhumaine ; elle est le divin dans l'homme (*Die Vernunft ist nur eine ; es gibt keine zweite, übermenschliche Vernunft. Sie ist das Göttliche im Menschen*). » *Philo.*, p. 146 (123). Nous soulignons.

Quelque absolu qu'il soit l'« Idéalisme » de Hegel, comme nous l'apprend le passage d'allure condillacienne qui suit, reste à cet égard plus près du matérialisme manière de La Mettrie ou de d'Holbach que de l'exaltation ou de l'illumination : « Dans la sensation, est présente la raison tout entière, — le matériau intégral de l'esprit (*In der Empfindung ist die ganze Vernunft, — der gesamte Stoff des Geistes vorhanden*). » *Enc.-3*, § 447, add., p. 546 (X, 248). Ce qui cependant ne retient nullement son concepteur d'accorder une très large place à Boehme, et admirative encore, dans son *Histoire de la Philosophie*. Les grandes pensées, on ne le dira jamais assez, ne se réduisent pas à deux ou trois entourloupettes de manuels didactiques, fort peu pédagogiques le plus souvent. Par définition. Parce que la pensée c'est vivant — comme le lombric dans un sol humide, comme *eine schöne Seele* follement éprise de sa bien aimée.

23. L'importance du commentaire nécessite la version originale complète : « *Sie setzt daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch*

außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei. » Ph., p. 66-67 (III, 70). Hegel ne manquera pas, après 1807, de revenir régulièrement sur cette universelle et persistante contradiction. Depuis l'introduction de sa *Logique* en 1812 : « Résultat étrange, étant donné que l'infini est le rationnel, que de dire : la raison n'est pas capable de connaître le rationnel (*Ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen*) », jusqu'à l'avant-propos de la 3^e édition de *L'Encyclopédie*, en 1830 : « La religiosité, tout ensemble celle qui est pieuse et celle qui réfléchit, /en est venue à trouver la satisfaction la plus haute là où il n'y a pas de contenu (*dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden*) », en retenant au passage l'allocation de 1818 : « On ne connaîtrait rien de vrai (*daß nichts Wahres erkannt*), mais que seul ce qui est sans vérité (*Unwahres*), temporel et passager jouirait en quelque sorte de l'avantage d'être connu. » Ce qui en outre implique, nous dit le « Concept général » de la *Logique*, achevé à l'automne de 1831 : « L'absurdité qu'il ne serait pas nécessaire de connaître un objet tel qu'il est en soi pour en avoir une vraie connaissance (*So ungereimt ist eine wahre Erkenntnis, die den Gegenstand nicht erkannte, wie er an sich ist*). » Respectivement : *Log.-I*, p. 28 (V, 52), *Enc.*, p. 143 & 147 (VIII, 37 + X, 402), et *Log.(J)*, p. 31 (V, 39). Nous ne résistons pas à l'impulsion de revenir soudain à Platon, quelque 2400 ans en arrière, ne fût-ce que pour mesurer à l'aune de nos piétinements la lenteur du concept dans l'histoire des hommes (bien qu'à certains égards, l'élève de Socrate soit notre exact contemporain : l'univers a tout de même exigé 15 milliards d'années, en effet, pour nous offrir la poïésis d'un être capable de poésie — filiation étymologique riche d'enseignement, et au surplus implacable désaveu du poète... qui ne « fait » rien). C'est le *Sophiste* (248e - 249a, traduction Chambry) qui retentit comme en écho de désespérance du fond des siècles :

Mais par Zeus ! nous laisserons-nous si aisément persuader que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'ont vraiment pas de place en l'être absolu, qu'il ne vit ni ne pense, et que, vénérable et sacré, dénué d'intelligence, il reste figé et sans mouvement ?

Éternels orphelins de sens que nous sommes, par indigence de totalisme. Par Kronos ! qu'il est loin le cœur de la tendresse des choses.

28. « La raison aborde le monde avec la croyance absolue de pouvoir poser l'identité et élever sa certitude à la *vérité*, et avec l'impulsion à poser aussi comme du néant l'opposition qui est *pour elle* en soi du néant. Ce processus est d'une façon générale la connaissance (*Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz auch als wichtig zu setzen. Dieser Prozeß ist im allgemeinen das Erkennen*). » *Enc.* § 224 et 225, p. 454 (VIII, 378). Ce qui est divisé ou séparé, ajoute le professeur dans une formule bien à lui, « la philosophie l'unifie, unissant ainsi le

dimanche de la vie à la journée ouvrable (*das Faßt die Philosophie in Eins zusammen und vereint so den Sonntag und Werktag des Lebens*). » *Philo.*, p. 250 (220).

Il est fait remarquer que l'on commet souvent « l'inversion consistant en ce que ce qui est nommé rationnel est ce qui relève de l'entendement, /alors que ce qui est nommé irrationnel est bien plutôt un commencement et une trace de rationalité (*aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit ist*). » *Enc.*, § 231, rem., p. 458 (VIII, 384), nous soulignons. On constate à nouveau que la soi-disant « impitoyable » raison chez Hegel (impie non moins que pitoyable, diront d'aucuns) ne constitue pas une Nérone de la personnalité humaine, fût-ce la sienne propre. Si réellement rien n'échappe au rationnel, on ne saurait conclure de là, en effet, que « tout le reste » — disons : la non-raison — est bavardage ou catinage. C'est exactement l'inverse qui se produit. Ailleurs, le philosophe avance que « le moment vrai et spéculatif est celui où l'entendement se refuse à entrer, lui qui précisément appelle le concept l'inconcevable [car...] L'entendement ne trouve dans la spéculation que des contradictions, il en reste à la distinction et ne peut comprendre le concret (*das Wahre und Spekulative [Moment] ist es, in welches einzugehen sich der Verstand weigert, der immer gerade den Begriff das Unbegreifliche nennt [...]* Der Verstand findet überall in dem Spekulativen nur Widersprüche; er bleibt beim Unterschied stehen, kann das Konkrete nicht fassen). » *Droit*, § 7, rem., p. 76 (VII, 55) et *Philo.*, p. 239 (210). Nous soulignons. Pour l'entendement, la raison est aussi insaisissable qu'une émotion. Ou la folie.

Aussi, lorsque Hegel pourfend le « sentiment » avec la dernière énergie, comme nous venons de l'entrevoir, ce n'est pas dans l'espoir de l'annihiler ou de s'en libérer comme d'une tare. Si on sait déjà que « le réel est rationnel » [*Droit*, p. 55 (VII, 24)], qu'il n'y a « qu'une raison en l'homme » [*Philo.*, p. 146 (123)] et qu'elle « gouverne le monde » [*Raison*, p. 47 (28)], en revanche il ne fut jamais affirmé que cette rationalité était ou devait être mandatée de quelque façon pour dissoudre ce réel. Il s'agit bien plutôt de comprendre que raison, sentiment et monde sont saisis d'une même rationalité. C'est la séparation, la dichotomie qui, pour lui, est indéfendable parce que littéralement injustifiable. Hegel parlera de « la vérité du cœur et du vouloir et, ce qui revient au même, leur rationalité effective (*die Wahrheit und, was dasselbe ist, die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens*). » Au même paragraphe, il ajoute : « Le rationnel, qui se trouve dans la structure de la rationalité comme quelque chose de pensé, /est le même contenu (*ist derselbe Inhalt*) que celui du bon sentiment pratique, mais (*aber*) dans son universalité et sa nécessité, /dans son objectivité et sa vérité (*in seiner Objektivität und Wahrheit*). » *Enc.(G)*, § 471, rem., p. 420 (X, 291). Nous soulignons.

La raison ne survole donc pas « ce qui est » : elle l'embrasse et le comprend dans toute l'extension de ces termes. Ce qui lui est d'ailleurs en quelque sorte une activité congénitale (par distinction d'un acte second), comme l'a magistralement démontré

la *Phénoménologie*. La « conscience insignifiante du ceci », prégnante et pour ainsi dire « absolue » en début d'humanité (au sens animalien : présence entière à l'immédiateté) — sur le plan ontogénique aussi bien que phylogénique — se révèle *d'emblée happée, dès l'abord, par le ressort de sa propre raison*. La conscience est entraînée par-delà elle-même, ne sachant pas encore qu'elle est tirée vers l'avant *par elle-même* — et moins encore qu'en bout de route elle rencontrera un grand Autre qui s'appelle Moi. En termes concis : « Un tel chemin vers la science est lui-même déjà science (*Ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft*). » Ph., p. 77 (III, 80).

Hegel l'a fort bien exprimé dès le début de l'ouvrage, en préface : « *L'intelligible est ce qui est déjà connu, l'élément commun de la science et de la conscience non scientifique, laquelle peut ainsi s'ouvrir immédiatement un passage vers la science (Das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag)*. » Ph. p. 14 (III, 20)/Ph.(66), p. 37 (36). Traduction légèrement retouchée, et soulignée. En un mot : la conscience *pré-scientifique* est par soi *pré-scientifique*. La raison peut être enfouie, inconsciente, répugnante, ridicule, affolée, paresseuse ou violente, que sais-je encore ? Mais elle n'est jamais « à côté ». Toujours dedans fût-ce *derrière*, comme... une arrière-pensée — littéralement : « *Die Logik hinter dem Bewußtsein*, » ou « *hinter seinem Rücken* » (véritable symétrique — ou anté-calque ? — au rapport *Es /Ich* freudien). Ph., p. 77 (III, 80) et/ou *Enc.* § 25, rem., p. 290 (VIII, 92).

L'auteur ne rate jamais une occasion de tancer « l'esprit de sérieux ». La raison, loin d'être un dessiccateur de la vie, en est le grenouillement même. C'est toute la nuance entre la Raison (*Vernunft*) et son second, certes indispensable mais insuffisant, à savoir l'Entendement (*Verstand*) — qui est à la première, dans le langage de Conan Doyle, ce que Watson est à Holmes : c'est bien Sherlock qui cogite, fait les spéculations et résout, ultimement, les problèmes.

La raison hégélienne est partout non pas parce qu'elle aurait tout *détruit* sur son passage, mais parce qu'elle *imprègne* tout. Elle n'est pas une *Guerrière*, raffolant de sang et de souffrance, mais une *Amoureuse*. Quoique attention ! pas une nymphette alanguie de cinéma, prélassée dans les draps de soie naturelle, vie-sionnant distraitemment l'existence paradant *devant* elle. Elle s'apparente plutôt — ce qui au demeurant n'est pas sans rappeler l'Athéna des Grecs — à la dame qui tient les couleurs dans la si belle et si puissante *Liberté guidant le peuple*, d'Eugène Delacroix (toile qu'il peignit en commémoration des « Trois Glorieuses » de la monarchie dite de Juillet, et incidemment à la même période où Hegel écrivait, ou peaufinait, en 1830, nombre des textes cités précédemment).

Déesse Raison n'a cure des draps et des miroirs. Elle a trop à faire avec l'embellie du monde pour se préoccuper de prétendants transis à ses pieds devant sa superbe, sa fougue et sa rigueur. C'est peut-être pour cela d'ailleurs qu'Homère fit de la

jeune femme casquée une vierge farouche, tout fin prête pour le combat dès sa naissance du cerveau de son père. Et par Éros ! d'autant plus désirable. Jeanne d'Arc avant Jeanne d'Arc.

33. Le Féminin nous aspire vers le haut, a écrit Goethe. Hegel dit la même chose autrement de la raison — dût-on en passer par l'abysse. Il nous semble voir l'un se laisser guider par l'*Adagio* d'Albinoni, l'autre par la poésie de Schiller en finale de la *Neuvième Symphonie* de Beethoven, au reste composée à l'époque où le penseur était lui-même au sommet de son art (on se souviendra rétrospectivement que le philosophe a également terminé le « Savoir absolu » sur les vers du même). Si on nous autorise à poursuivre la digression on apprendra que les deux compatriotes, et ponctuels frères temporels (qui, sauf erreur, ne se connaissaient que de réputation), composèrent leur premier grand ouvrage respectif, soit la 5^e *Symphonie* et la *Phénoménologie*, exactement au même moment (pendant ce temps à Weimar, Goethe achevait le premier *Faust* !). Nous étions en 1806, alors que Napoléon brillait au firmament étoilé de « l'Esprit de la Révolution », naguère saluée avec une émotion presque religieuse par nos... artistes. Pour l'anecdote, et comme par surcroît, on remarquera que les deux surdoués soulignent des traits, et physiques et psychologiques, à certains égards étonnants de similarité. Devant ce faste culturel et politique mêlé de génie dans une atmosphère d'exaltation, nos *sixties* perdent quelque peu de leur séduction (et ne parlons pas de l'actuellement-actuel — ce serait trop cruel — où la priorité semble résider dans l'exploit de faire tourner le plus rapidement possible un pot de moutarde trois fois autour de la planète, *at the best price possible, in English too please and only*. Bref le laminage de tous à la faveur de l'« ouverture ! » *for the same*. Quelque chose comme la loi de la jungle en complet veston). Terminons par une note agréable, une suggestion : la lecture et l'écoute simultanée des deux œuvres citées. Nous ne saurions trop déconseiller pareil amalgame, cependant, à la lecture des travaux pointus de maturité. S'il est vrai que M. Ludwig est sans doute, avec Wagner, le plus philosophe des compositeurs et Georg Wilhelm le plus *konkret* des penseurs, la *Logik* et la *Symphonie en do mineur* tentant de s'approprier conjointement un même cerveau feraient à nos yeux figure de *hölzern Eisen*, pour reprendre le mot déjà rapporté à la note 29.

34. S'inspirant de l'*Apocalypse* (III, 16), Hegel insiste avec vigueur sur le fait que « la raison ne se contente pas de l'approximation, car celle-ci n'est ni chaude ni froide et doit être vomie (*die Vernunft sieht nicht mit der Annäherung, als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespien wird*). » *Droit*, p. 58 (VII, 27). « La tâche de la philosophie est d'appréhender *rationnellement* la raison », dit par ailleurs excellemment M. Bourgeois dans un commentaire de sa traduction de l'*Enc.*, note 8, p. 285. Pour le dire d'un seul élan : « La Science a seulement pour tâche d'amener à la conscience ce travail propre de la raison de la Chose (*Die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen*). » *Droit*, § 31,

rem., p. 90 (VII, 85). C'est le programme annoncé de notre réflexion à paraître en 1997, et intitulé : « La Logophonie dialectique : Sujet — Négativité — Résultat — Réconciliation. Pour introduire à la Raison hégélienne. » Plus largement, nous renvoyons à notre ouvrage, *Hegel ou de la Raison intégrale*, à paraître bientôt à Paris et à Montréal aux Éditions L'Harmattan.

Chercheur indépendant
Lac Beauport

Œuvres de Hegel

Tous les textes cités, sauf items 3, 5 et 7, renvoient à l'édition suivante : *WERKE IN ZWANZIG BÄNDEN*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969-1971. La pagination de l'édition allemande (entre parenthèses et précédée du tome le cas échéant) suit celle de la traduction.

1. *Enc. / Enc.-3* *Encyclopédie des sciences philosophiques. I, La Science de la Logique, et III, La Philosophie de l'Esprit* [1817, 1827, 1830]. Traduction, présentation et annotations de B. Bourgeois. Paris, Vrin, 1979 et 1988.
2. *Enc.(G)* *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [1830]. Traduction de M. de Gandillac. Paris, Gallimard, NRF, 1970.
3. *Philo. & Philo.-2* *Leçons sur l'histoire de la Philosophie. Introduction : Système et histoire de la Philosophie* [1816, 1820-1830]. Traduction de J. Gibelin. Paris, Gallimard, NRF, 1954, 2 tomes. Traduction de : *GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE (EINLEITUNG)*. Texte établi par J. Hoffmeister. Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1959.
4. *Ph. / Ph-2* *La Phénoménologie de l'Esprit* [1807]. Traduction et notes de J. Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 2 tomes, 1939 et 1941.
5. *Ph.(66)* *La Phénoménologie de l'Esprit* [1807] : « Préface ». Nouvelle traduction, introduction et notes de J. Hyppolite. Paris, Aubier, la Philosophie en poche, Édition bilingue, 1966 [Réimpr : 1978].
6. *Droit* *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé* [1821]. Traduction, présentation et commentaires de R. Derathé, en collaboration avec J.-P. Frick. Paris, Vrin, 1982.
7. *Raison* *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire* [1822-1830]. Traduction, introduction et notes de K. Papaioannou. Paris, U.G.E., 1965. Traduction de : *DIE VERNUNFT IN DER GESCHICHTE*. Texte établi par J. Hoffmeister. Hambourg, Felix Meiner Verlag, 5^e édition, 1955.
8. *Log.-1, 2, 3* *Science de la Logique. I, L'Être* [1812]; *II, L'Essence* [1813]; *III, Le Concept* [1816]. Traduction, présentation et notes de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 1976 et 1981.
9. *Log.(J)* *Science de la Logique. I, L'Être* [1831]. Traduction de S. Jankélévitch. Paris, Aubier-Montaigne, Bibliothèque philosophique, 1972 [1947].

Le projet Épistémologique de Sartre

David Guy Joannis

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027398ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027398ar>

[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

Joannis, D. G. (1996). Le projet Épistémologique de Sartre. *Philosophiques*, 23 (2), 305–315. <https://doi.org/10.7202/027398ar>

Résumé de l'article

Contrairement à l'opinion répandue, l'échec de l'éthique et de l'ontologie ne constitue pas l'aboutissement de la pensée de Sartre, mais plutôt son point de départ. En effet, l'enjeu du projet de Sartre est le problème de la connaissance.

LE PROJET ÉPISTÉMOLOGIQUE DE SARTRE

PAR

DAVID GUY JOANNIS

RÉSUMÉ : *Contrairement à l'opinion répandue, l'échec de l'éthique et de l'ontologie ne constitue pas l'aboutissement de la pensée de Sartre, mais plutôt son point de départ. En effet, l'enjeu du projet de Sartre est le problème de la connaissance.*

ABSTRACT : *The failure of ethics and ontology, contrary to the common point of view, does not constitute the outcome of Sartre's philosophy but its starting point. Sartre's essential problematic is the problem of the foundation of knowledge.*

Historiquement, la pensée philosophique de Sartre a été considérée sous différents angles qui, bien que présents et importants, n'apparaissent pas, du moins en tant que tels, suffisants pour rendre compte de la cohérence et de la profondeur de la démarche de Sartre¹. Ces différentes interprétations sont les perspectives politique, ontologique et surtout éthique.

Ainsi, au sujet de la préoccupation politique, Merleau-Ponty et, surtout, Raymond Aron montrent² le peu de souci qu'a Sartre pour l'analyse des problèmes politiques concrets et que le débat de Sartre vis-à-vis du marxisme se situe sur le plan strictement philosophique ; aussi, ses conceptions politiques aboutissent-elles à une violence irrationnelle qui résulte d'une *foi* en la révolution, comme le lui fait admettre P. Verstraeten dans une importante entrevue³. Une telle *foi* étonne d'autant plus si l'on considère l'examen que Sartre fait de la question de la croyance : « Croire c'est savoir qu'on croit et

-
1. Nous voulons souligner que notre critique des interprétations traditionnelles de la pensée de Sartre n'est pas polémique et ne vise qu'à enrichir notre connaissance de sa pensée. C'est ainsi, du reste, qu'elle fut perçue par certains spécialistes de Sartre qui m'ont fait le privilège de lire le manuscrit de *Sartre et le problème de la connaissance* (Presses de l'Université Laval, automne 1996). Je rappellerais, sans prétention, que la philosophie de Hegel, ainsi que me l'a relaté M. Pierre Aubenque, fut prise au sérieux et enseignée en France aux lendemains seulement de la Seconde Guerre mondiale et fut l'objet d'une perception édulcorée et quelque peu romantique, à partir d'une lecture circonstancielle de la *Phénoménologie de l'esprit* qui ne représentait certes pas vraiment la pensée de Hegel.
 2. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Chapitre V : « Sartre et l'ultra-bolchevisme », 1955, p. 142-295. Paris, Gallimard ; R. Aron, *Marxismes imaginaires, D'une sainte famille à l'autre*, p. 27-71, Paris, Idées/Gallimard, 1970 ; R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973.
 3. « Je ne suis plus réaliste », *Revue Gulliver*, n° 1, Paris, 1972, p. 39-46.

savoir qu'on croit, c'est ne plus croire⁴ » puisque, dit Sartre, il s'agit alors d'une pure détermination subjective sans corrélatif extérieur.

Cette conception de la croyance, du reste, laisse entrevoir que la perspective ontologique ne peut non plus être retenue. Elle signifie qu'il n'y a pas de rapport entre un sujet et un objet, sinon sur un plan existentiel, c'est-à-dire pas sur le plan des concepts, y compris le concept de Dieu. En fait, la problématique ontologique de Sartre peut se résumer dans le problème de la totalité : pour Sartre, la quête de la totalité est le drame de l'homme. En effet, la totalité n'est pas possible, puisque la conscience, ou pour-soi, ne peut être qu'en *étant l'être qu'elle n'est pas et en n'étant pas l'être qu'elle est* ; la conscience est totalité détotalisée, c'est-à-dire elle est en tant que manque, puisqu'en cessant d'être manquant, elle cesse tout simplement d'être. La conscience est en *n'étant pas* l'être ; aussi, la totalité est impossible puisque la réalité humaine est engagée dans la totalité, et donc elle ne peut prendre un point de vue sur elle ou, si l'on veut, l'intériorité ne peut être saisie en tant qu'intériorité *pour moi* : « Ainsi, aucun point de vue sur la totalité n'est concevable : la totalité n'a pas de " dehors " et la question même de son " envers " est dépourvue de signification⁵ ».

Jean Wahl, à propos de la possibilité d'une ontologie phénoménologique, déclare sans ambages qu'une ontologie de l'existence ne peut être qu'un échec⁶ ; la difficulté est de passer de l'existence à l'essence (et non l'inverse). L'examen de l'ontologie de Sartre, qualifiée par certains d'ontologie de l'échec⁷, montre qu'il faut plutôt y voir l'échec de l'ontologie elle-même. En effet, elle vise à constituer une ontologie en refusant l'être. Pour Sartre, il y a extranéité radicale de l'être au concept ; l'être n'est rien d'autre qu'un concept. À propos de la célèbre aporie du *Ménon* — il est impossible à un homme de chercher ce qu'il sait puisqu'alors il le sait, tout autant qu'il lui est impossible de chercher ce qu'il ne sait pas, puisqu'alors il ne sait pas quoi chercher —, Kierkegaard affirme dans *Les Miettes* l'impossibilité de la connaissance ; la réponse de Sartre à *Ménon* serait qu'il n'y a rien à chercher puisque l'essence est au bout de l'existence qui est pure liberté. Aussi, l'ontologie sartrienne apparaît-elle comme une dissolution de l'ontologie.

Enfin, la dernière perspective, et non la moindre, est l'éthique ; elle constitue, en tout état de cause, le point de vue le plus répandu. La publication des *Cahiers pour une morale* l'a remise au premier plan, même si, pour l'essentiel, le texte ne fait qu'approfondir des thèmes connus. Certes, la perspective est juste dans la mesure où l'agir, la vie en *situations* selon l'expression de Sartre, constitue le sujet d'un intérêt constant à travers toute son œuvre. Aussi, on peut qualifier Sartre de moraliste au sens d'une certaine tradition française ; son œuvre constitue une vaste « étude phénoménologique

4. *L'Être et le Néant* (EN), Paris, NRF/Gallimard, 1943, p. 110 ; Sartre reprend l'aporie de *Les Possédés*, de Dostoïevski : « Si Stavroguine croit, il ne croit pas qu'il croie. S'il ne croit pas, il ne croit pas qu'il ne croie pas. »

5. EN, p. 363.

6. J. Wahl, *Essai sur le néant d'un problème*, Paris, Deucalion, 1946.

7. F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1947, suivi de *Un quidam nommé Sartre*, Paris, Seuil, 1965, p. 142 ss.

des attitudes humaines⁸ ». S. de Beauvoir rapporte que c'était là précisément le dessein de Sartre lorsqu'il écrivit les *Cahiers*. C'est ce qui ressort également des œuvres sur l'imaginaire, la question juive, Genet et Flaubert, ainsi que des analyses de *L'Être et le Néant*, telle celle sur le regard, et évidemment de toute son œuvre romanesque et de théâtre.

Les faits montrent que la conception morale de Sartre est surtout attribuable à Jeanson, à Beauvoir et à Gorz. Sur le fond, la perspective s'avère insuffisante en ce que la conception sartrienne de la conscience comme liberté absolue est incompatible et réfractaire à toute finalité, puisque la finalité est susceptible de compromettre ou d'amoindrir le caractère absolu de cette liberté et ce, même en instituant la liberté elle-même comme valeur. Or, le devoir-être de toute morale dissimule une finalité. Même Francis Jeanson, qui associe Sartre à la problématique morale, dans un texte⁹ commentant l'entrevue précitée avec Verstraeten, doit reconnaître la position sans équivoque de Sartre sur ce sujet : Sartre refuse, dit-il, tout fondement à la finalité positive — la liberté doit demeurer libre par le haut et par le bas. Du reste, en outre qu'il faille considérer que l'éthique est vouée au même sort que l'ontologie dont il dit qu'elle est indissociable¹⁰, la position de Sartre est clairement exprimée :

Ainsi toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme *impossible aujourd'hui* contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le « problème » moral naît de ce que la Morale est *pour nous* tout en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans ce climat d'indépassable *impossibilité*¹¹.

Autrement dit, par définition, l'homme aliéné ne peut accéder à une réalité qui lui est inaccessible, de la même manière que le sourd ne peut avoir l'idée de la hauteur du son. Aussi le constat de Sartre est-il double. D'une part, non seulement la morale est *impossible aujourd'hui*, mais elle est une mystification aliénante. D'autre part, si le *problème moral* est certes un fait *inévitabile*, la morale néanmoins, quant à elle, demeure tout simplement *impossible* — d'une *indépassable impossibilité*. Le constat est ici explicite, mais il est une donnée claire du cheminement philosophique sartrien. Si l'on se refuse pourtant d'en tirer facilement la conclusion en ne considérant pas la philosophie de Sartre comme essentiellement une philosophie morale, sans doute est-ce en raison de la confusion résultant de ce

8. S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec J.-P. Sartre*, août-septembre 1974, p. 233-237.

9. F. Jeanson, *Sartre dans sa vie*, Paris, Seuil, p. 230, nota 1a, 1974.

10. F. Jeanson, voir la *Préface* de Sartre, 1947, p. 11-12.

11. J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 212. À ce même propos, Sartre, qui avait déjà noté l'impossibilité « de tirer des impératifs de ces indicatifs » (En, p. 720 ss), réitère que « cette réflexion [pure] je ne l'ai jamais décrite, j'ai dit qu'elle pourrait exister mais je n'ai montré que des faits de réflexion complice » (« Sur *L'Idiot de la famille* », SIT X, p. 104) ; ou encore, « *L'Être et le Néant* annonce une morale qui n'a jamais été donnée » (SIT X, p. 92). On trouve le même énoncé dans *Vérité et existence* : « ...si la nature de l'homme est au bout de l'Histoire, l'inauthenticité doit être voulue pour elle-même comme condition même de la lutte historique. Toute doctrine de la conversion risque fort d'être un a-historisme. Toute doctrine de l'historicité risque fort d'être un a-moralisme », (p. 11).

que les écrits de Sartre sont fortement imprégnés de préoccupations morales. Certes, ces préoccupations sont réelles ; seulement, elles apparaissent à l'examen de la réalité vécue comme un *problème*, et non pas à titre de solutions qui seraient celles d'une philosophie morale.

Mais on ne peut faire fi ou diminuer la portée du constat sartrien quant à la morale et ne pas admettre que, à partir de là, sa réflexion philosophique se soit articulée autour de la recherche d'un fondement — d'où pourrait certes émerger une éthique. Ironiquement, il appert que cette recherche, à son tour, à travers une réflexion fondamentale sur le problème de la connaissance, aboutit aussi à un échec dû, quant à lui, à sa conception de la conscience. Bref, la problématique philosophique de Sartre est alors de définir les rapports entre une connaissance et une conscience, qui semblent s'exclure l'une l'autre. Mais rien n'étant fondé, il n'y a pas de morale non plus qui le soit ; l'impossibilité d'établir des normes reflète le vécu et les contradictions humaines. Plutôt que d'avoir une morale, peut-être n'y a-t-il, à ce jour, que des enseignements découlant d'une phénoménologie du vécu qui évoluent au fur et à mesure des expériences et des contextes, bref des *situations* ?

Du reste, récemment, dans *Les Temps modernes*¹², tant François Noudelmann, traitant de Sartre et de l'inhumain, que Hadi Rizk, parlant du livre *Search for a Father* de Robert Harvey, doivent faire le constat de l'impossibilité d'une morale sartrienne qui se situerait dans l'histoire et, par conséquent, de son échec à fixer une éthique. L'aliénation se fait le pendant de l'inauthenticité ; elle n'a aucun critère pour se définir.

L'existence précède l'essence : la célèbre formule signifie que l'essence est uniquement l'affaire de la liberté. La passion de Sartre est de comprendre les hommes ; elle n'a pas souci de la pensée normative, sinon pour la craindre et la refuser. Aussi, s'il est une issue sartrienne au problème de l'agir, ne se trouve-t-elle pas dans la formulation positive d'une morale, mais du côté de l'esthétique. Et pour Sartre, l'esthétique s'oppose à la morale ; on ne peut, considère-t-il¹³, à la fois se situer sur le plan de la morale, c'est-à-dire sur le plan des conduites dans le réel par rapport au Bien, et sur le plan esthétique qui fait apparaître l'irréel que nous admirons. La Beauté tue le désir — le réel n'est jamais beau, dit Sartre¹⁴. Il ne faut jamais oublier le vrai sens de la névrose du Salut par la littérature dont il fait la mise en scène dans *Les Mots*. Et surtout, il faut se rappeler que, pour Sartre, le démiurgique imaginaire est profondément apparenté¹⁵ à l'existence d'une conscience qui est liberté.

12. Décembre 1993.

13. *L'Imaginaire*, Paris, Idées/Gallimard, 1943, p. 371-379.

14. *L'Imaginaire*, p. 372.

15. *L'Imaginaire*, p. 361. Malgré sa propension pour l'art, Sartre est parfaitement conscient de « l'odyssée d'une conscience [...] à ne constituer qu'un monde irréel. Une conscience qui aurait perdu son être-dans-le-monde » (*L'Imaginaire*, p. 340) et de la nécessité d'un choix qu'impose l'art ou le monde imaginaire qui lui est imparti : « il faut donc que le pour-soi, dans son projet, choisisse d'être celui par qui le monde se dévoile, comme magique ou rationnel, c'est-à-dire qu'il doit, comme libre projet de soi, se donner l'existence magique ou l'existence rationnelle » (EN, p. 521).

Certes, Sartre est fort conscient que l'esthétique se présente comme la négation de l'action concrète et vécue qui détermine la problématique morale. Aussi son rapport à l'art ne peut-il être qu'ambigu. Dans *Qu'est-ce que la littérature ?*¹⁶, après avoir reconnu que morale et esthétique sont deux choses différentes (et l'on sait son échec vis-à-vis de la morale), il affirme que c'est au fond de l'impératif esthétique que se trouve l'impératif moral, en ce que l'acte d'écrire se confond absolument avec la liberté elle-même tant par le fait de celui qui écrit et de celui pour qui il est écrit, que parce que cette liberté en constitue le seul sujet ; dans un monde aliéné, l'art, entre autres par sa gratuité, sa générosité et son dépassement, apparaît comme la véritable réalisation de la liberté, se faisant, dit-il, dévoilement de *l'universel concret à l'universel concret*. Bien sûr, Sartre doit finir par conclure qu'il s'agit d'une utopie, puisque l'écriture est d'abord un moment de réflexivité plutôt que d'action. Mais au-delà du discours formel, la conviction de Sartre paraît différer ; le savoir de l'art représente une action puissante et la seule certitude que nous ayons de cette liberté qui fonde la conscience et la connaissance. Ce n'est pas sans raison que toute la dernière partie des œuvres majeures de Sartre, des *Mots* à *L'Idiot*, participe à une recherche esthétique, tant sur le fond que par la forme, comme si l'art présentait un lieu privilégié où se concilient conscience et connaissance ou, à tout le moins, qui nous permet d'en comprendre la relation. Enfin, quant à l'option de Sartre, la confession faite, vers la fin de sa vie, à Madeleine Chapsal est révélatrice : « Si j'étais Frantz, je ne me rongerais pas de remords : ... être dans une cellule et pouvoir écrire tranquillement¹⁷. »

Bref, toute la démarche morale de Sartre, si tant est qu'on puisse lui conférer ainsi un sens qui ne soit pas sa négation, pourrait se résumer en la phrase qu'il prête à son héros dans *L'Âge de raison* : « je voudrais ne me tenir que de moi-même¹⁸. »

Aussi, la lecture des écrits de Sartre fascine-t-elle et laisse perplexe. C'est que, outre les perspectives évoquées, il y apparaît, de façon omniprésente, une rationalité et une dialectique qui, contradictoirement, semblent se constituer comme la critique et le refus de la rationalité et de la dialectique — bref, une volonté de connaître qui semble récuser la validité du savoir. Ce paradoxe est pourtant celui-là même auquel Sartre était confronté. Mais on n'a pas considéré vraiment la philosophie de Sartre sous l'angle du problème de la connaissance.

En effet, il faut voir que la philosophie de Sartre se constitue précisément à partir de l'échec de l'éthique. Un tel échec est conséquent à sa conception de la conscience comme liberté ; si sa conception implique, comme il le clame dans un article clé sur la

16. Paris, Idées/Gallimard, 1948, p. 79 ss. C'est ce qui amène Sartre à conclure : « on n'écrit pas pour des esclaves » (p. 82). Voir aussi p. 196. Il n'est pas sans à propos de souligner que le véritable dessein de ce livre est de faire voir qu'on peut être et demeurer écrivain, tout en étant sympathisant marxiste ; comme plus tard dans *Les mots*, il s'agit d'un réquisitoire masqué en faveur de l'art.

17. « Les écrivains en personne », SIT IX, p. 27.

18. *Œuvres romanesques*, Paris, La Pléiade, p. 403.

liberté cartésienne¹⁹, l'affirmation du règne humain par la liberté, se pose aussitôt le problème de la connaissance. Si conscience, liberté et existence sont tout, qu'en est-il de la connaissance qui, par définition, se pose comme n'étant pas l'existence ? Quel caractère apodictique présente-t-elle ? Bref, comme dit Valéry dans *L'âme et la danse*, pourquoi connaître et ne pas *se suffire d'être* ?

C'est là que se situe, à notre sens, le problème auquel Sartre est confronté et sur lequel il n'aura de cesse de travailler toute sa vie, ainsi qu'on peut brièvement le dégager de sa démarche. Dans ses premières œuvres²⁰, Sartre dénonce l'insuffisance de la connaissance scientifique et conceptuelle. L'étude phénoménologique du rapport homme/chose met en cause la validité de la connaissance objective ; les *faits* qu'étudie la science représentent une fausse connaissance et l'accumulation de faits, si grande soit-elle, n'arrive pas à représenter la réalité humaine, les *choses mêmes* selon l'expression de Husserl. L'objet n'est pas objectif ; l'objectivité n'est pas une propriété de la chose, ni sa réalité comme elle se donne *en personne*. Sa critique est alors cinglante : « Il est aussi impossible d'atteindre l'essence en entassant les accidents que d'aboutir à l'unité en ajoutant indéfiniment des chiffres à la droite de 0,99²¹ ». Aussi, faut-il partir d'une toute nouvelle base épistémologique pour fonder la connaissance : il y a primauté de la conscience sur la connaissance — toute conscience est conscience d'elle-même en même temps qu'elle est conscience d'un objet, selon la formule de Husserl.

Sartre s'applique aussitôt²² à radicaliser la pensée de Husserl par la critique du Cogito cartésien. La démarche du doute méthodique est un artifice logique, puisque le doute présuppose ce dont il doute ; Descartes a escamoté la donnée essentielle qui veut que la conscience qui dit *Je pense* n'est pas celle qui pense. De ce fait, le Cogito empoisonne²³ la conscience et obnubile la véritable connaissance, qu'il prend un point de vue sur le réel, qui est hors du réel. Aussi, faut-il considérer qu'il n'y a pas de *Je* dans la conscience ; la conscience n'a pas besoin d'être un objet pour exister, comme il en résulte du *Je* transcendant de l'acte réflexif. Si « exister et avoir conscience d'exister ne font qu'un²⁴ », la conscience est autonome, sans contenu, et sans passivité (par opposition à l'inertie de la chose) ; il y a ainsi, selon une idée fondamentale de la philosophie de Sartre, priorité ontologique du

19. SIT I, p. 315-335.

20. *L'Imagination*, Paris, Quadriga/PUF, 1936 ; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1963 (1939) ; « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité », SIT I, etc.

21. *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 9-10. Sartre n'a alors cesse de dénoncer la perte de spontanéité, de naïveté qui rend la science peu adéquate à une connaissance réelle, *La transcendance de l'Ego*, p. 87-92.

22. « Conscience de soi et connaissance de soi », *Bulletin de la Société Française de philosophie*, tome XLII, n° 3, avril-juin 1948, p. 49-71), *La transcendance de l'Ego*, Recherches Philosophiques, Paris, 1936-1937, p. 85-123, etc.

23. TE, p. 99 : « La réflexion "empoisonne" le désir [...] Avant d'être "empoisonnés" mes désirs ont été purs ; c'est le point de vue que j'ai pris sur eux qui les a empoisonnés ».

24. *L'Imagination*, p. 125 ; aussi, *L'Imaginaire*, p. 311.

réfléchi, soit un Cogito préréflexif pour lequel il n'y a pas dualité sujet/objet. La conscience est non-savoir radical.

Le problème de la connaissance devient, dès lors, l'enjeu de l'ontologie sartrienne. Certes, une analyse détaillée du texte complexe qu'est *L'Être et le Néant* est nécessaire afin de faire ressortir les tenants et aboutissants de la problématique. De façon très succincte, elle se présente ainsi.

La conscience, ou si l'on veut le Cogito préréflexif, se détermine comme Négation ; elle se détermine, dans un mouvement de surrrection, à *ne pas être* l'être : « le pour-soi n'est jamais²⁵ ». Aussi, à la différence de l'être inerte, opaque, fermé sur lui-même, sans rapport et ne renseignant sur rien, la conscience peut-elle modifier son rapport à l'être²⁶ — elle est liberté. Cet arrachement, qui l'oppose à la positivité de l'en-soi, signifie que la conscience ek-statique ne peut coïncider avec elle-même en tant qu'elle se détermine à exister en *n'étant pas*. Il en ressort qu'il est dirimant à la conscience de tenter d'être en *n'étant pas* son *ne pas être* ; elle ne peut être objet à elle-même qu'en cessant précisément d'être la Négation qu'elle est.

S'il en est ainsi, qu'est-ce que la connaissance ? Et pourquoi la connaissance ? La réponse représente le point culminant de l'étude du pour-soi et constitue le cœur de l'ontologie. En fait, la connaissance quintessencie toute l'ontologie. Après avoir affirmé l'opposition irréductible de l'être et du non-être, il n'est pas possible à Sartre d'articuler une théorie de l'être qui rende compte de sa totalité, sans éviter ce qu'il considère être les pièges du réalisme et de l'idéalisme. À défaut de les réconcilier, Sartre doit néanmoins assurer un fondement à leur rapport, ce sans quoi sa propre réflexion n'a aucun sens. Pour ce faire, il ne faut pas, comme il en fait le reproche à Descartes²⁷, dissocier les termes du rapport concret de l'homme au monde. La connaissance apparaît alors comme ce fondement : elle est, en effet, *relation, présence à, intuition, proximité*. Qu'est-ce à dire, sinon que la connaissance se confond avec l'être ek-statique de la conscience ?

Tout n'est cependant pas aussi simple. En effet, toute conscience n'est pas connaissance et, comme on l'a vu, la conscience qui se fait connaissance se démarque alors de la conscience qui est existence. L'ambiguïté résulte de ce que Sartre désigne sous le terme de connaissance une réalité ambivalente, estimant qu'elle présente deux facettes qui s'imbriquent l'une dans l'autre. Pour assurer le caractère apodictique des données de la réflexion, il importe, dit-il, que la réflexion ne soit pas conscience nouvelle, sans qu'il y ait pour autant une identité, ce qui annihilerait la connaissance. C'est pourquoi le terme connaissance doit signifier à la fois une connaissance pure et une connaissance impure, tout comme les notions de réflexion et de négation en comportent les deux aspects différents ; bref, cette

25. EN, p. 196.

26. EN, p. 60 ss.

27. EN, p. 37 ss. Ce qui n'empêche pas Sartre d'affirmer que la rupture du lien concret d'être dissimule chez Descartes « bien avant le Heidegger de *Von Wesen des Grundes*, que l'unique fondement de l'être était la liberté », SIT I, p. 334.

double réalité signifie à la fois le rapport en intériorité et le rapport en extériorité.

D'une part, il y a la connaissance pure ; elle est le corollaire de la conscience comme Négation. Elle marque l'échec du pour-soi qui ne parvient pas à se fonder, en ce qu'il ne peut pas se confondre avec le *ne pas être* que la conscience a à être. La connaissance ne peut accéder à l'être : l'être nous est refusé, dit Sartre²⁸. On comprendra mieux la démarche si l'on précise que Sartre décrit cette connaissance comme *quasi-connaissance, intuition, présence, reconnaissance* ; « Elle vise à faire exister le dévoilement d'un être qui est dévoilement dans son être²⁹ ». Aussi cette connaissance est-elle idéale³⁰ puisque l'objet qu'elle veut saisir est le réfléchi lui-même, lequel consiste lui-même à *ne pas être*.

À cet égard, le rapport originel avec autrui manque l'exacerbation de cet échec de la connaissance. En effet, le rapport avec autrui n'est pas d'abord un rapport de connaissance, mais de *reconnaissance*, puisqu'il se passe au niveau du lien concret de l'existence. Autrui est une Négation qui nie ma Négation, cette fois, à la différence de l'en-soi, dans un rapport de réciprocité. La connaissance d'autrui n'est pas possible, non pas dans ce cas parce que la conscience est objet à elle-même, mais plutôt, inversement, parce que l'objet est extérieur au sujet ou, si l'on veut, « le récupéré n'est pas le récupérant³¹ ». Il n'en faut pas davantage pour conclure que l'objectivité n'a pas de sens. Cette connaissance n'est pas un savoir ; elle n'apprend rien.

Mais, d'autre part, il y a l'autre connaissance, que Sartre qualifie d'impure ou de complice, puisqu'elle fait comme si elle pouvait connaître l'être en *ne l'étant pas*, comme si une saisie du dehors était possible. Elle est celle du discours, de l'analyse, de la déduction. Elle *dit plus* ; bref, elle ne rend pas compte du réel, elle ne réfléchit plus. Comme des « plaques indicatrices³² » qui montrent la voie, le discours pointe l'objet, mais ne l'atteint pas ; tel le miroir, il est l'illusion de la chose, même s'il dit tout sur elle. Il peut paraître évident que cette connaissance dite en extériorité ne saurait réussir là où l'approche intériorisante n'a pas fonctionné ! Il n'en est rien. La connaissance est paradoxe :

La réalité humaine se perd dans le monde par inauthenticité, mais être-dans-le-monde, c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement même qui fait qu'il y a un monde, d'ustensile en ustensile — sans autre moyen que la révolution réflexive³³.

Telle est là la seule issue à l'impasse de la connaissance qui est Négation ; c'est en tant que négation de la Négation, rupture d'être, que la connaissance présente un moyen d'accéder au réel. Bref, le déchiffrement du monde passe par les synthèses idéalisées de ce que Sartre nomme la *révolution réflexive*. La connaissance apparaît alors

28. « Conscience de soi et connaissance de soi », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Tome XLII, n° 3, avril-juin 1948, p. 48-91 et plus précisément p. 79.

29. EN, p. 201.

30. *Idem*.

31. EN, p. 361.

32. EN, p. 220.

33. EN, p. 251.

comme la réalité singulière d'un acte par lequel la conscience en *n'étant pas* (son *ne pas être*) n'a pas d'autres moyens de *ne pas être*.

La connaissance, avec sa double dimension, marque ainsi un mouvement dynamique, progressif bien que non linéaire, à la manière d'une spirale : opposition infinie de la Négation sans cesse constituée et reconstituée de la conscience à l'être, négation de la Négation et, dans le cas d'autrui, négation de la Négation en tant que négation. Sartre répète cependant sans cesse qu'il n'y a pas de dialectique à partir de l'être. Il faut comprendre que, à cette époque, la conception que Sartre refuse est celle d'une dialectique associée à Hegel et au matérialisme dialectique. Néanmoins, la conscience sartrienne est dialectique. Après Guindey³⁴, c'est ce que reconnaissent aussi Hartman, Catalano et Aronson, mais d'une autre manière, sans qu'ils en fassent ressortir les mouvements multiples et, surtout, sans qu'ils ne remarquent que cette dialectique est étroitement associée au problème de la connaissance.

Cette dialectique, établie à partir de la conscience connaissante, devient explicite dans la *Critique*. Sartre dénonce alors la dialectique de la Nature pour lui opposer celle de la conscience. L'épistémologie matérialiste procède d'une insuffisance euristique ; ses conclusions sont antidialectiques et irrationnelles puisque la Nature, comme l'ensoi, est inerte et passive. À travers la critique de la raison analytique, Sartre reprend le thème de la dénonciation de la science et du panconceptualisme ; la raison ne doit pas se confondre avec la raison analytique — il faut désarrimer la raison du rationalisme. Bref, le savoir n'est pas conceptuel. Pour parvenir au véritable savoir, la méthode dite régressive-progressive et analytico-synthétique est euristique, puisqu'elle ne doit pas réduire ni escamoter les médiations multiples du concret : scruter le signifié et chercher le signifiant pour fixer la signification — l'uniforme se fait signifié parce que celui qui la porte se fait signifiant, ce sans quoi il est informé.

Il faut considérer, dit-il, que l'idéalisme de Hegel laisse échapper la matière et que le matérialisme de Marx nie la pensée. Pourtant, la Vérité n'est ni d'un côté ni de l'autre, pas davantage que dans la partie ou le tout, mais dans le mouvement interactif entre les deux ; la dialectique est dans le mouvement du rapport entre l'être et la connaissance. C'est sur le ton d'un quasi-manifeste, rappelant celui de son célèbre article sur l'intentionnalité, qu'il affirme :

La seule théorie de la connaissance valable implique, comme en microphysique, que celle-ci soit pratique, c'est-à-dire qu'elle change le contenu³⁵.

34. G. Guindey, *Le drame de la pensée dialectique, Hegel/Marx/Sartre*, Paris, Vrin, 1976 ; K. Hartman, *Sartre's Ontology — A Study of Being and Nothingness in the Light of Hegel Logic*, Evanston, North Western University Press, 1966 ; R. Aronson, *Sartre's Second Critic*, Chicago, Chicago University Press, 1987 ; J. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre Critic of Dialectical Reason, Vol. 1, Theory of Practical Ensembles*, Chicago/London, Chicago University Press, 1986.

35. *Questions de méthode (QM)* dans *Critique de la raison dialectique*, Tome 1 (CRD) p. 30, note 1. C'est ce que Sartre désigne comme la découverte capitale de l'expérience critique, c'est-à-dire de la connaissance, en tant qu'elle est praxis : « l'homme est médié par les choses dans la mesure même où les choses sont médiées par l'homme », CRD, p. 165.

À cela s'ajoute l'enseignement, d'ailleurs convergent, de Hegel à l'effet que la Vérité est totalisation, Sartre maintenant toutefois son refus qu'elle puisse être une totalité, la contradiction étant le *moteur* de l'histoire. L'étude des rapports de groupe et de la société comme entité permet de réaffirmer les relations conflictuelles entre les individus et l'indépassable statut ontologique de la praxis individuelle³⁶. Il n'y a de réalité que l'homme.

Les conclusions de son épistémologie, que Sartre qualifie de réaliste, rejoignent très précisément sa définition de la conscience, qui est ACTE, négativité dévoilante, projet en acte, connaissance située et totalisante : le PROJET est, dit Sartre, dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation³⁷. La *révolution réflexive* est *praxis reconstituante*³⁸. La conscience, on l'a vu, se définit comme une totalité détotaalisée dont l'existence concrète n'est rien d'autre que la poursuite incessante d'une totalité, qui lui est par ailleurs forclosée. Aussi, c'est par la re-totalisation réflexive que la conscience définit, du moins provisoirement, son sens ou, si l'on veut, qu'elle en acquiert la compréhension, ne serait-ce que la connaissance de son incompréhension.

La re-totalisation réflexive assure l'intelligibilité et la rationalité de la totalisation constituée par la connaissance et l'action. Questionneur, questionné et question, dit Sartre, ne font qu'un. Par la connaissance située et dévoilante, la philosophie de la conscience fonde une vérité de l'homme et résorbe l'opposition entre l'existence et le savoir. La vérité, dit Kierkegaard, est l'acte de la liberté. La conception sartrienne de la conscience et de la liberté trouve aussi son fondement et sa cohérence dans la théorie de la connaissance.

Le problème de la connaissance est donc une articulation centrale de la pensée de Sartre. L'étude volumineuse de Sartre sur Flaubert — « Vrai roman³⁹ », « roman vrai⁴⁰ » —, présente la preuve démonstrative de sa théorie de la connaissance, la problématique expresse de Sartre étant alors « que peut-on savoir⁴¹ ? » ... « comment puis-je étudier un homme⁴² ». Outre son importance quant à la connaissance, et nous le notons en guise de conclusion, *L'Idiot* constitue une invitation pressante à considérer la pensée philosophique de Sartre du point de vue de l'esthétique. En effet, c'est une autre dimension essentielle à la compréhension de sa pensée, mais ignorée. Pourtant, la liberté démiurgique, la gratuité, l'Art et le jeu sont des signes qui annoncent l'importance de cette voie. Si Sartre avait fait un choix explicite de valeur, il eût, sans doute, préféré le Beau au Bien. Sartre ne parle-t-il pas de *connaissance jouée* ? Ce serait la suite logique à la présente étude ; elle permettrait d'approfondir davantage et de situer plus fondamentalement encore la conception sartrienne de la connaissance.

36. Voir CRD, p. 567, 620 et 635.

37. QM, p. 66-67.

38. CRD, p. 139.

39. « Sartre par Sartre », SIT IX, p. 123.

40. « Sur *L'Idiot de la famille* », SIT X, p. 94.

41. *L'Idiot de la famille*, Tome 1, p. 7.

42. « Sartre par Sartre », SIT IX, p. 114.

On a l'habitude de dire que Sartre est le philosophe de son temps ; considérer Sartre comme n'étant qu'un personnage historique tend à en faire un philosophe méconnu et à nous faire oublier qu'il est un penseur profond affirmant, entre Nietzsche et Marx, cette vérité, à la fois lourde d'angoisse et pleine d'espérance : *le monde est humain*.

Sillery

Searle versus Derrida ?

Peter Hadreas

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027399ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027399ar>

[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

Hadreas, P. (1996). Searle versus Derrida ? *Philosophiques*, 23 (2), 317–326.
<https://doi.org/10.7202/027399ar>

Résumé de l'article

Cet article cherche à montrer qu'en dépit de la célèbre polémique qui les a opposés l'un à l'autre, John Searle et Jacques Derrida s'accordent sur certains points de leurs philosophies du langage respectives. Les divergences les plus marquantes peuvent être aplanies par l'application de procédures qui sont en conformité avec les théories des deux auteurs.

SEARLE VERSUS DERRIDA ?

PAR

PETER HADREAS

RÉSUMÉ : Cet article cherche à montrer qu'en dépit de la célèbre polémique qui les a opposés l'un à l'autre, John Searle et Jacques Derrida s'accordent sur certains points de leurs philosophies du langage respectives. Les divergences les plus marquantes peuvent être aplanies par l'application de procédures qui sont en conformité avec les théories des deux auteurs.

ABSTRACT : This paper sets out to show, notwithstanding their notorious polemic, how elements of John Searle's and Jacques Derrida's philosophies of language agree with each other. It is also suggested how certain of Searle's and Derrida's most egregious bones of contention may be laid to rest through applying procedures consistent with the writings of both philosophers.

On sait que John Searle et Jacques Derrida sont très critiques l'un vis-à-vis de l'autre en ce qui a trait aux méthodes philosophiques et aux thèses proposées. La querelle a commencé avec la critique par Searle de l'œuvre de Derrida, dans un compte rendu intitulé : « Reiterating de Differences », paru dans *Glyph* en 1977¹. Cette critique fut reprise sous forme d'attaques contre Derrida et ses adeptes, qui parurent dans le *New York Review of Books* en 1983 et 1984². Du côté de Derrida, la polémique contre Searle a débuté avec « Limited Inc. a b c », où il répond point par point, en quatre-vingt pages, aux critiques de Searle dans « Reiterating the Differences », et s'est poursuivie en 1988, avec l'ajout d'une postface de quarante-neuf pages à « Limited Inc a b c »³, intitulée « Vers une éthique de la discussion ». Ce titre évoque les bonnes manières qui devraient avoir cours dans les rapports entre philosophes professionnels⁴.

Il ne s'agit pas ici de reprendre un à un tous les aspects de ce débat où la méthode « analytique » et la méthode « continentale » en philosophie se sont opposées de façon radicale voire même caricaturale. Une fois les passions calmées, on remarque plutôt que

-
1. John R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », *Glyph* 2, 1977, p. 198-208.
 2. *Idem*, « The Word Turned Upside Down », *The New York Review*, 27 octobre, 1983, p. 74-79. Voir aussi la réponse de John Searle à Louis H. Mackey, *The New York Review*, 2 février 1984, p. 48.
 3. Jacques Derrida, *Limited Inc*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988. Trad. anglaise de Samuel Weber, p. 29-110.
 4. « Afterword — Toward an Ethic of Discussion », in *Limited Inc.*, p. 111-160.

les deux penseurs ont des visions qui non seulement se corrigent mais se complètent mutuellement. La thèse principale de cet article est que les philosophies du langage de Searle et Derrida s'accordent particulièrement sur la question de la signification littérale.

La question de la signification littérale chez Searle

Cette notion joue un rôle crucial chez Searle, aussi bien dans sa première théorie des actes de langage que dans sa théorie subséquente sur l'Intentionnalité⁵. La signification littérale d'un énoncé doit d'abord être établie, pour que les usages non littéraux puissent par la suite être compris. De plus, la signification de l'énoncé est une catégorie générale qui dépend de la signification littérale. En fait, la différence entre signification de l'énoncé et signification littérale fait partie des assomptions qui sont si fondamentales et « si diffuses qu'on ne peut guère dire qu'elles constituent une théorie ; elles forment plus exactement le cadre dans lequel toute théorie doit être formulée et démontrée⁶ ». Un exemple : l'énoncé « John Searle fut boursier de la fondation Rhodes » est littéralement vrai. Pourtant, il arrive fréquemment que nous formions des énoncés, au moyen d'actes de langage indirects comme l'ironie et la métaphore par exemple, dont la signification diffère du sens littéral. Une certaine familiarité avec le contexte nous permet alors de réinterpréter le sens littéral et de l'altérer.

Supposons que lors de la préparation d'un colloque, on ait à choisir celui qui sera le principal intervenant. Après avoir énuméré les qualifications de Searle, un responsable conscient de la valeur d'un séjour de trois ans à Oxford ajoute : « Et Searle fut boursier de la fondation Rhodes ». Il produit ainsi un acte de langage indirect, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de rapporter un fait mais qu'il utilise celui-ci pour convaincre ses pairs d'inviter John Searle comme conférencier principal. Mais on peut aussi imaginer que les boursiers de la fondation Rhodes aient formé une association dont les membres se réunissent à tous les dix ans. Dès lors, si un président d'assemblée présentait Searle avec ces simples mots : « il fut boursier de la fondation Rhodes », on pourrait y voir de l'ironie. On pourrait penser que cela signifie que les réalisations ultérieures de Searle sont négligeables (ce qui est si peu vraisemblable que l'ironie ne sera pas perçue). Quoi qu'il en soit, c'est le contexte qui donne un caractère ironique à l'énoncé littéral. Le même énoncé pourrait être utilisé de manière métaphorique. Supposons que je veuille souligner l'intelligence de mon chat, qui se trouve s'appeler « John Searle », en disant : « John Searle fut boursier de la fondation Rhodes », ce qui est une manière de dire qu'il est un érudit parmi les chats. On a là une tentative pour exprimer quelque chose à un niveau métaphorique, et

5. Nous suivrons l'usage de Searle, qui distingue les actes intentionnels de l'intentionnalité proprement dite en mettant une majuscule à Intentionnalité. Voir J. R. Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. Claude Pichevin, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

6. J. R. Searle, *Expression And Meaning : Studies in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 119 ; *Sens et expression, études de théorie des actes de langage*, trad. par Joëlle Proust, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 169.

la métaphore est comme l'ironie étroitement liée au contexte. Il s'agit de deux actes de langage indirects, qui dépendent de la maîtrise du sens littéral de l'énoncé « John Searle fut boursier de la fondation Rhodes ». Cet énoncé est amplifié, déformé ou traité par analogie.

Tel qu'indiqué auparavant, la notion de sens littéral joue également un rôle crucial dans la théorie de l'Intentionnalité. Publié pour la première fois en 1983, le traité de Searle est dans la prolongation des recherches sur les actes de langage. Son analyse de l'Intentionnalité traite non seulement du sens linguistique mais également de la signification des perceptions, des souvenirs et des anticipations, bref de la signification en général. Dans l'*Intentionnalité* et dans *John Searle and His Critics*⁷, ce dernier soutient que le sens littéral doit être construit à la lumière de ce qu'il appelle l'hypothèse d'Arrière-plan :

La compréhension du sens littéral des phrases, depuis les phrases les plus simples, du type « Le chat est sur le paillason », jusqu'aux phrases les plus complexes des sciences physiques, requiert un Arrière-plan préintentionnel⁸.

Searle souligne qu'il n'a ainsi « nullement démontré la dépendance à l'égard du contexte de l'applicabilité de la notion de sens littéral d'une phrase⁹ ». À la différence des énoncés indirects, métaphoriques ou ironiques, qui exigent pour être compris qu'on établisse quelles sont les intentions de celui qui les énonce, le sens littéral des phrases est lié à un Arrière-plan préintentionnel : « [...] la même phrase pourvue du même sens littéral déterminera différentes conditions de vérité, différentes conditions de satisfaction, alors même que le sens littéral restera inchangé¹⁰ ». En liant le sens littéral des phrases à la notion d'Arrière-plan, Searle se trouve être en opposition avec le point de vue classique, qui est représenté par Russell et le jeune Wittgenstein¹¹. Ce point de vue considère que le sens littéral des phrases est absolument indépendant du contexte :

Le sens littéral de la phrase est le sens qu'elle possède prise hors de tout contexte ; et, mis à part les changements diachroniques, elle conserve ce sens dans tous les contextes où elle se trouve énoncée¹².

Sans confondre l'Arrière-plan avec le contexte, Searle précise en quoi le point de vue classique est erroné : « il est possible de saisir toutes les composantes significatives sans qu'on comprenne la phrase pour autant¹³ ». Reprenant le bon vieil exemple, « le chat est sur le paillason », Searle soutient qu'on ne saurait affirmer qu'il est

7. Lepore, Ernest et Van Gulik, Robert (éd.), *John Searle and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1991.

8. J. R. Searle, *Intentionality*, p. 145 (trad. française, p. 176).

9. *Idem*, *Expression and Meaning*, p. 131 (trad. française, p. 182).

10. *Idem*, *Intentionality*, p. 145 (trad. française, p. 177).

11. La vision analytique classique se retrouve d'abord dans l'atomisme logique de Russell, qui lie la signification d'une proposition à la connaissance directe de l'objet. Dans le *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein soutient que dans un langage parfaitement clair et précis, l'arrangement des mots qui composent les propositions élémentaires reflète l'organisation des objets simples qui leur correspondent dans le monde. Dans les deux cas, le sens littéral s'appuie sur une vision dans laquelle les objets s'ajustent au monde indépendamment des conditions de l'Arrière-plan préintentionnel.

12. J. R. Searle, *Expression and Meaning*, p. 118-119 (trad. française, p. 169).

13. *Idem*, *Intentionality*, p. 146-147 (trad. française, p. 178).

littéralement vrai sans faire certaines présuppositions d'Arrière-plan, qui s'ajoutent au sens littéral des termes. Souvent, ces assumptions préintentionnelles sont extrêmement fluides. Pour le mot anglais « catch » par exemple, elles varient continuellement, pour peu que l'on considère quelques-uns de ses usages variés : « Jean a attrapé la balle », « Suzanne a attrapé le rhume », « la cabine a pris en feu », « Marie est tombée dans l'œil du soldat ». En comprenant le sens de ces phrases, nous présupposons un Arrière-plan de croyances qui varient d'un usage à l'autre et qui sont présupposées dans le sens littéral.

Derrida et le primat de l'écriture

Pour Searle et plusieurs autres critiques de Derrida et de sa théorie de la déconstruction, une des doctrines les plus fautives de cet auteur serait celle qui concerne la priorité de l'écriture sur le langage¹⁴. En fait, dans la longue liste des publications de cet auteur, on trouve difficilement un livre ou un essai où cette doctrine ne joue aucun rôle. Derrida souligne lui-même son caractère central. Dans « Signature Event Context », il va jusqu'à dire que l'interprétation de l'écriture est proprement philosophique¹⁵. Nous examinerons successivement les arguments qui militent en faveur du primat chronologique, logique ou téléologique de l'écriture chez Derrida.

L'argument chronologique peut être écarté rapidement car Derrida ne soutient nulle part, à notre connaissance, que l'écriture précède chronologiquement le langage. Il est clair que le langage précède l'écriture, que ce soit au niveau du développement de l'individu ou à celui des cultures. Le fait qu'il existe des individus et des sociétés qui possèdent le langage mais non l'écriture est probablement suffisant pour établir ce premier point. L'argument de la priorité logique est une autre affaire. Pensons aux institutions qui requièrent l'usage de l'écriture comme les codes de lois de toutes sortes, incluant les codes civil et pénal, les règles qui régissent le mariage et la prohibition de l'inceste, l'inscription légale des enfants et tous les enregistrements qui s'ensuivent, les enregistrements médicaux, dentaires et scolaires qui ont leur incidence sur les politiques d'emploi, les reconnaissances de dette et déclarations de faillite, aussi bien que toutes les formes d'argent comme les pièces de monnaie, les dollars, les chèques, les liquidités, les dépôts bancaires, les fonds du marché monétaire, etc. Toutes ces institutions sociales — et la liste est longue — seraient difficilement concevables sans l'écriture. Pouvons-nous imaginer l'argent indépendamment d'une forme d'écriture ou de gravure ?

L'idée même d'institution — donc d'arbitraire du signe — est impensable avant la possibilité de l'écriture et hors de son horizon¹⁶. [...] que la

14. Searle rejette la doctrine de Derrida concernant la priorité de l'écriture dans « Reiterating the differences », p. 199-203 et dans « The Word Turned Upside Down » (voir notes 1 et 2 du présent article). Pour nommer un des nombreux critiques de Derrida, John Ellis consacre une bonne partie de l'ouvrage *Against Deconstruction* (Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 18-45) à démontrer le caractère fautif de la doctrine derridienne.

15. J. Derrida, *Limited Inc.*, p. 3. Voir *ibid.*, « Signature événement contexte », dans *Limited Inc.*, trad. E. Weber, Paris, Galilée, 1990, p. 21.

16. *Idem*, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 65.

stratégie, la balistique, la diplomatie, l'agriculture, la fiscalité, le droit pénal soient liés dans leur structure à la constitution de l'écriture : [...] que la possibilité de la capitalisation et de l'organisation politico-administrative soit toujours passée par la main des scribes qui firent l'enjeu de nombreuses guerres et dont la fonction a toujours été irréductible, quel que fût le défilé des délégations dans lesquelles on a pu la voir à l'œuvre ; [...] que l'économie, monétaire ou pré-monétaire, et le calcul graphique soient co-originaires [...]¹⁷

Un troisième type d'argument en faveur du primat de l'écriture est celui de la priorité téléologique. Il existe deux versions différentes de cet argument. La première affirme que l'écriture complète le travail du langage, qui a un caractère provisoire. Un deuxième argument téléologique est centré sur le fait que l'écriture fournit à la communication un contexte que ne saurait lui procurer le langage à lui seul.

Considérons le premier argument téléologique. Il dit que l'écriture a une priorité sur la parole, puisqu'elle réussit là où l'autre ne saurait donner qu'une préparation. La parole engendre la trace, qui est déjà l'esquisse d'un enregistrement écrit, même si aucun acte d'écriture n'est exécuté :

Il faut maintenant penser que l'écriture est à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son « image » ou son « symbole », et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture. Avant même d'être lié à l'incision, à la gravure, au dessin ou à la lettre, à un signifiant renvoyant en général à un signifiant par lui signifié, le concept de graphie implique, comme la possibilité commune à tous les systèmes de signification, l'instance de la *trace instituée*¹⁸.

Derrida soutient que la communication en général implique l'écriture comme accomplissement ou *telos*. Nonobstant toutes les différences entre les sortes d'écriture — *primitive* avec le *totem*, les pictogrammes ou les idéogrammes, *lettrée* avec l'écriture cunéiforme, alphabétique ou syllabique et l'écriture *électronique* ou *digitale* — toute écriture requiert la fixation de certaines marques dans un matériau durable.

On peut paraphraser comme suit le raisonnement téléologique de Derrida : la correction et la précision sont les buts que la communication cherche à atteindre¹⁹. Et comme l'écriture, à la différence de la parole, confère une durée aux signes, qui peuvent être incorporés dans un matériau comme les tablettes de pierre, le papyrus, le papier ou les puces, elle surpasse la parole en ce qui

17. *Ibid.*, p. 141.

18. *Ibid.*, p. 68.

19. La finalité de la communication est une capacité accrue de précision, qui est la capacité de formuler une expression avec exactitude, et de la corriger, d'où la supériorité de l'écriture sur la parole. On peut aussi formuler un argument téléologique en faveur du primat de la parole sur l'écriture. En effet, les buts de l'empathie et de la réciprocité sont plus sûrement atteints en passant par la communication directe, qui met le corps et le visage d'une personne en face du locuteur. Mais Derrida soutient que l'écriture saisit la valeur épistémique d'une unité sémantique d'une manière qui reste inaccessible à la parole seule. L'écriture peut être examinée, débattue, reconsidérée, réévaluée, etc., de façon beaucoup plus approfondie que la communication orale.

concerne la réalisation des buts de la communication énumérés ci-dessus. La notion derridienne de « trace », telle qu'employée dans la dernière citation tirée de la Grammatologie, présuppose qu'une marque fixe et durable est impliquée dans notre manière de parler de la rétention de la signification en général, quand bien même aucun acte d'écriture au sens strict ne serait en jeu. Il semble donc que nous ne puissions pas ne pas parler de « traces », d'« impressions » ou de « tabulæ rasæ ». On parle de la « lettre » d'une promesse, on parle même d'« empreinte » dans le cas de la mémoire des oiseaux.

Derrida propose également un second argument téléologique, qui est particulièrement pertinent en rapport avec le travail de Searle sur la signification littérale. Suivant cet argument, l'écriture, mieux que la parole, peut s'exercer indépendamment d'un agent signifiant (on n'a qu'à penser ici aux signaux routiers ou aux bottins téléphoniques, comme illustrations de l'indépendance de l'écriture par rapport aux individus particuliers qui la produisent et qui la lieront). Ce détachement de l'écriture est ce qui permet l'« itération » des signes écrits. Les signes et les marques peuvent être retirés du contexte où leur usage est naturel et ils peuvent même, parfois, se trouver dans des contextes où on ne s'y retrouve plus. L'écriture génère ainsi des possibilités autres que celles qui sont accessibles à la parole seule. L'écriture peut par exemple limiter un contexte du simple fait qu'il présuppose un Arrière-plan qui ne fait pas partie du contexte. Le simple fait qu'on puisse lire les poèmes d'Homère aujourd'hui, dans un contexte qui est clairement en dehors de celui dans lequel ils ont vu le jour, permet une réflexion sur leur contexte. Sans notre capacité de lire les signes en dehors de leurs contextes, la question du contexte ne surgirait pas. Dans les termes de Derrida :

Tout signe, linguistique ou non-linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette opposition), en petite ou en grande unité, peut être cité, mis entre guillemets ; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu²⁰.

Une fantaisie archéologique pourra peut-être aider à clarifier cet argument et montrer son rapport avec le sens littéral dont traite Searle. Supposons qu'un égyptologue tombe sur une esquisse dans laquelle il reconnaît la forme de Bastet, déesse égyptienne à tête de chat. Il est cependant intrigué par le grillage sur lequel elle repose. S'agit-il des tuiles du toit d'une maison ? L'égyptologue conclut que le signe dans son ensemble signifie « Bastet sur le toit » ou « Bastet protège la maison ». Mais il se dit aussi que les égyptiens avaient si bien intégré religion et vie quotidienne que le signe pourrait exprimer quelque chose d'aussi simple que « le chat est sur le paillason ». Pour soutenir cette interprétation, on peut imaginer que le problème pour un scribe de cette société était l'absence de signes pour les choses matérielles comme les chats ordinaires ou les paillasons. Le scribe n'aurait donc pas pu exprimer la phrase « le chat est sur le paillason » autrement qu'il ne l'a fait. Quant à l'archéologue, il ne

20. J. Derrida, « Signature Événement Contexte », in *Limited Inc.*, p. 36 (trad. anglaise, p. 12).

peut savoir quelle interprétation est la bonne puisqu'il ne connaît pas l'Arrière-plan de l'esquisse.

Searle pourrait considérer que ce cas confirme son analyse du sens littéral. Mais cet exemple montre surtout que sa notion d'Arrière-plan s'accorde bien avec les notions derridiennes d'écriture et de contexte. Même si l'archéologue ne sait pas quelle interprétation est la bonne, il peut présumer qu'il a affaire à une signification ou une autre qui fut anciennement gravée. Le simple fait que les signes font partie d'une écriture étend l'Arrière-plan jusqu'à elles. Les hiéroglyphes étant des signes, ils impliquent une lecture et une écriture qui sont hors de la portée de la compréhension de l'archéologue, fut-il égyptologue, mais une chose est certaine : l'écriture, qu'il s'agisse des hiéroglyphes ou de toute autre forme, engendre un Arrière-plan *qui doit en principe demeurer un Arrière-plan*.

Si on approfondit l'analyse de l'Arrière-plan fournie par Searle, on voit qu'il rejoint la compagnie de Derrida. Comme on l'a déjà indiqué, cette analyse est étroitement liée à celle de l'Intentionnalité et de la signification²¹. Searle insiste sur le fait que l'Arrière-plan n'est pas de l'ordre de la représentation, qu'il est préintentionnel tout en restant mental. À titre de collection de croyances et de capacités, l'Arrière-plan fait partie de notre vie mentale, et Searle fait appel à la fable du « cerveau dans une cuve » pour démontrer son point²². Si quelqu'un était dans cette condition, ses croyances et ses actions seraient des hallucinations. Cette personne aurait pourtant le même contenu Intentionnel présupposant le même Arrière-plan. En effet, si ce qui est Intentionnel est mental, ce qui est présupposé par cette Intentionnalité est également mental.

De retour à notre fantaisie archéologique, l'égyptologue pourrait réfléchir sur l'écriture, ici sur les hiéroglyphes, qui ne sont pas « représentatifs » de quelque chose mais qui sont plutôt d'ordre « mental », car ces marques impliquent une lecture qui n'est pas réalisée (leur signification étant perdue pour nous). En fait, si les hiéroglyphes peuvent être considérés comme un prototype illustrant ce que l'écriture rend possible, il s'agit toujours d'une réorganisation ou d'une « greffe » comme dirait Derrida²³. Ce qui montre bien que toute écriture génère un Arrière-plan qui est « mental » au sens de Searle sans perdre sa qualité d'Arrière-plan. C'est ainsi que l'examen

21. Dans *L'Intentionnalité*, Searle distingue deux domaines d'application de l'Arrière-plan, celui des croyances et celui des capacités (p. 155 ; trad. ang., p. 188). « Sans l'Arrière-plan, dit-il, il ne pourrait y avoir ni perception, ni action, ni mémoire, ce qui équivaut à dire qu'il ne pourrait y avoir d'états Intentionnels » (p. 151-152 ; trad. ang., p. 184). Prenons une action aussi simple que celle de quitter une pièce. Pour ce faire, nous devons supposer la croyance que le couloir qui se trouve en sortant est intact. Nous serions surpris de trouver à la place un gouffre béant. De même, le skieur averti s'appuie sur un Arrière-plan de capacités, comme celle de se servir de ses bâtons et de ses skis, et il serait probablement pris de panique si ses poignets, ses bras et ses jambes ne fonctionnaient plus. Des actions comme quitter une pièce ou skier, pour ne rien dire du fait de s'asseoir ou de marcher, seraient impossibles si on remettait en question leurs assomptions et capacités d'Arrière-plan.

22. *Ibid.*, p. 144-145 (trad. ang., p. 187).

23. Voir *Limited Inc.*, p. 9 (trad. française, p. 30-31).

de la manière dont « l'hypothèse de l'Arrière-plan » joue un rôle dans la théorie de la signification nous ramène au second argument téléologique sur le primat de l'écriture. Avec sa notion d'Arrière-plan et la rigueur avec laquelle il mène son analyse, Searle se trouve suivre le slogan déconstructionniste : *Il n'y a pas de hors-texte*, car il n'y a rien hors du texte, suivant une des dernières formulations de Derrida : « il n'existe rien hors contexte²⁴ ».

Si l'écriture engendre un Arrière-plan qui est mental tout en restant un Arrière-plan, c'est que la réflexion sur l'acte de formuler par écrit une thèse limite la contextualité de la thèse du simple fait que l'écriture possède un Arrière-plan non représentatif et mental. Dans les termes de Derrida, l'écriture « interdit toute saturation du contexte²⁵ ». La rhétorique fleurit dans ces conditions, mais ce pourrait être elle que vise Derrida, lorsqu'il affirme qu'il n'y a rien en dehors du contexte.

La rencontre des théories de Searle et de Derrida

L'idée que Searle se fait de l'Arrière-plan peut contribuer à clarifier le rôle de l'écriture dans une théorie de la signification ; de son côté, Derrida nous permet d'élucider la limite de l'Intentionnalité. Les réflexions de la section précédente sur la notion d'Arrière-plan et son application au primat de l'écriture suggèrent une manière de mettre fin à l'opposition des théories de ces deux auteurs. En effet, la thèse derridienne de la priorité logique et téléologique de l'écriture trouve un appui qu'elle était loin d'attendre dans l'application de l'appareil conceptuel mis au point par Searle dans *L'Intentionnalité*.

Il est facile d'esquisser les conditions dans lesquelles cet appui peut se manifester. Concernant l'argument de la priorité de l'écriture du point de vue institutionnel, on peut commencer par examiner des activités qui ont des conséquences « sérieuses » pour les gens qui s'y trouvent engagés : être arrêté pour un crime, accumuler ou payer une dette, se marier, inscrire un enfant à l'école, compléter des études supérieures. Ces activités supposent des sous-ensembles d'activités qui en renferment d'autres plus complexes. Par exemple, le fait d'être arrêté pour un crime se compose de l'accusation, de l'assignation en justice, de la condamnation et de l'emprisonnement. Ces actions peuvent elles-mêmes être divisées en sous-ensembles auxquels on pourrait appliquer l'analyse des actes intentionnels proposée par Searle. On pourra ensuite chercher à savoir si l'écriture est impliquée dans les plus petits sous-ensembles d'actions ou dans l'Arrière-plan, c'est-à-dire comme condition de possibilité de ces actes. Dans le cas de l'arrestation, plusieurs parties du processus d'assignation en justice impliquent clairement l'écriture, ne serait-ce que pour l'enregistrement de l'accusation. Et l'examen de l'Arrière-plan des actes qui composent le processus d'assignation nous permet de retrouver l'écriture dans toute une variété d'actes étalés dans le temps. L'enregistrement de l'accusation serait donc une condition d'Arrière-plan pour tous les actes qui composent le témoignage de l'accusé. Les témoignages des témoins et la sentence présuppo-

24. *Ibid.*, p. 136 (trad. française, p. 282).

25. *Ibid.*, p. 18 (trad. française, p. 46).

seraient également des actes d'écriture et seraient les conditions d'Arrière-plan du temps à passer en prison et de la punition en général.

Une fois traité le cas de l'arrestation, on pourrait examiner d'autres institutions impliquant des enregistrements, pour le mariage et l'obtention des diplômes par exemple. Comme Searle l'indique, l'Arrière-Plan est *cause* des actes intentionnels en question dans le sens d'une condition nécessaire²⁶. Finalement, on chercherait à établir de quelle manière l'écriture, en tant qu'elle possède une causalité, fait partie des activités dont les conséquences sont sérieuses pour l'individu. Dès lors, dans la mesure où l'écriture rend possibles des pratiques autres que celles qui passent par la parole, on pourrait utiliser l'appareil conceptuel mis au point par Searle pour évaluer positivement la thèse derridienne de la priorité de l'écriture sur la parole en ce qui a trait aux actions ayant des conséquences sérieuses.

On peut également évaluer la théorie derridienne lorsqu'elle affirme que le détachement du signe écrit par rapport au contexte nous permet de réfléchir sur le contexte dans lequel la communication se produit, et ce d'une manière inaccessible à la parole seule. On peut commencer par énumérer les différentes façons dont l'écriture peut retirer un terme de son contexte. On a les cas où la signification de l'écriture est supputée tout en étant perdue, comme dans l'écriture mennoise de type A linéaire ou l'écriture étrusque. Plus communément, on aura un texte ou un fragment de texte qui est retiré du contexte historique ou culturel dans lequel il a été écrit. La question est alors celle de savoir si la réflexion sur le contexte exige, comme assumption d'Arrière-plan, l'existence d'un texte, d'un lettrage, d'un pictogramme ou d'une gravure, etc., bref une sorte ou une autre d'écriture servant à rassembler différentes significations. Avant de prétendre que quelque chose est vrai dans un certain contexte, devons-nous supposer l'existence de marques écrites dont la signification peut être détachée du contexte ? Pour nous, le mot anglais « skirt » signifie un vêtement de femme ; à l'époque de Chaucer, il signifiait une chemise pour homme. Une telle réflexion sur le changement de signification exige-t-elle le graphème « skirt » pour pouvoir être formulée ? Il est difficile de voir comment le phonème « skirt » pourrait y parvenir. Comment aurions-nous dès lors accès à une unité constante donnant la règle qui permet de noter les changements de signification ? La notion d'Arrière-plan, comme l'ensemble des conditions de possibilité requises pour toute réflexion sur le contexte, permet de résoudre la question. En ce qui concerne Derrida, il est clair que pour lui, il n'y a pas de réflexion sur le contexte sans écriture²⁷.

26. J. R. Searle, *Intentionality*, p. 158 (trad. française, p. 191).

27. Dans les termes de Derrida, « on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l'enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de fonctionnement, sinon toute possibilité de "communication", précisément. On peut éventuellement lui en reconnaître d'autres en l'inscrivant ou en le greffant dans d'autres chaînes. Aucun contexte ne peut se clore sur lui » (*Limited Inc.*, p. 30 ; trad. ang., p. 9).

Dans sa réponse à un chapitre sur la signification et les actes de langage, dans *John Searle and his Critics*, Searle présente la manière dont il voit le développement de la signification comme la fusion d'une intentionnalité perceptive et d'une intentionnalité verbale. Il écrit :

Le tableau que j'ai est le suivant : l'enfant débute sa vie avec une forme d'Intentionnalité prélinguistique. En s'élevant pratiquement à la force du poignet, il acquiert des formes primitives d'expression linguistique de cette Intentionnalité. Ce petit peu de langage engendre une Intentionnalité plus riche, qu'il n'aurait pu développer sans les formes linguistiques. Cette Intentionnalité plus riche permet un développement linguistique accru qui engendre à son tour une Intentionnalité plus riche. Tout au long du développement vers l'âge adulte, on observe une série d'interactions logiques ou relatives au développement, entre Intentionnalité et langage. La plupart des formes d'Intentionnalité adulte sont essentiellement linguistiques. Mais l'ensemble de l'édifice repose sur des formes biologiques primitives d'Intentionnalité prélinguistique²⁸.

Searle propose ici un modèle à deux vitesses, dans lequel nous faisons passer une quantité accrue d'Intentionnalité perceptive dans l'usage verbal. On peut difficilement le récuser lorsqu'il affirme que la signification subit une transformation profonde dans le passage de la perception au langage. Pour parler comme lui, nous nous élevons à la force du poignet, en faisant fusionner la signification perceptive avec la signification verbale. Mais n'y aurait-il pas lieu de parler d'une seconde transformation profonde, un deuxième coup de poignet, dans le passage non plus de la perception au langage mais de celui-ci à l'écriture ? Si Derrida a raison de penser que l'écriture va de pair avec la contextualité, alors les questions concernant la signification littérale *ne peuvent être formulées* indépendamment des conséquences de la pratique de l'écriture. Certes, on ne se rapproche pas pour autant des partisans de la déconstruction au sens populaire du terme, pour qui « il n'y a rien en dehors du texte ». Car l'étymologie des termes « littéral » et « contexte » semble elle-même suggérer plutôt que la signification littérale provient du signe écrit qui la rend possible.

Département de philosophie
San José State University

Traduit de l'anglais par Josette Lanteigne

28. Ernest Lepore et Robert Van Gulik, *John Searle and His Critics*, p. 94.

Le temps de la nature et la mesure du temps

Dominique Janicaud

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027400ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027400ar>

[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

Janicaud, D. (1996). Le temps de la nature et la mesure du temps. *Philosophiques*, 23 (2), 327–339. <https://doi.org/10.7202/027400ar>

INTERVENTIONS

LE TEMPS DE LA NATURE ET LA MESURE DU TEMPS

PAR

DOMINIQUE JANICAUD

La question du temps constitue certainement l'un des problèmes philosophiques les plus difficiles. Cette difficulté se révèle aussi bien au niveau phénoménal (comment saisir la phénoménalité temporelle, alors que — comme Kant l'a remarqué — le temps « n'est pas un concept empirique qui dérive d'une expérience quelconque » ?) qu'au niveau proprement spéculatif (comment définir le temps et comment penser les paradoxes qu'il engendre ?).

D'un autre côté, ce nœud de questions présente l'avantage de ne pas se réduire à un problème philosophique trop « technique » sans aucun rapport avec l'expérience quotidienne. En fait, c'est un problème à « double entrée » : nous pouvons l'aborder par une réflexion sophistiquée, mais aussi par des observations phénoménologiques presque accessibles à tout un chacun.

Dans le cadre restreint du présent propos, je repartirai de ce niveau aisément abordable, afin de trouver un angle d'attaque concernant la question du temps physique et de sa mesure. Dois-je préciser que, même en me limitant à cet aspect de la question, je ne prétends pas offrir ici une vision synoptique de la problématique du temps physique, mais seulement ouvrir une perspective de réflexion à partir de quelques remarques touchant à la mesure du temps ?

Ricoeur déplore, dans *Temps et récit*, que la phénoménologie contemporaine ait dissocié le temps cosmologique du temps de la conscience. Il a raison. Et l'on peut même aller plus loin : un temps phénoménologique est-il concevable sans aucune référence au temps naturel ? Inversement, le temps naturel est-il livré *tout fait* par les choses, sans intentionnalité humaine ? Le temps physique n'est-il qu'un ensemble de mesures extérieures dont on pourrait se passer ou, au contraire, constitue-t-il la base même de toute perception et conscience du temps ?

Repartons d'abord des éléments naturels pour déterminer s'ils nous offrent, à défaut du temps lui-même, des indices, des traces, des virtualités annonçant ou rendant possible la mesure du temps. C'est en inversant cette démarche, c'est-à-dire en repartant des techniques de mesure du temps (et de leur histoire) que se révélera la production du temps physique par sa mesure, le côté fabriqué du

temps physique. Finalement, de quoi prendra-t-on mesure, si cette mesure même est temporalisation ? Ne s'agira-t-il pas de l'événement ?

Quel temps de la nature ?

Parler d'un temps de la nature, c'est avoir en vue un temps qui échappe aux aléas de l'introspection et des différences d'appréciation subjective, un temps censé palpiter au cœur de la nature elle-même, en sa présence immédiate aussi bien qu'en son ampleur cosmique. La nature a-t-elle une unité, mais aussi une âme et un cœur, comme l'a cru le romantisme allemand ? Une telle représentation résiste-t-elle à l'examen ? En fait, ni notre évolution individuelle depuis l'enfance, ni l'expérience commune, même repensée par la phénoménologie, n'offre une temporalité physique *unifiée*.

Les éléments naturels perdurent. Mais qu'entendre par là ? Faut-il prêter le même temps à la terre, au ciel, à l'eau, au feu ? La réponse nous paraît aujourd'hui aller de soi, mais cette évidence nous fait oublier toutes les étapes qu'il a fallu franchir pour atteindre le niveau d'une chronométrie unifiée. Nous oublions aussi facilement le fait que les éléments naturels nous ont précédés immémorialement et nous survivront incommensurablement.

À supposer qu'il fasse sens, le concept de « temps de la nature » implique à la fois les préalables d'une abstraction et d'une capacité de mesure, double élaboration consciente conquise sur l'horizon qui cerne notre existence. Sans invalider le concept de « temps physique », elle permet d'en souligner le caractère paradoxal : s'il y a un temps de la nature, il est justement ce que l'immédiateté naturelle dérobe. Le temps de la nature en soi s'avère inconnaissable. Aucun des cinq sens ne nous livre le temps comme tel : nous voyons, entendons, humons, touchons, goûtons *dans* le temps, mais non *le* temps. Nous ne sentons que les *effets* du temps. Il nous faut d'abord en quelque sorte épeler le temps en faisant l'épreuve de sa négativité à l'égard du monde sensible, en découvrant son invisibilité ou son « inscrutabilité » (comme le dit Ricoeur).

Dès lors qu'appelons-nous, à tort ou à raison, « temps physique » ? Tentons maintenant d'interroger l'expérience existentielle, sans présupposer le concept d'une nature unifiée, en repartant simplement des quatre éléments : terre, ciel, eau, feu.

Le spéléologue qui s'enfonce au cœur de la terre perd le sens de notre temps pour découvrir une temporalité « longue ». Les expériences de Michel Siffre ont permis de mieux connaître les rythmes physiologiques, en particulier celui du sommeil (le rythme dit bi-circadien : 36 heures d'éveil et 12 heures de sommeil). Ces plongées « hors temps » ont révélé que le seul repère temporel qui subsiste alors est notre corps fonctionnant comme une « horloge interne ».

Les trois autres éléments offrent ou proposent des repères apparemment plus nets. Encore faut-il les observer, les isoler, les interpréter. C'est le cas du ciel qu'il ne suffit pas d'admirer ou de contempler béatement, de l'eau qui en s'écoulant sans être canalisée ou réglée n'offre aucune marque, enfin du feu qui est l'instabilité même et dont l'incandescence risque de ne laisser aucune trace exploitable, seulement des cendres pulvérisées...

Les premiers enseignements de cette enquête encore rudimentaire sont négatifs : aucun de nos sens ni aucun élément naturel ne livre par lui-même cette dimension étrange et spécifique que nous nommons « temps ». Celle-ci n'émerge que grâce à des indices, des traces, des effets dont l'homme prend progressivement le contrôle.

Voyons maintenant, en reprenant chacun des éléments, comment ces occasions offertes par la nature trouvent forme, grâce à la mesure.

Les horloges telluriques sont parmi les plus anciennes. L'écoulement réglé du sable, le glissement lent d'un poids permettent d'utiliser la pesanteur pour jauger des irréversibilités simples.

Avant même l'invention des clepsydras perfectionnées qui émerveillèrent les Anciens, des vases creux, de volume connu, se remplissant graduellement, avaient permis d'utiliser l'eau pour mesurer le temps.

Le feu, en soi si indomptable, permet de lire le temps, s'il brûle un bâtonnet d'encens, une chandelle graduée ou s'il habite une lampe à huile dont la réserve est connue.

Le ciel, enfin, ouvre sur le cosmos. Son observation est bien plus ancienne que notre histoire. Les lunaisons et la position des astres offrent des repères cycliques plus complets et moins fragiles que les indices telluriques¹.

La condition essentielle de la conjonction entre naturalité et temporalité se révèle bien dans la mesure. Point de conscience temporelle sans cette mise en relation ; et point de mesure sans le secours de repères naturels. La temporalisation résulte de ce chassé-croisé.

Il serait cependant hâtif de ne pas discerner, sous le terme général de « mesure », des degrés très diversifiés du sens chronologique. Les peuples « sans histoire » peuvent avoir une perception très fine des durées, sans disposer d'une échelle temporelle générale et homogène. Ainsi, au XVI^e siècle, fait prisonnier par les Indiens Tuppinambas, un marin allemand note : « Pour fixer l'époque du départ, ils disent : c'est quand telle espèce de fruit sera mûre ; car ils n'ont aucune autre manière de désigner les années et les jours. Ils choisissent ordinairement, pour leur départ, l'époque du frai d'une espèce de poisson qu'ils appellent *pratti*...². »

Entre ces appréciations surtout qualitatives du temps et notre obsession de la précision, une longue histoire s'est déroulée. Il a fallu du temps pour mesurer le temps. Quels enseignements tirer de cette histoire ?

Quelques leçons de l'histoire de la mesure du temps

Mue par un souci apparemment louable d'« authenticité », la philosophie contemporaine du temps n'a eu que trop tendance à mépriser le « temps des horloges ». Il en résulta une schématisation excessive, voire caricaturale, de la quotidienneté temporelle et un

-
1. Voir sur ces aspects du temps naturel notre conférence donnée à Lausanne en août 1994 (à paraître dans les Actes de ce Congrès) : « Le temps de la nature et la nature du temps ». Nous venons d'en reprendre quelques éléments.
 2. Voir Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Seuil-Points, 1990, p. 205.

rejet du temps « lui-même » ou de la durée « pure » dans l'abstraction. Lui restituer son importance est donc nécessaire et légitime, à condition de ne pas se contenter d'une mise au point qui se réduirait elle-même à une simple formalité. Puisque le sens étroit (quantitatif) et le sens large (l'appréciation) communiquent, on ne saurait faire une histoire de la mesure du temps en se contentant de considérations purement techniques. L'inventivité en ce domaine a été favorisée et même rendue possible par des changements radicaux dans les attitudes et dans l'*attention même à la durée*. Comme le remarque David Landes : « Ce n'est pas l'horloge qui a provoqué un intérêt pour la mesure du temps ; c'est l'intérêt pour la mesure du temps qui a conduit à l'invention de l'horloge³ ». À rebours, les perfectionnements de la chronométrie ont puissamment contribué à bouleverser les expériences existentielles de la temporalité et continuent à le faire. Sous ces deux perspectives, l'amont et l'aval, notre méditation a beaucoup à gagner d'une réflexion sur l'histoire de la mesure du temps.

En amont du « temps des horloges », la situation est loin d'être simple, aussi bien du point de vue historique qu'au regard des enseignements de l'anthropologie. Tout d'abord, il n'est pas inutile de préciser que nous entendons désigner par l'expression consacrée, « temps des horloges » (et, semble-t-il, avec nous des philosophes comme Bergson et Heidegger) le temps continu, divisible en unités homogènes, offrant des repères quantitatifs précis pour l'appréciation de phénomènes successifs. Computé par des montres ou horloges mécaniques à échappement, ce temps ne connaît un degré de précision comparable au nôtre que depuis le XVIII^e siècle ; il aura fallu quatre siècles pour perfectionner l'horloge mécanique qui, « à ses débuts, fut un instrument grossier, imprécis et peu fiable⁴ ». Mais, objectera-t-on, on a eu l'idée de ce temps homogène bien avant que la technique pût le mettre à la disposition de tout un chacun sous la forme de machines sûres et précises. Le concéder ne fait que déplacer le problème : remontons au XIV^e siècle ou même plus avant au cœur du Moyen-Âge ; portons aussi notre regard sur des peuples non-occidentaux. Que constatons-nous ? Non une indifférence, une ignorance complètes et immémorales vis-à-vis de la temporalité, faisant passer d'un seul coup d'une durée qualitative au temps quantitatif tel que nous le connaissons. « Il n'importait pas, en Chine, de connaître l'heure avec précision⁵ » : cette remarque de David Landes peut être étendue à une myriade de civilisations et de peuplades chez lesquelles l'absence de la notion de temps homogène n'allait nullement de pair avec le manque de tout sens de la durée ni même avec l'indifférence à toute maîtrise de celle-ci. Au contraire, pourrait-on soutenir : les expériences de la durée devaient se diversifier considérablement ; d'autre part, la fabrication fort ancienne de garde-temps rudimentaires révèle un intérêt pour une mesure, au moins minimale, du temps.

En mettant l'accent sur l'importance de la nostalgie des origines et la mise au point de nombreuses techniques de retour en arrière (qui

3. David S. Landes, *L'heure qu'il est*, op. cit., p. 98.

4. *Ibid.*, p. 133.

5. *Ibid.*, p. 79.

vont des initiations ou thérapeutiques visant une « nouvelle naissance » aux mystiques indo-chinoises du « retour en arrière »), Mircea Eliade n'a pas voulu dire que l'homme archaïque ignorait les effets d'usure du temps ni toute différenciation de ses rythmes effectifs⁶ : la loi du *karma* indien est celle du temps pensé comme source de destruction et de souffrance. Eliade confirme ce que nous apprend d'un autre côté l'histoire des mesures du temps : les temps mythiques, les rituels liés aux grands cycles saisonniers ou cosmiques révèlent un désir, encore plus profond que toute demande de mesure chronologique, de maîtriser la durée multiforme en ses méandres et en ses inconnues. Si l'inconscient est intemporel⁷, le *regressus ad uterum* s'affirme comme une aspiration enracinée au cœur de nos pulsions, inéliminable et d'une puissance inouïe⁸. Le plus surprenant n'est donc pas que l'humanité ait — si longtemps et sous toutes les latitudes — ignoré notre temps homogène ; ce qui est difficile à comprendre, et capital de préciser, c'est l'inverse : qu'une idée aussi peu naturelle (et affectivement peu gratifiante) que celle de ce temps homogène ait pu finalement s'imposer avec la puissance irrésistible que nous lui connaissons. Comment de nouvelles demandes ont-elles peu à peu appelé, facilité, exigé, puis imposé cette forme de maîtrise chronométrique (à double tranchant) à partir d'unités homogènes de plus en plus fines ?

L'Europe n'a pas été la seule à vouloir reproduire et prédire le temps astral ni même à fabriquer des machines compliquées pour mesurer le temps (l'horloge de Su Song, fabriquée en Chine au X^e siècle, en témoigne)⁹. Elle a été la seule à dégager un intérêt pour la fonction temporelle comme telle, en son abstraction, et à concentrer ses efforts pour faire converger cet intérêt avec un perfectionnement patient des instruments de mesure du temps¹⁰. De cette convergence résulteront évidemment de considérables effets en retour, quand les horloges, puis les montres se généraliseront.

Mais, avant d'en arriver là, comment une demande « chronologique » s'est-elle exercée assez intensément pour faire sortir le monde médiéval de sa torpeur rurale ? Landes insiste sur le rôle du temps monastique bénédictin et surtout cistercien. L'existence même d'une « règle » implique une organisation imposant des obligations fixes, et non plus seulement articulées au gré des tâches agricoles, dans ces monastères qui sont les entreprises productives de l'époque. Ce facteur économique, en un sens assez large, est lui-même conditionné et renforcé par une conception métaphysique : le but unique, le salut de l'âme, impose une sorte de rentabilité du temps ; la brièveté de la vie humaine ne saurait être gaspillée ; toute heure compte pour le rachat des péchés. La bonne organisation des

6. Voir Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 et en particulier le chap. V : « Le temps peut être maîtrisé ».

7. D'après Freud. Voir Marie Bonaparte, *Chronos. Eros. Thanatos*, Paris, PUF, 1952, p. 24.

8. « Pour se guérir de l'œuvre du temps, il faut "revenir en arrière" et rejoindre le "commencement du monde" » : c'est ainsi qu'Eliade caractérise cette tendance qui lui paraît pénétrer et traverser toutes les cultures et tous les âges (*op. cit.*, p. 110).

9. D. S. Landes, *op. cit.*, p. 51 ss.

10. *Ibid.*, p. 95.

offices n'est donc pas la seule raison d'un souci de la mesure régulière du temps. Invoquer, d'ailleurs, la pression de la métaphysique chrétienne est encore trop général : c'est un certain christianisme, cistercien et ascétique, qui accorde valeur au travail productif. Le christianisme à lui seul ne saurait expliquer ces annonces de la modernité technicienne : le christianisme des Béatitudes, le christianisme augustinien ou franciscain sont indifférents ou peu attentifs au temps du travail, mais bien plutôt à ses annonces eschatologiques. Au demeurant, il serait étrange que l'on ait dû attendre plus de dix siècles pour que le christianisme révèle son souci de la « productivité » !

Ce qui est certain, c'est qu'on voit apparaître dès le Moyen-Âge une discipline temporelle liée à l'organisation d'un travail collectif et productif. Le seuil suivant, franchi beaucoup plus près de nous, aux XVII^e et XVIII^e siècles¹¹, correspond à une demande d'un type apparemment tout autre (la recherche de la précision dans la navigation hauturière), mais qui répond, elle aussi, à un souci d'accumulation de richesses et de moyens monétaires. La monstration du temps (qui le phénoménalise) est toujours intéressée ; mais ici, cet intérêt se focalise sur une accumulation de type nettement capitaliste : le contrôle du temps devient un facteur direct de rentabilité dans des proportions qui transcendent désormais le travail de petits groupes humains. Le temps computé avec précision se détache de l'homme pour acquérir une valeur en soi, support des autres valeurs économiques, et devenir le ressort décisif de la course à la puissance.

Au moins deux leçons se dégagent de ce trop rapide coup d'œil sur l'histoire de la mesure du temps. En premier lieu, si notre « temps des horloges » est simple dans ses principes (la continuité, l'homogénéité et l'irréversibilité — ce dernier trait correspondant à l'insertion du quantitatif pur dans la dimension chronologique et calendaire —, sa mise au point technique a supposé une extraordinaire somme d'inventions de détail et de perfectionnements durant des siècles. Pour atteindre le degré de sûreté et de précision que nous connaissons, il a fallu dompter le plus rétif et le plus indocile des phénomènes.

En second lieu, à un niveau plus proprement philosophique, il devient impossible de soutenir, au vu de cette histoire, — d'une part que le « temps des horloges » forme une sorte de bloc monolithique, d'autre part que l'évaluation chronologique (au sens large) ne dépend pas en très grande partie des changements intervenus dans la mesure effective du temps (au sens étroit). À l'affirmation bergsonienne selon laquelle « le temps qui dure n'est pas mesurable¹² », nous devons opposer le fait que la mesure du temps a commandé sa phénoménalisation. Cette thèse implique que, sans nier les décrochements considérables entre les expériences existentielles du temps (encore aujourd'hui, tout le monde n'obéit pas, Dieu merci, à la temporalité la plus « abstraite », par exemple celle d'un spéculateur

11. Voir Landes, *op. cit.*, p. 168-176. Une pléiade de savants illustres a concentré ses efforts, au XVII^e siècle, sur le problème des longitudes (cf. *ibid.*, p. 175).

12. Bergson, *Durée et simultanéité* in *Mélanges*, *op. cit.*, p. 102.

boursier ou d'un pilote de jet intercontinental), il n'y ait pas de durée dont l'intériorité échapperait, comme par miracle, à ce mouvement de détermination chronologique qui change les rythmes vitaux et influence jusqu'aux sensibilités. Il n'y a pas de temps caché derrière ses actes de naissance et de croissance (en l'occurrence, des déterminations de plus en plus précipitées). Les temporalisations sont bien celles qui sont rendues possibles dans le champ technico-pratique. Les prises de conscience de la temporalité et leur intensification ne sont pas séparables des supports qui les expriment. Cependant, toute pression implique une résistance : dans le cas présent, une résistance humaine, car l'intérêt pratique individuel ne converge pas forcément, selon une intensité uniforme, avec le principe de rentabilité qui gouverne l'économie du temps dans le monde occidental développé.

La limite de l'histoire est notre présent mouvant. Cette frontière est elle-même temporelle. Les leçons de l'histoire de la mesure du temps doivent être complétées par l'examen du front sans cesse déplacé de cette « guerre du temps » que l'homme moderne semble condamné à mener toujours plus intensément.

L'apprentissage de l'incommensurabilité

Il serait tentant de soutenir que les modifications quantitatives, même si elles correspondent à de fantastiques degrés de précision, ne changent rien au fait qu'elles restent quantitatives : elles ne font que reculer une limite qui n'est nullement celle du temps lui-même (en son essence), mais seulement de sa mesure. Notre effort a été de résister à cette tentation et ce qui précède nous a fourni des arguments à cet effet. L'inconvénient majeur du mépris envers le temps quantitatif est de dissocier le temps cosmologique du temps phénoménologique. Or ceux-ci n'ont pas seulement un « droit égal », comme le soutient Ricoeur¹³ : ils représentent les deux pôles du procès de temporalisation, qui n'est jamais purement ni naturel-cosmologique, ni intentionnel-phénoménologique.

Il n'est pas indifférent que la conquête de la précision chronologique transforme considérablement l'économie de notre temporalité vécue : la discipline temporelle, de plus en plus intériorisée, contamine jusqu'à nos activités de loisir. Ce qui est encore plus décisif, c'est la portée imaginaire-symbolique de ces transformations qui aboutissent au retournement paradoxal du mesurable en incommensurable. L'homme se heurte à ce que Junger a nommé le « mur du temps » et il en est conscient. Ce « mur » est perceptible d'abord dans la position même de la question d'un « temps élémentaire » : si, en-dessous de 10^{-34} , toutes les relations (y compris la gravitation) deviennent indifférenciables, n'y a-t-il pas — au-delà même de l'ordre de la picoseconde atteint en chimie — une limite quantique extrême de la « précision » temporelle autour de 10^{-24} ?¹⁴ Plus généralement, si nous jetons un coup d'œil sur les résultats obtenus sur l'ensemble impressionnant des mesures qui vont de l'infiniment petit à l'infiniment grand, un constat doit

13. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, op. cit., 3, p. 164.

14. Voir Manfred Eigen, « Evolution und Zeitlichkeit », art. cit., p. 39.

donner à penser : l'extraordinaire extension des échelles de mesure confronte, presque à chaque pas, avec l'incommensurable et, du même coup, oblige à repenser la portée de ces mesures.

Peut-on avoir la même vue sur l'homme quand on le croit créé « il y a plus de quatre mille ans », ou issu d'une évolution de millions d'années ? La même question se pose vis-à-vis du cosmos, cette fois-ci à l'échelle de milliards d'années. À ce propos, l'usage trop répandu de l'expression « histoire de l'univers », pour abusif qu'il soit (puisqu'il n'y a, au sens strict, d'histoire qu'humaine), devrait cependant rappeler que le temps cosmique est toujours mesuré par des hommes et surtout que sa signification imaginaire-symbolique hante nos existences et déborde constamment l'énonciation de pures « données ».

L'explosion chronologique qui a modifié l'horizon scientifique depuis Darwin, concernant les origines de l'homme, n'est pas réductible à un simple changement d'échelle. Ou plutôt, celui-ci est tel que nous « n'en sommes pas encore revenus » : nous n'avons pas encore pris mesure de l'incommensurable dont les bouleversements des mesures étaient porteurs. Rendus possibles par des progrès techniques (stratigraphie, radioactivité, radioastronomie, etc.), ces résultats doivent être interprétés et pensés. Même si l'homme est toujours à cet égard au-dessous de ses tâches, même si la science laissée à elle-même a tendance à ne pas penser ses propres résultats, de nouveaux investissements symboliques pénètrent notre imaginaire : c'est la « maison univers » qui s'ouvre et s'élargit au-delà du concevable. L'extension fabuleuse des échelles temporelles n'est pas séparable de la diversification de leurs significations¹⁵.

Affrontant cette incommensurabilité du temps, Jean Cocteau, toujours fureteur, attribue cet échange à Langevin et Einstein : « mais comment mesurez-vous ces choses ? » demande le premier ; « ces choses ne se mesurent pas » répond le second ; et Cocteau de suggérer que le temps est « un phénomène de perspective analogue à celui de la tête de mort de Holbein¹⁶ ». La profonde justesse de cette intuition concerne la finitude de notre expérience temporelle (et même la finité du concept de temps rapporté à la réversibilité des lois physiques fondamentales) : une seconde peut sembler une éternité, à l'instar d'un atome recélant un univers de particules ; sous une perspective radicalement élargie, une vie humaine a une durée négligeable en comparaison des trois millions d'années de l'existence de l'homme sur cette terre, durée à son tour infime au regard de l'âge de l'univers. Ces variations de perspective peuvent être multipliées à l'envi : l'immensité nous guette virtuellement en chacun de nos pas, en chacune de nos perceptions. Manfred Eigen s'est plu à montrer que les chiffres qui expriment l'âge de l'univers et ceux de la durée d'une vie humaine sont proches et les subdivisions de leurs « épisodes » comparables ($2 \cdot 10^{10}$ dans le premier cas ; $3 \cdot 10^9$ dans le deuxième), à condition de préciser que les unités de compte sont respectivement l'année et la seconde. Cette relativité de toute appréciation temporelle ne doit cependant pas conduire à la neutralisation de l'expérience temporelle elle-même. Si toute prise de

15. Voir P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 167.

16. Jean Cocteau, *Journal d'un inconnu*, Paris, Grasset, 1953, p. 167, 176.

distance est instructive, et même irremplaçable, comment éviter qu'une vue de surplomb risque de brouiller la juste perspective recherchée ?

Une fois signalé ce risque, reconnaissons que, trois siècles après les *Pensées*, il serait impardonnable de ne pas comprendre que l'infiniment grand et l'infiniment petit sont présents en l'homme, de manière encore bien plus fine et démultipliée que ne l'avait imaginé Pascal. L'incommensurabilité physique n'est sans doute encore qu'un signe d'une immensité encore plus surprenante : celle de la découverte d'un autre ordre, celui de l'événement. Pour Pascal, cet événement est l'incarnation de Jésus-Christ. Pour l'historien, l'événement n'est pas aussi singulier ou impondérable, mais il n'est pas aussi facile à cerner que le laisse supposer l'usage courant du mot. La frontière entre le mesurable et l'incommensurable est d'une extrême mobilité. Le plus incommensurable ne se glisse-t-il pas en nos actes et nos jugements sous la forme de l'événement ?

Quelle mesure pour l'événement ?

La question ne concerne pas uniquement l'historien (ou le philosophe de l'histoire). Advenir, n'est-ce pas le geste temporel par excellence ? Une pierre n'advient pas ; mais qu'une marque y soit tracée, cette pierre fait soudain signe pour des êtres temporels. En advenant, l'événement fait prendre forme à l'avenir immédiat : il fait surgir *hic et nunc* une forme unique et déterminée. Cependant, si l'événement temporalise avec une singulière intensité, la forme pure du temps n'est point par elle-même événement. Il y a, dans le devenir-événement, quelque chose qui dépend de nous, qui se fait signifiant pour nous et par nous.

Est événement tout ce « qui arrive » : définition beaucoup trop vague et qui peut s'appliquer aussi bien à une bataille décisive entre grands États qu'à un accident de la circulation, voire à un choc entre particules subatomiques. Cette généralité est-elle levée si l'on retient le caractère discriminant de la discontinuité, comme le fait Pomian lorsqu'il définit l'événement comme une « discontinuité révélatrice¹⁷ » ?

Discontinuité : ce trait paraît tout à fait pertinent, puisqu'il permet de surmonter le manque de rigueur de l'histoire événementielle qui s'en tenait au « simple narré des accidents¹⁸ ». L'histoire non critique, tout comme le mythe, est scandée de moments ou de ruptures dont le choix relève du bon vouloir de l'auteur, ou de la beauté du récit, plus que des ressorts du déploiement historique. De fait, l'événement n'est jamais livré par le temps lui-même ; il est un produit de l'histoire et surtout, au premier chef, de l'historien, de sa subjectivité, voire de son arbitraire. En axant sa définition sur la « discontinuité », Pomian ouvre l'événement sur des temporalités longues et rend justice à son invisibilité en l'insérant dans les structures où il intervient comme rupture, inflexion d'une conjoncture. Il préserve ainsi la dimension temporelle en la faisant échapper à la ponctualité de l'événement au sens traditionnel, par exemple une bataille, une visite d'ambassadeur

17. Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 30 ss.

18. Expression du Sieur de la Popelinière, citée par Pomian, *ibidem* p. 8. Voir *supra*, p. 68 ss, une première approche de la question de l'événement.

ou un traité. Depuis Simiand et l'École des Annales, l'histoire contemporaine n'a-t-elle pas appris à déchiffrer, sous le flot tumultueux des changements apparents ou sensationnels, la stratification d'évolutions beaucoup plus lentes et profondes (modifications climatiques, circuits monétaires et économiques, réseaux techniques, permanence ou inflexion des institutions et des mentalités, etc.) ? Cependant, en postulant que l'événement désigne aussi bien une discontinuité au sein d'un modèle que l'irruption d'une nouveauté dans un horizon intersubjectif vécu, on ne fait que déplacer la difficulté qui concerne le caractère « révélateur » ou « significatif » de l'événement. Certes l'intérêt de l'élargissement de l'aire de l'événement est de surmonter les limites visibles, subjectives et arbitraires de l'événement pittoresque ou sensationnel : le changement de direction d'une courbe peut receler des conséquences bien plus décisives que la déchirure de l'événement ponctuel. Encore faut-il que le point de rupture ou de « catastrophe » de la courbe soit compris, interprété, inséré dans un réseau d'informations et d'interrogations délimitant un horizon de problèmes. « Révélatrice », la discontinuité ne l'est que pour un observateur apte à l'intégrer dans une trame sémantique. Là réside le noyau le plus énigmatique de l'événement, qu'il soit microscopique ou macroscopique, ponctuel ou immergé dans une « chronologie longue ».

Donner sens à un phénomène temporel, marquer l'instant, c'est créer un événement. Du moins est-ce *vouloir* le créer : cet essai devient trop aisément dérisoire, si l'intention ne rencontre aucun répondant. Qu'il s'agisse du carnaval de Romans ou de l'évolution du commerce des blés, quel que soit le degré de discontinuité du phénomène envisagé, toujours se repose la question préalable (ou devrait-elle se poser) : à partir de quel horizon de sens l'événementialité de l'événement se détache-t-elle et mérite-t-elle de retenir l'attention ? C'est sous cet angle que mesure est prise d'un événement.

Le danger trop évident, à ce point de la réflexion, est de voir se dissoudre l'événementialité de l'événement au moment même où l'on avait précisé ses conditions d'apparition : dissolution dans le foisonnement des possibles et dans l'arbitraire des subjectivités. L'horizon du sens est sans limites, la temporalité une immense réserve d'événements à des niveaux multiples et à un degré unimaginable (ce qui permet de confirmer à quel point le sens du temps s'enracine dans notre chrono-fiction).

Un exemple simple permettra de mieux saisir la différence (et la frontière mouvante) entre mesure du temps et incommensurabilité de l'événement, afin de nous rapprocher du but que nous visons : préciser la relation entre sens et mesure dans le cas de l'événement. Ma montre m'offre un spectacle monotone et absolument prévisible : la ronde de la trotteuse, le parcours régulier et circulaire des aiguilles sur le cadran ; cette chronométrie exclut de son champ tout événement. Surviennne une panne (due, par exemple, à l'usure de la pile de cette montre à quartz) : voici un tout petit événement, extérieur à la chronométrie elle-même. « Discontinuité révélatrice » assurément, remarquera-t-on avec Pomian : la panne m'oblige à m'interroger et à opérer un renvoi au système technique au sein

duquel s'insère ma montre. Si celle-ci était encore mécanique, je devrais me dire : « peut-être ai-je oublié de la remonter ? ».

Cet exemple n'invalide pas la définition que nous examinons ; il confirme ce que nous avançons sur la question du sens ; il a, en outre, l'avantage de préciser la relation entre mesure et incommensurabilité à partir de l'horizon chronométrique : dans ce cas précis, la panne n'est nullement « incommensurable » en soi ; elle oblige seulement à décrocher du niveau du fonctionnement chronométrique à celui du principe même de ce fonctionnement. À supposer qu'on veuille garder cette référence technique, un « événement » sera une rupture qui oblige à passer d'un niveau de fonctionnement donné à un niveau « supérieur », ou simplement différent, pour inventer une procédure ou une explication permettant d'obtenir un résultat (censé bloqué au premier niveau). Mais cette rupture doit être comprise et intégrée dans une procédure ou un nouveau système de renvois.

Que nos exemples soient prélevés sur un système technique en général, ou sur un système chronométrique en particulier, ils incitent, de toute façon, à renverser la définition de l'événement comme « discontinuité révélatrice » : celle-ci ne peut être identifiée comme discontinuité qu'à l'intérieur d'un système de renvois ou d'un projet qui sont les lieux possibles de la « révélation » en question. Nous n'avons pas d'abord affaire à une discontinuité, puis à une révélation ; mais inversement : une anticipation de sens, un projet, une attente permettent l'identification d'une rupture et en font un événement, fût-il de modeste portée.

Avons-nous ainsi éclairé quelque peu la limite de l'incommensurabilité de l'événement ? Si nous revenons à l'exemple de la montre en prenant en compte le préalable du projet (c'est-à-dire de l'horizon temporel comme halo d'attentes), nous constatons que l'événement est biface : d'une part, il s'insère dans la régularité qu'il rompt (il sera donc relatif au temps de la montre) ; d'autre part, il prend sa dimension d'événement d'une ouverture sur l'incertain, ou plutôt sur l'écheveau des grilles d'intelligibilité (la panne est-elle ordinaire ? ne révèle-t-elle pas un type de dysfonctionnement auquel je n'avais pas songé et pour lequel je ne suis pas compétent ? quelqu'un a-t-il touché à la montre ? et pourquoi ? etc.).

L'événement n'est donc « discontinuité révélatrice » que pour autant qu'il s'insère dans un projet, c'est-à-dire au sein d'un horizon temporel (dans le cas d'un événement « raconté » par un historien, cet horizon est redoublé : l'horizon de l'historien suppose celui des acteurs de l'événement passé). Cette précision paraît inutile parce qu'évidente ; elle permet pourtant de faire échapper la « discontinuité révélatrice » à son excessive généralité. Toute inflexion d'une courbe ne fait pas événement, toute discontinuité non plus. Dans l'événement, le caractère « révélateur » est étroitement lié à la dimension temporelle (sans que celle-ci suffise à créer l'événement, puisque tout instant ne fait pas événement).

Notre effort de spécification peut s'appuyer sur un exemple célèbre repris par Kojève (César franchissant le Rubicon) pour qualifier l'événement historique. César se promène au bord de la petite rivière : il n'y a là rien d'historique. La promenade ne revêt ce caractère que si elle s'insère dans un projet dont la portée concerne

le destin de Rome : « L'événement en question ne serait donc pas "historique" s'il n'y avait pas une *présence-réelle* (*Gegenwart*) de l'avenir dans le Monde réel (tout d'abord dans le cerveau de César)¹⁹ ». Il faut être encore plus radical que Kojève, si l'on ne considère pas uniquement l'événement au sens historico-mondial, mais tout événement qui se détache sur l'indifférenciation des instants : par exemple, un jeune homme se promène au bord du Rubicon pour méditer sur un chagrin d'amour. C'est un « non événement » du point de vue historique ; c'est pourtant un événement pour sa famille et ses intimes. Préalablement à la dimension historique proprement dite et la rendant possible, il faut donc faire place à la dimension de l'historicité, c'est-à-dire du temps faisant sens.

L'historien objectera qu'il a affaire à des événements précis, à des faits — qu'ils relèvent d'une temporalité longue ou ponctuelle —, mais que la notion d'historicité ne « lui sert à rien ». Nous répondrons qu'il en est de même déjà du temps qui, dans sa généralité, est présupposé par l'historien. En fait, la discipline historique a deux présuppositions (dont elle n'a cure tant qu'elle opère sur des positivités) : le temps et l'historicité. Elle les fait intervenir et les explicite uniquement lorsqu'elle en a besoin au sein de ses champs d'investigation narratifs-explicatifs.

Il subsiste cependant une difficulté proprement philosophique qui tient à la relation que nous avons postulée entre temporalité et mesure : réintroduire l'historicité comme condition de l'événement, n'est-ce pas reconnaître une incommensurabilité de principe à tout événement proprement dit et, par conséquent, détacher à nouveau la dimension herméneutique-narrative des déterminations quantitatives ou relations mathématiques ? On sait, d'ailleurs, à quel point la dimension herméneutique et même la notion de sens sont suspectées ou récusées par des auteurs qui pensent l'événement comme pluralité irréductibles²⁰. « Un événement est toujours localisable²¹ » : d'accord avec Badiou sur ce point, nous récusons comme lui toute notion de sens « pur » ou à plus forte raison toute postulation d'une réconciliation métaphysique (même par le biais herméneutique) de l'histoire. Il n'en reste pas moins qu'un « site événementiel » se distingue d'une situation naturelle (qui, tout en étant déterminée, nous serait indifférente) : Badiou lui-même retient l'historicité comme « critère local²² ». Cela veut dire que l'historicité ne peut pas ne pas être condition de l'événement, mais en fonction de déterminations précises. L'« événement » quantique est incommensurable à l'événement historique et se situe à la limite extrême de toute événementialité : il n'en reste pas moins que ce qui permet de lui prêter cette qualité, c'est bien une « discontinuité révélatrice », c'est-à-dire une rupture dans le champ du déterminisme absolu et une interrogation, fût-elle minimale. C'est ce qui autorise Deleuze, après

19. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 369, n. 1.

20. Voir Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un événement ? », chap. 6 in *Le pli*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 ; Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, chap. IV et V.

21. Alain Badiou, *op. cit.*, p. 199.

22. *Ibid.*, p. 197.

Leibniz et Whitehead, à comprendre l'événement comme harmonique ou intensité, et à suggérer qu'il « y a toujours quelque chose de psychique dans l'événement²³ ».

La mesure n'est pas pour autant oubliée. L'incommensurabilité de l'événement est à concevoir, non comme un en soi ou une dimension autonome : plutôt comme une déchirure dans un tissu, la marque ou la remarque dans un texte, dotée du statut paradoxal d'une incommensurabilité toujours relative, contextualisée, incarnée. L'événement a ainsi un caractère à la fois déterminé et surnuméraire, comme une occurrence musicale. En lui, les deux sens de la mesure communiquent : sa localisation quantitative le situe, mais ne l'épuise pas en tant qu'événement.

Nous sommes passé du temps de la nature au problème de l'événement par le fil conducteur de la mesure. Ce faisant, nous avons paru abandonner les problèmes du temps physique pour aborder l'incommensurabilité dans l'histoire. Mais, en fait, de même que l'incommensurabilité de l'événement historique se détache sur une chronologie, les mesures d'« événements » naturels ne prennent leur sens que rapportées à des contextes significatifs (en particulier, ceux du « discours » scientifique).

La fracture entre temps cosmologique et temps phénoménologique, déplorée par Ricoeur, n'est donc pas irrémédiable. Le temps calendaire constitue déjà un « tiers temps », mais il faut saisir, plus généralement, l'interaction entre l'intérieur et l'extérieur, à tous les niveaux. La temporalité, révélation la plus subtile de la complexité, n'est ni purement naturelle ni seulement humaine. Elle déploie la dimension la plus révélatrice du dialogue entre l'homme et la nature, entre l'homme et ce qui le dépasse, dialogue et jeu constant entre nos mesures et leurs contreparties d'incommensurabilité.

*Département de philosophie – Centre d'histoire des idées
Université de Nice – Sophia Antipolis*

23. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 106.

Les dictionnaires généraux de philosophie en langue française

Marcel Côté et Gilles Paradis

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027401ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027401ar>

[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

Côté, M. & Paradis, G. (1996). Les dictionnaires généraux de philosophie en langue française. *Philosophiques*, 23 (2), 341–358.
<https://doi.org/10.7202/027401ar>

LES DICTIONNAIRES GÉNÉRAUX DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

PAR

MARCEL CÔTÉ ET GILLES PARADIS

La philosophie s'exprime dans le langage. Les philosophes s'inspirent des mots du langage courant qu'ils approfondissent ou encore ils créent des termes techniques propres à la philosophie. L'évolution de la pensée philosophique et du vocabulaire qui le traduit a entraîné le besoin de constituer des dictionnaires de philosophie.

La plupart des philosophes n'ont pas rédigé de dictionnaires. À l'occasion, on trouve chez eux le souci de distinguer plus systématiquement les différents sens des termes. Le livre D de la *Métaphysique* d'Aristote en constitue l'exemple le plus ancien et le plus manifeste. Avicenne dans son *Livre des définitions* partage la même préoccupation. Isidore de Séville dans ses *Étymologies* se soucie d'information encyclopédique. D'autres façons d'envisager les dictionnaires sont apparues au fil du temps. Ainsi, *Le Dictionnaire philosophique* de Voltaire et les *Quiddités* de Quine sont moins des dictionnaires au sens strict que des ouvrages qui empruntent la forme du dictionnaire pour communiquer des réflexions personnelles.

En langue française, c'est depuis le XVIII^e siècle que l'on retrouve des dictionnaires de philosophie. Au cours des trois derniers siècles, environ 70 dictionnaires ont été publiés. Depuis une vingtaine d'années, on observe une prolifération de ce type d'ouvrage. C'est durant cette même période que plusieurs dictionnaires importants sont parus notamment dans le cadre de la publication de l'*Encyclopédie philosophique universelle*. Pour cette raison, il devient utile de dresser un bilan des dictionnaires d'abord par une compilation inédite, mais aussi en esquisant leur évolution historique.

Précisons que notre recherche porte sur les dictionnaires généraux de philosophie publiés ou traduits en langue française. La partie consacrée à l'évolution historique est suivie de deux listes : une liste des dictionnaires selon l'ordre chronologique et une liste des dictionnaires selon l'ordre alphabétique des auteurs. C'est cette seconde liste qui fournit la référence complète des dictionnaires¹.

1. Plusieurs instruments ont servi à constituer la liste des dictionnaires généraux de philosophie en langue française. Voici les principaux ouvrages consultés : Le *Répertoire bibliographique de la philosophie* ; la « Bibliographie générale » présentée par Gilbert Varet dans le volume 1 de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, *L'Univers philosophique*, volume dirigé par André Jacob, Paris, Presses Universitaires de France, 1989 ; le *Manuel de bibliographie philosophique* de Gilbert Varet, Paris, Presses Universitaires de France, 1956 ; la *Bibliographia philosophica*, 1934-1945 ; le *Guide*

Le XVIII^e siècle

Quelques dictionnaires de langue française sont parus avant le XVIII^e siècle par exemple celui de Furetière. À la fin du XVII^e siècle, on observe la publication d'ouvrages plus spécialisés. Ainsi, en 1694 paraît le dictionnaire de Thomas Corneille², frère de l'auteur du *Cid*, et le dictionnaire de Bayle³ en 1696. L'originalité de l'ouvrage de Corneille est d'incorporer un vocabulaire plus technique alors que le dictionnaire de Bayle manifeste une préoccupation pour l'objectivité historique, et un intérêt pour les thèmes religieux et théologiques.

Au XVIII^e siècle, la publication de dictionnaires spécialisés est courante dans un certain nombre de domaines. Seulement en philosophie, si l'on entend ce domaine dans un sens large, on en compte une dizaine. Le premier à paraître, celui de Gauthier⁴ en 1723, s'occupe de la philosophie, mais aussi des sciences et des humanités.

Le XVIII^e siècle se caractérise par la nécessité d'établir un bilan des connaissances, comme le souligne Georges Gusdorf :

Les explorateurs, les astronomes, les naturalistes, les médecins, les historiens, les philosophes et les savants de toute espèce accumulent des informations, qui transforment ce que l'on savait et ce que l'on croyait sur l'homme et sur le monde. Dès lors se fait sentir la nécessité d'un nouveau regroupement du savoir. Mais les hommes de la Renaissance n'ont pas le temps de mener à bien cet examen de conscience et de science ; ils sont accablés par l'accumulation de ce qu'ils savent et de ce qu'ils ignorent. On ne peut pas faire le bilan de ce qui est seulement en train de se constituer. [...] La situation n'est plus la même du temps de d'Alembert et de Diderot. Il ne s'agit plus de semer, le moment est venu de récolter⁵.

Cette récolte se retrouvera tout entière dans cette entreprise gigantesque et extraordinaire que constitue l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert⁶ : trente-cinq volumes dont la publication s'échelonna sur 29 ans avec des collaborateurs prestigieux comme Montesquieu, Rousseau et Voltaire. La principale originalité de cette œuvre est de chercher à définir les connexions et les rapports qui peuvent exister entre les connaissances ainsi compilées. Cette façon de faire

bibliographique des études de philosophie de Jacques Follon, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1993 ; le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale de France* : l'ouvrage de Bernard Quemada, *Les Dictionnaires du français moderne, 1539-1863*, Paris, Didier, 1967 ; l'article de William Gerber « Philosophical Dictionaries and Encyclopedias » dans *The Encyclopedia of Philosophy*, édité par Paul Edwards, New York, The MacMillan Company and The Free Press, 1967, vol. 6, p. 170-199 ; l'article d'André Lalande « Les récents dictionnaires de philosophie », dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1903, vol. 56, p. 628-648.

2. Thomas Corneille, *Le dictionnaire des arts et des sciences*, 1694.
3. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1696. Sur Bayle, voir aussi : Hubert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France (Collection « philosophie »), 1994.
4. Hippolyte-Albert Gauthier, *La Bibliothèque des philosophes et des savants tant anciens que modernes*, 1723-1734.
5. Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 230-231.
6. Denis Diderot, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1780.

n'échappera pas à une certaine vision du monde, contestée par des contemporains. En fait, cette œuvre sera le reflet des controverses philosophiques des lumières que Jean-Marie Goulemot décrit comme suit :

Siècle [...] de la découverte de l'hétérogène et de l'éparpillement, prix à payer sans aucun doute à l'expérience du monde, géographique, historique, politique, ethnologique... que la pratique des philosophes ne cesse de constituer et d'étendre⁷.

Selon Goulemot, il ne faut pas s'étonner dans cette perspective de la vogue des dictionnaires au XVIII^e siècle car « ils représentent pour les hommes des Lumières le moyen par lequel s'épuise la réalité du monde décrit, en même temps qu'elle s'offre à l'appréhension du lecteur⁸ ». L'*Encyclopédie* sera une des tentatives de faire de l'ordre « sous la prolifération insensée du réel⁹. » Sylvain Auroux affirme même que l'*Encyclopédie* est plus que l'expression idéologique du « clan » : elle est, selon lui, le produit d'une philosophie¹⁰.

Au XVIII^e siècle commencent à paraître un certain nombre de dictionnaires « portatifs ». Ces dictionnaires, tout en élargissant le public des lecteurs, favorisent l'éducation populaire et permettent une plus grande diffusion des idées et du savoir. Les dictionnaires peuvent aussi devenir un lieu de confrontation faisant écho aux conflits idéologiques qui animent leurs auteurs comme ce fut le cas de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Par ailleurs, le dictionnaire de Voltaire¹¹ s'assimile à un dictionnaire portatif qui devient un instrument de confrontation. Voltaire « écrit mais dans le but d'agir ». De fait, c'est le premier dictionnaire engagé où son auteur sera le dénonciateur de la métaphysique et le précurseur du positivisme¹². Christiane Mervaud écrit : « Ses détracteurs ne s'y sont pas trompés. Ce condensé de philosophie voltairienne sentait le fagot et les apologistes chrétiens se sont mobilisés pour le réfuter. Des centaines de pages furent écrites pour dénoncer ses erreurs, ses obscénités, ses blasphèmes, pour rappeler le dogme, pour justifier les passages délicats de la Bible¹³. » Chaudon est l'un de ceux-là avec son *Dictionnaire anti-philosophique*¹⁴.

7. Jean-Marie Goulemot, « Écriture de la possession du monde et philosophie des Lumières » dans *Le temps de la réflexion*, vol. 10, 1989, p. 67-75. La citation est tirée de la page 69. Sur l'*Encyclopédie*, voir aussi les travaux de Sylvain Auroux qui auront une certaine importance dans la conception de l'*Encyclopédie philosophique universelle*. L'*Encyclopédie grammairiale* et « langue » au XVIII^e siècle, s.l., Maison Mame, 1973 et *La sémiotique des encyclopédistes, essai d'épistémologie historique des sciences du langage*, Paris, Payot, 1979.

8. *Ibid.*, p. 71.

9. *Ibid.*, p. 70. Le mot en italique est dans le texte.

10. Sylvain Auroux, « Diderot encyclopédiste : le langage, le savoir et l'être du monde », dans *Stanford French Review*, vol. 8, n° 2-3, 1984, p. 175.

11. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764.

12. Julien Benda, *Introduction au « Dictionnaire philosophique »*, Paris, Garnier, 1954, p. VIII.

13. Christiane Mervaud dans *Dictionnaire Voltaire*, sous la direction de Raymond Trousson, Jerom Vercruysse et Jacques Lemaire, Paris, Hachette, 1994, p. 56. Le mot est en italique dans le texte. Voir aussi de Pierre Campion, « Le Dictionnaire philosophique de Voltaire ou les ennemis intimes » dans *Les Cahiers philosophiques*, n° 51, 1992 ; et Christiane

Signalons que, dans la foulée des dictionnaires plus accessibles, Lacretelle a le souci de reprendre les informations sur la philosophie contenues dans l'*Encyclopédie* et de les réorganiser afin de constituer en un tout le champ de la connaissance philosophique¹⁵.

Le XIX^e siècle

En France, deux noms ont dominé et favorisé le développement des dictionnaires généraux de langue française au XIX^e siècle : *Émile Littré* et *Pierre Larousse*. Durant le même siècle, une douzaine de dictionnaires de philosophie sont parus.

On constate d'abord qu'aucun dictionnaire de philosophie n'a été publié entre 1791 et 1823¹⁶. On peut penser que la disponibilité de l'*Encyclopédie* de Diderot et l'agitation politique et sociale en France à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle expliquent en partie cette absence de dictionnaires philosophiques.

Par ailleurs l'organisation d'un certain nombre de dictionnaires, et notamment ceux de Franck, de Morin et de Jéhan, est influencée par un courant de pensée. Adolphe Franck, pour sa part, est un disciple de Victor Cousin¹⁷. Entre 1844 et 1852, Franck¹⁸ publie avec une cinquantaine de collaborateurs six volumes inspirés du spiritualisme éclectique. À l'article philosophie, Adolphe Franck écrit : « Les résultats de la philosophie [...] ne sont point renfermés dans un système particulier, mais dans l'enseignement qui résulte de tous les systèmes¹⁹ ». Le *Dictionnaire des sciences philosophiques* fait aussi une large place à la psychologie qui « occupe nécessairement la tête, note Franck, et devient l'introduction ou le premier chapitre de la philosophie toute entière²⁰. » La psychologie comme discipline particulière n'a pas encore pris son autonomie par rapport à la philosophie. Les trois quarts des articles du dictionnaire de Franck sont consacrés à des philosophes, des plus célèbres jusqu'aux penseurs tombés dans l'oubli. Aussi le dictionnaire de Franck peut-il, encore aujourd'hui, faciliter l'identification des philosophes moins connus.

Les dictionnaires de Morin²¹ en deux volumes et de Jéhan²² en trois volumes reflètent la philosophie scolastique et la philosophie catholique. Ces deux dictionnaires ont été publiés par l'abbé Migne,

Mervaud, « Philosophie et écriture brève : le dictionnaire philosophique portatif », *Revue internationale de philosophie*, vol. 48, n° 187, 1994.

14. Dom Louis-Maheul Chaudon, *Dictionnaire anti-philosophique*, 1767.

15. Pierre-Louis Lacretelle, *Logique, métaphysique et morale*. 4 volumes, 1786-1791.

16. Voir à ce propos la liste des dictionnaires de langue française établie par Bernard Quemada, *Les dictionnaires du français moderne 1539-1863*. Paris, Didier, 1968.

17. Voir « Adolphe Franck, maître d'œuvre de l'encyclopédie du cousinisme : à propos du *Dictionnaire des sciences philosophiques* », dans Jean-Pierre Cotten, *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 179-190.

18. Adolphe Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1844-1852.

19. *Ibid.*, p. 1323.

20. *Ibid.*, p. 1421.

21. Frédéric Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques, ou études sur l'enseignement philosophique et théologique au Moyen Âge*, 1856.

22. L.-F. Jéhan, *Dictionnaire de philosophie catholique*, 1860-1864.

le maître d'œuvre de la patrologie latine et de la patrologie grecque. Les articles des dictionnaires de Morin et de Jéhan sont souvent très longs et ils prennent parfois l'allure d'un manuel. Ces deux dictionnaires ne comptent que quelques entrées pour les philosophes. Le dictionnaire de Jéhan accorde une place importante à la psychologie. Parfois le dictionnaire de Jéhan fait référence à Victor Cousin mais c'est pour s'en démarquer.

À la fin du XIX^e siècle, on observe l'apparition des premiers dictionnaires de nature scolaire ou pédagogique. Bernard Perez²³ et Alexis Bertrand²⁴ s'adressent aux étudiants des lycées et des écoles normales de leur temps. Ils visent à leur fournir les acceptions les plus courantes des termes philosophiques.

Le XX^e siècle

Au XX^e siècle, la publication de dictionnaires en philosophie connaît un essor sans précédent. En effet, plus des deux tiers des dictionnaires généraux de philosophie ont paru depuis 1900. Pourtant, de 1900 à 1950, seulement six dictionnaires ont été publiés alors que de 1950 à nos jours trente-six dictionnaires sont parus. Il s'agit donc d'un événement relativement récent que le progrès technologique n'explique pas à lui seul : il faut certes songer à la fragmentation des marchés au sein d'une population consommatrice d'idées.

Dans la première moitié du XX^e siècle, les dictionnaires répondent avant tout à un besoin de clarification des termes philosophiques tant auprès des spécialistes que du public en général. Influencés par les courants rationalistes et positivistes, les responsables de ces dictionnaires s'intéressent plutôt à la philosophie contemporaine qu'à l'ensemble de la philosophie. Le dictionnaire le plus important de cette période est sans conteste le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*²⁵ d'André Lalande. Celui-ci qualifie son dictionnaire de technique parce qu'il s'en tient au vocabulaire proprement philosophique et de critique parce que les acceptions des mots sont discutées. De fait, Lalande se donne comme tâche de clarifier et de délimiter le langage philosophique. Il le fait de façon originale. Lalande décrit ainsi la méthode de travail :

Une première rédaction des articles est d'abord faite, qui doit servir de base à la discussion. Elle est relue, en petit comité, par deux ou trois collaborateurs du premier degré. Une fois que le texte en est ainsi établi, il est imprimé sur une seule colonne et envoyé à tous les membres de la Société de philosophie, en même temps qu'à ceux des correspondants étrangers qui ont eu l'obligeance d'accepter cette collaboration. [...] Les brochures provisoires reviennent donc ainsi, annotées, complétées, corrigées, approuvées ou contestées. Le tout est mis en ordre. Sur tous les points où l'accord existe, soit sans modifications, soit après des corrections qui ne soulèvent pas de doutes, le texte devient définitif.

23. Bernard Perez, *Dictionnaire abrégé de philosophie*, 1877.

24. Alexis Bertrand, *Lexique de philosophie*, 1892.

25. André Lalande, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, 1902-1923.

[...] Il reste cependant d'autres points où les opinions sont vraiment opposées. Ceux-là sont alors portés devant la Société de philosophie, et c'est la dernière épreuve. Quand une rédaction qui paraît satisfaisante est enfin atteinte, elle prend place dans le corps de l'ouvrage. S'il y a des dissidences, ou si, parmi les observations des correspondants, il se trouve quelques remarques utiles à conserver, sans les insérer dans le texte même, elles sont imprimées au bas des pages, en forme de commentaire perpétuel, de manière que le fascicule soit aussi exactement que possible le résumé de tout ce qui a été mis en avant sur chaque définition²⁶.

Cette méthode de travail illustre l'effort de clarification et de normalisation du vocabulaire philosophique. Sylvain Auroux note aussi et fort à propos que l'entreprise de Lalande présupposait l'existence d'une langue philosophique :

Il [le dictionnaire de Lalande] est le dictionnaire d'une langue au même titre que le dictionnaire de l'Académie est celui de la langue française, qui s'est pareillement construit dans l'accord des membres d'une société savante. Les remarques abondent concernant ce qui est ou ce qui n'est pas d'une « bonne langue philosophique », on s'y réfère même à l'« ancienne langue philosophique » (celle de la scolastique qui adapte Aristote). Il y a là, incontestablement, la marque d'une époque²⁷.

En 1926, tous les fascicules parus dans le *Bulletin de la Société de philosophie* sont réunis en un seul volume. Le dictionnaire de Lalande, d'inspiration rationaliste, a connu de multiples rééditions et il demeure une œuvre très prisée dans le milieu philosophique.

Le deuxième dictionnaire le plus développé de cette période est celui d'Élie Blanc : *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine*²⁸. Le dictionnaire de Blanc ressemble au dictionnaire de Franck, paru quelques décennies auparavant, puisqu'il est doctrinal : « Un dictionnaire de philosophie, écrit Blanc, ne fut-il qu'un simple lexique, est nécessairement doctrinal. Il est forcément l'expression d'un système, d'une école d'un groupe, tout au moins d'une tendance²⁹. » Blanc ne connaîtra pas cependant le même succès que Lalande même si son dictionnaire couvre à la fois les notions et les philosophes.

On notera durant cette période un phénomène relativement nouveau : certains dictionnaires sont traduits dans des langues étrangères. C'est le cas de deux dictionnaires d'initiation destinés à un large public (Goblot³⁰ et Cuvillier³¹) et d'un dictionnaire d'orientation scolastique (Jolivet³²).

26. André Lalande, « Les récents dictionnaires de philosophie » dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 28, n° LVI, 1903, p. 641. On consultera aussi avec profit sur ce projet de dictionnaire l'article du même auteur : « Le langage philosophique et l'unité de la philosophie » dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 6, 1898, p. 566-588.

27. Sylvain Auroux, « Le Dictionnaire des notions philosophiques » dans *Stanford French Review*. Vol. 14, n° 3, 1990, p. 113.

28. Élie Blanc, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine*, 1906.

29. Blanc, *op. Cit.*, Préface, p. VII.

30. Edmond Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, 1901.

31. Armand Cuvillier, *Petit vocabulaire de la langue philosophique*, 1925.

32. Régis Jolivet, *Vocabulaire de philosophie*, 1942.

De 1951 à 1975, quinze dictionnaires paraissent. La perspective de ces dictionnaires est résolument contemporaine et multidisciplinaire. Les auteurs de ces dictionnaires se préoccupent du développement important des sciences humaines durant ces années. De plus, s'inscrivant dans le sillon du dictionnaire contemporain qui se publie plutôt en un faisceau de dictionnaires complémentaires, le dictionnaire de philosophie ne fait pas exception et des dictionnaires plus spécifiques apparaissent. On assiste à la publication du premier dictionnaire consacré aux philosophes, en l'occurrence il s'agit d'une publication de prestige (Merleau-Ponty³³), du premier dictionnaire consacré à des courants philosophiques (Jerphagnon³⁴) et du premier dictionnaire d'orientation idéologique traduit d'une langue étrangère en français (Rosenthal³⁵). Cette période culmine avec la parution de deux dictionnaires d'Auroux et Weil³⁶ qui intègrent toutes les tendances de l'époque : publiés en format de poche, pour un large public, pédagogiques, axés sur la philosophie contemporaine, traitant des notions, des philosophes et des courants.

Près du tiers des dictionnaires de philosophie de langue française sont parus entre 1976 et 1995. Cette période marque aussi la reprise du travail fondamental et spécialisé qui aboutit à la publication de dictionnaires d'envergure.

Alors que Merleau-Ponty avait consacré un dictionnaire aux philosophes les plus célèbres, Denis Huisman publie un dictionnaire³⁷ présentant une notice non seulement pour les philosophes connus mais aussi pour tous ceux et celles qui ont eu un impact philosophique d'une certaine ampleur. En 1989, les Presses Universitaires de France publient le premier volume de l'*Encyclopédie philosophique universelle*³⁸. L'année suivante paraît dans la même encyclopédie un dictionnaire³⁹ consacré aux concepts et aux notions philosophiques. En 1992 s'ajoute à l'encyclopédie un troisième volume⁴⁰ qui résume les œuvres du corpus philosophique. Un quatrième volume, qui n'est pas encore terminé, portera sur les textes philosophiques. Ces dictionnaires sont particulièrement développés et il est utile de les examiner brièvement.

Même si plusieurs dictionnaires comportent des entrées pour les philosophes, le *Dictionnaire des philosophes* de Huisman est le plus complet dans ce domaine. La plupart des notices fournissent des informations biographiques sur les philosophes, présentent les traits caractéristiques de leurs œuvres et ajoutent des données bibliographiques. La seconde édition du dictionnaire comporte plus de 3 800 notices⁴¹.

33. Maurice Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres*, 1956.

34. Lucien Jerphagnon, *Dictionnaire des grandes philosophies*, 1973.

35. M. Rosenthal et P. Ioudine, *Petit dictionnaire philosophique*, 1955. Ce dictionnaire est d'inspiration marxiste-léniniste.

36. Sylvain Auroux et Yvonne Weil, *Vocabulaire des études philosophiques et Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, 1975.

37. Denis Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, 1984 et 1993.

38. André Jacob, *L'Univers philosophique*, 1989.

39. Sylvain Auroux, *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, 1990.

40. Jean-François Mattei, *Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*, 1992.

41. Dans son analyse critique de la première édition du dictionnaire, Jozef Sivak, tout en reconnaissant la richesse et l'abondance des renseignements, déplore le manque d'unité de l'ouvrage, s'interroge sur l'absence de certains

Après une dizaine d'années de travail et grâce à la collaboration de plusieurs centaines de personnes des pays francophones et d'autres cultures, l'*Encyclopédie philosophique universelle* a commencé à paraître avec un volume⁴² consacré aux problèmes et aux interrogations philosophiques de notre époque. Ce premier volume, dirigé par André Jacob, traite aussi de la philosophie comme discipline, de la relation de la philosophie avec les autres sciences et des problèmes de méthodologie. L'ouvrage se termine par un bilan des sources bibliographiques préparé par Gilbert Varet.

Le deuxième volume⁴³ de l'*Encyclopédie* porte sur les notions philosophiques et Sylvain Auroux en est le maître d'œuvre. C'est le dictionnaire de concepts le plus élaboré et le plus important depuis l'ouvrage d'André Lalande au début du XX^e siècle. À l'instar de Diderot dont ils se réclament eux-mêmes, Sylvain Auroux et ses proches associés ont donné la parole à plusieurs centaines de spécialistes œuvrant en philosophie mais aussi dans d'autres domaines.

Ce qui retient d'abord l'attention, lorsque l'on consulte ce dictionnaire des notions, c'est sa portée⁴⁴. Disons d'abord que cet ouvrage traite de toute la philosophie occidentale, incluant la philosophie anglo-saxonne qui est souvent négligée dans les dictionnaires de langue française. Au surplus, le dictionnaire d'Auroux s'intéresse à la philosophie non occidentale ce qui, là encore, est peu courant dans les dictionnaires de philosophie de langue française. Le dictionnaire accorde une place importante à l'Inde, à la Chine et au Japon. Le dictionnaire s'occupe même, ce qui pourra paraître déroutant, de la conceptualisation des sociétés fondées sur la tradition orale.

Cet élargissement de la portée du dictionnaire se traduit d'une autre manière encore, Sylvain Auroux et son équipe se sont moins demandé quelles notions sont philosophiques mais plutôt quelles notions intéressent la philosophie. Le dictionnaire comprend donc plusieurs entrées dont on pourrait penser qu'elles relèvent d'une autre science : « On trouvera, en effet, dans ce dictionnaire, écrit Sylvain Auroux dans la préface, tout ce dont les philosophes passés ont parlé, tout ce dont parlent les philosophes contemporains et bien d'autres choses encore, dont ils devraient parler et à quoi trop peu d'entre eux s'intéressent⁴⁵ ». Dans ces conditions, on comprend que le dictionnaire de Sylvain Auroux comporte trois fois plus de notices que le dictionnaire de Lalande.

Le troisième volume de l'*Encyclopédie philosophique universelle*⁴⁶ porte sur les œuvres philosophiques et constitue une réalisation

philosophes et sur la présence de penseurs célèbres qui ne sont pas philosophes. Voir Jozef Sivak, « Le philosophe et la philosophie dans le « Dictionnaire des philosophes », dans *Revue philosophique de Louvain*, 1988, vol. 86, p. 574-584.

42. André Jacob, *L'Univers philosophique*, 1989.

43. Sylvain Auroux, *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, 1990.

44. Pour une présentation détaillée de ce dictionnaire, on pourra consulter Sylvain Auroux, *Le Dictionnaire des notions philosophiques*, dans *Stanford French Review*, 1990, vol. 14, n° 3, p. 105-138.

45. Sylvain Auroux, *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, p. XV.

46. Jean-François Mattei, *Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*, p. 1992.

majeure dans le domaine des dictionnaires de philosophie. Sous la direction de Jean-François Mattei, quelque 9 100 œuvres de 5 400 auteurs ont été résumées. Ce dictionnaire adopte les mêmes divisions que le dictionnaire des notions : philosophie occidentale, pensée asiatique et conceptualisation des sociétés traditionnelles. Sans négliger les œuvres des époques antérieures de la philosophie, le dictionnaire de Mattei privilégie la période contemporaine. Les œuvres parues depuis un siècle comptent pour 26 % des entrées du dictionnaire réservées à la philosophie occidentale. Le dictionnaire de Mattei inclut des œuvres d'auteurs qui ne sont pas nécessairement philosophes.

En plus de ces ouvrages majeurs dont on vient d'esquisser les grands traits, une multitude d'autres dictionnaires sont parus au cours des vingt dernières années. Des tendances éditoriales, déjà observées dans les périodes antérieures, s'accroissent. Ainsi de plus en plus d'ouvrages sont conçus pour les étudiants et particulièrement ceux inscrits au baccalauréat français. Dans cette catégorie, on remarque les dictionnaires de Paul Foulquié⁴⁷, de Louis-Marie Morfaux⁴⁸, de Gérard Durozoi et André Roussel⁴⁹, de Jacqueline Russ⁵⁰ de Josiane Schiffres⁵¹, d'Élizabeth Clément⁵² et de Hervé Boillot⁵³. Le choix des entrées, établi en fonction des programmes d'étude, ainsi que la présentation et l'organisation de la matière révèlent l'intention pédagogique de ces dictionnaires.

Certains auteurs de dictionnaires visent un public encore plus large. L'*Atlas de la philosophie*⁵⁴, publié par Peter Kunzmann et quelques collaborateurs, propose des synthèses historiques et fait appel à des illustrations et à des graphiques pour présenter la matière. Alain Lercher⁵⁵ dans son dictionnaire incorpore des illustrations humoristiques signées par Bennip. François Aubral⁵⁶, auteur d'un ouvrage publié dans la collection Flash Marabout, présente une information rapide pour des utilisateurs pressés.

Une autre caractéristique de la majorité des dictionnaires publiés entre 1975 et 1995 est de traiter prioritairement de la philosophie moderne et contemporaine. Une large place, comme on a pu l'observer auparavant, est faite à la philosophie française.

Enfin, au cours des vingt dernières années, deux dictionnaires ont été consacrés aux citations, celui de Léon-Louis Grateloup⁵⁷ et celui d'Anne Amiel⁵⁸. Ces deux ouvrages sont cependant très

47. Paul Foulquié, *Quis? Quid? philosophique à l'usage des candidats au baccalauréat*, 1977.

48. Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, 1983.

49. Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, 1987.

50. Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, 1991.

51. Josiane Schiffres, *Lexique de philosophie*, 1993.

52. Élizabéth Clément et autres, *Pratique de la philosophie de A à Z*, 1994.

53. Hervé Boillot, *25 mots-clés de la philosophie*, 1995.

54. Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard et Franz Wiedmann, *Atlas de la philosophie*, 1993.

55. Alain Lercher, *Les mots de la philosophie*, 1985.

56. François Aubral, *Les philosophes*, 1990.

57. Léon-Louis Grateloup, *Dictionnaire philosophique de citations*, 1991.

58. Anne Amiel, *50 grandes citations expliquées*, 1990.

sélectifs. Deux autres dictionnaires, ceux de MaQuanmin⁵⁹ et de Frolov⁶⁰ reflètent la philosophie marxiste-léniniste. Notons toutefois que le dictionnaire de Frolov est une édition revue et augmentée du dictionnaire de Rosenthal et Ioudine paru en 1955.

L'évolution historique des dictionnaires dont nous venons d'esquisser les grands traits montre que les premiers dictionnaires de philosophie sont apparus au XVIII^e siècle. Ainsi, après la publication de dictionnaires généraux consacrés à la langue française au XVI^e et au XVII^e siècles, la spécialisation du savoir a entraîné la publication de dictionnaires spécifiques. La postérité a surtout retenu, dans le cas du XVIII^e siècle, les noms de Diderot, d'Alembert et Voltaire. Parmi les autres dictionnaires parus à cette époque, certains sont des dérivés de l'*Encyclopédie* ou des ouvrages en réaction au *Dictionnaire philosophique*. Au XIX^e siècle, les dictionnaires s'apparentent à des manuels rattachés à un courant de pensée. Le dictionnaire d'Adolphe Franck est remarquable à cet égard. Dans la première moitié du XX^e siècle, le dictionnaire de Lalande se révèle une entreprise collective de normalisation du vocabulaire philosophique. Ce dictionnaire devient, pendant plusieurs décennies, l'ouvrage de référence. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, on assiste à une prolifération des dictionnaires qui prennent en compte l'interpénétration des savoirs. Plusieurs dictionnaires sont élaborés en fonction des programmes scolaires. Certains ouvrages visent un public encore plus large et obéissent à la loi du marché. Dans les années 1980, *L'Encyclopédie philosophique universelle* constitue un point tournant et marque le retour du travail fondamental. Les dictionnaires qui composent cette encyclopédie élargissent l'espace intellectuel de la philosophie et leurs concepteurs vont « jusqu'aux limites tolérables de la diversification du champ philosophique⁶¹ » pour reprendre l'expression de Paul Ricoeur. Les dictionnaires qui forment *L'Encyclopédie philosophique universelle* préfigurent ce que seront peut-être les dictionnaires dans l'avenir. Sylvain Auroux note déjà que les responsables du dictionnaire des notions ont décidé « d'adopter, dans une certaine limite, l'architecture moderne des banques de données⁶² ». Pour sa part, Jean-François Mattei, directeur du volume consacré aux œuvres philosophiques, souligne qu'il s'agit « peut-être de la dernière encyclopédie conçue sous la forme traditionnelle du livre⁶³ ». Il est possible que les futurs dictionnaires d'envergure deviennent des banques de données profitant du lien hypertexte. Ainsi l'expansion et la diversification du savoir seraient compensées par un nouvel « ordre et enchaînement des connaissances⁶⁴ » comme le souhaitait Diderot.

L'inventaire des dictionnaires que nous avons dressé et l'évolution historique que nous avons exposée permettent de prendre

59. MaQuanmin et autres, *Lexique de philosophie*, 1977.

60. Ivan Timefeevitch Frolov, *Dictionnaire philosophique*, 1980.

61. Paul Ricoeur, *L'Encyclopédie philosophique universelle. L'Univers philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. IX.

62. Sylvain Auroux, *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, p. X.

63. Jean-François Mattei, *Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*, p. XXII.

64. Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 1, p. I.

une certaine distance par rapport aux ouvrages disponibles et de les considérer dans une perspective globale. Cette étude est présupposée à une recherche possible sur l'évolution du vocabulaire à travers les différents dictionnaires.

Même si les dictionnaires de philosophie ne peuvent en aucune façon remplacer les œuvres des philosophes, ils constituent une partie de la mémoire des philosophes. Les dictionnaires de philosophie présupposent les œuvres auxquelles ils nous ramènent. À leur manière, les dictionnaires sont le reflet et la marque d'une époque ; n'a-t-on pas souvent considéré la onzième édition de l'*Encyclopaedia Britannica* comme le meilleur bilan des connaissances avant la Première Guerre mondiale ? Ainsi les mots de la philosophie et les dictionnaires qui les contiennent ont une portée plus grande que l'utilité à laquelle on les confine habituellement.

DICTIONNAIRES GÉNÉRAUX DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE REGROUPÉS SELON L'ORDRE CHRONOLOGIQUE

N.B. : Dans la plupart des cas, c'est l'année de la première édition du dictionnaire qui a été retenue.

XVII^e siècle

- 1694 Corneill, Thomas, *Le dictionnaire des arts et des sciences*.
- 1696 Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*.

XVIII^e siècle

- 1723-1734 Gautier, Hippolyte-Albert, *La Bibliothèque des philosophes et des savants tant anciens que modernes*.
 - 1751 Chicaneau de Neuville, *Dictionnaire philosophique*.
 - 1751-1780 Diderot, Denis et Alembert, Jean Le Rond d', *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers*.
 - 1756 *Dictionnaire philosophique portatif*, [Anonyme], Lyon.
 - 1762 Alletz, Pons Augustin, *Dictionnaire philosophique, ou Encyclopédie de pensées, de maximes et de réflexions sur toutes sortes de sujets*.
 - 1764 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.
 - 1767 Chaudon, Dom Louis-Maheul, *Dictionnaire anti-philosophique*.
 - 1770 Paulian, Le P. Aimé-Henri, *Dictionnaire philosophico-théologique portatif*.
 - 1771 Chaumeix, Abraham-Joseph de, *La Petite encyclopédie, ou Dictionnaire des philosophes*.
- N.B. : La date de la première édition de ce dictionnaire n'est pas connue.
- 1772 Nonnotte, Le P. Claude-François, *Dictionnaire philosophique de la religion*.

1786-1791 Lacretelle, Pierre-Louis, *Logique, métaphysique et morale.*

1791 Naigeon, Jacques-André, *Philosophie ancienne et moderne.*

XIX^e siècle

1823 Saint-Albin, *Dictionnaire anecdotique philosophique.*

1829 Perron, *Encyclopédie portative : sciences philosophiques.*

1835-1841 Leroux, Pierre-Henri et Reynaud, J., *Encyclopédie nouvelle, ou Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel.*

1836 Vannier, V., *Dictionnaire grammatical, critique et philosophique.*

1843 Chavée, Honoré-Joseph, *Essai d'étymologie philosophique.*

1844-1852 Frank, Adolphe, *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

1852 Potter, Louis Joseph Antoine de, *Dictionnaire rationnel des mots les plus usités en sciences, en philosophie, en politique, en morale et en religion.*

1856 Morin, Frédéric, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques.*

1860-1864 Jehan, L.-F, *Dictionnaire de philosophie catholique.*

1863 Brothier, Léon, *Ébauche d'un glossaire du langage philosophique.*

1877 Perez, Bernard, *Dictionnaire abrégé de philosophie.*

1892 Bertrand, Alexis, *Lexique de philosophie.*

XX^e siècle

1901 Goblot, Edmond, *Le vocabulaire philosophique.*

1902-1923 Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.*

1906 Blanc, Élie, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine.*

1925 Cuvillier, Armand, *Petit vocabulaire de la langue philosophique.*

1931 Domecq, J.-B., *Vocabulaire de philosophie.*

1942 Jolivet, Régis, *Vocabulaire de philosophie.*

1955 Piguet, J.-Claude, *Penser avec les mots.*

1955 Rosenthal, M. et Ioudine, P., *Petit dictionnaire philosophique.*

1956 Merleau-Ponty, Maurice, *Les philosophes célèbres.*

1962 *Dictionnaire des philosophes.*

1962 Foulquié, Paul et Saint-Jean, Raymond, *Dictionnaire de la langue philosophique.*

1964 Julia, Didier, *Dictionnaire de philosophie.*

1964 Mourre, Michel, *Dictionnaire des idées contemporaines.*

1967 Miquel, Jean, *Vocabulaire pratique de la philosophie.*

1969 Noiray, André, *La philosophie.*

- 1971 Mantoy, Jacques, *Les 50 mots-clés de la philosophie contemporaine.*
- 1972 Legrand, Gérard, *Vocabulaire Bordas de la philosophie.*
- 1973 Jerphagnon, Lucien, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie.*
- 1975 Auroux, Sylvain et Weil, Yvonne, *Vocabulaire des études philosophiques.*
- 1977 Akoun, André. *La philosophie.*
- 1977 Favrod, Charles-Henri, *Encyclopédie du monde actuel (EDMA).*
- 1977 Foulquié, Paul, *Quis ? Quid ? philosophique à l'usage des candidats au baccalauréat.*
- 1977 Ma Quanmin, Tiam Gong et autres, *Lexique de philosophie.*
- 1979 Grateloup, Léon-Louis, *Dictionnaire philosophique de citations.*
- 1980 Morfaux, Louis-Marie, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines.*
- 1984 Huisman, Denis, *Dictionnaire des philosophes.*
- 1985 Frolov, Ivan Timefeevitch, *Dictionnaire philosophique.*
- 1985 Lercher, Alain, *Les mots de la philosophie.*
- 1987 Durozoi, Gérard et Roussel, André, *Dictionnaire de philosophie.*
- 1987 Huisman, Denis et Le Strat, Serge, *Le petit Retz des nouvelles idées en philosophie.*
- 1989 Jacob, André, *L'univers philosophique.* (Encyclopédie philosophique universelle, vol. 1).
- 1990 Amiel, Anne, *50 grandes citations philosophiques expliquées.*
- 1990 Aubral, François, *Les philosophes.*
- 1990 Auroux, Sylvain, *Les notions philosophiques : Dictionnaire.* (Encyclopédie philosophique universelle, vol. 2).
- 1991 Russ, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie.*
- 1992 Mattei, Jean-François, *Les œuvres philosophiques : Dictionnaire.* (Encyclopédie philosophique universelle, vol. 3).
- 1993 Huisman, Denis, *Dictionnaire des mille œuvres clés de la philosophie.*
- 1993 Kunzmann, Peter ; Burkard, Franz-Peter et Wiedmann, Franz. *Atlas de la philosophie.*
- 1993 Mourral, Isabelle et Millet, Louis, *Petite encyclopédie philosophique.*
- 1993 Schifres, Josiane, *Lexique de philosophie.*
- 1994 Clément, Élisabeth ; Demonque, Chantal ; Hansen-Love, Laurence et Khan, Pierre, *Pratique de la philosophie de A à Z.*
- 1995 Boillot, Hervé, *25 mots-clés de la philosophie.*

**DICTIONNAIRES GÉNÉRAUX DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE REGROUPÉS
SELON L'ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS**

N.B. : Dans la plupart des cas, c'est l'année de la plus récente édition du dictionnaire qui a été retenue.

- Akoun, André, *La philosophie*, Paris, Centre d'Étude et de Promotion de la lecture (Collection « Les Encyclopédies du savoir moderne »), 1977, 511 p.
- Alletz, Pons Augustin, *Dictionnaire philosophique, ou Encyclopédie de pensées, de maximes et de réflexions sur toutes sortes de sujets*, Paris, Guillyn, 1762, 616 p.
- Amiel, Anne, *50 grandes citations philosophiques expliquées*, Alleur, Marabout (Collection Marabout service; MS99), 1990, 320 p.
- Aubral, François, *Les philosophes*, Alleur (Belgique), Marabout (Flash Marabout ; 18), 1990, 95 p.
- Auroux, Sylvain, *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, Paris, Presses Universitaires de France (Encyclopédie philosophique universelle, vol. 2), 1990, 2 tomes.
- Auroux, Sylvain et Weil, Yvonne, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Édition revue et augmentée, Paris, Hachette (Collection « Faire le point »), 1992, 526 p.
- Auroux, Sylvain et Weil, Yvonne, *Vocabulaire des études philosophiques*, Édition entièrement refondue, Paris, Hachette (Collection « Faire le point »), 1993, 256 p.
- Bayle, Pierre (1647-1706), *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Chez R. Leers, 1696, réimpression 1967.
- Bertrand, Alexis, *Lexique de philosophie*, Paris, Librairie classique Paul Delaphane, 1892, 220 p.
- Blanc, Elie, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine, contenant environ 4 000 articles, disposés par ordre alphabétique dans le cours de l'ouvrage, complété par deux tables méthodiques*, Paris, Lethielleux, 1906, 624 p.
- Boillot, Hervé, *25 mots-clés de la philosophie*, Alleur, Marabout, 1995.
- Brothier, Léon, *Ébauche d'un glossaire du langage philosophique*, Paris, Ladrangé, 1863, 336 p.
- Chaudon, Dom Louis-Mayeul, *Dictionnaire anti-philosophique*, 2^e éd. Avignon, Veuve Girard et François Seguin, 1774, 2 volumes.
- Chaumeix, Abraham-Joseph de, *La Petite encyclopédie, ou Dictionnaire des philosophes*, Anvers, J. Gasbeck, 1771, 136 p.
- Chavée, Honoré-Joseph, *Essai d'étymologie philosophique, ou recherches sur l'origine et les variations des mots qui expriment les actes intellectuels et moraux*, Bruxelles, Meline, Cans et Cie, 1843, 261 p.

- Chicaneau de Neuville, Didier-Pierre, *Dictionnaire philosophique, ou Introduction à la connaissance de l'homme*, Londres, 1751, 381 p.
- Clément, Élisabeth ; Demonque, Chantal ; Hansen-Love, Laurence et Khan, Pierre, *Pratique de la philosophie de A à Z*. Paris, Hatier, 1994, 384 p.
- Corneille, Thomas, *Le dictionnaire des arts et des sciences*, Paris, J.B. Coignard, 1694, 2 volumes. Une édition en microfiche est parue à Paris, France-Expansion, 1972 dans la collection Archives de linguistique française ; 91.
- Cuvillier, Armand, *Vocabulaire philosophique*, Paris, Armand Colin (Le Livre de poche. Biblio Essais, 4096), 1988, 256 p.
- Dictionnaire des philosophes*, Paris, Seghers, 1962, 376 p.
- Dictionnaire philosophique portatif*, (Anonyme), Lyon, 1756.
- Diderot, Denis, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, Stuttgart-Bad Cannstat, Friedrich Frommann Verlag, 1966, 35 volumes.
- Domecq, J.-B, *Vocabulaire de philosophie avec nombreux résumés des questions qui s'y rattachent à l'usage des classes et de tous les amateurs de philosophie*, Tours, Marcel Cattier éditeur, 1931, 208 p.
- Durozoi, Gérard et Roussel, André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan (Les Références Nathan), 1987, 367 p.
- Encyclopédie philosophique universelle* publiée sous la direction de André Jacob, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 4 volumes.
- Volume I *L'Univers philosophique* publié sous la direction de André Jacob, 1989, 2032 p.
- Volume II *Les Notions philosophiques ; Dictionnaire* publié sous la direction de Sylvain Auroux, 1990, 3344 p, en 2 tomes.
- Volume III *Les Œuvres philosophiques ; Dictionnaire* publié sous la direction de Jean-François Mattei, 1992, 4656 p, en 2 tomes.
- Volume IV *Les Textes philosophiques* publié sous la direction de Roger Arnaldez.
- Favrod, Charles-Henri, *Encyclopédie du Monde Actuel (EDMA), La philosophie*. [s.l.] : Le livre de poche, 1977, 220 p.
- Foulquié, Paul et Saint-Jean, Raymond. *Dictionnaire de la langue philosophique*, 4^e éd. Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 800 p.
- Foulquié, Paul, *Quis? Quid? philosophique à l'usage des candidats au baccalauréat. Les grands noms et les grandes doctrines*, Paris, Editions de l'Ecole, 1977, 156 p.
- Frank, Adolphe, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, par une société de professeurs de philosophie sous la direction de A. Franck, 2^e éd., Paris, Hachette et Cie, 1875, 1806 p.

- Frolov, Ivan Timefeevitch. *Dictionnaire philosophique*, Moscou, Édition du Progrès, 1985, 568 p.
- Gautier, Hippolyte-Albert, *La Bibliothèque des philosophes et des savants tant anciens que modernes*, Paris, A. Cailleau, 1723-1734, 3 volumes.
- Goblot, Edmond, *Le vocabulaire philosophique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1901, 489 p.
- Gratelop, Léon-Louis, *Dictionnaire philosophique de citations*, éd. revue et augmentée, Paris, Hachette Éducation (Coll. « Faire le point »), 1991 (c. 1979).
- Huisman, Denis, *Dictionnaire des mille oeuvres clés de la philosophie*, Paris, Nathan, 1993, 573 p.
- Huisman, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 2 tomes.
- Huisman, Denis et Le Strat, Serge, *Le petit Retz des nouvelles idées en philosophie*, Paris, Retz, 1987, 160 p.
- Jacob, André, *L'Univers philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 2032 p. (Encyclopédie philosophique universelle, vol. 1).
- Jehan, L.-F., *Dictionnaire de philosophie catholique*, Paris, J. P. Migne, 1860-1864, 3 volumes.
- Jerphagnon, Lucien, *Dictionnaire des grandes philosophies*, sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Privat (Bibliothèque historique Privat), 1989 (c1973), 397 p.
- Jolivet, Régis, *Vocabulaire de philosophie*, suivi d'un tableau historique des Écoles de philosophie, 6^e éd. Lyon, Emmanuel Vitte, 1966, 235 p.
- Julia, Didier, *Dictionnaire de philosophie*, éd. revue et augmentée, Paris, Librairie Larousse (Larousse, « Sciences de l'homme », D3), 1994, 320 p.
- Karray, Mohamed et Cossement, Étienne, *Vocabulaire pratique de la philosophie et des sciences humaines*, Tunis, Société tunisienne de diffusion, 1973, 144 p.
- Kunzmann, Peter ; Burkard, Franz-Peter et Wiedmann, Franz, *Atlas de la philosophie*, trad. par Zoë Housez et Stéphane Robillard, (s.l.) : Le livre de Poche (La Pochothèque : Encyclopédies d'aujourd'hui), 1993, 277 p..
- Lacretelle, Pierre-Louis, *Logique, métaphysique et morale*, Paris, Panckoucke (Encyclopédie méthodique), 1786-1791, 4 volumes.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, revu par MM. les membres et correspondants de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations, 17^e éd. Paris, Presses Universitaires de France, 1991, 1352 p.

- Legrand, Gérard, *Vocabulaire Bordas de la philosophie*. Paris, Bordas, 1993 (c1972), 363 p. (Les référents).
- Lercher, Alain, *Les mots de la philosophie*, Paris, Bélin (Le Français retrouvé ; 11), 1985, 351 p.
- Leroux, Pierre-Henri et Reynaud, J., *Encyclopédie nouvelle, ou Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au XIX^e siècle*, Paris, Gosselin, 1835-1841, 8 volumes.
- Mantoy, Jacques, *Les 50 mots-clés de la philosophie contemporaine*, Toulouse, Privat (Collection Les 50 mots-clés), 1971, 139 p.
- Ma Quanmin, Tian Gong, Pang Jingren, Su Houzhong et autres, *Lexique de philosophie*, traduit du chinois par Joël Bel Lassen et Claire Jullien, Paris, Nouveau bureau d'édition, 1977, 223 p.
- Mattei, Jean-François, *Les œuvres philosophiques : Dictionnaire*, Paris, Presses Universitaires de France (Encyclopédie philosophique universelle, vol. 3), 1992, 2 tomes.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les philosophes célèbres*, Paris, Éd. d'art Lucien Mazenod, 1956, 457 p.
- Miquel, Jean, *Vocabulaire pratique de la philosophie*, Paris, Roudil (Collection « Les études par l'exemple »), 1974, 261 p.
- Morfaux, Louis-Marie, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, nouvelle édition revue, Paris, Armand Collin, 1983, 400 p.
- Morin, Frédéric, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques, ou études sur l'enseignement philosophique et théologique au Moyen Âge*, Paris, J.-P. Migne, 1856, 2 volumes.
- Mourral, Isabelle et Millet, Louis, *Petite encyclopédie philosophique*, Belgique, Éditions Universitaires et Mame, 1993, 401 p.
- Mourre, Michel, *Dictionnaire des idées contemporaines* sous la direction de Michel Mourre, Paris, Éditions universitaires, 1964, 720 p.
- Naigeon, Jacques-André, *Philosophie ancienne et moderne*, Paris, Panckoucke, 1791, 3 volumes.
- Noiray, André, *La philosophie*, Paris, Centre d'Étude et de Promotion de la lecture, (Collection « Les idées — Les œuvres — Les hommes »), 1969, 454 p.
- Nonnotte, Le P. Claude-François, *Dictionnaire philosophique de la religion*. (S.L.), 1772, 4 volumes.
- Paulian, Le P. Aimé-Henri, *Dictionnaire philosophico-théologique portatif*, Nismes, Gaude, 1770, 536 p.
- Perez, Bernard, *Dictionnaire abrégé de philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1893, 89 p.
- Perron, *Encyclopédie portative : sciences philosophiques*, Paris, 1829.
- Piguet, J.-Claude, *Penser avec les mots. Introduction au langage du philosophe*, Lausanne, Payot, 1983, 142 p.

- Potter, Louis Joseph Antoine de, *Dictionnaire rationnel des mots les plus usités en sciences, en philosophie, en politique, en morale et en religion avec leur signification déterminée et leur rapport aux questions*, Bruxelles et Leipzig, A. Schnée, 1852, 339 p.
- Rosenthal, M. et Ioudine, P., *Petit dictionnaire philosophique*, édition abrégée des Éditions politiques d'État, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1955, 638 p.
- Russ, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, 384 p.
- Saint-Albin, *Dictionnaire anecdotique philosophique*, Paris, 1823, 2 volumes.
- Schifres, Josiane, *Lexique de philosophie*, Paris, Hatier (Collection « Profil Philosophie 734/735. La philosophie au Bac »), 1993, 160 p.
- Vannier, V., *Dictionnaire grammatical, critique et philosophique*, Paris, 1836.
- Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, Nouvelle édition, Paris, Garnier, 1984, 702 p.

Université Laval

L'encyclopédisme hors d'Europe

Christian Godin

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027402ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027402ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Godin, C. (1996). L'encyclopédisme hors d'Europe. *Philosophiques*, 23 (2), 359–369. <https://doi.org/10.7202/027402ar>

L'ENCYCLOPÉDISME HORS D'EUROPE

PAR

CHRISTIAN GODIN

Toute culture produit un ensemble de savoirs qui la définissent et la conditionnent en retour. En Afrique, dans les Amériques d'avant la Conquête, en Asie, en Océanie, il existe des encyclopédies implicites comme il existe des philosophies implicites — vastes groupements de mots, de croyances et de rites. Mais, de même que l'écriture et le Livre sont les conditions nécessaires pour que le savoir se métamorphose en science, de même, sans l'écriture et sans le Livre, il ne saurait exister d'encyclopédie au sens rigoureux du terme. Les deux tendances complémentaires à la systématique et à l'exhaustivité, qui définissent à nos yeux l'encyclopédisme comme pensée de l'encyclopédie réalisée, c'est-à-dire écrite, ne peuvent se déployer dans la seule parole. De plus, il faut que l'encyclopédie soit explicitement travaillée et produite comme telle : les épopées et les mythologies ne sont des encyclopédies que par métaphore ou métonymie, car elles n'attrapent le Tout du réel que par ellipses.

Trois civilisations ont, hors d'Europe, illustré d'éclatante manière l'esprit encyclopédique : l'indienne, la chinoise et l'arabe¹. Que l'on retrouve aussi dans ces trois civilisations une authentique tradition philosophique ne relève pas de la coïncidence : qu'est-ce en effet que l'encyclopédie sinon une façon de faire de la philosophie avec d'autres moyens ?

Trois traits principaux caractérisent ces encyclopédies : a) leur désir de totalité n'est pas seulement avancé abstraitement, mais est concrètement réalisé dans des ouvrages de dimensions parfois colossales ; b) la métaphysique y est partout présente, et même souvent prégnante ; c) le réel et l'imaginaire y sont allègrement mêlés, au point de donner à ces encyclopédies une allure de fables de grandes dimensions. Nous voudrions, dans cet article, évoquer de manière synthétique les spécificités propres à chacun de ces encyclopédismes afin de montrer ce qu'ils peuvent avoir de commun entre eux, et voir en quoi ils se différencient principalement de l'encyclopédisme européen.

1. Nous n'ignorons pas à quelles difficultés insolubles nous confronte ce terme. Dans l'expression de civilisation arabe, nous rangeons des éléments (la Perse en particulier) qui ne sont pas arabes. Seulement, l'expression de « civilisation islamique » n'est pas meilleure — aucune civilisation ne pouvant se réduire à sa dimension religieuse, celle-ci fût-elle prépondérante. Alors, nous employons les mots de « civilisation arabe », faute de mieux.

L'Inde

Nulle civilisation plus et mieux que l'indienne n'eut le génie de la totalité. Tout, dans cette terre foisonnante que les jungles épaisses et les fleuves larges comme la mer figurent pour l'imaginaire, devait prendre la forme de l'encyclopédie : les épopées (*Mahabharata*, *Ramayana*), les traités religieux (*Vêda*), les récits mythologiques (*Purana*), les commentaires (*Tantra*) sont des encyclopédies. Les temples mêmes, pleins de tout un monde et un peuple de sculptures, sont des encyclopédies de pierre autant et plus encore que nos cathédrales. Chacune des trois religions indigènes (le brahmanisme, le bouddhisme et le jaïnisme), chaque doctrine philosophique (les six *darshanas*), chaque famille de pensée (comme celle attachée à Abhinavagupta — VIII^e siècle) ont développé leur propre encyclopédie, et de nombreux traits se retrouvent de l'une à l'autre. Les *Vêda*, Manou et Bharata (les mythiques auteurs du code des lois et du traité de dramaturgie) ont l'ambition de délivrer un savoir total. L'Inde en effet a cultivé le savoir total, et pas seulement le savoir absolu — ou le savoir de l'absolu. L'absolu conjugue le Tout avec le Rien (c'est le thème récurrent du mysticisme), et la parole s'y achève en ineffable silence. Mais l'encyclopédie ne peut se contenter de cette totalité intensive ; elle veut la totalité extensive des êtres et des choses, des animaux et des dieux. Nulle culture plus que l'indienne n'eut un tel goût pour l'*accumulation*, car ce que nous connaissons sous le nom de principe d'Anaxagore, « Tout est dans tout », lui a toujours paru une évidence. D'où les métaphores interminablement filées dans les épopées, ou les modules reproduits à toutes les échelles dans les temples². Océan sans rivage, univers sans début ni fin, l'encyclopédie indienne a son centre partout et sa circonférence nulle part. Les formes se répondent : le contour de l'œil de la belle amoureuse est un cyprin, la liane se retrouve dans la cambrure de ses reins. Rien n'est plus significatif à cet égard que la comparaison du *Kama Sutra* avec l'*Art d'aimer* d'Ovide. Alors que le poète latin nous délivre un traité somme toute technique, un ensemble de recettes et de conseils, le légendaire auteur du *Kama Sutra* demande à la femme la connaissance de pas moins de soixante-quatre arts qui vont du chant à la sculpture en passant par la chimie et la logique. En Inde, rien n'est jamais ce qu'il est : on ne peut pas dire quelque chose de quelque chose si l'on n'en dit pas tout, et l'on ne dit pas tout de quelque chose si l'on ne dit pas tout du reste. L'univers est dans la goutte d'eau comme la goutte d'eau dans l'univers.

L'Inde a eu ses Aristote et ses Leibniz. Contentons-nous d'évoquer Hemacandra (1089-1172), le grand penseur jaïn, surnommé *Kalikalasarvajna*, « l'omniscient de l'ère de Kali » : comme si Homère, Vaugelas et Larousse s'étaient fondus en un seul homme. L'idée d'un péché de connaissance (le péché originel de la tradition judéo-chrétienne est, ne l'oublions pas, un péché de connaissance) est incompréhensible à l'Indien. Inversement, un Jésus omniscient comme le Bouddha paraîtrait incongru à l'Occidental. Le *sarvakarajnata*, cette

2. De même que les branches de certains arbres (le sapin, le peuplier) sont l'image de l'arbre entier, de même, sur les faces et arêtes des *sikharas* (tours curvilignes) de l'Inde du Nord, sont sculptés en plus petit d'autres *sikharas* de forme analogue.

connaissance de toutes formes qui appartient au Bouddha et inspire le *bodhisattva*³, ne se contente pas, comme le *sarvajnata*, de la connaissance abstraite du tout, mais elle englobe chaque singularité. On pourrait traduire *sarvajnata* par savoir global, et *sarvakarajnata* par savoir total. Si le *sarvajnata* n'aboutit pas toujours au *sarvakarajnata*, le *sarvakarajnata* englobe le *sarvajnata*. Il n'y a pas eu en Inde cette séparation, si habituelle en Europe, depuis Héraclite jusqu'à Kierkegaard, en passant par Spinoza, entre la métaphysique et le savoir concret.

Le Vêda a un caractère encyclopédique explicite. Son nom même signifie le savoir. L'ensemble des textes védiques est contenu dans quatre volumineux recueils — le *Rig-Vêda* (stances), le *Yajur-Vêda* (formules liturgiques), le *Sama-Vêda* (mélodies liturgiques) et l'*Atharva-Vêda*. Mais aussi bien il s'agit de l'unique *Vêda* (Savoir) présent sous quatre formes. Les siècles suivants viendront encore grossir le trésor par des traités de commentaires (les *brahmanas*), des commentaires de commentaires (les *upanishads*), si bien que l'écriture indienne présente ce cas absolument unique dans l'histoire de l'humanité de constituer un seul organisme par-delà sa proliférante variété. Pour avoir un équivalent dans la civilisation occidentale, il faudrait imaginer une Bible incluant saint Thomas d'Aquin, Kierkegaard et *La Fin de Satan*. L'Inde, en effet, n'a pas connu cette dépoétisation du langage philosophique et encyclopédique qui, en Europe, est tôt parue comme un gage et une garantie de sérieux philosophique. Au contraire, le verbe poétique a toujours été considéré comme le plus apte à dire le Tout et l'Absolu, puisqu'aussi bien ceux-ci se disent par lui. Une autre caractéristique de l'encyclopédisme indien — trait qu'il a en commun avec la Chine — est son extrême spécialisation. Jusqu'au XX^e siècle, ce genre de démarche fut inconnu en Europe. Il n'est pas en Inde de travail, aussi spécialisé soit-il, qui ne débouche sur une encyclopédie. Le traité de Bharata sur le théâtre, le fameux *Natyasastra*, contient tout ce qui peut concerner le théâtre, depuis le mythe de la descente du drame des cieux sur la terre jusqu'aux diverses architectures en passant par les variétés de danses et les langages des différents caractères. Autre exemple : dès les X^e et XI^e siècles, le besoin se fit sentir en Inde d'exposer l'ensemble des courants philosophiques et religieux : le *Sarvadarshanasangraha* et *Sarvadarshanasiddhanta-sangraha* (*sarva* signifie « tout » en sanskrit) sont des encyclopédies philosophiques comme il n'y en eut pas en Europe avant le XIX^e siècle. Cette multiplicité des encyclopédies spécialisées ne ruine pas l'encyclopédisme de l'ensemble — au contraire. Les mêmes mythes, les mêmes personnages, circulant d'un ouvrage à l'autre, assurent à tous une unité spirituelle analogue à celle que l'on peut trouver, par exemple, dans les différentes églises de la chrétienté, si éloignées soient-elles les unes des autres, et la belle qui se noircit les yeux dans le *Kama Sutra* est censée connaître le traité de Bharata sur le théâtre, lequel consacre un long passage au maquillage des acteurs.

3. K. Venkata Ramanan, *Nagarjuna's Philosophy*, Delhi, 1975, p. 286-287.

La Chine

Six caractères singularisent les encyclopédies chinoises, et les différencient des encyclopédies européennes modernes :

1) Leur énormité. Les encyclopédies chinoises, par leur ampleur, défient l'entendement. Chacune constitue à elle seule une bibliothèque. Sans aucun doute, jamais aucune autre civilisation ne s'est lancée dans de semblables entreprises. En regard des encyclopédies chinoises, les nôtres ou celles des Arabes sont des manières de résumés.

Le Bencao Gangmu — abrégé (!) — de pharmacologie⁴ comprend 52 volumes, recense 1892 drogues différentes, contient 1100 illustrations et 11 000 recettes ;

2) L'existence dominante des encyclopédies spécialisées, à côté des encyclopédies universelles. Nous avons déjà repéré ce trait en Inde, mais en Chine, la synthèse du particulier a été poussée plus loin que partout ailleurs ;

3) Leur fonction pragmatique. Ce sont les examens pour le choix des fonctionnaires qui ont créé une demande et une offre croissantes pour des manuels commodes de toutes les connaissances utiles en vue des épreuves⁵. La plupart des encyclopédies chinoises ont été commandées, suscitées ou même parfois écrites par l'autorité centrale impériale.

La différence est ici particulièrement nette avec l'Europe où l'encyclopédisme s'est travaillé en dehors, voire contre le pouvoir politique. La Chine était un empire gouverné par des lettrés — et l'on peut considérer que le génie de ceux-ci s'est plus et mieux manifesté par des travaux encyclopédiques que par des travaux de recherche et de réflexions originales. L'encyclopédisme chinois est de nature politique.

4) Leur usage systématique de la citation. Les encyclopédies chinoises sont de colossaux centons — ou d'énormes anthologies ;

5) Leur structure classificatoire. E. Balazs, qui parle d'une « propension de l'esprit chinois à la pensée par catégories », rappelle que les encyclopédies s'appellent *leishu* — c'est-à-dire livres de classification — en chinois⁶ ;

6) Leur pauvreté en données strictement scientifiques. Les trois quarts des encyclopédies chinoises sont occupés par la description minutieuse du rituel, des coutumes et des institutions. Dans le *Song huiyao* (1044-1242), les sciences n'occupent que la centième partie du volume total de l'encyclopédie⁷.

Fixons quelques brefs repères dans cette si riche tradition. Ils suffiront à illustrer ces caractères mentionnés.

Li Fang, ministre et conseiller de l'empereur Song Tai Tsong (X^e siècle), fut à l'origine de la première encyclopédie des temps modernes — « l'encyclopédie de l'ère Tai P'ing » (Tai P'ing Yu Lan). Elle est gigantesque : 1000 livres, 55 parties, où sont réunis les fragments de 1650 œuvres diverses, dont la plupart sont maintenant perdues.

4. Li Shi Zhen est son auteur (XVI^e siècle).

5. Cf. E. Balazs, *La bureaucratie céleste*, Gallimard, 1968, p. 60.

6. *Op. cit.*

7. E. Balazs, *op. cit.*, p. 64.

Au siècle suivant est menée à bien une encyclopédie taoïste de 122 volumes, *Yun chi ch'i ch'ien*, « casier de livres aux nuages et 7 bandes de bambous », qui offre un aperçu complet de tous les exercices taoïstes de méditation et de longue vie. L'ampleur du travail va de pair, on le voit, avec la spécialisation de son objet.

L'empereur Cheng Tsu commande et fait réaliser au début du XV^e siècle le plus grand recueil encyclopédique de l'histoire universelle. Seul l'aspect anthologique du « grand recueil de littérature et de loi sacrée » peut en expliquer les proportions.

Commandé aux membres de l'Académie Hanlin, ce gigantesque ouvrage rassemblerait l'ensemble des connaissances dans tous les domaines. En moins de deux ans (1403-1404), une première version était achevée. L'empereur la trouva trop succincte et ordonna à Yao Kuang-hsiao d'en reprendre la rédaction : une équipe de 2100 rédacteurs fut constituée et, en 1408, sixième année du règne Yung-le (nom de règne de Cheng Tsu), le « grand dictionnaire de Yung-le » était achevé. Plus qu'un ouvrage, une bibliothèque entière : plus de 11 000 volumes, de 22 817 chapitres (chacun correspondant à un idéogramme, ceux-ci étant classés par clés). L'arrangement, à la différence des encyclopédies antérieures, n'est pas systématique mais phonétique, en 76 syllabes finales sous lesquelles sont rangées les entrées. Recopiée deux fois au XVI^e siècle, la collection se perdit au fil du temps et ses restes (900 volumes, 2 000 chapitres tout de même) brûlèrent lors de la guerre des Boxers.

Autre encyclopédie chinoise, la « Compilation Impériale des Temps Anciens et Modernes » fut publiée en 1725 à l'instigation de l'empereur Ching Yung Cheng. Abandonnant l'ordre phonétique, ce texte de plus de 850 000 pages est organisé de manière systématique en 6109 unités de traitement. À la même époque, Cao Yin publie le *Qan tang shi* — poésie complète de la dynastie des Tang — en 900 fascicules.

Achevons ce rapide passage en revue par le plus faramineux : le *Sseu K'ou K'iuian chou* (*Siku Quanshu* : « collection complète des quatre bibliothèques »), commandé en 1772 par l'empereur Kien Long (Qianlong) : le travail dura 10 ans (de 1772 à 1782), mobilisa 360 lettrés, 3800 copistes et ne remplit pas moins de 79 582 volumes ! Après que l'entreprise eût été menée à bien, l'empereur demanda que l'on fit une compilation en 200 volumes (!), qui est un dictionnaire des œuvres. Celles-ci sont classées suivant quatre rubriques : King (classiques), Che (histoire), Tseu (philosophie) et Ki (littérature). La contemporanéité de cette colossale entreprise avec l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert ne doit pas nous cacher l'essentiel : l'empereur Qianlong était le Louis XIV chinois, et son règne correspondit à la dernière période glorieuse de l'histoire et de la culture chinoises avant les tragédies des deux siècles suivants. Le projet mégalomane d'une encyclopédie-bibliothèque n'est pas seulement le caprice d'un monarque ivre de grandeur ; il fait *signe* au cœur de la civilisation chinoise — laquelle, à la différence de l'européenne, s'est toujours pensée comme écriture plutôt que comme monument. Le *monumentum*, de l'arc de triomphe romain à Versailles, c'est le souvenir muni d'une forme et d'une matière aptes à résister à la mise en poussière du temps. Les empereurs de la Chine n'ont jamais ajouté leurs édifices à côté de ceux de leurs prédécesseurs : ils commençaient par détruire pour construire. Aujourd'hui encore, l'authenticité d'un

monument ancien (où nous voyons, nous, Européens, sa « vérité ») n'a pas beaucoup d'importance en Chine. Le véritable monument de la Chine, c'est moins la Grande Muraille ou la Cité Interdite que son écriture — indestructible, presque inaltérable. Le *Siku Qianlong*⁸ était le Versailles de Qianlong.

Les Arabes

On pourrait presque dire que toutes les grandes œuvres islamiques médiévales sont des encyclopédies — qu'elles soient générales comme les *Épîtres des Frères de la Pureté*⁹, ou bien particulières comme le *Kitab al-aghani* (Le livre des chants) d'Abul-Faradj al-Isfahani — une véritable encyclopédie littéraire¹⁰. Encyclopédiques également, les énormes commentaires (*tafsir*) du *Coran*. Considéré comme le Livre total par excellence, le *Coran*, comme tous les grands livres sacrés, était à la fois océan et source.

L'encyclopédisme arabe joua un rôle historique considérable en intégrant une bonne partie de la culture grecque et en la transmettant à l'Europe chrétienne. Et de même que Mahomet était le sceau des prophètes, de même la culture arabe se conçut comme l'accomplissement des précédentes, et de la grecque en particulier. Cette ouverture à l'antérieur sinon à l'extérieur est plus marquée en terre d'islam qu'en chrétienté : « En général », écrivent les Frères de la Pureté, « nos frères ne doivent médire d'aucune science, mépriser aucun livre des Sages, haïr aucune croyance, car notre système et notre croyance dépassent toutes les croyances et réunissent toutes les sciences¹¹. » Cela dit, il est notable qu'une part importante de ce travail encyclopédique a été faite dans des milieux marginaux ou par des individualités hétérodoxes. Alors qu'à plusieurs reprises, le pouvoir impérial en Chine suscita et aida des entreprises encyclopédiques, il se trouva à Bagdad un sultan fanatique pour ordonner la destruction d'encyclopédies.

Les Arabes possèdent plusieurs mots qui désignent synthétiquement un grand nombre de disciplines que nos langues ne songent pas à réunir. Ainsi *adab* recouvre-t-il à la fois la littérature, l'histoire, la géographie et même la musicologie. Les titres des ouvrages encyclopédiques sont très souvent métaphoriques — outre les universels *trésor* et *océan*, nous retiendrons ceux de *collier* et de *jardin*. La métaphore du collier (*lqd* en arabe) conjoint l'idée de liaison et l'image du cercle. Comme les perles qu'un fil relie, les parties du savoir sont liées entre elles, et comme dans un collier, la première perle peut aussi être la dernière, le commencement du savoir coïncide avec sa fin. Ibn Abd Rabbih (X^e siècle) a écrit un *Collier* — 25 chapitres portant des

8. Le Japon également connut son encyclopédie avec le *Konjaku monogatari* (XI^e siècle) composé de trente et un livres et relatant le passé de l'Inde, de la Chine et du Japon. Mais l'encyclopédisme n'est pas un trait dominant de la culture japonaise (également étrangère à la *philosophie* proprement dite). Le Japon en effet fut assez peu désireux de la totalité, mais préféra cultiver le tout par le fragment, voire le vide.

9. Rasa'il Ikhwan al-Safâ.

10. A. Bausani, *L'enciclopedia e il mondo arabo-islamico medievale*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, Florence, juillet-septembre 1985, p. 138.

11. Cité par Carra de Vaux, *Les penseurs de l'islam*, tome IV, Geuthner, 1984, p. 114.

noms de pierres précieuses et symétriquement ordonnés : 12 gemmes encadrent de part et d'autre une pierre centrale. Il s'agit d'une anthologie traitant des sujets les plus divers. Une autre métaphore traditionnelle dans la civilisation arabe est celle du jardin. L'encyclopédie sera le « jardin des sciences ». De la même façon que le jardin avec ses plantes, son ordonnance, ses fontaines, représente en miniature l'univers entier, de même l'encyclopédie est la mise à plat, par les mots, de cet univers. Une idée centrale, stratégique, fonde le projet encyclopédique islamique — l'idée selon laquelle il existerait une homologie structurale entre la langue, la pensée et la vie. Ainsi le langage serait-il uniment reflet et miroir d'un réel gouverné selon les mêmes lois partout. Cette conception analogiste — représentée par l'école de Bassorah — sera combattue par les « anomalistes », surtout actifs dans le shi'isme, lequel constitue la part ésotérique de l'islam.

En posant l'identité de l'Ange de la Connaissance (l'Intelligence agente) et de l'Ange de la Révélation (l'Esprit saint, l'Ange Gabriel)¹², la pensée islamique fondait la possibilité d'un savoir encyclopédique englobant l'empirie et la métaphysique¹³. De fait, l'encyclopédisme arabe est fondé et structuré par la métaphysique, plus encore que l'encyclopédisme indien — sans parler de l'encyclopédisme chinois.

Dès 830, soit 70 ans à peine après la fondation de Bagdad, le calife Mamun fonde le *Bayt al-hikma* (Maison de la sagesse), à la fois bibliothèque, académie, office de traditions et observatoire. Cette institution originale, sans équivalent dans l'histoire, rassemblait tous les traducteurs de l'époque. L'inspiration alexandrine est évidente — avec cette différence d'un souci accru d'unité.

Tous les grands penseurs arabes, avons-nous dit, ont été des esprits encyclopédiques. Le premier à apparaître historiquement fut Jabir. Jabir (VIII^e siècle) n'est pas seulement le grand nom de l'alchimie arabe. Sa théorie de la Balance est une sorte d'encyclopédie raisonnée qui comprend l'univers dans toutes ses dimensions, sublunaire, astrale et spirituelle. *Balance* veut dire *mesure*. Il s'agit d'établir le rapport qui existe entre le manifesté (le *zâhir*, l'exotérique) et le caché (le *bâtin*, l'ésotérique)¹⁴. Il y a une *Balance* aussi bien pour le monde animal que pour l'Âme du monde. Mais la plus parfaite de toutes, c'est la Balance des lettres. Ainsi se trouve conjurée la menace de la dispersion — par le retour au signe.

Deuxième géant, Al-Kindi (IX^e siècle), l'un des premiers grands philosophes de l'islam, opéra dans son œuvre immense (270 ouvrages lui sont attribués, concernant tous les sujets) l'intégration qu'on pourrait dire horizontale des différents champs du savoir — des mathématiques à la musique, en passant par l'astronomie — et l'intégration « verticale » de la philosophie et de la révélation, entre lesquelles il voit une différence non de nature, comme fera plus tard Averroès, mais de degré. Son syncrétisme lui faisait percevoir chez Aristote et Platon un accord de fond derrière des divergences apparentes.

12. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 19.

13. Identité que la dualité averroïste de la croyance et du savoir brisera : mais la pensée islamique n'est pas averroïste.

14. H. Corbin, *op. cit.*, p. 186.

Razi (IX-X^e siècles) fut un autre esprit encyclopédique. On lui attribue 230 ouvrages traitant de médecine et de philosophie, d'astronomie et de théologie. L'islam a vu surgir une pléiade de philosophes à l'esprit universel — Al Farabi, Avicenne, Nasir Tusi. La légende attribue à Al Farabi la connaissance de soixante-dix langues. Génie conciliateur, génie œcuménique, génie encyclopédique, Al Farabi, partageant le syncrétisme d'Al Kindi, compose un grand traité sur l'Accord entre les doctrines des deux sages, Platon et Aristote, et pense à une « cité parfaite » qui embrasserait l'οἰκονομένη, toute la terre habitée par les hommes. Excellent musicien, Al Farabi écrivit en outre un *Grand livre de la musique*, et les derviches mèvlevis chantent encore de nos jours des compositions qui lui sont attribuées. Khwarizmi (X^e siècle) écrit une vaste encyclopédie intitulée *Les Clés des sciences*, divisée en deux parties — dont la première traite des sciences islamiques (droit, dialectique, grammaire, écriture, prosodie, tradition). Autre grand encyclopédiste, Abul Faradj (X^e siècle), dont le *Kitab al-Agani* (Livre des chansons) commence, comme son titre l'indique, par l'étude de cent poèmes chantés, mais se déploie en une vaste encyclopédie. Et pour justifier son entreprise, Abul Faradj¹⁵ a écrit lui-même qu'« il est dans la nature humaine de passer d'un sujet à un autre, de chercher repos en allant du connu au nouveau », car « l'espèce a plus de prise sur le cœur que ce qui existe ».

Nous arrivons à présent, en suivant l'ordre chronologique, à la plus complète et la plus méthodique des encyclopédies de l'islam ancien ; elle est collective et vit le jour dans les milieux intellectuels de Bassorah (au X^e siècle). C'est l'œuvre d'une société quasi secrète (ses membres taisaient leurs noms), shi'ite réformiste de tendance ismaélienne, soucieuse d'épurer et d'améliorer la loi religieuse (shari'a) grâce à l'utilisation d'autres traditions de pensées. Si l'on en croit les dires d'un voyageur espagnol, les Ikhwan as-Safa¹⁶, les Frères de la Pureté — c'est le nom sous lequel cette confrérie nous est connue¹⁷ — tenaient des réunions où se déroulaient de libres discussions entre musulmans de toutes sectes, orthodoxes, hérétiques juifs, chrétiens et même athées. Dans notre Moyen Âge, il est absolument impossible, même chez un Raymond Lulle, de trouver un tel esprit de tolérance. Les Frères de la Pureté élaborèrent et publièrent anonymement une encyclopédie en 52 volumes, nommée simplement *Épîtres*¹⁸ réunissant des traités scientifiques, philosophiques, religieux et même magiques, embrassant la totalité du savoir de l'époque, par la synthèse des apports des civilisations grecque, indienne et persane¹⁹. Il s'agit véritablement, dans l'Histoire universelle, d'une première. Cela n'empêcha pas les Frères de faire de leur œuvre un puissant moyen de

15. R. Blachère, *Abu L-Faradj' Ali Al-Isfahani*, in *Encyclopædia Universalis*, 1968, tome 1, p. 56.

16. Ou Ihwan al-Safa.

17. Certains arabisants préfèrent traduire par : « les amis fidèles », ou bien par : « les frères sincères ».

18. Rasa'il.

19. Au XII^e siècle, le calife de Bagdad ordonna qu'on brûlât l'encyclopédie des Frères de la Pureté ainsi que l'œuvre d'Avicenne.

propagande politique²⁰. Une autre caractéristique intéressante de cette œuvre est la conciliation qu'elle s'efforce de produire entre la nature ésotérique de son origine et de son idéologie, et la nature exotérique de sa destination. Une « Épître compréhensive²¹ » était présentée — qui était censée proposer une interprétation ésotérique des autres Épîtres, mais celles-ci, sept siècles avant Diderot, furent sans doute le premier ouvrage à vulgariser les techniques et les métiers.

Autre colosse de l'esprit, Avicenne. À l'âge de 10 ans, Ibn Sina (Avicenne, 980-1037) connaissait par cœur tout le Coran ; et quand il eut 17 ans, il avait parcouru le cercle du savoir de son temps. Lorsque la bibliothèque de Boukhara brûla, les gens se consolèrent en pensant qu'Avicenne vivait et qu'elle était contenue tout entière dans son cerveau. Le catalogue des œuvres d'Avicenne comporte environ 500 titres, 456 rédigés en arabe et 23 en persan²². Son *Kitab al-Insaf* (Livre de l'arbitrage équitable), en 20 volumes, détruit lors du sac d'Ispahan (1034), répondait à 28 000 questions. Son *Traité des termes* est un dictionnaire philosophique (l'ouvrage n'aura, pendant des siècles, aucun équivalent en Europe). Sa Somme, intitulée *Al-Shifa* (Livre de la guérison de l'âme), véritable encyclopédie philosophique, comprend quatre parties, elles-mêmes intitulées *sommes (juma)* — la logique, la « philosophie naturelle » (physique), la mathématique et la méta-physique. Avicenne ne fut pas seulement un génial compilateur — il fit ce que très peu d'encyclopédistes furent capables de faire —, il fit avancer la science de son époque. C'est ainsi qu'il fut le premier à décrire correctement certaines parties de l'anatomie²³, ou certaines maladies²⁴, ou encore certaines techniques médicales²⁵, ou encore certains principes physiques²⁶. Une idée sous-tend toute l'œuvre d'Avicenne : l'Un est présent dans le Multiple, qui en émane et y retourne. On comprend pourquoi des penseurs comme Averroès ou Ibn Khaldoun, plus soucieux de différences et de limites, reprocheront à Avicenne de faire l'amalgame entre la philosophie et la religion. Il est significatif qu'al-Farabi, autre encyclopédiste de grande envergure, aura à subir, des mêmes auteurs, des reproches analogues.

Mais, de tous les esprits encyclopédiques que la civilisation islamique suscita, Biruni (XI^e siècle) fut peut-être le plus grand. Il fit partie de l'équipée sanglante de Mahmoud de Ghazni en Inde — première incursion, au-delà de l'Indus, d'une religion qui, cinq siècles plus tard, allait s'y établir définitivement. Mathématicien et astronome, linguiste et géographe, historien et physicien, pharmacologue et poète, le philosophe Biruni reconnu en Inde la parenté secrète qui relie, par-delà les siècles, Pythagore et Platon à la sagesse des Upanishad et au mysticisme soufi. En Occident, aucun penseur, faute de savoir, ne fera

20. S. Pinès, *Une encyclopédie arabe du 10^e siècle — Les Épîtres des Frères de la Pureté*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, Florence, juillet-septembre 1985, p. 135.

21. *Al risala al-djami*'a.

22. Sur cet ensemble, 160 livres d'Avicenne nous sont parvenus.

23. Les ventricules et les valvules du cœur, les muscles de l'œil humain.

24. La petite vérole et la rougeole.

25. Sept siècles avant le médecin viennois Leopold Auenbrugger, Avicenne invente la méthode de percussion qui consiste à déceler des maladies internes au moyen de petits coups secs du doigt sur le corps.

26. Le principe d'inertie, six siècles avant Galilée.

montre d'une telle largesse — pas même Raymond Lulle, pas même Nicolas de Cues, pas même Pic de la Mirandole.

Ses contemporains disaient de lui : « Sauf pendant 2 jours de fête chaque année, sa main ne quitte pas la plume, ses yeux ne cessent d'observer ni son esprit de réfléchir. »

Voici maintenant Ibn Arabi. Comme le Prophète qui déclarait « voir dans son dos », Ibn Arabi (XII-XIII^e siècles) se présente comme « un visage sans nuque » — un œil total capable de saisir l'ensemble de l'espace. Il écrivait : « Mon cœur peut prendre toute forme, une prairie pour gazelle, un cloître pour moines chrétiens, un sanctuaire pour les idoles, une Kaa'ba pour les pèlerins, les tables de la Loi et le livre du Coran. » ; 850 ouvrages lui ont été attribués²⁷. Pour reprendre une formule connue, ce qui ne se trouvait pas chez Ibn Arabi ne devait pas exister. M. Chodkiewicz interprète l'encyclopédisme du maître en rapport avec une seconde phase de l'islam — on est au XIII^e siècle —, au cours de laquelle surgissent des divisions dans la société et des menaces extérieures. En intériorisant l'esprit, le soufisme lui conférait une vigueur nouvelle. Les *Futuhat*, le grand œuvre d'Ibn Arabi (*Le livre des conquêtes spirituelles*) comprenant 3000 pages, sont un abrégé de l'œuvre entière. Ibn Arabi les a écrites, selon l'heureuse formule de M. Chodkiewicz, comme Noé a construit son arche ; elles étaient destinées à préserver les trésors culturels de la création, à contenir une paire de chaque chose connue. Les *Futuhat* sont organisées en 6 parties — comme l'univers a été créé en 6 jours — et elles contiennent 114 chapitres — comme le Coran 114 sourates. Ainsi y aurait-il deux encyclopédismes, deux modalités de l'esprit encyclopédique — un encyclopédisme de la conquête et un encyclopédisme de la maintenance.

Zakariya Qazvini (Iran, XIII^e siècle) écrivit une œuvre abondante — qui fut une cosmographie au sens large du terme : *Les monuments et les hommes* et *Les Créatures merveilleuses et les êtres étranges* participent d'un projet totalisant. Les *Sciences précieuses* de Shamsoddin Mohammad Amoli (XIV^e siècle) constituent une encyclopédie qui analyse 125 sciences et retrace leur histoire. C'est l'époque où la grande culture arabe va mourir — mais elle ne le fera pas avant de jeter dans le ciel un dernier soleil : Ibn Khaldoun.

Dans ses *Prolégomènes*, le célèbre Ibn Khaldoun (XIV^e siècle) donne un tableau de l'ensemble des sciences, divisées en deux groupes. Le premier groupe est constitué par les « sciences » religieuses (comprenant le droit, la théologie et la linguistique, puisque celle-ci les présuppose), le second groupe englobe tout le reste avec la tripartition héritée des Grecs — logique-physique-métaphysique — et le grand ensemble des « mathématiques » qui contient la musique et l'astronomie aussi bien que les mathématiques proprement dites. On voit la faiblesse d'une telle classification — à quelque niveau qu'on prenne le terme de science, on ne peut évidemment plus tenir pour des sciences, comme le fait spontanément Ibn Khaldoun, la prestidigitation ou la mystique. On voit aussi en quoi une telle classification est supérieure à

27. Significativement, la vie d'Ibn Arabi se déroula dans la plupart des régions de grande création culturelle arabe, l'Andalousie, le Maghreb, le Proche-Orient.

celle établie plus tard par Tash Kupri Zadeh — qui débitera si bien son arbre qu'il arrivera à un total de 316 sciences, dont certaines comme la préparation de l'encre ne sont que des techniques particulières. Ibn Khaldoun a été également le premier à dégager ce concept totalisant par excellence — celui de civilisation, *umran*. Lui est associé le concept de *açabiyya* — causalité chargée de traduire le devenir²⁸.

Dans le monde musulman plus vaste que ne le fut le monde arabe s'élevèrent quelques esprits encyclopédiques qui, s'ils n'égalent pas leurs glorieux aînés de l'âge d'or de l'islam, ne manquent néanmoins pas de grandeur.

Un certain Nur ud-Din ar-Raniri, originaire du Gujérat, établi en Malaisie, a écrit dans la première moitié du XVII^e siècle une somme intitulée *Bustan us-Salatîn* (titre arabe) ou *Taman radja radja* (titre malais) : *Le jardin des rois*. Sept parties composent l'ouvrage. Après avoir évoqué le monde divin, l'auteur esquisse une histoire de l'humanité avant puis après Mahomet ; puis il regroupe selon des principes moraux toute une série d'anecdotes et termine par un exposé des principales sciences. Au XVII^e siècle encore, un Turc du nom de Katib Çelebi rédigea une bibliographie de 15 000 ouvrages arabes, perses et turcs, précédée d'une introduction encyclopédique.

Ce furent les dernières lueurs. Un crépuscule allait s'étendre inexorablement. En terre d'islam, plus encore qu'en terre chrétienne — car l'islam ignore la laïcité —, la totalisation du savoir dans le projet encyclopédique ne peut être achevée dès lors qu'elle demeure ouverte sur la béance de l'infini métaphysique. Si la gnoséologie doit comprendre, au-delà de la science humaine, laquelle englobe déjà l'encyclopédie « profane » — philosophie comprise —, une science divine qui n'est révélée qu'aux prophètes (c'est le point de vue d'un Al-Kindi), même si l'on postule une harmonie entre les deux sciences, il n'en reste pas moins que la dualité ne peut être entièrement résorbée, qu'une couture demeure dans le tissu du savoir, et qui est la marque même de la transcendance — et dont la culture arabe, ou la culture d'influence arabe, ne put jamais se débarrasser. Or, c'est au moment même où le monde musulman s'enferma dans le formalisme et la répétition que l'Europe s'ouvrit au monde et inaugura un nouveau chapitre de l'histoire universelle. Nous y sommes encore.

La Varenne
France

28. G. Labica, *Politique et religion chez Ibn-Khaldoun*, Alger, 1966, p. 35.

Canadian Journal of Philosophy

Recent and Forthcoming Articles

Scott Soames, "Beyond Singular Propositions?"

Dennis McKerlie, Critical Notice of Larry S. Temkin, *Inequality*

Richard Swinburne, "The Beginning of the Universe and of Time"

John Norton, "Are Thought Experiments Just What You Thought?"

Fred Dretske, "What Good is Consciousness?"

Joseph Heath, "Intergenerational Cooperation and Distributive Justice"

William Seager, "Dretske's Representational Theory of Consciousness"

Supplementary Volumes

A subscription to the *Canadian Journal of Philosophy* includes an annual Supplementary Volume of essays on a topic of current interest, e.g., *Nationalism* (1996), *Meaning, Reference, and Truth* (1997).

Joint CJP/AJP Subscription

The *Canadian Journal of Philosophy* offers a joint subscription with the *Australasian Journal of Philosophy* for \$40 (individual) and \$25 (student). The joint subscription includes four issues of each journal plus the *Canadian Journal's* annual Supplementary Volume.

	CJP SUBSCRIPTION 1997		JOINT CJP/AJP SUBSCRIPTION 1997	
	In Canada*	Outside Canada	In Canada*	Outside Canada
Individual	\$25.00	US\$25.00	\$40.00	US\$40.00
Student	\$15.00	US\$15.00	\$25.00	US\$25.00
Institution	\$50.00	US\$50.00	N/A	N/A

* Canadian orders: add 7% G.S.T.

Send orders to: University of Calgary Press, 2500 University Drive N.W.,
Calgary, Alberta, Canada T2N 1N4 Telephone: (403) 220-7578; Fax: (403) 282-0085

Descartes : le quatrième centenaire

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027403ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027403ar>

[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

(1996). Descartes : le quatrième centenaire. *Philosophiques*, 23 (2), 371–371.
<https://doi.org/10.7202/027403ar>

TABLE RONDE

DESCARTES : LE QUATRIÈME CENTENAIRE

Sous la direction de François Duchesneau

Philosophiques est heureuse de s'associer aux célébrations qui ont marqué un peu partout dans le monde le quatrième centenaire de la naissance de Descartes. La revue publie ici quelques-unes des communications prononcées au colloque Descartes organisé en mai dernier par notre collègue, le professeur François Duchesneau, à l'occasion du colloque annuel de la SPQ à l'ACFAS 1996 qui se déroulait à l'université McGill.

N.D.L.R.

Descartes : discours et méthode

Daniel Dumouchel

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027404ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027404ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dumouchel, D. (1996). Descartes : discours et méthode. *Philosophiques*, 23 (2), 373–387. <https://doi.org/10.7202/027404ar>

DESCARTES : DISCOURS ET MÉTHODE

PAR

DANIEL DUMOUCHEL

Il s'agira ici d'analyser les rapports qu'entretiennent chez Descartes la « méthode » et le « discours ». En dissociant, dans l'intitulé de ce texte, le « discours » de la « méthode », je tiens à souligner ce que l'on pourrait appeler la dimension « discursive » de la méthode cartésienne, c'est-à-dire le fait que la « méthode » cartésienne, fondée sur le paradigme de la certitude mathématique, et par conséquent sur une conception anhistorique et auto-instauratrice de la raison et de la « subjectivité », repose sur des formes de discursivité ou de narrativité spécifiques. On obtient ainsi un sens un peu différent de ce que signifie « discours de la méthode » : il ne s'agit plus alors tout à fait d'un discours tenu sur la méthode, mais plutôt, en interprétant autrement le génitif, du discours de la méthode elle-même, c'est-à-dire des structures discursives dont cette méthode, dans son instauration philosophique, ne peut être entièrement séparée.

En effet, la philosophie cartésienne — le discours cartésien — fait un usage large et diversifié de toutes les possibilités discursives et narratives de la littérature et de la rhétorique dans la philosophie. Jamais, depuis Platon, un philosophe de l'*esprit de géométrie* n'aura tant usé de l'*esprit de finesse*. Bien que l'on puisse considérer la pensée cartésienne comme un exemple privilégié du paradigme classique en philosophie, il est aisé de remarquer à quel point Descartes utilise cela même qu'il prétend évacuer et discréditer. Ainsi, n'est-il pas étonnant que ce « classique » épris de clarté et d'ordre, qui fut la source d'inspiration des esthétiques et des rhétoriques classiques les plus contraignantes, telles que l'*Art poétique* de Boileau ou la *Lettre à l'Académie sur les discours* de Fénelon, ait fait un usage si abondant, et pendant la quasi-totalité de son parcours philosophique, de toutes les stratégies et de tous les artifices littéraires et rhétoriques du « baroque », comme l'hyperbole, l'allégorie, la fiction, la fable, la méditation, en plus d'en déployer les thèmes de prédilection : le doute, la déhiscence de la veille et du rêve, de la raison et de la folie, l'opacité de la représentation, les masques, le double (sous la forme du mauvais génie) ? Que penser de cet apôtre de la raison pure et du savoir axiomatique qui avoue ne s'avancer que « masqué » (*larvatus prodeo*, comme l'annoncent les *Préambules*¹), et qui répètera à plusieurs reprises par la suite qu'il préfère rester caché derrière son

1. Les textes de Descartes seront cités selon l'édition qu'a donnée F. Alquié des *Œuvres philosophiques*, 3 tomes, Paris, Bordas (« Classiques Garnier »), 1988-1989 (citée désormais : O.P. suivi du numéro de volume et de la page). Lorsque c'est possible, j'indiquerai la référence dans l'édition des *Œuvres de Descartes*, publiée par C. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 (citée : A.T., suivi du numéro de volume et de la page). Le texte des *Préambules* se trouve en A.T., X, 212 ; O.P. I, 45.

œuvre sans dévoiler ses intentions² ? Que penser encore de ce philosophe dont le projet intellectuel semble tout entier renfermé dans une allégorie multiple qui lui fut révélée dès le départ par des rêves — c'est le texte des *Olympiques*, que le *Discours de la méthode* raconte sous une forme plus sereine et plus réfléchie dans l'épisode du poêle — et dont la philosophie subséquente pourrait n'être que le décryptage progressif ? Il y a donc bel et bien une « écriture » cartésienne. Plus qu'un « style », donc, ce qu'il faut bien appeler le « discours » cartésien mérite d'être considéré comme une dimension consubstantielle de la pensée philosophique de Descartes.

Il conviendra donc de partir du fait qu'il y a chez Descartes non seulement un « discours de la méthode », par où la « méthode » nouvelle qui doit rendre possible la réforme des sciences et de la philosophie est présentée, mais qu'il y a également une « méthode du discours », par le biais duquel cette méthode est en même temps légitimée. Nous sommes autorisés, en étudiant les principaux textes cartésiens, et tout particulièrement le *Discours de la méthode* et les *Méditations de philosophie première*, à parler de la méthode comme discours, mais également du discours comme méthode. Si la méthode, au sens propre, est une manière de cheminer et de « conduire sa pensée », comme le répète si souvent Descartes³, la « discursivité » du texte cartésien nous ouvre à la façon dont la pensée philosophique de Descartes a été conduite, ou du moins à la façon dont elle a organisé sa propre présentation et son auto-légitimation. C'est là d'ailleurs l'un des thèmes qui me retiendra le plus : la discursivité ou la narrativité du *Discours* et des *Méditations* sont liées directement à la tâche philosophique de la justification de la nouvelle conception de la *subjectivité* à laquelle doit nous conduire la philosophie cartésienne⁴.

2. « *Bene vixit, bene qui latuit* » : lettre à Mersenne, avril 1634 (O.P. I, 495). Alquié, en faisant remarquer que le vers est d'Ovide (*Tristes*), traduit : « Il a bien vécu, celui qui a vécu caché ».
3. Et il y insiste déjà dans le sous-titre du *Discours* : « *Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* ». Mais le thème est un véritable leitmotiv : la première partie du *Discours* prétend représenter la vie de Descartes « comme en un tableau », afin de « faire voir [...] les chemins [qu'il] a suivis » (A.T. VI, 4-5 ; O.P. I, 570) ; Descartes précise que son dessein n'est pas d'enseigner « la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison », mais de faire voir comment il a « tâché de conduire » la sienne (A.T. VI, 5 ; O.P. I, 571) ; il est finalement question d'une résolution « d'employer toutes les forces de [son] esprit à choisir les chemins » qu'il devait suivre (A.T. VI, 10 ; O.P. I, 578). Le thème de la conduite de la pensée est alors explicitement relié à la dimension pratique de la recherche philosophique et au désir de « marcher avec assurance en cette vie » (A.T. VI, 10 ; O.P. I, 577) et de bien « conduire sa vie » (*Discours* II, A.T. VI, 14 ; O.P. I, 581), qui semble constituer la disposition d'esprit la plus originaire de Descartes. Les *Règles pour la direction de l'esprit* précisaient déjà que « l'objet des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui » (A.T. X, 359 ; O.P. I, 77).
4. Cette nouvelle conception du sujet découle directement de la conception de la représentation scientifique que les *Regulae* se proposaient d'instaurer et que le *Discours de la méthode* présuppose. Disons brièvement, mais j'y reviendrai, que ce sujet est essentiellement le sujet « vide » de la nouvelle représentation scientifique axiomatisée de la *mathesis universalis*, qui constitue l'idéal gouvernant la révolution philosophique de Descartes. On peut supposer que Descartes, des *Regulae* jusqu'aux *Méditations* (et au-delà), a approfondi les implications de cette nouvelle conception du sujet, qui

Le présent texte fait le pari que l'examen des structures pragmatiques et rhétoriques qui gouvernent le « discours » qui sert de véhicule à cette légitimation philosophique du sujet permet non seulement de compléter l'analyse habituelle des concepts, mais qu'il permet d'éclairer sous un jour différent la question même de la subjectivité cartésienne et de ses processus d'instauration philosophique. Je laisserai donc de côté l'analyse de l'« ordre des raisons » pour fixer mon attention sur l'« ordre du discours ».

Il faudra dire d'abord quelques mots à propos du statut de la rationalité et de la méthode chez Descartes et de ce qui permet de la situer dans ce qu'il convient d'appeler le projet d'« autoaffirmation » de la modernité. Dans un deuxième temps, j'analyserai brièvement l'idéal de la connaissance philosophique et la conception de la représentation qui se profilent dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. Je m'arrêterai ensuite sur le *Discours de la méthode*, qui fournit son titre au présent texte et où ce rapport entre rhétorique et philosophie est déployé de manière « spectaculaire » — au sens propre, ce qui n'est pas étonnant de la part de l'acteur masqué des *Préambules*⁵.

Méthode, raison, histoire

On l'a souvent dit, la méthode cartésienne, et de façon plus générale l'« esprit » de la philosophie cartésienne sont profondément hostiles à ce que nous appelons l'histoire. Pour le dire avec Lévy-Bruhl, l'« autorité de la méthode », fondée sur le modèle mathématique du savoir et son idéal de savoir certain, doit se substituer à la « méthode de l'autorité », celle de la philosophie à laquelle Descartes s'oppose, qui repose sur un corps de doctrines fondées sur la tradition et préconisant plutôt la mémoire que la raison⁶. La philosophie scolastique, puisque c'est bien celle que vise Descartes, repose sur un héritage lourd et parfois contradictoire. Comme le remarque M. Fumaroli, le poids de cet héritage et de cette tradition « était désormais ressenti comme un obstacle pour l'inventivité de l'*ingenium* moderne⁷ » avec lequel la philosophie cartésienne prétend coïncider. La philosophie des écoles a besoin de fonder son autorité

apparaît clairement dans le *Discours* sous la forme célèbre du *cogito* et dans les *Méditations* sous la forme du *ego sum* dont l'essence sera saisie de plus en plus comme volonté.

5. Il faudra dire également quelques mots de conclusion sur les *Méditations métaphysiques*, où l'identification (et peut-être même la confusion volontaire) entre le « Je » du discours et le « Je » formel, métaphysique et anhistorique qui conduit le doute est poussée au maximum à la faveur d'un genre littéraire particulier, la *méditation*. Mais il va de soi que l'analyse que je présente ici n'est que partielle, et qu'il serait intéressant de l'étendre non seulement aux *Méditations*, mais peut-être même au *Traité des passions de l'âme*. Car, en dépit de ses positions anti-rhétoriques dans l'établissement de la morale, les *Passions de l'âme* constituent un texte qui n'est pas indifférent à sa mise en scène publique, surtout si l'on donne crédit aux interprétations qui voient dans l'*Avertissement d'un des amis de l'auteur* qui sert de *Préface* au traité, un « masque » supplémentaire de Descartes.
6. « The Cartesian Spirit and History », dans *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 191-196.
7. M. Fumaroli, « La diplomatie au service de la méthode. Rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode* », dans *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann, 1994, p. 400.

sur la tradition, seule l'histoire peut la rendre légitime. Or, pour Descartes, c'est précisément cet inévitable élément *historique* qui compromet sa certitude et la confine au domaine du vraisemblable et des connaissances verbales. Seule la connaissance rationnelle peut fonder son autorité sur elle-même et sur la certitude de type mathématique des connaissances qu'elle produit, tandis que la connaissance historique est soumise à l'exercice d'une faculté inférieure de l'esprit, la mémoire, qui ne peut produire l'engendrement complet de l'ordre de ses connaissances, mais doit se contenter de l'emprunter à son objet. Finalement, l'opposition entre la connaissance méthodiquement engendrée et la connaissance historique rejoint la distinction entre un savoir axiomatique et un savoir fondé sur le simple témoignage. Les *Règles* nous montrent que le savoir est soumis à l'ordre de la certitude et que l'autorité de la connaissance vraie ne peut s'appuyer que sur les deux opérations fondamentales de l'entendement que sont l'intuition et la déduction (capables d'évidence et d'immédiateté)⁸.

Mais il faut aller un peu plus loin, et questionner la nature même du rapport au passé qui s'instaure dans la méthode cartésienne. On peut, avec A. Cascardi, définir de manière générale le « projet fondateur » de la « modernité » philosophique comme une critique auto-éclairée de l'histoire, qui vise à triompher des traditions du passé⁹. Il est aisé de remarquer que la philosophie cartésienne s'inscrit dans le sillage des tendances disons « modernisatrices » qui animent non seulement la science (et la philosophie) de l'époque, mais également les domaines politique, économique et même esthétique. Mais là où la pensée de Descartes est intéressante et contribue le plus à la mise en place de cette compréhension de soi de la modernité, c'est dans le fait que le modèle scientifique et philosophique qu'il contribue à mettre en place et à théoriser philosophiquement ne se contente pas de déployer le potentiel disons « émancipateur » (pour le dire avec Habermas) de la nouvelle méthode philosophique, sous la forme de transformations rationnelles et instrumentales de la nature, de la société, de l'individu ; la réflexion fondationnelle du cartésianisme aboutit immédiatement à la théorisation de ce que H. Blumenberg a appelé l'« absolutisme historique » de l'époque moderne¹⁰. L'auto-position de la méthode cartésienne vise à créer pour la pensée philosophique et scientifique des conditions qui transcendent radicalement toutes les conditions concrètes et historiques dans lesquelles l'acte philosophique peut émerger et se développer. Ce que Blumenberg appelait l'« auto-affirmation » moderniste est ainsi l'indice d'un projet et d'une volonté d'auto-crédation de la raison, qui ne peut nullement être identifiée à une simple correction ou révision du passé. Ce qui se marque dans ce processus d'auto-affirmation moderne, avec lequel l'« esprit » cartésien coïncide si bien, ce n'est pas seulement une *rupture* avec le passé, la tradition, l'héritage, mais plutôt la volonté de *légitimer* cette rupture par l'affirmation de la nécessité des réalisations de la nouvelle rationalité. La « méthode » se pose ainsi comme un commencement absolu, un point de départ sans

8. Cf. Règle III (A.T. X, 368-370 ; O.P. I, 87-90).

9. *Subjectivité et modernité*, Paris, P.U.F., 1995, p. 31.

10. Dans *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1966.

ancrage qui s'abstrait radicalement de tout point de départ *naturel* (ou historique, si vous préférez). Désormais, la vérité résulte de la soumission à la méthode et à l'ordre de la connaissance qu'elle impose¹¹.

On comprend qu'un tel projet d'auto-légitimation et d'auto-fondation de la raison produise de manière immédiate ce que Cascardi appelle une « crise de la relation entre la raison et l'histoire », dans la mesure où la raison, ainsi comprise, est incapable de saisir dans sa pleine signification le processus par lequel elle est justement historiquement engendrée. Cette polarité est déjà clairement exprimée dans les *Regulae*, où Descartes soutient — et je cite — « que nous ne deviendrons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et que nous sommes incapables de porter un jugement assuré sur les sujets qu'on nous propose ; dans ce cas, en effet, ce ne sont point des sciences que nous aurions apprises, semble-t-il, mais de l'histoire¹² ». L'originalité et la fonction essentielles du *Discours de la méthode*, dans ce contexte, me paraît être d'avoir fourni une solution radicale à cette crise en affichant la volonté de commencer (ou de recommencer) entièrement en philosophie à partir de soi-même. Les premières parties du *Discours de la méthode* justifieront donc cette auto-installation de la méthode rationnelle en montrant pour ainsi dire l'auto-crédation du « sujet » formel et potentiellement universel de la représentation mathématique, qui apparaîtra clairement sous la forme du *cogito*, ce « Je » vide et anhistorique dont l'identité se garantit d'elle-même dans l'acte de la pensée. Paradoxalement, c'est par un recours à l'histoire que ce sujet anhistorique sera présenté, ou plus précisément, par le récit autobiographique de l'histoire naturelle d'un esprit.

La représentation sans sujet : les *Règles*

Avant d'entrer directement dans le *Discours*, il n'est peut-être pas inutile de faire un bref détour par les *Règles pour la direction de l'esprit*, qui nous permettront de fixer les exigences de la méthode scientifique et d'indiquer l'idéal cartésien de la représentation. C'est dans les *Règles* que la réforme (ou la révolution) cartésienne des sciences et de la philosophie se révèle de la manière la plus spectaculaire, précisément parce que son instauration ne se théorise pas : Descartes y semble d'entrée de jeu installé dans la révolution épistémologique complète de la philosophie. Les *Règles* visent à établir une méthode dans laquelle la science est définie exclusi-

11. Entre les simples élans modernistes et la confiance technique qu'ils engendrent, d'une part, et ce geste d'absolutisme historique », d'autre part, il y a la distance qui sépare le projet de Bacon et celui de Descartes. Comme l'a récemment fait remarquer Laurence Lampert (*Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 146 ss), Descartes conserve les « buts » ou les « fins » de Bacon, en l'occurrence l'augmentation de la domination technique de la nature et le désir de reproduction d'un état de rapport d'immédiateté à la nature à travers sa maîtrise même, qui est la condition préalable du bonheur du genre humain (DM, 6) ; mais il les subordonne aux « moyens » cartésiens, c'est-à-dire à la réforme cartésienne du savoir.

12. Règle III (A.T. X, 367 ; O.P. I, 86).

vement par la certitude. Ce renversement est illustré dès le départ par l'affirmation de l'unité des sciences, par opposition à la diversité et à la spécialisation des arts et des techniques¹³. Cette unité de la science est le résultat direct de l'unité de l'esprit connaissant. Dans une belle métaphore antiplatonicienne et antiaugustinienne, l'auteur des règles nous explique que cette unité de l'esprit, qu'il désigne aussi comme sagesse universelle, ne se divise pas plus dans ses diverses spécifications que la lumière du soleil ne reçoit de diversité des différents objets qu'elle éclaire. De la clarté totale de l'intuition jusqu'à l'épuisement de la lumière, d'un bout à l'autre de la chaîne des sciences à venir, l'esprit connaissant ne reçoit jamais que le reflet de la lumière dont il est lui-même le foyer¹⁴. Dans cet idéal de science certaine (et il n'y a de science que certaine), l'« ordre des choses » est totalement subordonné à l'« ordre de la connaissance¹⁵ ». D'une telle science, pour l'heure, seules les mathématiques nous fournissent des exemples. Encore faut-il leur retirer le masque qui les recouvre et qui empêche de voir sous les différentes mathématiques particulières, sous les différents objets mathématiques, la *mathesis universalis*, cette science générale de l'ordre et de la mesure, qui ne sont pas des objets mais désignent, selon le mot de M. Fichant, « les modes selon lesquels les nombres, les figures et les autres choses dont traitent les mathématiques accèdent à la mathématicité, c'est-à-dire à la certitude¹⁶ ». Les *Règles* instaurent ce qu'il convient d'appeler l'ordre de la représentation, celui qui correspond à l'esprit moderne visant à inscrire d'avance toute expérience dans une détermination mathématique possible, c'est-à-dire à déterminer la nature comme « objet ». Or, une telle instauration est dans son essence métaphysique, comme l'a bien souligné Heidegger dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, puisque définir la philosophie comme épistémologie, au sens où Descartes le fait dans les *Règles*, c'est bel et bien prendre position sur la nature du rapport entre l'homme et la nature, c'est-à-dire sur son être.

Toutefois, il est facile de voir que la réflexion sur ce renversement est à peu près absente des *Règles*. Certes, Descartes y parle de l'esprit et de son unité, mais c'est plutôt pour faire disparaître ce « sujet » derrière sa représentation et l'ordre qu'elle institue. Pour qui un tel ordre de la représentation fait-il sens et comment est-il instauré ? Ce sont des questions qui ne sont pas abordées par les *Règles*, qui ne traitent de ce que l'on appelle la « subjectivité » qu'en filigrane, ou plutôt en creux, puisque l'ordre mathématique de la représentation est pensé comme possédant une sorte d'autarcie. Le « sujet » de la science nouvelle se pose lui-même en même temps que ce nouvel ordre épistémique assure son auto-position, mais il n'est

13. C'est l'objet de la Règle I.

14. Règle I (A.T. X, 360 ; O.P. I, 78). À ce sujet, on lira le texte éclairant — si je puis dire — de E. Cassirer : « Descartes et l'unité de la science », in *Revue de Synthèse*, XIV, 7, 1937.

15. On consultera avec profit la magnifique reconstruction que propose Jean-Luc Marion de ce problème anti-aristotélicien : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 (2^e éd., 1993), notamment le « Chapitre premier : l'universalité de la science unique », p. 25-69.

16. « Les fondements de la science moderne », dans *Magazine Littéraire*, avril 1996, p. 56.

pas disponible dans cet acte d'auto-affirmation, et ce pour une raison essentielle : c'est que cette représentation est pensée comme emportant sa propre évidence et comme entièrement transparente à elle-même. Et pourtant cette subjectivité reste présente comme entité implicite et schématique dans l'ordre de la représentation ; le « sujet » des *Règles* n'est pas défini par son « contenu » (en tant qu'entité possédant une identité narrative, historique, autobiographique), mais en tant que condition de possibilité d'un discours axiomatique qui affirme son propre pouvoir de représenter¹⁷. Ce sujet gouverne l'ordre de la représentation, comme s'il existait en dehors de la représentation. On pourrait ajouter qu'il le gouverne, pour l'instant, sans le garantir, ce qui sera la tâche ultérieure du *Discours* et des *Méditations*. Disons pour conclure ce point que les règles définies par Descartes préfigurent ou contiennent l'auto-position de l'homme comme « sujet » ; elles contribuent à rendre pensable le point de vue selon lequel — ou à renforcer l'illusion selon laquelle — on peut tout recommencer *ex nihilo*, et que l'homme comme « sujet » est en mesure de se projeter lui-même en dehors de toute historicité et de toute tradition afin de créer un nouveau langage axiomatique, qui serait l'expression de la « raison ». En pensant l'épistémologie nou-

-
17. À ce sujet, voir Dalia Judovitz, *Subjectivity and Representation in Descartes. The Origins of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 84. Les analyses de D. Judovitz permettent également de mettre en contraste la conception cartésienne de la représentation avec la conception qu'un auteur comme Montaigne se faisait de la représentation, du savoir et du langage. Comme elle l'a suggéré, cette fondation cartésienne de l'ordre de la représentation repose sur la présupposition de la transparence de la représentation. Cette transparence lui est conférée par la certitude interne des mathématiques qui constituent son paradigme épistémique. Chez Montaigne, à l'inverse, l'accès au « moi » est inséparable des processus narratifs de présentation et de représentation de ce « moi » dans le discours. Jamais une représentation du « moi » ne pourra produire un savoir entièrement valide de soi, comme le « sujet » philosophique cartésien — le *cogito* du *Discours* et l'*ego sum* des *Méditations* — prétendra le faire. Il n'y a de rapport à soi que de manière médiate et indirecte, par le biais d'une représentation qui crée un rapport à soi-même et une sorte « d'étrangeté ». En général, le XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle — que l'on peut appeler par commodité le « baroque », et dont Montaigne, sur ce point, est un bon représentant — est animé d'une conscience de l'opacité des processus représentatifs. L'histoire et la tradition ne constituent plus un réservoir de normes absolues et d'« exemplarité » cognitive et morale, mais pour autant, l'idéal d'un ordre transparent de la représentation, correspondant à l'expression de la raison dont l'homme serait le « sujet », n'a pas encore fait son apparition. Au contraire, la conscience de la séparation entre les mots et les choses (« Nous n'avons aucune communication à l'être », nous dit Montaigne) conduit à la reconnaissance des diverses stratégies discursives de définition de l'identité et à la relative autonomie des divers systèmes de représentation. Le savoir apparaît conséquemment sous la forme de la traduction et de l'interprétation, plutôt que sous la forme d'un système fixe d'évidences démonstratives : « nous ne faisons, dit Montaigne, que nous entreglosser » (*Essais*, III, 13). De manière analogue, le rapport à soi-même ne conduit nullement à la domination rationnelle de notre essence fixe comme pensée et auto-réflexion, mais au contraire à la prolifération de notre identité. On voit immédiatement les conséquences « sceptiques » de cette conception de la représentation, et c'est donc un usage complètement différent de l'autobiographie qui devra faire le *Discours* pour justifier l'adhésion du lecteur au « sujet » garantissant l'ordre nouveau de la représentation scientifique. Voir Judovitz, *op. cit.*, « 1 : From Self to Subject : Montaigne to Descartes », p. 8-38.

velle comme devant rompre radicalement avec les traditions qui la précèdent afin de se produire comme discours formel autonome fondé sur des instances anhistoriques comme l'évidence, l'intuition, la déduction, l'énumération, Descartes prépare la fusion de la représentation et du sujet de la représentation qui constitue la vision cartésienne de l'Homme moderne. Ce sera ensuite sur la confusion entre ce sujet formel et le sujet empirique que la force pragmatique de la fondation cartésienne de la subjectivité pourra s'appuyer dans le *Discours* et les *Méditations*.

Subjectivité et narrativité dans le *Discours de la méthode*

Il sera impossible ici d'entrer dans le détail des stratégies pragmatiques et rhétoriques mises en œuvre dans le *Discours de la méthode*, aussi devrai-je me contenter de souligner les principaux rapports entre la rhétorique et la philosophie dans le *Discours*. Il convient de souligner d'entrée de jeu, grâce à quelques exemples, le caractère paradoxal du *Discours*. L'auto-présentation autobiographique entre en opposition avec le « sujet philosophique neutre » qu'elle est censée instituer ; l'« histoire d'un esprit » vise à mettre en scène un sujet rationnel radicalement « anhistorique » ; l'« hétéronomie » de l'enfance et de l'esprit soumis aux préjugés de son histoire et de ses désirs est distincte de l'« autonomie » philosophique ; la « représentation » quasi-montaignienne de soi se heurte à la « transparence » de la représentation issue de la conception mathématique du savoir dont la seconde partie du *Discours* nous livre les « préceptes » de base ; l'« exemplarité » mimétique de la fable est incompatible avec l'autorité auto-fondée de la raison philosophique.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler sommairement le plan de cet ouvrage célèbre. Dans la première partie, Descartes raconte les attentes et les désillusions suscitées par sa formation au collège jésuite de LaFlèche, ainsi que la période de ses voyages et de son engagement dans diverses armées. Descartes est déçu tout autant par le « livre du monde » que par les « livres des Anciens ». Le rôle de ces années de jeunesse semble avoir été plutôt cathartique, et Descartes en tire l'unique résolution de se dégager de la coutume et de l'exemple pour « étudier en lui-même », nous dit-il, et « employer toutes les forces de son esprit à choisir les chemins qu'il devait suivre¹⁸ ». La seconde partie raconte le célèbre épisode du « poêle » de novembre 1619, où Descartes eut l'intuition de sa philosophie à venir. Il y fait retour sur son expérience passée, et tirant les leçons des événements où sa vie eut « l'heur » de le mettre, il élabore une réflexion sur l'unité de la science et sur une logique nouvelle tirée de la manière de pensée des mathématiques, qui avaient constitué le seul îlot de satisfaction de sa formation intellectuelle, en raison de la certitude dont elles se montraient capables. Il y avait sans doute dans cette nouvelle « logique », qui est une logique de la découverte et non, comme la logique scolastique, une logique de l'exposition, le fondement d'une grande réforme de la manière de pensée philosophique et scientifique. Cette manière de pensée, cette « méthode », que Descartes ne souhaite pas généraliser à tous mais se contente de

18. A.T. VI, 10 ; O.P. I, 578.

s'appliquer à soi-même, pourra répondre à l'interrogation initiale et naturelle de Descartes, qui tendait spontanément à rechercher à conduire rigoureusement sa vie¹⁹. L'auto-présentation de ses années de collège place dans ce désir la source même du mécontentement de Descartes face à son éducation : il semble y avoir toujours antinomie entre la richesse des réponses pratiques promises par une discipline et la rigueur de la connaissance qu'elle livre. Il serait intéressant de voir que Descartes, dans ce contexte, oppose la rigueur vide des joutes dialectiques métaphysiques à la pure persuasion rhétorique de la morale, comme il oppose symétriquement les mathématiques particulières, productrices de certitudes mais confinées à des domaines objectifs spécifiques, à la physique aristotélicienne, qui prend pour objet la nature en général, mais reste purement qualitative et par conséquent complètement dépourvue de rigueur²⁰. La troisième partie du *Discours* présente ce que Descartes appelle sa morale « par provision », en attendant une morale « ajustée à la raison ». La quatrième pose le résultat de la réflexion métaphysique de Descartes sur la nature de notre connaissance certaine. C'est dans ce contexte que le « Je pense, donc je suis » apparaît comme la première certitude et comme le critère de toute connaissance certaine qui pourra être établie. Les *Méditations* iront beaucoup plus loin en jouant des thèmes mêmes de la littérature « baroque » et néosceptique et en posant, par le biais du doute hyperbolique (et pas seulement méthodique) et grâce à l'artifice du « mauvais génie », la question de la validité objective de la représentation, c'est-à-dire remettra en question la représentation elle-même et, en allant jusqu'à questionner la certitude mathématique, modèle de toute clarté, elle remettra en question la rationalité elle-même. La cinquième partie se veut un échantillon de la science cartésienne et de l'application de la méthode cartésienne, tirées des traités *Du monde* et *De l'homme* restés non publiés²¹. La sixième partie revient sur les implications techniques et morales de la nouvelle méthode et sur les raisons qui ont conduit Descartes à sortir de son silence relatif et à rendre publique sa pensée²².

-
19. On se souviendra que les *Observations* du jeune Descartes font état d'une citation d'Ausone, qui se retrouvera dans les rêves relatés par les *Olympiques* : « Quelle voie suivrai-je en la vie ? » (*Quod vitae sectabor iter ?*). Cf. O.P. I, 49.
 20. On peut toutefois croire qu'il s'agit là, dans une large mesure, d'une illusion rétrospective, voire d'une réécriture rhétorique de son expérience passée, mais la question est complexe, puisque, comme j'ai eu l'occasion de le souligner, l'importance du thème de l'orientation pratique de la pensée et de la conduite pratique de la vie est enracinée dans une disposition d'esprit précoce, qui est restée constante par la suite.
 21. Descartes y présente l'un des plus beaux fleurons de sa méthode dans le domaine de la médecine, à ses yeux, son explication mécanique de la circulation du sang. Il complète ces remarques par des observations sur ce qu'il conviendrait d'appeler une psychophysiologie, qui témoigne d'une volonté de saisir les rapports entre l'esprit et le corps, qui s'appuie sur un dualisme métaphysique que le détour par la métaphysique permettait de clarifier et sur lequel les *Méditations* reviendront de manière plus précise.
 22. Cette dernière partie achève le parcours pragmatique du *Discours*, puisqu'elle explicite non seulement les espérances de Descartes par rapport à sa méthode, mais également les liens complexes et peut-être contradictoires que Descartes souhaite établir avec les destinataires de son

Dès le départ, le *Discours de la méthode* se présente comme une sorte de « contrat » entre l'auteur et son public. Une certaine fusion des rôles et des identités est essentielle pour que l'exemplarité d'un discours puisse fonctionner. On apprend ainsi que le « bon sens est la chose du monde la mieux partagée²³ ». On y a vu souvent une marque d'ironie qui n'est certainement pas complètement absente, mais l'essentiel ici est que Descartes insiste d'entrée de jeu sur ce que l'auteur et son public recherché ont en commun. Ce public qui peut revendiquer pour lui-même ce pouvoir de bien juger que l'on appelle le « bon sens » ou la raison, c'est ce public des « honnêtes gens » qui s'étend désormais, au-delà des doctes, à l'ensemble des gens capables d'utiliser leur raison, « ces gentilshommes de cour, ces bourgeois et artisans des villes²⁴ », qui ont l'avantage d'avoir l'esprit moins embarrassé d'autorités traditionnelles, et sont donc plus susceptibles d'être sensibles à cet appel de l'auteur. Descartes en appelle ici à la distinction scolastique entre la forme et l'accident pour justifier cette présence intégrale de la raison comme forme en chaque individu, l'accident étant ce qui différencie les membres d'une même espèce²⁵. Après avoir produit cette captation d'attention et cette identification, Descartes doit se dégager du lecteur pour marquer sa différence et fonder sa légitimité à écrire. Il présente alors immédiatement sa vie comme une sorte d'accident qui le singularise. Cet « accident » (qui est à prendre également au sens courant du terme) l'autorise à présenter l'histoire de son esprit comme une suite d'événements qui l'ont conduit à élaborer la méthode d'une science nouvelle à portée universelle. Je « pense, dit Descartes, avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre²⁶ ». La *différence* qui

Discours, ce « public » composé de tous les « honnêtes gens » auxquels il s'adressait dès l'ouverture en faisant appel à l'universalité du « bon sens ». Descartes semble contribuer à constituer une nouvelle « communauté scientifique » en court-circuitant ses pairs de la « République des Lettres », en créant une sorte d'*ethos* de coopération bienveillante entre esprits autonomes, en même temps qu'il cherche à lutter contre le dessaisissement de son message et qu'il affirme vouloir veiller lui-même aussi bien à l'interprétation de sa pensée qu'à la gestion des expérimentations pour lesquelles il sollicite des fonds. C'est pourquoi A. Philonenko, récemment, a pu présenter avec humour le *Discours de la méthode* (et les essais qui l'accompagnent) comme une sorte de demande de subvention auprès d'un public élargi, sensible aux applications techniques de la méthode (*Relire Descartes*, Paris, J. Grancher, 1994). Toutefois, lorsqu'on lit cette section du *Discours*, on voit à quel point cette atmosphère de collaboration créée par la rhétorique même du texte est ambiguë et éloignée de la disposition d'esprit de Descartes lui-même (plutôt préoccupé de tranquillité et souhaitant, en même temps, « contrôler » le sens de ses écrits), et on comprend que la « maison de Salomon » cartésienne est éloignée de la préfiguration d'un grand C.N.R.S. ou même de l'utopie baconienne.

23. A.T. VI, 1 ; O.P. I, 568.

24. Selon l'expression de Fumaroli, *op. cit.*, p. 379-380.

25. A.T. VI, 2-3 ; O.P. I, 568-569.

26. A.T. VI, 3 ; O.P. I, 570.

autorise l'auteur à écrire n'est pas une raison plus parfaite, mais une raison *mieux conduite*, c'est-à-dire une juste méthode.

Il faut souligner ce qu'on peut appeler l'exemplarité problématique du *Discours de la méthode*. Descartes se propose de montrer les chemins qu'il a suivis et « de représenter [sa] vie comme en un tableau²⁷ » et non pas d'enseigner sa méthode. En fait, la méthode ne s'enseigne pas, même si elle peut s'apprendre et surtout, s'exercer. Même les supposées « règles » énoncées dans la deuxième partie du *Discours* (l'évidence, la division, la déduction et l'énumération) ne sont que des « préceptes » qui ne peuvent dicter en même temps les conditions de leur application. Plutôt que d'enseigner la méthode, Descartes se propose de montrer comment il a tâché de conduire sa raison ; l'autorité de cette méthode vient de la raison elle-même, et non pas de l'individu Descartes qui avoue ne pas vouloir assumer cette position d'autorité didactique. C'est donc une histoire, ou « si vous l'aimez mieux », une *fable* qui nous est proposée, la fable que constitue l'histoire de sa propre pensée. Mais c'est une fable qui renonce aussitôt à la majeure partie de son potentiel didactique, puisqu'elle constitue pour ainsi dire un « exemple inimitable », ou qu'il ne convient pas d'imiter. Et ce pour deux raisons. Premièrement, parce que l'histoire en question est purement naturelle, « accidentelle », et qu'elle n'a de valeur et n'obtient d'autorité que par son aboutissement, c'est-à-dire par l'émergence d'un individu capable de penser par soi-même, dépositaire de cette « subjectivité philosophique » que le *Discours* met au jour pour la première fois. Descartes crée ainsi, suivant la belle formule de M. Fumaroli, « un mythe platonicien énoncé à la première personne²⁸ », celui de la naissance, ou de la re-naissance d'une autonomie individuelle. Or, la fable du *Discours* ne peut être didactique puisqu'on ne peut pas expliquer l'émergence de la rationalité telle que la pense Descartes, dans sa dimension d'« absolutisme historique ». En fait, le discours autobiographique fonctionne plutôt par sa dimension d'*authenticité* que par sa fonction d'*exemplarité* normative, et par la confusion qu'elle établit entre le sujet philosophique de la rationalité et le sujet autobiographique du *Discours* ; il vise moins à être imité qu'à servir de légitimation à l'auto-crédation du sujet de la connaissance certaine. La fonction pragmatique du *Discours*, dans ce cas, serait de tabler au maximum sur la confusion entre l'auto-crédation du sujet personnel, empirique, autobiographique, d'une part, et cette dimension « auto-affirmative » de la nouvelle rationalité, d'autre part.

La seconde raison du renoncement à la dimension didactique de la fable autobiographique vient de la crise même de l'exemplarité et de l'autorité historique que la pensée cartésienne pousse à son maximum. On a vu à quel point l'esprit cartésien était hostile à l'histoire. Cette méfiance s'étend à toute forme d'exemplarité non fondée sur la certitude rationnelle. Descartes accentue la crise de l'exemplarité entamée à la fin de la Renaissance, non pas pour aboutir à un scepticisme montaignien, mais pour faire apparaître la légitimité d'une subjectivité formelle, neutre et potentiellement

27. A.T. VI, 4 ; O.P. I, 570.

28. *Op. cit.*, p. 390.

universelle. Comme cette légitimation ne peut être pensée qu'en tant qu'autolégitimation, on ne pourra penser aucun passage historique et naturel de l'hétéronomie à l'autonomie²⁹. Dès lors, la plupart des gestes significatifs du sujet autobiographique du *Discours* auront une valeur négative, et consisteront à suspendre l'adhésion aux normes exemplaires déterminées par l'autorité historique ou par la coutume. Ainsi en va-t-il du rapport globalement négatif de Descartes à la lecture et au voyage. L'autorité du texte écrit est dangereuse, puisqu'elle repose sur la persuasion plutôt que sur la conscience de soi. L'autorité de la coutume est suspecte du fait même de la diversité des mœurs. Celui qui lit trop, comme celui qui voyage trop, risque de devenir étranger à lui-même. Descartes exacerbe la crise de confiance dans la normativité des modèles du passé, qui avait déjà été soulignée par des écrivains comme Cervantes. L'autorité du texte écrit n'est plus une valeur, mais un danger, le danger de donner au lecteur des illusions à propos de sa propre nature³⁰. L'exemplarité du *Discours* est donc plutôt négative ou même cathartique : en produisant la négation des expériences d'identification négative, elle enjoint au lecteur « d'étudier en lui-même » et d'assumer lui-même la tâche de savoir comment utiliser les exemples, ce qui est à tout le moins la condition préalable de l'autonomie.

On peut remarquer, avec J. D. Lyons, qu'il y a trois sens distincts du « Je » — ou du « sujet » — dans le *Discours*³¹. On pourrait dire trois « masques ». D'abord, le sujet *autobiographique*, c'est-à-dire l'individu Descartes qui se présente comme se « créant » lui-même comme « Je », par le rejet de tout exemple préalable. Deuxièmement, le sujet *éthique*, qui est un sujet clivé entre une figure externe sociale et une face intérieure qui est consacrée à la tâche de réformer sa pensée. Ce « je » éthique dont la première maxime est la modération est le masque social de la prudence, qui est une dimension essentielle de la conception cartésienne de l'individu. Jamais Descartes ne présente la réforme philosophique de la pensée comme un modèle à suivre, et la « résolution d'entreprendre soi-même de se conduire » ne vaut que pour lui-même. Il partage les mêmes réticences que Montaigne envers les « réformateurs » de ces grands corps que sont les institutions comme l'État, la science ou la religion³². Descartes peut être vu comme un « législateur prudent³³ » qui peut en même temps présenter son « exemple » personnel et s'en dégager en se rabattant sur ce que j'ai appelé son identité autobiographique, puisque l'autorité qui fait de son cheminement un « modèle » lui est procurée non pas par sa vie, mais par la raison elle-même. Caché derrière le « masque » de la

29. Ou, pour le dire avec Kant, de la minorité à la majorité philosophique.

30. Pensant peut-être au *Don Quichotte*, Descartes mentionne ainsi que « ceux qui règlent leurs mœurs par les exemples qu'ils tirent [des histoires et des fables] sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans, et à concevoir des desseins qui passent leurs forces » (A.T. VI, 7 ; O.P. I, 574).

31. « Subjectivity and imitation in the *Discours de la méthode* », dans *Neophilologus*, vol. 66, 1982, p. 516 ss.

32. Cf. la deuxième partie du *Discours* (A.T. VI, 13-15 ; O.P., 581-582) et les références précises d'É. Gilson aux textes des *Essais* de Montaigne et de *De la sagesse* de P. Charron, É. Gilson, *Discours de la méthode, texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1939, p. 173-174.

33. L'expression est de L. Lampert, *op.cit.*, p. 143 ss.

modération, on ne pourra pas voir en lui le révolutionnaire potentiellement dangereux qu'y chercheront ceux qui, au siècle suivant, verront dans la Révolution française l'aboutissement de la révolution cartésienne. Sur le plan disons « politique », Descartes tient à séparer nettement les genres : la « raison » (et la « subjectivité » philosophique qui en est le dépositaire) commande dans son royaume, qui est celui de la représentation scientifique, tout comme le Roi est seul législateur en matière de lois et d'institutions politiques³⁴, et comme les institutions religieuses reposent sur l'autorité de la Révélation, dont la nouvelle « raison » n'entend pas encore contester l'interprétation aux Théologiens. La morale par provision sert à « bien vivre » en l'absence de raisons absolument déterminantes, c'est-à-dire lorsqu'il n'est pas possible, comme le souhaite Descartes depuis le début, « de bien juger pour bien faire ». Mais n'oublions pas que pour « bien vivre », il faut aussi « bien se cacher ». Le sujet éthique, tout comme la morale qu'il rend possible, est un sujet « par provision³⁵ ».

La troisième figure importante du « Je » qui est développée dans le *Discours* est le sujet métaphysique ou le *cogito*, véritable terme de la présentation narrative, et point de départ authentique de la chaîne des vérités philosophiques. Le « Je pense, donc je suis » est une vérité si ferme et si assurée, nous dit Descartes, « que je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais³⁶ ». Je passe ici sur les ambivalences des formulations du *cogito* dans le *Discours*, ambivalences qui seront à mon sens en grande partie levées dans les *Méditations*, pour me concentrer sur la narrativité du texte cartésien. On peut reconnaître, avec J. Lyons³⁷, que le principal effet rhétorique du *cogito* lui est conféré par la position même qu'il occupe dans le *Discours* de la

34. C'est ce qu'affirmait déjà la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, à la faveur d'une analogie entre l'institution divine des lois de la nature et l'institution des lois politiques, dans le contexte d'une réflexion sur la « création des vérités éternelles » : « Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume » (O.P. I, 260). En général, dans le *Discours*, cette « réserve » de la nouvelle méthode n'est pas sans entrer en conflit potentiel avec ses exigences et ses prétentions premières. Descartes, qui en est parfaitement conscient, semble éprouver le besoin de se prémunir d'avance contre d'éventuelles accusations d'irrégion ou de « réformisme » politique. Le problème est moins délicat dans le domaine théologique, où ce n'est pas essentiellement par conformisme ou par conservatisme que Descartes prône la fidélité à la « religion de sa nourrice », mais pour des raisons philosophiques, parce que les « vérités » révélées dépendent justement d'une lumière surnaturelle ; d'où, par ailleurs, l'impossibilité, pour Descartes, de comprendre et de justifier la « conversion » religieuse du point de vue rationnel. Le problème est plus épineux lorsqu'on en vient à la question politique, étant donné l'utilisation que fait Descartes lui-même, dans la seconde partie du *Discours*, de l'analogie entre l'unité d'intention rationnelle qui garantit la valeur d'un projet technique (architectural, par exemple) et d'une constitution (Descartes cite l'exemple de Sparte), et l'unité de l'esprit et de la science, qui caractérise la réforme de la pensée philosophique qu'il préconise.

35. Je laisse ici de côté le problème de l'évolution de cette morale « provisoire » vers une morale que l'on dit « définitive ».

36. *Discours*, IV (A.T. VI, 32 ; O.P. I, 603).

37. *Op. cit.*, p. 520.

méthode. Il intervient à peu de choses près « au milieu » du *Discours* ; il est à la fois l'aboutissement de ce qui précède et le point d'inauguration de toute une nouvelle série de remarques fondées sur la vérité. Véritable « sommet » du *Discours*, il est le lieu du passage de l'erreur à la vérité. Dans les *Méditations*, c'est la preuve de l'existence de Dieu et de sa véracité qui occupera cette position transitoire : la véracité divine, en rétablissant la validité objective de l'ordre représentatif, permet d'entamer ce qu'on peut appeler la phase « descendante » par laquelle le sujet de la connaissance est fondé à « reconstruire » les vérités et la science qu'il avait détruites lors du doute hyperbolique.

J'ai suggéré précédemment que cette narrativité du *Discours* — comme d'ailleurs des *Méditations* — ne joue pas un rôle simplement ornemental dans les textes cartésiens, mais qu'elle contribue fortement à la légitimation du point de vue philosophique avancé par Descartes. On peut suivre ici encore l'interprétation de Lyons dans ses grandes lignes, en soulignant les deux manières dont le sujet « plein » du discours autobiographique préfigure et soutient le sujet « vide » (ou neutre) de la vérité³⁸. Premièrement, on peut remarquer que la perspective du *cogito* est préparée par le processus de *négation* existentielle et spontanée des modèles d'imitation annoncé par les deux premières parties du *Discours*, qui mettent directement en scène le sujet que j'ai appelé autobiographique. Le *cogito* répète de manière systématique ces diverses négations sur le plan philosophique. Le sujet philosophique peut bien se « vider » de tout, sauf précisément de la pensée qui le définit ; il se débarrasse de tout contenu pour se poser comme point de départ absolu de tout savoir certain et comme fondement de la représentation. Deuxièmement, on peut voir que le « Je » autobiographique est là essentiellement pour créer l'impression d'un « Je » métaphysique plein, qui puisse, en vertu de cette confusion, partager notre « monde ». Le « Je » empirique fournit au « Je » de la vérité l'illusion d'un support. Pourtant, les différences sont importantes entre les deux « sujets » et l'illusion pragmatique ne saurait les effacer ; en effet, la certitude du *cogito* est issue soit d'une performance de la pensée, soit d'une inférence nécessaire et immédiate (je ne tiens pas à discuter cette question pour elle-même), mais en tous cas elle ne peut pas résulter d'une « narration », dans la mesure où une telle vérité présuppose le rejet préalable de toute extériorité, et par le fait même de tout modèle. L'autorité sur laquelle se fonde la certitude première qu'est le *cogito* est empruntée à la raison elle-même ; elle est par conséquent au-delà de l'« histoire ».

D. Judovitz³⁹ a fait pertinemment remarquer que c'est tout le discours autobiographique qui préfigure et soutient le *cogito* par son caractère « performatif ». De ce point de vue, la « performance » qu'est la saisie indubitable de l'acte réflexif de la pensée serait annoncée par le caractère performatif du discours autobiographique ; en même temps qu'il décrit les événements de son cheminement intellectuel, le sujet empirique du *Discours de la méthode* accomplit quelque chose :

38. *Ibid.*

39. *Op. cit.*, p. 133.

il fait correspondre, comme j'ai eu l'occasion de le souligner, l'auto-création du sujet autobiographique et l'auto-création du sujet rationnel. Loin d'être l'erreur que Husserl y voyait, l'« illusion » qui naît de la confusion du sujet empirique et du sujet transcendantal pourrait bien être l'une des clés de la force et du succès historique du discours philosophique cartésien. Descartes compense ainsi l'oubli de la dimension narrative ou historique de l'identité du « soi » qui est présupposée par le *cogito* par le recours à des procédés rhétoriques complexes qui emportent le lecteur, le sujet empirique et le sujet métaphysique dans un mouvement d'identification qui permet de penser et de médiatiser l'idéal nouveau de la subjectivité. Dans le cas du *Discours*, l'autobiographie devient un médium puissant pour la personnification du sujet de la vérité.

Je ne peux terminer ce texte sans ouvrir la perspective sur les *Méditations métaphysiques*, qui devraient faire l'objet d'une analyse analogue à celle que je viens de fournir du *Discours de la méthode*. Les *Méditations* partent du « sujet philosophique » — le *cogito* du *Discours* — et visent à répondre à la question du fondement ontologique de nos représentations. Elles développent une autre stratégie narrative, en recourant à un genre littéraire déterminé, la « méditation », où, contrairement à ce qui se passe dans l'ouvrage de 1637, le spectateur et l'acteur se confondent à toutes fins pratiques dans l'exercice de la méditation. Le genre « méditatif » adopté par Descartes fait immédiatement vérifier à chaque lecteur, sous la forme d'une « expérience », l'enchaînement en principe « neutre » de l'« ordre des raisons » métaphysiques gouverné par le mode analytique d'exposition des certitudes. Gr  ce à cette identification parfaite entre le lecteur et le narrateur dans l'espace de la méditation, c'est chaque sujet empirique procédant à cette substitution des rôles et devenant « sujet méditant » qui peut désormais servir de support sensible et de personnification au sujet métaphysique. Même l'insistance du sujet méditant narrateur sur tous les détails sensibles (son corps, ses vêtements, les lieux) ne semble faite que pour favoriser l'identification de chaque lecteur avec sa réalité concrète et pour faciliter paradoxalement l'expérience de négation des représentations sensibles sans laquelle l'expérience métaphysique est impensable. Indépendamment des différences philosophiques profondes entre le *Discours* et les *Méditations*, et compte tenu de la diversité des moyens rhétoriques mis en œuvre dans chacun de ces textes, il y a entre les deux quelque chose de semblable, et c'est la nécessité de compenser l'aspect « vide » du sujet métaphysique par l'illusionnisme ou le *trompe-l'œil* des procédés narratifs. Dans ce sens du moins, il est possible de dire que Descartes met le « baroque » au service du « classicisme ».

Département de philosophie
Université de Montréal

Le modèle du vivant dans la physique cartésienne

François Duchesneau

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027405ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027405ar>

[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

Duchesneau, F. (1996). Le modèle du vivant dans la physique cartésienne. *Philosophiques*, 23 (2), 389–404. <https://doi.org/10.7202/027405ar>

LE MODÈLE DU VIVANT DANS LA PHYSIQUE CARTÉSIENNE

PAR

FRANÇOIS DUCHESNEAU

La théorie de l'être vivant est sans doute l'une des parties les plus incomplètes et les plus problématiques de la philosophie de Descartes. Les grands textes cartésiens, du moins ceux que nos prédécesseurs ont jugés grands, en font presque intégralement l'économie, ou du moins ils semblent n'y consacrer que des analyses marginales. Et pourtant, comme celle de la morale, la réforme de la médecine, désormais fondée sur des principes certains, apparaissait à Descartes l'un des fruits majeurs à attendre de la révolution théorique qu'il avait entreprise. *Le monde*, exposé primordial de sa physique que Descartes décide de ne pas publier en raison de la condamnation de Galilée, comportait l'explication de l'homme en tant qu'être purement corporel. Mais la théorie cartésienne de l'être vivant restera pour l'essentiel inédite du vivant de Descartes. *L'homme* que Descartes rédigeait vers 1632 fit l'objet d'une publication posthume (version latine en 1662, texte français en 1664). L'autre fragment majeur, *La description du corps humain*, comportant l'exposé de l'embryologie cartésienne et terminé en 1648, ne parut également que dans l'édition de 1664. Or, malgré ces circonstances, l'impact du modèle cartésien de l'animal-machine sera majeur. La théorie de l'être vivant apparaissait d'entrée de jeu comme la partie de la physique la plus irréductible à la subordination méthodologique qu'impliquait l'analyse *more geometrico*, celle pour laquelle les schèmes hérités de la philosophie d'Aristote et de la médecine de Galien semblaient les plus irremplaçables et les plus indestructibles. L'audace spéculative de Descartes est extrême dans cette partie, incontestablement la plus « romanesque », de sa physique. Il élabore une pluralité de modèles mécanistes afin de rendre compte des fonctions que la physiologie d'inspiration galéniste ne concevait qu'à l'aide de représentations téléologiques et rattachait à des principes d'animation et à des facultés spécifiques. Alors même que Descartes prétend produire des explications parfaitement conformes à l'intelligibilité mathématique, ces explications se trouvent déduites d'hypothèses *a priori* reposant sur des analogies mécaniques ; s'il présume rejoindre ainsi de façon adéquate les données que l'expérience lui révèle, tant dans le cas de descriptions d'observation que dans celui d'expérimentations cruciales, la grille d'analyse des phénomènes reste le produit d'une construction fictive. Mais le paradigme d'une *mathesis mechanica* appliquée à la genèse et au fonctionnement de l'animal complexe jouera en fait un double rôle, celui de fournir le cadre méthodologique d'explications valides pour une grande partie de la physiologie ultérieure et celui de ruiner, également pour bonne part, le recours aux propriétés et facultés relevant des âmes végétatives ou animales, principes intermédiaires entre la *mens* et la

res extensa. Dans ces conditions, j'entends détailler les caractéristiques du modèle cartésien de l'animal-machine. Je l'aborderai sous deux angles : sa capacité de représenter la fonctionnalité des phénomènes vitaux ; les limites de la théorisation qu'il rend possible. Puis, je présenterai le modèle mécaniste inachevé de la génération.

La théorie de l'animal-machine

La théorie cartésienne de l'animal-machine est d'abord exposée dans le traité de *L'homme*. Le passage suivant est significatif dans la mesure où il met en valeur le jeu multiple des modèles analogiques dans la formulation d'hypothèses explicatives :

Je suppose que le Corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible : en sorte que, non seulement il lui donne en dehors la couleur et la figure de tous nos membres mais aussi qu'il met au dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons ; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez sujet de penser qu'il y en peut avoir encore davantage¹.

Sans doute ce texte permet-il de comprendre le recours hypothétique aux modèles de l'être vivant suivant un double rapport au mécanisme et à la téléologie. Bien que la même méthodologie prévale encore dans la phase ultime des réflexions cartésiennes, le recours aux analogies mécaniques, suivant l'ordre de déploiement de *La description du corps humain*, s'y fera plus discret, au profit d'un démarcage plus direct des modèles explicatifs sur les processus liés aux structures anatomiques. Corrélativement, les considérations embryologiques, absentes des textes antérieurs, impliqueront alors des modèles de type génétique, à la fois originaux et extrêmement spéculatifs.

Le projet est initialement de constituer une théorie de la médecine sur les fondements de la science certaine de la Nature, de « traiter exactement de la Médecine² », c'est-à-dire en fonction des seules lois du mouvement appliquées à des parties de la matière, c'est-à-dire de l'étendue : celles-ci, pour être supposées d'une certaine figure, même très complexe, n'en restent pas moins réductibles à une analyse faisant fond sur la seule intelligibilité géométrique. Si toute machine apparaît comme configuration mobile de parties, il est indéniable que la seule mobilité dont soit susceptible la mécanique vitale, se ramène à une détermination des parties à des mouvements locaux donnés, sitôt que l'impulsion se produisant déclenche le jeu articulé des diverses pièces ou organes. La réduction des mouvements vitaux aux lois de la mécanique est bien spécifiée par Descartes, ainsi que la

1. AT XI, 120.

2. Descartes, Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, AT IX-2, 17.

convergence entre cette exigence d'intelligibilité géométrique de tous les phénomènes du corps vivant et la mise en évidence de la structure anatomique comme agencement de pièces permettant l'accomplissement de fonctions que l'on peut décrire comme autant de processus mécaniques³. Toute téléologie doit être exclue de l'étude des corps vivants, au profit de la déduction ou construction analogique des fonctions organiques à partir du seul agencement mécanique des parties, du moins toute téléologie qui impliquerait l'intervention d'âmes ou de quelques principes spirituels que ce soit, comme causes efficientes présumées du mouvement fonctionnel des parties. D'où une justification par arguments critiques du mécanisme appliqué à l'explication des fonctions vitales.

L'illustration de la nouvelle physiologie que Descartes conçoit comme l'une des parties intégrantes et l'un des aboutissements de sa physique, se présente excellemment dans le modèle qu'il construit pour rendre compte de la mécanique vitale sur base de circulation sanguine et dont il fournit le specimen dans la 5^e Partie du *Discours de la méthode*⁴, à partir des analyses qu'il avait menées dans *Le monde*. À noter le rôle de modèle que Descartes accorde d'entrée de jeu au mouvement du cœur et des artères pour l'explication de tous les autres mouvements qui se déroulent dans l'organisme animal ; c'est là « le premier et le plus général [mouvement] qu'on observe dans les animaux⁵ ». La base de l'analyse se fonde sur le rappel de la structure anatomique du cœur et des réseaux artériels et veineux qui s'y raccordent, avec insistance particulière sur la disposition des valvules ordonnées à un sens unique, soit centripète, soit centrifuge, de déplacement des fluides, et sur la différence de consistance des artères et des veines. À l'observation immédiate, Descartes rattache également le constat de la chaleur de l'organe cardiaque qu'il juge supérieure à celle de toutes les autres parties. La structure cardiaque et vasculaire, ainsi que la chaleur particulière de l'organe central, rend compte du mécanisme en lequel se traduisent l'altération et le mouvement du sang. Descartes suppose que deux globules de sang

-
3. Il n'est pas inutile de rappeler l'affirmation de Descartes dans la lettre à Buitendijck de 1643, suivant laquelle les divers genres de mouvement, impliquant ceux de la génération, de la croissance/décroissance et de l'altération qualitative se trouvent réductibles au seul mouvement local qui régit aussi bien les corps animés : cf. AT IV, 65 : « Cæterum non admitto varia motuum genera, sed solum localem, qui corporum omnium, tum animatorum, tum inanimatorum, communis est ». Il est remarquable que dans cette lettre, Descartes interprète l'âme des animaux comme étant non le mouvement en tant que tel — réalité modale — mais un composé particulier de substance corporelle, en l'occurrence le sang, en raison de ses propriétés dynamiques, analysables suivant la catégorie du mouvement : AT IV, 65 : « [...] sanguinem esse illorum animam : sanguis enim est corpus fluidum citissime motum, cuius pars subtilior dicitur spiritus, et quæ ab arteriis per cerebrum in nervos et musculos indesinenter fluens totam corporis machinam movet ».
 4. Je renvoie ici volontiers à l'utile travail d'A. Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1990, qui éclaire sur plusieurs aspects le contexte théorique dans lequel se situe l'analyse cartésienne de l'être vivant. Sur le mode de réception de la théorie de Harvey par Descartes et les cartésiens, cf. R. French, *William Harvey's Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 179-226.
 5. AT VI, 46.

provenant de la veine cave et de la veine pulmonaire, de taille assez considérable en raison du diamètre de ces vaisseaux, s'écoulent respectivement des oreillettes droite et gauche dans les ventricules correspondants. En raison de la chaleur de l'organe et du processus de fermentation qui s'y déroule par l'effet des particules sanguines effervescentes précédemment retenues dans les fibres des parois, ces deux gouttes se raréfient et se dilatent au point d'obturer les valvules sigmoïdes et mitrales : le sang ne peut donc être refoulé dans les oreillettes. L'expansion du liguide sanguin entraîne alors l'ouverture des valvules de l'artère pulmonaire et de l'aorte et la projection du sang dans les artères. Déplétion (systole) et expansion (diastole) entraînent les mouvements contractiles alternés des oreillettes et des ventricules et par suite la pulsation artérielle. Le modèle mécanique ainsi constitué répondrait à la « force des démonstrations mathématiques » en raison de la convergence des faits observables avec des raisons congruentes relevant des concepts géométrico-mécaniques élémentaires auxquels on peut attribuer une intelligibilité intuitive.

Au reste, afin que ceux qui ne connaissent pas la force des démonstrations mathématiques, et ne sont pas accoutumés à distinguer les vraies raisons des vraisemblables, ne se hasardent pas de nier ceci sans l'examiner, je les veux avertir que ce mouvement, que je viens d'expliquer, suit aussi nécessairement de la seule disposition des organes qu'on peut voir à l'œil dans le cœur, et de la chaleur qu'on y peut sentir avec les doigts, et de la nature du sang qu'on peut connaître par expérience, que fait celui d'un horloge, de la force, de la situation, et de la figure de ses contrepoids et de ses roues⁶.

Suit alors, selon l'ordre de l'analyse, une prise en compte de la découverte de la grande circulation par Harvey : celle-ci se fonde sur l'hypothèse d'un transit du sang du réseau artériel au réseau veineux par anastomose des artérioles aux veinules. Une partie des preuves expérimentales de Harvey est reprise pour étayer le modèle mécanique de circulation perpétuelle. Mais les arguments harveyens relatifs à la contraction cardiaque et à la systole comme temps fort du processus sont omis ; Descartes, nous l'avons vu, y substitue ses propres schèmes analytiques. D'ailleurs, les arguments développés par Descartes visent surtout à confirmer son hypothèse relative à la mécanique circulatoire : sans en appeler à des causes obscures du type des formes substantielles, cette mécanique se fonderait sur la chaleur cardiaque et sur l'altération des parties sanguines en structure et en mouvement ; une telle altération résulterait d'un « feu sans lumière », sorte de processus interne de fermentation, hypostasié dans la disposition organique même⁷. Les arguments cartésiens sont les suivants : 1) la couleur et la température

6. AT VI, 50.

7. AT VI, 46 : « [...] et sans mettre en lui [le corps hypothétique semblable au nôtre], au commencement, aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sensitive, sinon qu'il [Dieu] excitât en son cœur un de ces feux sans lumière, que j'avais déjà expliqué [dans *Le monde*], et que je ne concevais point d'autre nature que celui qui échauffe le foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse cuver sur la rape ».

différente des sangs artériels et veineux s'expliqueraient par la raréfaction et la distillation des parties sanguines dans le cœur ; 2) la différence de consistance des artères par rapport aux veines serait proportionnée à la qualité et à la force du sang qui s'y projette ; 3) la disparité des ventricules droit et gauche se justifierait par la plus grande subtilité et la force d'expansion supérieure du sang après une première distillation dans le ventricule droit, ainsi que par le plus court trajet de la petite circulation qui empêche une trop forte densification du sang ; enfin, 4) l'observation médicale des propriétés du pouls correspondrait à l'incidence des variations de composition du sang sur le mécanisme d'altération cardiaque et ses effets moteurs ; 5) la chaleur animale pourrait être directement corrélée aux modalités de transformation du sang dans le cœur.

Une fois le modèle du mouvement cardiaque et sanguin ainsi construit, Descartes, dans le *Discours de la méthode*, esquisse les étapes d'une extension analogique qui permettrait d'instruire l'explication des autres fonctions de l'organisme par le déploiement de modèles similaires. C'est là le programme que *L'homme* tentait de réaliser et qui donnera lieu aux développements exposés dans *Les passions de l'âme* et *La description du corps humain*. Le point épistémologique le plus significatif de l'esquisse tient sans doute à l'idée de corroborer l'hypothèse mécaniste par la convergence même des modèles qui l'exemplifient diversement. Il s'agit là d'une forme de validation par la conjonction des faits empiriques dénombrés et l'assimilation analogique des modèles sous l'intelligibilité d'un schème unique : ce schème se fonderait sur les seules notions de propriétés géométrico-mécaniques et exclurait de l'explication toute forme ou faculté appartenant aux physiologies de provenance aristotélicienne et galénique.

Sans nul doute, si Descartes propose sa théorie mécaniste de l'être vivant avec le statut qu'il assigne à l'hypothèse, la comparaison avec les « automates » lui fournit des modèles privilégiés dans le développement et la validation de cette hypothèse. De fait, les divers types d'automates constituent autant de modèles qu'on peut utiliser analogiquement pour figurer la structure et le fonctionnement de tels ou tels systèmes d'organes du corps vivant. Ce que confirme le passage de la 5^e Partie du *Discours de la méthode* où Descartes justifie sa théorie en alléguant :

[Elle ne semblera] nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes⁸.

Mais comment Descartes associe-t-il cette analogie des « automates » à la constitution de modèles propres à soutenir l'explication des fonctions vitales ?

8. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 55-56.

Sur ce point, il est aisé de remarquer que l'utilisation de l'analogie pour fins d'élaboration de modèles comporte plusieurs formes. Et d'abord, Descartes compare le corps vivant dans son ensemble comme dans ses parties, à plusieurs mécanismes plus ou moins automatiques de types distincts : horloges, fontaines artificielles, moulins, orgues d'église, etc., en somme, à des systèmes qui diffèrent tant par l'agencement interne des parties que par le mode de transmission des mouvements. En outre, le modèle de l'horloge sert plus précisément à représenter l'autonomie et la régularité de fonctionnement du corps vivant, indépendamment de tout principe de spontanéité inventive, indépendamment de tout « instrument universel qui [puisse] servir en toutes sortes de rencontres », telle la raison : la nature agit dans les animaux « selon la disposition de leurs organes ainsi qu'on voit qu'un horloge qui n'est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps plus justement que nous, avec toute notre prudence⁹ ». Les modèles hydrauliques et pneumatiques représentent les processus circulatoires du sang et des esprits animaux, qui assurent la coordination vitale. Ainsi Descartes compare-t-il le système neuro-moteur à l'orgue d'église et ses tuyaux ; il le compare aussi au système hydraulique des fontaines ; et les deux modèles se combinent dans le fameux passage du traité de *L'homme* où la circulation des esprits animaux dans le cerveau et les nerfs est interprétée suivant le mécanisme des fontaines musicales¹⁰. Des modèles plus désarticulés, ceux de simples outils mécaniques, comme la corde, le levier, le coin, la poulie, bref les machines simples dont Descartes avait fourni un petit traité à l'intention de Constantin Huygens¹¹, semblent valoir lorsqu'il s'agit d'expliquer la transmission des sensations et la structure opératoire des muscles. Mais, lorsqu'il s'agit d'expliquer la production de force motrice, le modèle utilisé est celui d'une machine à feu, le cœur, dont le mécanisme serait déclenché par un processus chimique de fermentation, analogue à celui du foin ou du vin. Du point de vue même de Descartes, tout nous semble indiquer l'inadéquation relative des modèles à représenter le type d'agencement fonctionnel hypercomplexe en lequel un organisme animal peut consister. Par exemple, Descartes peut-il être dupe de

9. AT VI, 57, 59.

10. Cf. Descartes, *L'homme*, AT XI, 130-131 : « Or, à mesure que ces esprits entrent ainsi dans les concavités du cerveau, ils passent de là dans les pores de sa substance, et de ces pores dans les nerfs ; où selon qu'ils entrent, ou même seulement qu'ils tendent à entrer plus ou moins dans les uns que dans les autres, ils ont la force de changer la figure des muscles en qui ces nerfs sont insérés, et par ce moyen de faire mouvoir tous les membres. Ainsi que vous pouvez avoir vu aux jardins de nos Rois, que la seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent. Et véritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris, aux tuyaux des machines de ces fontaines ; ses muscles et ses tendons, aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir ; ses esprits animaux, à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et les concavités du cerveau sont les regards ».

11. *Explication des engins par l'aide desquels on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant*, à la suite de la lettre de Descartes à Huygens du 5 octobre 1637, AT I, 435-448.

l'incohérence relative que représente la comparaison du feu sans flamme dans la cavité cardiaque au ressort constituant l'organe moteur de l'horloge ?

À la suite de M. D. Grmek, je suggère que Descartes entrevoit un type d'automate dont aucun modèle artificiel n'existait en son temps, et pour cause, puisque, selon nos catégories contemporaines, il ne pourrait s'agir que d'un automate capable d'autorégulation, programmé pour accomplir *toutes* les fonctions vitales¹². Toutefois, cette analogie anachronique doit être considérée avec circonspection, car, partisan de la création continuée, Descartes présuppose la constance des effets de l'acte créateur, qui se prolongent, après la création de la machine, dans les processus internes de l'automate animé : si le système est autosuffisant sur le plan de l'activité motrice différenciée, c'est que l'ingénieur transcendant continue à faire fonctionner la machine, en utilisant le même pouvoir causal qui a produit l'agencement même de celle-ci. Ce détail échappe facilement aux interprètes de la théorie cartésienne de l'animal-machine, parce que la théorie de la création continuée est elle-même ambivalente, ce qui la fait facilement tenir pour ambiguë. Le système du monde s'ordonne de lui-même en une succession de phénomènes mécaniquement liés. Les lois de la Nature ne présupposent aucune autre téléologie que la « chiquenaude » divine ; en même temps, l'enchaînement des phénomènes et les lois mécaniques qui les expliquent, illustrent un acte créateur, une téléologie transcendante, qui se renouvelle à chaque instant. Ce qui vaut pour le système du monde, vaut *a fortiori* pour les systèmes particuliers qui en dépendent suivant l'ordre de la déduction, du simple au complexe, du principe à la conséquence, de la nature simple à la complexité des phénomènes. En raison de l'intrication des phénomènes qu'il représente, l'organisme est un monde plus complexe que le système du ciel, mais il résulte de la même causalité transcendante. Si l'explication de chaque fonction requiert l'intelligibilité d'un enchaînement strictement mécanique de causes et d'effets, l'explication de la structure organique même reste irréductible aux modèles qui incarneraient la raison mécanique de tels processus.

12. Cf. M.D. Grmek, « A survey of the mechanical interpretations of life », in A.D. Breck & W. Yourgrau (eds.), *Biology, History, and Natural Philosophy*, New York, Plenum Press, 1972, 181-195, ici 187 : « If a human or animal organism is interpreted in a Cartesian way, one cannot escape the logical necessity to suppose divine intervention by the First Engineer. A complicated machine must be built by some superior Intelligence. The two possibilities can be envisaged. Let me express these in modern language : an animal-machine is either an automaton with cybernetic regulations and something like a program-tape inserted in it by the First Engineer ; or it is a kind of car, or better a very complex factory, which cannot operate without permanent intelligent conduction and supervision. Descartes chose the first logical possibility, which was certainly very audacious on his part, for in his time, nothing was known of feedback circuits and program records. We can now easily understand why he was not able to express clearly all the meaning of his beast-machine analogy : he was in search for a still non-existing mechanical model ».

Le modèle mécaniste de la génération

Pour Descartes, le problème se révèle particulièrement crucial lorsqu'il doit fournir une explication de la génération animale suivant l'ordre des causes efficientes. À supposer que l'animal-machine soit un système de parties matérielles à fonction autorégulatrice, l'autorégulation doit intervenir à la fois sur le plan de la conservation et sur celui de la reproduction du système, car les deux plans sont liés du point de vue biologique. D'où l'importance de l'embryologie aux yeux mêmes de Descartes : il lui semblait que la solution qu'il apporterait au problème de la génération serait la pierre de touche de toute science du vivant, voire de toute physique, puisqu'il s'agissait de fournir une explication causale de la production des phénomènes les plus complexes dans leur ordre¹³.

Pour l'explication des corps vivants, à l'époque où il rédige *Le monde*, Descartes n'a pu suivre l'heureuse méthode qu'il avait utilisée pour la physique et qui consistait à fonder l'explication des phénomènes observables sur la projection d'une genèse idéale capable d'en fournir la reconstruction théorique à partir des éléments matériels primordiaux et en soumettant ceux-ci sans ordre préalable, c'est-à-dire suivant l'hypothèse d'un chaos primitif, aux lois générales de la Nature inférables de la métaphysique. Par rapport à ce schème méthodologique, le traité de *L'homme* manifeste la particularité que, d'entrée de jeu, Descartes y fait abstraction de la genèse des organismes vivants : il se contente alors de postuler les structures anatomiques de l'animal à l'état achevé et de s'en donner une représentation géométrico-mécanique qui puisse s'avérer aussi congruente que possible aux organes selon leur apparence observable et leurs mouvements. Il ne s'attarde même pas à tenter de rendre compte par l'analyse des microparties organiques, dans la mesure où celles-ci sont proprement imperceptibles¹⁴ : il présume que les mouvements macroscopiques résultants manifesteront suffisamment l'ordre sous-jacent des causes pour nous permettre de construire des modèles recevables. Ainsi affirme-t-il :

[...] je ne m'arrêterai pas à vous décrire les os, les nerfs, les muscles, les veines, les artères, l'estomac, le foie, la rate, le cœur, le cerveau, ni toutes les autres diverses pièces dont elle [= la machine de terre que Dieu forme tout exprès pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible] doit être composée ; car je les suppose du tout semblables aux parties de notre Corps qui ont les mêmes noms, et que vous pouvez vous faire montrer par quelque savant Anatomiste, au moins celles qui sont assez grosses pour être vues, si vous ne les connaissez déjà assez de vous-même. Et pour celles qui à cause de leur petitesse sont invisibles, je vous les pourrai plus facilement et plus clairement faire connaître en vous parlant des mouvements qui en dépendent¹⁵.

13. Sur cette question de la théorie de la génération et de l'embryologie cartésienne, cf. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, 2^e éd., Paris, A. Colin, 1971, 140-154 et *passim*.

14. L'usage du microscope, faut-il le rappeler, ne se généralisera que dans la seconde moitié du XVII^e, postérieurement à l'œuvre cartésienne.

15. Descartes, *L'homme*, AT XI, 120-121.

Présentant les thèses du traité de *L'homme*, le *Discours de la méthode* confirmera la limitation intrinsèque de cette approche méthodologique *a posteriori* en l'attribuant à un manque provisoire de connaissance :

De la description des corps inanimés et des plantes, je passai à celle des animaux et particulièrement à celle des hommes. Mais, pour ce que je n'en avais pas encore assez de connaissance pour en parler du même style que du reste, c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et faisant voir de quelles semences, et en quelle façon, la Nature les doit produire, je me contentai de supposer que Dieu formât le corps d'un homme entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes¹⁶.

Pour pouvoir déduire les effets suivant l'ordre, il faut que les causes aient été adéquatement conçues, soit que l'on puisse avoir directement accès aux natures correspondantes comme dans le cas de l'intuition des natures simples, soit que l'on puisse les figurer hypothétiquement mais avec des garanties suffisantes d'intelligibilité. Qu'il s'agisse de déduction pure ou d'inférences hypothético-déductives pragmatiquement et rationnellement validées, l'engendrement des effets par les causes du simple au complexe est le seul ordre de l'investigation rationnelle qui mène à une certitude morale approchant de la certitude métaphysique. La meilleure formule de cette méthode de déduction causale nous est fournie par un texte majeur des *Principes de la philosophie* :

[...] nous devons juger que tout ce que [Dieu] a fait, a eu dès le commencement toute la perfection qu'il devait avoir ; mais néanmoins, comme on connaîtrait beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam et celle des arbres du Paradis, si on avait examiné *comment les enfants se forment peu à peu au ventre des mères*, et comment les plantes sortent de leurs semences, que si on avait seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés : tout de même, nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles et fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les astres et la terre, et enfin que tout le monde visible aurait pu être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon ; que si nous le décrivions seulement comme il est, *ou bien comme nous croyons qu'il a été créé*¹⁷.

Or, en ce qui concerne les semences des corps animés, une notion adéquate de leur structure et des modalités de leur transformation requerrait plus, semble-t-il, que les connaissances dont Descartes disposait en 1637. Arguant de ce manque de connaissance qu'il estime remédiable, Descartes ramène la théorie mécanique visée de la formation au modèle de l'automate en prenant comme norme et comme base d'inférence le corps vivant tel que l'observation sensible nous le révèle à son stade de fonctionnement évolué. Or, du point de vue même de Descartes, ce procédé

16. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 45-46.

17. Descartes, *Principes de la philosophie*, III, § 45, AT IX-2, 124 (*Principia*, AT VIII-1, 100).

méthodologique suppléant une explication *a posteriori* à une explication *a priori* comporte d'évidentes limitations théoriques : 1) les inférences résultantes ne peuvent prétendre à un statut autre que purement hypothétique ; elles se trouvent dépourvues des garanties rationnelles susceptibles de hausser la certitude morale au degré métaphysique ; 2) inférée des phénomènes d'organisation vitale tels qu'ils se révèlent à l'observation sensible, la structure conçue du corps vivant ne peut se définir comme parfaitement détachée de toute interprétation anthropomorphique : après tout, les organes sont alors interprétés à l'aide de notions dérivant du rapport que l'homme entretient avec les instruments qu'il a créés. C'est du point de vue anthropomorphique de la construction des automates que se délimitent les organes et que se définissent leurs rapports fonctionnels ; c'est aussi la même technique analytique qu'il convient d'appliquer à la structure organique intégrée lorsqu'on tente d'expliquer son fonctionnement suivant un ensemble de déterminations motrices tant internes qu'externes.

L'exemple par excellence de cette approche méthodologique et de la théorie qu'elle permet d'édifier est fourni par la grande démonstration du traité de *L'homme* portant sur le mouvement cardiaque, sur la circulation sanguine et sur l'enchaînement des fonctions qui en dérivent, particulièrement celles qui impliquent l'organe cérébral et les esprits animaux. C'est d'ailleurs cette même illustration que reproduit le *Discours de la méthode* et que l'on trouvera reprise sous un mode plus analytique dans *La description du corps humain*.

Or, dans la période postérieure à la publication du *Discours de la méthode*, Descartes se livre à des recherches qui auraient dû lui permettre de surmonter les déficiences méthodologiques de sa première théorie de l'être vivant en développant les considérations susceptibles de fonder une embryologie mécanique. Les *Primæ cogitationes circa generationem animalium*, comme d'ailleurs les *Excerpta anatomica* attestent d'une pluralité de tentatives — en particulier des observations sur les phases d'évolution de l'embryon de poulet après la fécondation à l'imitation des observations menées par Fabrici d'Acquapendente et publiées en 1621¹⁸. Ces tentatives aboutiront à la version provisoire de la théorie que l'on trouve dans *La description du corps humain*¹⁹.

Plusieurs témoignages tirés de la correspondance balisent en outre le cheminement complexe de cette recherche où Descartes a investi l'espoir d'achever adéquatement l'édifice de sa physique. Citons en particulier, au début du processus, la lettre à Mersenne du

18. Cf. Descartes, *Excerpta anatomica*, AT XI, 619-621 ; G. Fabrici d'Acquapendente, *De formatione ovi et pulli tractatus accuratissimus*, Patavii, Apud A. Benci, 1621.

19. Sur le caractère provisoire des vues qui sont exposées dans *La description du corps humain*, cf. AT XI, 252-253 : « Et bien que je n'aie pas voulu jusques ici entreprendre d'écrire mon sentiment touchant cette matière, à cause que je n'ai pu encore faire assez d'expériences, pour vérifier par leur moyen toutes les pensées que j'en ai eues : je ne puis néanmoins refuser d'en mettre ici en passant quelque chose de ce qui est le plus général, et dont j'espère que je serai le moins en hasard ci-après de me dédire, lorsque de nouvelles expériences me donneront davantage de lumière ».

20 février 1639 où Descartes, se fondant sur les dissections qu'il a entreprises, affirme :

[...] je n'y ai trouvé aucune chose dont je ne pense pouvoir expliquer en particulier la formation par les Causes Naturelles, tout de même que j'ai expliqué, en mes *Météores*, celle d'un grain de sel, ou d'une petite étoile de neige. Et si j'étais à recommencer mon *Monde*, où j'ai supposé le corps d'un animal tout formé, et me suis contenté d'en montrer les fonctions, j'entreprendrais d'y mettre aussi les causes de sa formation et de sa naissance²⁰.

Les mêmes assertions entourent en quelque sorte les tentatives de 1648-1649 en vue de parachever l'entreprise, témoins la lettre à Élisabeth du 31 janvier 1648²¹ et celle, sans doute plus tardive, à un destinataire inconnu²², de même que le texte, intermédiaire dans le temps, de l'*Entretien avec Burman* à la date du 16 avril 1648²³.

La portée méthodologique de l'ébauche de théorie épigénétique que Descartes développe alors se trouve justement décrite par le passage relatif à l'« embryologie mathématique » dans *La description du corps humain* :

Si on connaissait bien quelles sont toutes les parties de la semence de quelque espèce d'animal en particulier, par exemple de l'homme, on pourrait déduire de cela seul, par des raisons entièrement mathématiques et certaines, toute la figure et conformation de chacun de ses membres comme aussi réciproquement, en connaissant plusieurs particularités de cette conformation, on en peut déduire quelle est la semence. Mais à cause que je ne considère ici que la production de l'animal en général, et autant qu'il est besoin pour faire entendre comment toutes ses parties se forment, croissent, et se nourrissent, je continuerai seulement à expliquer la formation de ses principaux membres²⁴.

20. Descartes, lettre à Mersenne du 20 février 1639, AT II, 525.

21. Cf. Descartes, lettre à Élisabeth du 31 janvier 1648, AT V, 112 : « [...] j'ai maintenant un autre écrit entre les mains [...] : c'est la description des fonctions de l'animal et de l'homme. Car ce que j'en avais brouillé, il y a douze ou treize ans [...] j'ai cru être obligé de le mettre plus au net, c'est-à-dire de le refaire. Et même je me suis aventuré (mais depuis huit ou dix jours seulement) d'y vouloir expliquer la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine. Je dis l'animal en général : car, pour l'homme en particulier, je ne l'oserais entreprendre, faute d'avoir assez d'expérience pour cet effet ».

22. Cf. AT V, 260-261 : « Pour la description de l'animal, il y a longtemps que j'ai quitté le dessein de la mettre au net, non point par négligence, ou faute de bonne volonté, mais pour ce que j'en ai maintenant un meilleur. Je ne m'étais proposé que de mettre au net ce que je pensais connaître de plus certain touchant les fonctions de l'animal, pour ce que j'avais presque perdu l'espérance de trouver les causes de sa formation ; mais, en méditant là-dessus, j'ai tant découvert de nouveaux pays, que je ne doute presque point que je ne puisse achever toute la Physique selon mon souhait, pourvu que j'aie du loisir et la commodité de faire quelques expériences ».

23. Cf. Descartes, Entretien avec Burman, AT V, 170-171 : « Quin etiam in ipso Animalis Tractatu, in quo hoc hieme laboravi, id animadvertit cum enim solum animalis functiones explicare vellet, vidit se id facere vix posse sine eo quod animalis conformationem ab ovo explicare necesse haberet, quam ex suis principiis, ita sequi animadvertit, ut rationes cur oculus, nasus, cerebrum, etc. essent, dare posset ; et plane perspexit naturam rerum ex suis principiis ita constitutam esse, ut aliter non posset ».

24. Descartes, *La description du corps humain*, AT XI, 277.

Trois points méritent ici d'être soulignés. 1) L'explication causale des organismes particuliers supposerait une connaissance intégrale des structures séminales spécifiques à ces diverses sortes d'organismes. 2) Le retour des effets déployés aux causes qui les produisent à partir des structures élémentaires est considéré possible et, semble-t-il, valide — il s'agit apparemment d'une argumentation hypothétique du type de celle qui se trouvait illustrée dans le traité de *L'homme*. Il est à noter cependant que les conditions de validation ne sont pas spécifiées. 3) Le dessein particulier de Descartes est de fournir non pas la théorie déductive complète établissant *a priori* les règles de formation des sortes particulières d'organisme, y compris les plus complexes, mais plutôt d'établir un modèle d'épigenèse mécanique de caractère général, susceptible de représenter la formation de systèmes organiques types. L'inférence que l'on serait tenté de faire consisterait à présumer que l'établissement de ce modèle fournit précisément le moyen principal pour valider la démarche *a posteriori* à partir des effets complexes : le modèle épigénétique général servirait de paradigme pour élaborer les modèles particuliers sous-tendant les hypothèses explicatives pour les divers cas d'espèce considérés. Ce que les commentateurs ont trop négligé dans ce passage, c'est la nouvelle équivalence établie entre la voie *a posteriori* et la voie *a priori* et le fait que par le biais de la recherche entreprise — et à mon avis par le biais du modèle mécanique de formation de type générique — l'inférence des raisons explicatives puisse désormais se fonder sur la connaissance de plusieurs particularités des phénomènes organiques résultant de l'épigenèse.

Évoquant, dans les *Primæ cogitationes*, l'hypothèse de la génération spontanée, Descartes la considère possible, si l'on tient compte du rôle de la chaleur fermentative agissant sur des particules de disposition diverse au sein de corps organiques en putréfaction, certaines particules étant plus subtiles à l'instar de celles qui composent les esprits animaux, les autres étant plus grossières comme celles qui composent le sang²⁵.

Mais l'essentiel de l'attention est accordé à la génération requérant le mélange des semences en provenance des deux sexes. Reprenant la vieille thèse hippocratique du *defluxus*, Descartes suppose que ce mélange informe comporte des particules émanant des divers organes des géniteurs et issues des fluides sanguins. Sous l'effet de la chaleur dans la matrice, se produisent des rassemblements et des structurations particulières de particules affines, les plus subtiles créant des foyers de mouvement analogues, peut-on supposer, aux tourbillons du second élément sous l'effet des déterminations motrices affectant les particules d'éther — dans les *Primæ cogitationes*, il est fait allusion à des tourbillons qui seraient circulaires dans le cas de la génération des plantes, et sphériques dans celui de semences animales²⁶. Par pression, les particules

25. Descartes, *Primæ cogitationes circa generationem animalium*, AT XI, 505-506.

26. AT XI, 534 : « In eo convenit formatio plantarum et animalium, quod fiant a partibus materiæ vi caloris in orbem convolutæ sed in hoc discrepant, quod partes materiæ, ex quibus plantæ generantur, volvantur tantum in orbem circulariter, eæ vero, ex quibus animalia, volvantur spherice et in omnes partes ».

moins subtiles en viennent alors à composer diverses structures sous l'effet de la fermentation vitale. Ainsi, suivant la version ultimement retenue, se forment progressivement à partir du cœur assumant la fonction de *primum movens*, les diverses structures organiques, cerveau, poumon, foie, etc., ainsi que les vaisseaux en réseaux circulaires qui les relient de façon à former des systèmes de plus en plus intégrés. Ce qui caractérise les séquences de processus dans l'analyse qu'en donne Descartes²⁷, c'est le fait que la description morphogénétique se trouve constamment sous-tendue par des modèles mécaniques où interviennent la figuration géométrique des dispositifs organiques et l'efficience causale du mouvement agissant sur une gamme très diversifiée de particules : la typologie ouverte de ces éléments corpusculaires permet de concevoir autant de dispositifs structuro-fonctionnels — selon les besoins de l'explication, pourrait-on dire, et par delà toute complexification structurale conçue *more geometrico*²⁸. Jacques Roger a fait remarquablement ressortir la polyvalence de telles constructions en soulignant à quel point elles se révèlent *ad hoc* dans le contexte d'une recherche d'explication touchant les phénomènes hypercomplexes de l'embryogenèse²⁹. Par audace spéculative, *La description du corps humain* et autres ébauches relatives à la théorie de la génération tendent en fait à rétablir par le biais de multiples dispositifs corpusculaires fonctionnels une théorisation axée sur les processus finalisés accomplis par les diverses structures et que la physiologie antérieure rattachait volontiers à des propriétés ou facultés des âmes végétative et sensitive.

La teneur de l'embryologie cartésienne est, pourrait-on dire, essentiellement programmatique et ne saurait à elle seule constituer la réforme radicale de la théorie de l'être vivant que réclameraient les normes méthodologiques d'une véritable *mathesis* appliquée à l'ordre complexe des phénomènes vitaux. C'est pourquoi ultimement Descartes ne parvient pas à se distancer de la formule hypothético-déductive imparfaite impliquant une pluralité de figurations analogiques qu'il avait d'abord mise en œuvre dans le traité de *L'homme* comme partie *sui generis* de sa physique. Il ne réussit pas à surmonter ce paradoxe consistant à soumettre la théorie physiologique à la rigueur de l'explication mécaniste qui doit prévaloir sur le territoire entier des phénomènes physiques, tout en décrivant les réalités biologiques comme des réalités de type spécial, comparables aux automates de production humaine, bien qu'à un degré de complexité et d'artifice considérablement supérieur. La principale

27. Cf. Descartes, *La description du corps humain*, AT XI, 253-286.

28. Cf. le jugement très négatif posé par Emily Grosholz sur la modélisation mathématique à laquelle Descartes prétend recourir dans sa physiologie, cf. E. Grosholz, *Cartesian Method and the Problem of Reduction*, Oxford, Clarendon Press, 1991, 119 : « [...] Descartes builds up a highly enriched version of material particles which far surpasses the earlier model of unity in virtue of geometrical shape or common motion ; and he substitutes for the mechanism of impact a series of increasingly sophisticated relational structures which share the concept of machine only by the most elastic of analogies ».

29. Cf. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, 148-149.

déficience de la théorie cartésienne résulte d'une dépendance trop étroite par rapport au modèle des automates, alors que ceux-ci sont à coup sûr déficients en ce qui a trait au pouvoir d'autorégulation, aux processus de croissance, de décroissance, de conservation et de reproduction, et qu'ils sont incapables de représenter adéquatement la vie propre des parties. Il faudra en particulier une subversion du modèle cartésien construit suivant le type d'une source centrale de force motrice, pour que puisse se développer une véritable théorie de la fibre vivante, embryon d'une conception parcellarisée de la vie organique, qui prendra son essor au début du XVIII^e siècle³⁰. Surtout, à considérer la physiologie cartésienne en son état méthodologiquement inachevé, sans épigénèse mécanique validée, l'hypothèse de l'animal-machine ne semble pouvoir se soutenir et satisfaire à l'explication des phénomènes que par recours à une forme de téléologie.

Je reviendrai pour conclure à la caractérisation des hypothèses dans les *Principia philosophiæ*. Nous pensons avoir trouvé le vrai chiffre d'un cryptogramme lorsque nous en voyons la signification suivre de la lecture à l'aide de la grille que nous avons forgée pour les besoins de la cause. De même, l'hypothèse d'automates formés à l'imitation des corps vivants et impliquant un artifice divin, vaut comme substitut d'une déduction en règle pour autant qu'elle permet d'édifier une théorie cohérente représentant de façon unifiée les fonctions vitales dans ce qu'elles ont de spécifique par rapport aux autres phénomènes physiques. Mais si le déchiffrement d'un message codé suppose la possession d'une grille de lecture, cette clé d'interprétation doit elle-même répondre à des règles de formation, à des principes d'ordre susceptibles d'en exprimer la genèse rationnelle. Chez Descartes, les modèles de cette genèse rationnelle à l'arrière-plan de l'hypothèse physiologique restent à l'état d'ébauches et de constructions schématiques. Dans cet état de carence, l'hypothèse de l'animal-machine intègre sur le mode provisoire des modèles d'automatismes renvoyant à un certain état des connaissances. La norme d'intelligibilité qui intervient dans le façonnement de l'hypothèse est, dans ce cas, celle d'une sorte d'« anthropomorphisme technologique » qui prend appui sur une téléologie instrumentale. La tentative était brillante, mais épistémologiquement fragile, et elle ne laissait pas de favoriser de notables distorsions dans la prise en compte des données d'expérience saisies à travers un tel prisme. Les analogies disponibles à partir desquelles Descartes construit les modèles mécaniques servant à incarner la théorie des fonctions vitales, tendent à ne représenter qu'un équivalent instrumental pauvre de telles fonctions. Ces contingences ne doivent pas faire oublier toutefois l'impact indéniable des schèmes analytiques dont Descartes se fait le protagoniste en développant son modèle mécaniste de l'être vivant. Peu après la publication posthume du traité de *L'homme*, Niels Stensen en témoigne dans le *Discours*

30. Cf. M. D. Grmek, « La notion de fibre vivante chez les médecins de l'école iatrophysique », *Clio Medica*, 5 (1970), 297-318. Ce thème est longuement analysé dans F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, La Haye, M. Nijhoff, 1982.

sur l'anatomie du cerveau qu'il prononce en 1665 et publie quelques années plus tard :

Pour ce qui est de Monsieur Descartes, il connaissait trop bien les défauts de l'histoire que nous avons de l'homme, pour entreprendre d'en expliquer la véritable composition. Aussi n'entreprend-il pas de la faire dans son *Traité de l'homme*, mais de nous expliquer une machine qui fasse toutes les actions dont les hommes sont capables. Quelques-uns de ses amis s'expliquent ici un peu autrement que lui ; on voit pourtant au commencement de son ouvrage qu'il l'entendait de la sorte ; et dans ce sens on peut dire avec raison, que Monsieur Descartes a surpassé les autres Philosophes dans ce *Traité* dont je viens de parler. Personne d'autre que lui n'a expliqué mécaniquement toutes les actions de l'homme, et principalement celles du cerveau ; les autres nous décrivent l'homme même ; Monsieur Descartes ne nous parle que d'une machine qui pourtant nous fait voir l'insuffisance de ce que les autres nous enseignent, et nous apprend une méthode de chercher les usages des autres parties du corps humain, avec la même évidence qu'il nous démontre les parties de la machine de son homme, ce que personne n'a fait avant lui [...] ³¹.

Le rôle paradigmatique de l'animal-machine tient à la figuration mécaniste des processus fonctionnels selon un système intégré de mouvements vitaux. Au centre du modèle, se trouvent la circulation sanguine et celle des esprits animaux qui en dérive ; l'explication causale tient à l'idée d'un principe de mouvement exerçant son action par des processus chimiques et zymotiques qui se déroulent dans la texture fibrillaire du cœur. Aux arguments harveyens relatifs à la contraction cardiaque et à la systole comme temps fort du processus, Descartes oppose une mécanique circulatoire qui se fonde sur la chaleur cardiaque et sur l'altération des parties sanguines en composition et en disposition motrice. Sur cette base et par extension analogique, Descartes conçoit l'explication des autres fonctions vitales et animales d'après des modèles mécaniques diversifiés. La validité de l'explication dépendrait de la convergence des modèles et de leur capacité de transposer les données biologiques *more geometrico*, court-circuitant ainsi tout recours aux formes et facultés des théories physiologiques selon la tradition aristotélico-galéniste. Même lorsqu'il s'inspire des analyses traditionnelles, Descartes évacue de la représentation théorique toute causalité de type psychomorphique — d'où la confrontation significative que traduit entre autres la correspondance avec Plempius. La théorie de l'animal-machine se structure selon le principe d'une autonomie mécanique des systèmes intégrés et centralement contrôlés : ceux-ci accompliraient les processus fonctionnels que l'on attribue à tort à la sensibilité et à la volition d'une âme animale. Si cette théorie cartésienne ne consistait qu'en simples représentations hypothétiques sur base de projections analogiques, la valeur méthodologique de tels modèles résiderait dans la capacité qu'ils confèrent de déchiffrer *more geometrico* l'ordre des phénomènes organiques.

31. N. Sténon, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, Paris, Chez Robert de Ninville, 1669, 12-13, fac-similé in N. Steno, *A Dissertation on the Anatomy of the Brain*, Copenhagen, Nyt Nordisk Forlag (Arnold Busck), 1950.

Reste alors la difficulté principale de déterminer une modélisation mécaniste qui rende adéquatement compte de la formation même des organismes. Descartes n'avait pu surmonter cette difficulté à l'époque où il rédigeait *L'homme* et le *Discours de la méthode*. Il s'était contenté de présumer d'une épigénèse suffisante à produire le vivant intégré et complexe que l'observation révèle au terme du processus morphogénétique. Par la suite, à la dernière époque de sa carrière, la quête d'une explication causale conforme aux normes de l'analyse suscitera des constructions hypothétiques diverses où domine le schème d'un mélange des semences animales avec composition consécutive de structures organiques sous l'effet de la fermentation vitale. L'explication alors envisagée aurait permis de produire des modèles mécanistes correspondant aux phases de la morphogenèse : ces modèles auraient intégré la représentation de dispositifs corpusculaires fonctionnels, aptes à engendrer les structures de niveau supérieur par le simple jeu des agencements organiques primordiaux et des mouvements que des facteurs externes y détermineraient. Tel est le profil épistémologique des fictions explicatives auxquelles Descartes souhaitait soumettre la recherche embryologique et sur lesquelles devait causalement reposer son modèle hypothétique de la mécanique vitale.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Les récurrences du platonisme chez Descartes

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027406ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027406ar>

[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

Boulad-Ayoub, J. (1996). Les récurrences du platonisme chez Descartes. *Philosophiques*, 23 (2), 405–415. <https://doi.org/10.7202/027406ar>

LES RÉCURRENCES DU PLATONISME CHEZ DESCARTES

PAR

JOSIANE BOULAD-AYOUB

Descartes a affirmé lui-même, à maintes reprises, sa rupture d'avec le passé philosophique ou scientifique. L'histoire a sanctionné ces affirmations puisqu'on a coutume de faire débiter par la pensée cartésienne, la première transformation profonde du discours philosophique. Certaines récurrences de la philosophie platonicienne ne laissent pas, néanmoins, d'être repérables chez Descartes. Si ces infiltrations ne sont pas très nombreuses, elles peuvent, cependant, être mises en évidence sur au moins trois exemples : i) le rôle du modèle mathématique, ii) la méthode, iii) la thèse de l'innéisme des idées. Tous trois mettent en jeu les procédés, les concepts, les thèses que propose Descartes pour atteindre la connaissance. Ainsi la métaphysique cartésienne prend son essor à partir de la méthode pour poser les fondements de la révolution de pensée qu'elle opère au XVII^e siècle mais c'est le modèle mathématique qui permet de constituer la méthode de façon opératoire, cette méthode dont l'agencement règle les structures des deux premières *Méditations*, par exemple. L'évidence du mathématicien offre le type d'une certitude qui se renouvelle chaque fois que s'impliquent essence et existence ; c'est le cas pour le cogito, c'est le cas pour l'idée de Dieu. À son tour la méthode permet l'application généralisée du modèle qui l'a fécondée ; elle autorise une reconstruction de la mathématique et de toute la science cartésienne.

Faute de temps, je me limiterai ici au seul examen de l'innéisme pour relever les marques du platonisme dans la métaphysique cartésienne. Un certain platonisme sera ainsi décelable chez Descartes qui met l'accent sur l'âme mais n'oublie pas quelque chose d'essentiel, non pas de l'idée, mais en rapport avec l'idée : si l'idée est du monde divin, nous avons comme une nostalgie en nous de ce monde divin. Le philosophe moderne refuse de se placer d'emblée dans le monde des Formes ; il commence par montrer la distance entre nos idées et Dieu (théorie de la création des vérités éternelles) mais il lui reste comme une inquiétude, et de l'idée au sens platonicien et du Bien au sens platonicien : l'âme sera elle-même l'inquiétude de l'idée.

Les réserves à faire en parlant du platonisme de Descartes tiendront, comme je le montrerai, en conclusion, aux différences entre l'exemplarité des Formes platoniciennes et l'actualité des idées cartésiennes. L'idée, chez Descartes, est indice et moyen de connaissance non pas tant parce qu'elle est exemplaire, ni même parce qu'elle est faite sur le modèle divin ; elle est elle-même connaissance actuelle : avoir l'idée de Dieu, c'est actuellement penser à Dieu. Entre l'exemplarité de Platon et l'actualité de Descartes, il y a la même différence qu'entre le statut ontologique de l'idée chez l'un, et

son statut « psychologique » qui détermine sa fonction épistémologique chez l'autre. Chez Platon, c'est l'Idée qui est au-dessus de tout et qui explique tout, tandis que ce rapport est renversé chez Descartes pour qui c'est surtout l'âme qui compte, le moi qui compte.

Innéisme des idées

Dans les *Regulæ*, Descartes fait une référence, sans mentionner Platon, à « ces créateurs de la philosophie » qui ne voulaient « admettre à l'étude de la sagesse personne qui fût ignorant de la mathématique¹ ». Nous savons l'affinité chez Platon entre les objets mathématiques et les objets intelligibles dits Idées. Or Descartes, à propos des objets mathématiques les appelle dans les *Méditations* autant que dans les *Regulæ* des « natures vraies et immuables² » : cette désignation s'appliquerait parfaitement aux Idées telles que conçues par Platon. Chez ce dernier les Idées sont de « vraies et immuables natures » ; les objets mathématiques sont des essences immuables et éternelles qui s'imposent à la pensée avec un caractère de nécessité³.

Comment connaître ces « vraies et immuables natures » ? L'un des procédés premiers pour la connaissance de la réalité intelligible est, chez Platon, la réminiscence⁴ qui est elle-même un aspect de la méthode platonicienne : à partir des exemples mathématiques, arriver à la connaissance et finalement à l'Idée. La doctrine de la réminiscence assure ainsi dans la théorie de la connaissance platonicienne une double fonction : épistémologique, car elle implique l'exigence de principes a priori et la notion que le monde sensible est la copie du monde intelligible ; ontologique, car la réalité du monde des idées rend possible le savoir. La confrontation de cette doctrine avec la thèse cartésienne de l'innéisme qui en est comme une transposition, permet de déterminer, en ce qui concerne la théorie des idées, des effets analogues à ceux de la doctrine platonicienne, ceci sous le même double aspect, épistémologique et ontologique.

Rappelons brièvement ce qui chez Descartes est posé comme notions innées, naturelles ou primitives : ce sont les idées vraies ; l'homme les découvre en son esprit : « elles sont toutes *mentibus nostris ingentæ*⁵ ». La règle IV des *Regulæ* affirme que l'intelligence humaine « a je ne sais quoi de divin » [où] « les premières semences des pensées utiles ont été déposées⁶ ». Ces idées vraies, celles de Dieu, de l'esprit, du corps, du triangle, c'est-à-dire toute idée qui représente, selon Descartes, les essences vraies, immuables,

1. Descartes, Règle IV, *Règles*, A.T., X, 375.

2. Descartes, A.T., IX, 51, par exemple.

3. Cf. Platon, *Ménon* ; *Phèdre* 247e-249b ; *Phédon* 65a ; 88a-b.

4. La doctrine de la réminiscence est exposée dans le *Ménon*, 82a ss, le *Phédon* 74e ss ; voir également les allusions du *Phèdre* 240c et du *Théétète* 149a-150cd.

5. Descartes, à Mersenne, 15 avril 1630, A.T., I, 145.

6. Descartes, *Règles*, A.T., X, 373.

éternelles⁷ renvoient, en fait, à toutes les idées *per se notæ* qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation⁸.

Il faut cependant différencier le rôle des idées innées : l'idée de Dieu n'est pas reflet des objets extérieurs, ses attributs sont concevables, non imaginables ; l'idée d'âme, elle, est condition de toute autre pensée puisque « c'est par elle que nous concevons toutes choses » ; aussi se voit-elle définie comme « une chose capable de penser à tout ce que nous pensons⁹ ». Les notions du nombre, de la durée qui concernent les liaisons sont mixtes ; c'est pourquoi la *Règle XII* y adjoint les axiomes, « notions mixtes qui sont comme des liens destinés à unir entre elles d'autres notions simples et sur l'évidence desquelles repose la conclusion de tout raisonnement¹⁰ ». Ces notions simples éclaireront l'esprit dans l'élaboration d'une physique scientifique ; la théorie s'inspire des affirmations de l'Antiquité, en particulier du *Théétète*, sur les éléments derniers irréductibles à l'analyse, éléments simples ou atomes du monde. Quand les éléments simples se mélangent, ils forment des notions mixtes susceptibles d'explication ; une fois les éléments simples connus, les éléments mixtes peuvent l'être aussi à condition de retracer la façon dont s'est produite la concaténation des éléments simples en éléments complexes.

Les *Remarques* de Descartes sur le placard de Regius constituent finalement l'exposé le plus complet sur la nature de l'innéisme cartésien. Descartes y remarque que l'innéité est un pouvoir de l'esprit et désigne les critères pour reconnaître ce genre d'idées : elles ne « procèdent ni des objets du dehors ni de la détermination de ma volonté mais seulement de la faculté que j'ai de penser¹¹ ». Mon esprit forme de façon innée non seulement les idées de Dieu, de l'âme, du mouvement mais même les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables¹², car l'esprit se représente ainsi les mouvements corporels qui en sont l'occasion. Toutes ces idées sont toujours en nous « en puissance »¹³.

Regius a été incapable de voir le mouvement général des *Méditations* qui vise à éloigner l'homme des sens pour faire repartir toutes nos vérités de l'esprit et de ses idées, ce mouvement qui va des concepts aux choses. La notion d'innéité consiste alors en la faculté de produire les idées, de penser. Descartes marque par là l'indépendance de la pensée vis-à-vis de l'indépendance de l'étendue¹⁴. Les idées innées ne sont pas des connaissances actuelles imprimées en nous dès le sein de notre mère, elles ne sont pas perpétuellement sous le regard de notre lumière naturelle, leur

7. Descartes, à Mersenne, 16 juin 1641, A.T., III, 383.

8. Du même au même, 22 juillet 1641, A.T., III, 418.

9. Descartes, à Mersenne, 16 juin 1641, A.T., III, 383.

10. Descartes, *Règles*, A.T., X, 419.

11. Descartes, *Notæ in programma*, A.T., VIII, 2^e partie, 358.

12. Descartes, *ibid.*, A.T., VIII, 2^e partie, 359 ; en ce sens l'idée des couleurs serait innée chez l'aveugle, mais il ne peut l'utiliser ; cf. *Ve Objec. et Rép.*, A.T., III, 363.

13. Descartes, *ibid.* ; A.T., VIII, 2^e partie, 361.

14. Descartes, *Principes*, A.T., VIII, 357.

innéité se réduit au pouvoir que nous avons de les produire, remarque Descartes à Hobbes¹⁵.

Fonction ontologique

Comment tirons-nous parti de ces notions innées ? Le platonisme doit expliquer pourquoi l'esprit humain naturellement en possession des êtres intelligibles ne les considère pas immédiatement de façon claire. La doctrine de la réminiscence l'explique en faisant porter sur le corps l'obstacle qui se place entre notre faculté de connaître et l'objet de notre connaissance. Descartes, dans *l'Épître à Voët*, fait allusion à Socrate qui, interrogeant un enfant, lui fait redécouvrir des vérités qu'il tire de son propre esprit¹⁶ et prouve ainsi, dit-il, sa théorie de la réminiscence. Descartes s'inspire de cet exemple pour ajouter que nous connaissons non par l'expérience de nos sens mais par les forces de notre propre intelligence : c'est ainsi que nous avons la connaissance de Dieu en tirant des vérités de notre propre esprit¹⁷. Or quelles sont les vérités fondamentales que Descartes tient à prouver ? Ce sont le cogito, l'existence de Dieu, la distinction entre l'âme et le corps, autrement dit, les idées de Dieu, de l'esprit, de l'étendue...

La thèse de l'innéisme sera la pièce nécessaire pour fournir les fondements de ces démonstrations, sans sortir de l'âme seule et sans faire intervenir le corps. Pour cela il fallait revenir au platonisme et à l'augustinisme et abandonner la philosophie régnante de Saint Thomas. Gilson a montré comment tout un courant d'origine platonicienne se « trouve pendant le Moyen-Âge et au début du XVII^e siècle [...] qui annonce l'augustinisme de l'Oratoire tel qu'il se manifesterait chez Malebranche¹⁸ ». La doctrine des idées innées est reçue sans discussion par Descartes. Il ne l'invente pas ; elle a cours dans le milieu philosophique et théologique fréquenté par lui dès les années 1628. Il utilise et adapte à ses besoins cette doctrine d'origine platonicienne qu'il trouve propagée dans son milieu. Chez Platon la réminiscence est surtout un procédé, une méthode pour démontrer que la réalité se trouve établie a priori et qu'il faut remonter à ces a priori si l'on veut appréhender la réalité et connaître. Chez Descartes, certaines notions sont posées comme premières, primitives : elles sont la condition de notre connaissance et nous partons d'elles pour pouvoir déduire les autres vérités ; elles constituent les principes généraux d'explication sur lesquels reposeront les démonstrations. C'est l'ensemble du monde des Idées, entités supra-humaines qui, chez Platon, correspondent aux notions primitives cartésiennes. L'analyse du Cogito nous livre ces notions primitives ; c'est dire que ces notions sont innées mais qu'elles se situent dans l'esprit humain. La portée ontologique de l'innéisme est comparable à celle de la réminiscence : la réalité des idées rend possible la connaissance.

15. Descartes, *III Obj. et Rép.*, A.T., IX, 147.

16. Descartes, *Épître à Voëtius*, A.T., VIII, II, 167.

17. Descartes, *ibid.*

18. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1967, p. 29.

Ainsi chez Descartes les preuves de l'existence de Dieu fondées sur le seul contenu d'une pensée distincte de l'étendue sont permises par l'innéisme. L'idée de Dieu est une idée innée ; c'est elle qui est le seul point de départ possible de la preuve : le contenu de cette idée ne peut avoir d'autre cause que Dieu¹⁹. Dans le cartésianisme où du connaître à l'être, la conséquence est bonne, on ne peut tirer la réalité de l'idée qu'en s'appuyant sur son innéité et pour pouvoir énoncer la règle constante : « quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous dirions que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle²⁰ ».

L'innéisme supporte également la thèse qu'une réalité correspond à la pensée vraie, la nécessité interne de la pensée prouvant la réalité de son objet. Ainsi les idées claires et distinctes rejoignent de vraies et immuables natures et, par conséquent, des réalités véritables. La première de toutes les évidences, le Cogito, se pose en critère de l'évidence et communique la sienne à toutes les propositions qui en découlent :

Or entre ces choses, il y en a de si claires et tout ensemble de si simples qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyions être vraies : par exemple, que j'existe lorsque je pense ; que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude²¹.

La garantie de cette évidence se trouvera être donnée par la preuve de l'existence de Dieu qui sera aussi la preuve de la véracité de nos idées claires et distinctes²².

L'union et la distinction à la fois de l'âme et du corps, pièce finale de la métaphysique cartésienne, est également soutenue par l'innéisme : la distinction de l'âme et du corps se pense, leur union se sent. L'esprit humain part du doute, en sort par l'affirmation du

19. Cf. la lettre de Descartes à Mersenne de juillet 1641, A.T., III, p. 396 : « la considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence que c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe » ; voir aussi la V^e Méditation, A.T., II, 54-55 : « car il n'y a rien en soi de plus clair et de plus manifeste... ».

20. Descartes, *Rép. aux Sec. Obj.*, déf. IX, A.T., IX, 125 : « cum quid dicimus... » et ss.

21. Descartes, *Rép. aux Sec. Obj.*, A.T., IX, 114. Le problème classique du « cercle cartésien » qui se pose ici a été clarifié de façon très satisfaisante d'abord par P. Lachize-Rey (« Réflexions sur le cercle cartésien » dans *Descartes*, recueil publié par la *Revue Philosophique*, F. Alcan, 1937, p. 205-225) qui établit une solution psychologique (distinguer entre l'évidence actuelle et l'évidence inactuelle, la première sorte d'évidence entraînant une certitude suffisante, ramener la nature des propositions à cette première évidence ; quant à la garantie divine elle sera fondée sur l'évidence actuelle de l'existence de Dieu) et une solution métaphysique. Il y a deux sortes d'évidence : l'une concernant l'être de l'idée, l'autre sa valeur probante relativement à l'objet qui lui correspond ; Dieu étant cause et objet de son idée, la première évidence justifie la seconde sans qu'il y ait lieu de parler de cercle vicieux. Ensuite par M. Gueroult, dans *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, Paris, Aubier 1968, p. 237 à 247, qui précise la véritable nature du problème du cercle et critique les moyens de résoudre le problème : « réduire les deux séries à une seule, soit à celle [relevant de] l'absoluité du Cogito soit à celle [relevant de] l'absoluité de Dieu ; ou rétablir l'indépendance des deux séries qui ne feraient que s'entrecroiser ».

22. Descartes à Elizabeth, 21 mai 1643, A.T., III, 664.

Cogito et finit par en déduire la distinction de l'âme et du corps. La lettre qu'écrivit Descartes à la princesse Élisabeth pour lui expliquer l'union de l'âme et du corps déclare qu'il y a deux choses dans l'âme humaine « desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui²³ » ; et pour expliquer l'union Descartes a recours aux notions primitives qui sont en nous « comme des originaux²⁴ ». Celles-ci jouent la même fonction archétypale que chez Platon, celle d'un patron sur lequel nous formons nos autres connaissances. On pourrait à la limite affirmer que le monde n'existe pas puisque entre la substance pensante et la substance étendue n'apparaît pas de liaison nécessaire, mais du même coup disparaîtrait l'union de l'âme et du corps. La pensée ne saurait cependant concevoir qu'elle n'existe pas tandis qu'elle pense, elle trouverait donc toujours en elle ces notions mixtes parmi lesquelles figure le nombre.

Fonction épistémologique

Venons-en maintenant à la portée épistémologique de l'innéisme. Platon considère que les principes a priori constituent le monde intelligible et que le monde sensible est la copie du monde intelligible. L'innéisme des notions signifie, de même, pour Descartes, l'antériorité de ces notions, leur a priorisme. Le vocabulaire cartésien lui-même se fait platonicien pour parler de cet apriorisme et présente jusqu'à des concordances verbales : ainsi le *remiscisci* de la *Cinquième Méditation*, les termes de *mélange*, *participation* dans les *Règles*²⁵, l'affirmation de l'article 18 de la Première partie des *Principes* : « il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un *original* qui comprenne en effet toutes les perfections²⁶ ». Dans la *Troisième Méditation* nous assistons comme à une montée vers l'idée première, vers l'idée de Dieu ; le mouvement même de montée, les termes de « déchoir », de « patron »²⁷ ont une résonance bien platonicienne.

Sans doute Descartes appelle idée ce que Platon appelait image ou ombre mais l'analogie existe : le rapport entre ce que Descartes appelle idée et son original ou son objet est le même que celui que Platon conçoit entre l'image et l'idée. Dans la *Cinquième Méditation* Descartes veut prouver « derechef l'existence de Dieu » ; il part alors

23. Descartes, *ibid.*, 665.

24. Descartes, *V^e Méditation*, latin, A.T., VII, 64 : « il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elle », A.T., IX, 51.

25. Descartes, *Règles*... Règle II, A.T., X, 382 ; XII, *ibid.* p. 422 ; XIV, *ibid.*, p. 438-439.

26. Descartes, *Principes*... 1^{re} partie, art., 18 ; A.T., IX, II, 33.

27. Descartes, *III^e Méditation*, A.T., IX, 33 : « encore qu'il puisse arriver que l'idée donne naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin *parvenir à une première idée*, dont la cause soit comme un *patron* ou un *original* », et un peu plus loin, *ibid.*, « la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des *tableaux* ou des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses, dont elles ont été tirées ».

des idées mathématiques et expose comment à partir d'une approche attentive des objets mathématiques qu'il nous semblait ignorer, on découvre peu à peu tout ce qui nous semblait caché, c'est comme si on s'en souvenait²⁸. Il utilise ici directement ce procédé de la réminiscence pour ou contre ce qui concerne l'idée de Dieu et l'affirmation de la possibilité immédiate de l'existence de Dieu. Aussi montre-t-il que de même que lorsque nous appliquons notre attention à un objet mathématique nous lui découvrons telle ou telle propriété, de même chaque fois que nous pensons avec attention à l'idée que nous avons de Dieu, nous retrouvons Dieu, c'est comme si nous nous en ressouvenions²⁹. Descartes ne prend pas à la lettre la réminiscence mais il s'en sert pour exprimer cette antériorité de droit qui n'engage aucune connaissance préalable de la notion. L'idée de l'être mathématique est innée, a priori, inhérente à la pensée d'un esprit fini ; elle ne saurait advenir de l'expérience qui est imparfaite alors que l'imparfait n'est qu'une négation du parfait³⁰. Bien au contraire, si on veut l'appliquer à tout, elle doit être antérieure à toute expérience sensible.

Descartes répond ainsi à Gassendi qui lui objecte que les figures se forment d'après le modèle aperçu par nos sens³¹ : « Je ne pense pas que jamais aucune partie d'une ligne ait touché nos sens, qui fut véritablement droite³² » ; si on ne retrouve pas dans le monde une figure comme le triangle qui ait la rigueur de l'essence géométrique, c'est que « l'idée véritable du triangle est déjà en nous³³ ». Gassendi remarque à cet égard que les arguments cartésiens sont des arguments à la Platon : *Platonice dicantur (Disquisitio 378b)* et fait allusion à ces passages du *Phédon* (73e-75c) où Platon se réclame de l'Idée de l'Égal en soi et de la réminiscence à la vue d'égalités imparfaites. Cependant cet argument platonicien de Descartes ne nous ramène pas à l'intuition d'un monde intelligible d'idées, l'idée de nombre n'étant « qu'éminemment » et non « formellement » contenue en celle de Dieu³⁴ — aussi ne pourrions-nous décider sur l'existence du plus grand nombre³⁵ ; nous ne pourrions tirer l'idée de nombre de

28. Descartes, V^e Méditation, A.T., IX, 51.

29. Descartes, *ibid.*, p. 52 ss.

30. Descartes, II^e réponses, A.T., VII, 382 et V^e réponses, p. 162 ; cf. aussi dans les Règles, règle II, A.T., X, 364-365.

31. Descartes, V^e Objections, contre la V^e Méditation, A.T., VII, 320-321.

32. Descartes, V^e Réponses, *ibid.*, p. 381-382.

33. Descartes, *ibid.*, p. 382 ; cf. dans l'Entretien avec Burman : « je ne pourrais concevoir un triangle imparfait si je n'avais d'abord l'idée du triangle parfait à partir de laquelle je remarque l'imperfection de celui que je vois ».

34. « [...] quaedam in idea Dei formaliter contineri, ut cognitionem et potentiam, alia tantum eminenter, ut numerum et longitudinem » A.T., VII, 137. La définition IV, des II^e Réponses, *ibid.*, p. 161, donnait de même que « les mêmes choses sont dites être *formellement* dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons », ce qui n'est plus le cas pour *éminemment*. Notons que Malebranche, au contraire, convertira le nombre en archétype éternel.

35. Descartes à Mersenne, mars 1642, A.T., III, p. 544-545 : « vous me mandez comme un axiome qui vienne de moi : *que tout ce que nous concevons clairement est ou existe* ; ce qui n'est nullement de moi, mais seulement que tout ce que nous apercevons clairement est vrai, et aussi qu'il existe, si nous apercevons que son existence soit possible. Car bien que l'être objectif de l'idée doive avoir une cause réelle, il n'est pas toujours besoin que cette cause le contienne *formaliter* mais seulement *eminenter* ».

l'idée de Dieu bien que sa cause soit en Dieu lui-même. Ainsi « le nombre que nous considérons en général sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que les autres universaux³⁶ » ; il compte parmi les idées que nous tirons de nous-mêmes, avant la preuve de l'existence de Dieu :

[...] quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai³⁷.

Même dans l'hypothèse du solipsisme il me suffirait de considérer réflexivement mes pensées et ses opérations pour y trouver l'idée du nombre, et Descartes précise par quelle chaîne de raisons a priori : « *substantia, duratio, ordo, numerus*³⁸ », chaque terme étant le requisit du terme suivant. D'abord *substantia*, le moi fini et pensant, ayant par cela même le pouvoir « d'amplifier » ses perfections, par exemple sa connaissance et sa puissance³⁹ et la faculté de lier ses idées. *Duratio* puisque mon imperfection m'engage dans la durée, succession objective et condition de l'énumération⁴⁰. *Ordo* : l'ordre logique qui me permet dans une succession de distinguer le réel et l'imaginaire⁴¹. Par ces trois requisits le nombre qui concerne l'entendement pur est possible⁴².

Un problème surgit cependant de savoir si la notion mathématique du nombre est indépendante de l'intuition de l'étendue. Descartes suppose que l'innéité résout ce problème⁴³. L'idée d'étendue en ce cas est innée comme celle du monde⁴⁴. Elle

36. Descartes, *Principes*, I, paragraphe 58, A.T., IX, 11, 50.

37. Descartes, *III^e Méditation*, A.T., IX, 35.

38. Descartes, *Principes*, I^{re} partie, parag. 48 ; *ibid.*, paragraphe 55 (durée, ordre, nombre) A.T., VII, p. 43-44, *substantia, duratio, numerus, id.*, A.T., V, p. 335.

39. Descartes, A.T., IX, p. 37.

40. Condillac dira : « Il n'y a point de nombre aux yeux de Dieu. Comme il voit à la fois tout, il ne compte rien. C'est nous qui comptons, parce que nous ne voyons qu'un à un... », *Langue des Calculs*, chap. IV, Paris 1801, T., I, p. 60. Et Descartes pour Arnauld, 4 juin 1648, A.T., V, 193 : « dici tamen non posset duratio mentis humanae tota simul, quemadmodum duratio Dei; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti... ».

41. Descartes, à Regius, 24 mai 1640, A.T., III, 66 : « neque video cur velis perceptionem universalium magis ad imaginationem quam ad intellectum pertinere. Ego enim illam soli intellectui tribuo, qui ideam ex se ipsa singularem ad multa refert ».

42. Le texte cité plus haut, *Méditation III*, A.T., IX, 35, où par « plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre » j'acquiers en moi l'idée de nombre, semble le prouver ; cf. aussi *Principes* I, parag. 59, A.T., IX, 11, 50, nous universalisons l'idée de deux que nous remarquons en deux pierres : « nous voyons deux pierres et sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux », nous faisons de même pour deux oiseaux, deux arbres, etc.

43. Même si l'on convient avec J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, p. 128 ss, ou si l'on nie avec M. Gueroult, *op. cit.*, T. I, p. 138, que l'idée d'étendue apparaît avec l'union de l'âme et du corps, cette idée d'étendue appartient bien au groupe des idées innées.

44. Descartes, *Méditation III*, A.T., IX, 31.

n'admet avec elle, en « tant que façon de penser », « aucune différence ou inégalité⁴⁵ ». On introduit néanmoins une inégalité si le nombre concerne d'abord les choses spirituelles, puis les choses matérielles ; or l'objet de la mathématique est la substance étendue⁴⁶, non la substance pensante, et l'on conçoit d'autant moins cette inégalité. Descartes, cependant, postulant que les idées des choses qui existent, en tant qu'elles sont en sa pensée, peuvent être hors de lui, cite en premier lieu l'étendue, et ajoute : « De plus je puis nombrer en elle plusieurs parties (*numero in ea varias partes*)⁴⁷ » ; cela signifie que « quelque partie que nous puissions déterminer [en elle] par la pensée doit être réellement distincte de ses autres parties⁴⁸ ». Ainsi avec l'idée innée de l'étendue, voici que nous avons l'idée innée de parties réellement distinctes — *partes extra partes* — homogènes, identiques, totalisables, et que Descartes nous présente une notion véritablement mathématique du nombre.

Enfin la thèse de l'innéisme des notions mathématiques permet à Descartes de concevoir l'objectivité scientifique toute entière au delà de la sensation ; l'intelligibilité de la science sera indépendante de l'expérience sensible, comme en mathématiques. La subjectivité du sensible résulte de l'union des deux substances ; les facultés d'imaginer et de sentir n'appartiennent à l'âme qu'en tant « qu'elle est jointe au corps, en sorte que ce sont des sortes de pensée sans lesquelles on peut concevoir l'âme toute pure⁴⁹ ». En d'autres termes, le subjectif est donc ce qui dans la connaissance du monde s'effacerait de l'âme toute pure, séparée du corps ; la confusion sensible résulte de l'intrusion dans l'âme d'un élément non cognitif, effet de la matière. Le voilà exclu de l'inné — d'une façon analogue à celle de Platon puisqu'exclu de la faculté de connaître. Le voilà exclu également de l'analyse scientifique puisque celle-ci consiste à éliminer du sensible les éléments non cognitifs, c'est-à-dire le sensible lui-même, pour ne garder que les éléments cognitifs qu'il implique : les idées claires et distinctes, relatives à l'étendue ou géométriques. La connaissance véritable déposée dans les idées innées attend d'être retrouvée par nos propres forces intellectuelles ; nos déductions développent ensuite ce que « la nature même a gravé et imprimé en nos esprits⁵⁰ ». Chacun a les moyens de trouver en soi-même et par soi-même ce qui lui est nécessaire pour la connaissance,

45. Descartes énumère : « existentia autem, duratio, magnitudo, numeris et universalia omnia... » A.T., IV, 349 et dans A.T., VII, 71 : « tum etiam de omni illa natura corporea quae est purae matheseos objectum » ; *id.* VII, p. 384.

46. Descartes, *Méditation* V, A.T., VII, 63.

47. Descartes, *Principes*... I, par. 60 : « unamquamque ejus partes a nobis cogitatione definitam », A.T., VIII, 28.

48. Descartes au P. Gibieuf, 19 Janvier 1642, A.T., III, 479.

49. Descartes, *Lettre au P. Dinet*, A.T., VII, 580 ; trad. fr. de Clerselier dans Alquié, II, p. 1088.

50. Rappelons que dans la transposition cartésienne de la thèse platonicienne de la réminiscence en l'innéisme des idées, c'est l'idée de Dieu chez Descartes qui garantit la véracité des idées innées — c'est-à-dire pour lui la faculté de l'esprit humain à produire des pensées — et l'apriorisme des natures mathématiques alors que Platon utilise la thèse de la réminiscence pour prouver la réalité des Idées et leur a priorisme sans passer par ce relais de fondement et de justification que constitue l'immutabilité divine.

l'antériorité des principes rationnels constituant la condition de toute affirmation.

Le déplacement cartésien

L'hostilité contre la confusion suscitée par le sensible, l'ordre des connaissances réglé par l'ordre des raisons, le prestige des mathématiques et leur rôle pour l'appréhension des structures du monde physique, la méthode en sa fonction libératrice et de modèle générateur de l'appréhension philosophique des vérités fondamentales, la théorie de l'innéisme des idées qui supporte la thèse de l'objectivité de notre connaissance alors qu'elle part d'une subjectivité, autant de traits cartésiens d'un platonisme indiscutable. Descartes, pourtant, nous le rappelions en commençant, ne récuse-t-il pas lui-même la plupart de ses rapports avec ses prédécesseurs ? Et, en effet, si certains procédés, certains mouvements, certaines théories sont communes à Platon et à Descartes, la visée principale en est radicalement différente. Le sensible pour Platon n'a pas à être connu ; nous devons nous élever jusqu'à l'intelligible, seule connaissance, alors que pour Descartes le sensible, s'il n'est pas connaissable immédiatement, peut et doit être connu par la médiation de nos idées. La doctrine cartésienne de l'idée fait dès l'abord apparaître trois ordres de réalité : celui du moi, celui de la chose, celui enfin de l'idée elle-même qui constitue un plan distinct des deux autres : ici se découvre un monde réel qui sans être métaphysique — à l'exception de l'idée de Dieu — est intérieur au cogito et pourtant lui est résistant, un monde où nous retrouverons l'univers de la science sur l'être duquel a porté le doute de la *Première Méditation*.

Paradoxalement le point de convergence apparent des deux philosophes, le lieu des idées qui est le lieu de la connaissance, se trouve être aussi et, en fait, leur point de divergence : chez l'un, je me détourne du monde sensible, je m'élève jusqu'aux Idées, celles-ci forment un monde intelligible structurant le monde sensible ; chez l'autre, je commence aussi par m'éloigner du monde sensible mais ensuite je me retourne vers moi-même et j'y plonge : je ne sors pas pour ainsi dire de la caverne pour trouver les idées à l'extérieur de moi ; je m'isole en quelque sorte dans la caverne et je m'aperçois que je détens en moi le pouvoir d'y faire régner la lumière. C'est en mon esprit que je trouve les idées, ce n'est pas en dehors de moi que se trouve la vérité. La vérité demeure à l'intérieur de l'homme, *in interiore hominis habitat veritas*.

Le pas en avant fait par les philosophes modernes au-delà des découvertes des Anciens est que la connaissance indispensable, source de toute la connaissance, est la connaissance du moi connaissant. Le moi est à lui-même la plus sûre et la plus connaissable de toutes les réalités. Le philosophe moderne ne connaît pas seulement son existence mais son essence, sa nature, et il sait par quels procédés il peut progresser vers une connaissance plus poussée. Il sait aussi que la connaissance ne peut pas être atteinte d'emblée, ni saisie dans son ensemble mais dans une réflexion sans fin. Il découvre en lui cette lumière souveraine qui se

révèle être le « générateur » de sa lumière, celui qui l'éclaire ainsi que le monde qui l'entoure.

Le déplacement introduit par Descartes s'opère sur les idées elles-mêmes et la relation entre l'homme et les idées : pour Platon elles formaient un monde autonome, un réel extra-mental qui ne dépendait de personne ; pour Descartes elles sont à la fois essences et tableaux, signes instrumentaux qui, situés en moi, me font découvrir les conditions a priori du monde, et sont autant de rapports entre ma liberté et l'Être puisqu'elles sont assurées par la seule Idée véritablement autonome et créatrice, celle de Dieu.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison

Georges J. D. Moyal

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027407ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027407ar>

[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

Moyal, G. J. D. (1996). L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison. *Philosophiques*, 23 (2), 417–425. <https://doi.org/10.7202/027407ar>

L'HYPOTHÈSE DU RÊVE ET LES VÉRITÉS DE LA RAISON

PAR

GEORGES J. D. MOYAL

Le texte qui suit n'est pas l'intégralité de celui que nous proposons en mai dernier lors du Congrès de l'ACFAS à Montréal. Pour diverses raisons — celles d'allocation d'espace ne sont que secondaires —, nous ne pouvons présenter ici qu'une des thèses que nous défendions à cette occasion. Il y en avait alors quatre :

I. L'hypothèse du rêve sape la perception des vérités de mathématiques et par conséquent celle des vérités de la raison.

II. Elle demeure opérante tout au long des Méditations.

III. Elle est adoptée parce qu'elle constitue un outil de doute bien plus efficace que celle de la folie pour mener à bien l'entreprise métaphysique. (Ceci s'oppose aux lectures — celle de H. G. Frankfurt¹, par exemple — voulant que Descartes recule devant l'hypothèse de la folie parce qu'il ne veut ni ne peut se disqualifier lui-même, ni disqualifier ainsi son projet.)

IV. L'hypothèse du rêve est la condition sine qua non de cette entreprise. Ceci parce qu'elle dote le méditant d'une liberté absolue d'assentiment, sans laquelle le projet métaphysique ne pourrait pas même démarrer.

Parce que les trois autres la présupposent, nous ne nous concentrerons ici que sur la première. Nous ne la rapporterons à celles-là que selon les exigences d'une argumentation nécessairement condensée par endroits.

Le mieux est sans doute de commencer par un examen de la démarche par laquelle l'hypothèse du rêve se substitue à celle de la folie dans la 1^{re} Méditation². Cette substitution, Descartes n'en donne pas les raisons, du moins pas explicitement. Frankfurt estime que ce qui motive l'abandon de la folie est que Descartes doit s'accorder un minimum de raison et exempter tout au moins les vérités fondamentales de la logique du doute — ce serait le cas notamment du principe de non-contradiction —, pour mener à bien son projet. S'il arrivait que certaines de ces vérités y soient néanmoins soumises, ce ne pourrait être que lorsqu'elles seraient perçues de façon obscure et confuse. Cette lecture est attrayante, certes, mais elle pose des difficultés sur lesquelles nous reviendrons.

Quels que soient les mérites de la thèse de Frankfurt, il convient de remarquer que le texte comporte deux ou trois indices assez révélateurs. Le premier en est l'allusion qui s'y fait à la nature corporelle : cerveau et vapeurs de la bile. Or, premièrement, on sait

1. Cf. : *Démon, rêveurs et fous*, Paris, 1989, trad. par Sylvain M. Luquet, de *Demons, dreamers and madmen*, Indianapolis et New York, 1970.

2. AT VII, 18-19 ; IX-1, 14.

que la folie est, dans une relation causale, l'*effet* d'un état corporel : celui de ces « noires vapeurs » sur le cerveau. Se supposer fou reviendrait donc à admettre un état de choses que Descartes, justement, tente de contourner : en effet, ses démarches dans la *I^{re} Méditation* visent à rompre tout lien causal susceptible de *déterminer* sa pensée³. Deuxièmement, l'existence même de la nature corporelle doit être révoquée en doute. Les doutes que susciterait l'hypothèse de la folie n'auraient plus alors aucun fondement, et dans ces conditions, un géomètre (athée ?) pourrait reprocher à Descartes d'avoir soumis les mathématiques et autres vérités de la raison à des doutes creux, dénués de fondement, qu'il n'aurait donc eu aucune raison d'envisager ni de craindre.

Le second indice révèle une raison plus importante de ce remplacement ; c'est ce que nous pourrions appeler le *dogmatisme* de la folie. En effet, le fou *affirme* (qu'il est roi, qu'il est fait de verre, etc.) ; et il ne s'embarrasse guère de doutes lorsqu'il le fait. Bien au contraire, il arrive souvent qu'il s'acharne à affirmer telle ou telle autre absurdité, qu'aucun raisonnement ne peut lui faire abandonner. Le doute méthodique ou métaphysique, au contraire, exige du méditant qu'il se rende disponible à toutes les possibilités et que, pour ce faire, il ait pleine liberté de suspendre son jugement, de refuser son assentiment, etc. Le dogmatisme de la folie s'oppose donc diamétralement à l'ouverture d'esprit, au scepticisme foncier, que nécessite le projet métaphysique.

Le troisième indice tient au fait que l'hypothèse de la folie ait seulement été mentionnée. L'indice n'est pas négligeable : sachant qu'il allait la récuser, Descartes aurait fort bien pu s'abstenir d'en parler et passer directement à celle du rêve. Or Descartes s'est fixé pour projet de déterminer si la raison est fiable. Si par conséquent il a envisagé la possibilité qu'il soit fou, ce ne peut être que pour indiquer par là l'ampleur de la tâche qu'elle lègue à son successeur : le rêve doit donc accomplir autant, sinon davantage, que l'hypothèse de la folie. Or la folie est absence de raison. Il faut donc que l'hypothèse du rêve implique une révocation en doute de la raison et des vérités qui en émanent ou qui la constituent.

On voit dès lors ce que peuvent être les difficultés qui s'opposent à la lecture de Frankfurt :

1. Il faut, en effet, que l'hypothèse du rêve abatte au moins autant que ne le fait celle de la folie ; autrement, Descartes se serait rendu coupable d'avoir envisagé brièvement un doute touchant la raison et d'avoir reculé devant cette possibilité sans en donner explicitement la raison. Ce qu'une telle démarche aurait de subreptice, d'un côté, ce qu'elle lui ferait perdre en rigueur logique, de l'autre, paraît tout à fait invraisemblable de sa part. Le rêve doit donc accomplir autant que la folie : il faut, par conséquent, qu'il sape les vérités de la raison.
2. Il n'est nulle part question, dans les textes, d'une démarcation séparant les vérités de la raison exemptées du doute de celles qui ne le sont pas. Il est évident que certaines ne le sont pas : celles de

3. Descartes, selon nous, ne saurait admettre — tout au moins lors de sa quête métaphysique —, le psychologisme que certains, comme A. Kenny, lui attribuent (voir nos conclusions, en fin de texte).

géométrie, par exemple, puisque Descartes les recouvre à la V^e Méditation. Par ailleurs, le fait qu'il révoque en doute le principe de non-contradiction par l'intermédiaire d'un cas particulier⁴ ne prouve pas qu'il n'est alors perçu que de façon obscure et confuse, comme le voudrait Frankfurt : nous verrons bientôt qu'au contraire, Descartes le tient pour l'une des plus grandes certitudes dont il dispose alors.

3. Si effectivement Descartes s'était accordé un minimum de raison en tenant (au moins) certains principes de logique pour vrais, (a) il aurait alors eu des vérités dont il aurait pu extraire un critère sans s'embarrasser, comme il le fait dans les II^e et III^e Méditations, du doute métaphysique, du *cogito*, de la preuve de l'existence d'un Dieu véraison, etc. et (b) il lui aurait fallu admettre que la raison est fiable tout au moins dans la mesure où elle fournit de tels principes. Or (a) on ne le voit nulle part extraire un critère de la vérité de tels principes (en fait il dénigre celui de non-contradiction et raille son inutilité⁵), et (b) il ne peut se permettre d'assumer la fiabilité de la raison : bien au contraire, c'est afin de révoquer en doute le critère même des certitudes qu'elle offre dans ses opérations les plus simples qu'il fait intervenir un Dieu trompeur⁶.

4. Ou bien les vérités fondamentales de logique — dont Frankfurt prétend qu'elles sont exonérées du doute — s'avèrent éventuellement conformes au critère de clarté et distinction, ou bien elles ne le sont pas. On se serait attendu à ce que Descartes fasse état de leur conformité à ce critère lors de la remontée métaphysique s'il les avait exemptées du doute, ne fût-ce que pour montrer qu'il avait bien eu raison de les en exempter. Or il ne fait rien de la sorte. Inversement, si elles n'étaient pas conformes à ce critère, cela voudrait dire que Descartes admet deux critères du vrai, ou tout au moins deux types distincts de vérités ; or là encore, on ne lui voit rien dire de semblable.

En fait, plusieurs textes montrent que les vérités fondamentales de logique sont soumises au doute :

— Un passage de la III^e Méditation montre que le principe de non-contradiction est effectivement révoqué en doute par l'intermédiaire d'un cas particulier : « Me trompe qui pourra, [...] il ne saurait jamais faire [...] que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis...⁷ ». Ce principe ne peut devoir sa vérité qu'à la contradiction qu'il y aurait à ce que « j'existe en ce moment *t* » et « je n'existais pas au moment *t* » soient simultanément vrais. Or c'est là un passage où Descartes fait état des plus grandes certitudes dont il dispose, au moment où il s'apprête à examiner — et éventuellement fonder — la fiabilité de ce qui les identifie comme telles : le critère de clarté et distinction. Si par conséquent ce critère n'a pas encore été

4. Il s'agit de l'impossibilité où serait Dieu de faire en sorte que «...quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis... », III^e Méditation, AT VII, 36 ; IX-1, 28.

5. Dans sa lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646 (AT IV, 444-445).

6. Nous verrons plus loin pourquoi il convient de distinguer le contenu de nos certitudes, que disloque le rêve, du critère nous permettant de les identifier et dont la révocation en doute exige l'intervention du Dieu trompeur.

7. Cf. n. 4, *supra*.

validé, elles ne peuvent être tenues pour des vérités à ce moment-là et sont alors douteuses⁸.

— La lettre à Mersenne du 15 avril 1630 : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois ; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer [...] et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre...⁹ ». Or du moment que l'éternité des vérités éternelles dépend de l'immutabilité de la Volonté qui les a créées, et que l'existence même de Dieu est révoquée en doute (ou qu'il se substitue à lui un Trompeur tout aussi puissant), il y a lieu de se demander ce que valent alors ces vérités, ce qu'il advient de leur éternité. D'ailleurs, si ce que Dieu peut faire dépasse notre compréhension et si l'une des conditions de cette compréhension est le principe de non-contradiction même, il devient d'autant plus vraisemblable que ce principe soit nécessairement révoqué en doute.

— Une lettre à Clerselier¹⁰ fait bien voir que Descartes, reconnaissant deux types de principes : les notions communes et les principes existentiels de sa métaphysique, estime les premiers, parmi lesquels il nomme celui de non-contradiction, comme étant superflus et de nul usage dans la recherche de ce qui existe. Ceci s'oppose de front à ce qu'affirme Frankfurt selon qui Descartes n'aurait pu s'en départir parce qu'il en aurait eu besoin pour guider ses démarches.

On pourrait objecter ici que ce n'est pas l'hypothèse du rêve seule qui suffit à abattre les vérités de mathématiques, mais qu'il convient de lui adjoindre celle du Dieu trompeur ou celle du malin génie. Ce qui est exact : en effet, le rêve disloque les vérités de la raison mais nous ne nous en apercevons pas et ne pensons pas en être moins certains pour autant. Or il nous est impossible de distinguer l'éveil du rêve ; il convient alors de révoquer en doute non pas *les contenus divers* de nos certitudes, mais leur *critère* même — la clarté et distinction des perceptions que nous en avons — par le seul moyen qui nous permette de contourner cette incapacité : l'invocation d'un Trompeur seul susceptible de connaître notre erreur. On voit cependant que même s'il faut lui adjoindre celle d'un Trompeur, l'hypothèse du rêve accomplit bien plus qu'on ne l'a admis jusqu'ici.

Notre thèse se défend-elle ? Est-il possible que le rêve disloque et déforme les vérités de mathématiques ? Elle s'oppose, bien entendu, à l'opinion reçue, ainsi qu'au texte bien connu sur lequel celle-ci se fonde : « Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés...¹¹ »

Ce texte semble d'une parfaite univocité. Il y a néanmoins des raisons de penser qu'il est ambigu en fait. Elles sont de quatre ordres

8. Il n'y a d'ailleurs que ce passage qui puisse correspondre à la référence, dans l'*Entretien avec Burman*, AT V, 146, aux « principes universels ou axiomes, par exemple qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas » et dont Descartes nie qu'il ait omis d'en douter.

9. AT I, 145-146.

10. Celle de juin ou juillet 1646 : cf. n. 5, *supra*.

11. AT VII, 20 ; IX-1, 17.

différents : (a) d'ordre indépendant (c'est-à-dire qu'elles relèvent du genre de choses que l'on peut attribuer à quiconque et par conséquent à Descartes aussi), (b) d'ordre contextuel, (c) d'ordre textuel, et finalement, (d) d'ordre systémique.

(a) *Les raisons d'ordre indépendant*

Le rêve, c'est bien connu, opère des réassemblages (chevaux ailés, chimères etc.) et disloque. Or il nous semble que ces dislocations contreviennent non seulement aux lois de la nature, mais aussi aux contraintes conceptuelles et logiques qui régissent notre entendement en temps ordinaire. La meilleure preuve de ceci nous en est donnée par certaines gravures de M. Escher — *Montée et descente* en est un exemple frappant — lesquelles représentent des impossibilités *logiques*. Or si de telles représentations peuvent occuper notre champ visuel durant l'éveil, n'est-il pas *a fortiori* possible et plausible qu'elles le fassent en rêve ? Du reste, pourquoi n'en serait-il pas ainsi ? Il semble tout à fait plausible de rêver que, ayant demandé, au guichet d'une banque, la monnaie d'un billet de 5 \$, l'on reçoive en échange un billet de 2 \$ qu'accompagne un billet de 37,26 \$ ou même un superbe poisson (que l'on ne pense pas avoir *acheté* ainsi¹²), et que l'on trouve la chose parfaitement normale. Nous verrons d'ailleurs que Descartes eut connaissance d'un cas semblable et que, loin de le récuser, il l'admit comme tel.

(b) *Les raisons d'ordre contextuel*

Descartes vient de supposer qu'il est endormi et qu'il rêve après qu'il s'est aperçu qu'il n'a aucun moyen de distinguer l'éveil du rêve, ni de savoir dans quel état il se trouve à présent. Or rien n'est intervenu entre-temps qui suggère que cette supposition ait été abrogée. On peut alors resituer ce passage dans son contexte à peu près dans les termes suivants : « Je viens de supposer que je suis endormi et que je rêve. Or ce n'est là qu'une supposition et je ne puis savoir ce qu'il en est en fait. Quoi qu'il en soit, c'est-à-dire, " soit que je veille ou que je dorme, <il me semble en ce moment que> deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés "¹³ ». La lecture que nous en faisons ainsi montre bien que, contrairement à ce qui en a été admis généralement, ce texte soumet à caution les perceptions qu'a le méditant des vérités de mathématiques au moment où il les rapporte. Il les soumet donc à un doute, celui que suscite l'incertitude concernant son état d'esprit : éveil ou rêve.

Sans doute nous sera-t-il reproché d'avoir inséré les quelques mots entre crochets obliques : rien, semble-t-il, n'autorise une telle démarche. Il nous semble au contraire que deux choses la justifient

12. Il n'y aurait là qu'une autre forme de la dislocation onirique : en l'occurrence, celle-ci serait conceptuelle, puisque le rêve conférerait ainsi cours légal à cet animal.

13. Cette formule trouve d'ailleurs son écho dans le cas des perceptions sensorielles : « Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi, à tout le moins, il est très certain qu'il *me semble* que je vois, que j'ouïs et que je m'échauffe... », AT VII, 29 ; IX-1, 23 ; nous soulignons.

amplement : (a) Descartes ne prétend pas rapporter ici ce qui en est des mathématiques, mais bien plutôt ce qu'il en est des *perceptions* qu'il en a ; cela est d'autant plus vraisemblable que (b) il informe ses seconds objecteurs qu'il ne s'est servi que de la méthode analytique, laquelle consiste à remonter des effets — en l'occurrence, ses perceptions : les seules choses dont il dispose alors — à leurs causes¹⁴.

(c) *Les raisons d'ordre textuel*

La thèse, communément admise, de l'immunité des mathématiques au doute qu'occasionne le rêve n'est nulle part si nettement désavouée que dans les *Septièmes objections et réponses*. C'est d'ailleurs là que fait son apparition le cas, mentionné il y a un instant, d'une dislocation onirique accompagnée de certitude, que Descartes aurait reconnue et admise pour telle. En effet, dans ses objections, le P. Bourdin montre qu'il a cru comprendre, lui aussi, que le rêve n'entame pas les vérités de mathématiques. Il écrit ceci :

Mais, dites-vous, il en est bien autrement des choses qui sont tout à fait certaines ; car elles sont telles, qu'à ceux même qui dorment ou qui sont fous, elles ne peuvent jamais paraître douteuses. — Est-ce donc tout de bon, je vous prie, que vous dites que les choses tout à fait certaines sont telles qu'elles ne peuvent pas même paraître douteuses à ceux qui dorment ou qui sont fous ? Mais, enfin, où les trouverez-vous, ces choses ? Et pourquoi, s'il est vrai qu'à ceux qui dorment ou qui ont l'esprit troublé, les choses qui sont ridicules et absurdes leur paraissent cependant quelquefois non seulement vraies, mais aussi très certaines, pourquoi aussi celles qui sont les plus assurées ne leur paraîtront-elles pas fausses et douteuses ? Et, pour preuve de ceci, j'ai connu une personne qui, un jour, comme elle sommeillait, ayant entendu sonner quatre heures, se mit à compter ainsi l'horloge, une, une, une, une. Et pour lors l'absurdité qu'elle concevait dans son esprit la fit s'écrier : « Je pense que cette horloge est dérangée, elle a sonné quatre fois une heure¹⁵. »

Ce à quoi Descartes, après en avoir retranscrit la première phrase, répond, infligeant ainsi à cette thèse un démenti on ne peut plus formel :

Je ne sais par quelle analyse cet homme subtil a pu déduire cela de mes écrits ; car je ne me ressouviens point d'avoir jamais rien dit de tel, ni même rêvé en dormant. Il est bien vrai qu'il eût pu conclure de mes écrits que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par quelqu'un est vrai, encore que celui-là cependant puisse douter s'il dort ou s'il veille, ou

14. D'ailleurs lui faire dire qu'il parle des vérités de mathématiques elles-mêmes, plutôt que des perceptions qu'il en a, mène à des difficultés de toutes sortes dont celle-ci, par exemple : comment pourrait-il, au moment où il vient d'admettre qu'il ne peut distinguer l'éveil du rêve, prétendre avoir comparé ses certitudes rêvées avec celles de l'éveil pour s'estimer à même d'affirmer qu'elles ne varient pas, qu'elles sont identiques et que dans un cas comme dans l'autre, $2 + 3 = 5$? En somme, Descartes, ne fait que rapporter là une certitude *subjective* (l'expression est de Mme G. Rodis-Lewis), dont le contenu doit, dès lors, être soupçonné d'avoir subi une distorsion.

15. AT VII, 457. La traduction par Clerselier des *Objectiones septimæ* ne paraissant pas dans AT, nous renvoyons à l'édition en trois tomes, par F. Alquié, des *Œuvres philosophiques* de Descartes, Paris, 1963-1973, Alquié II, 954.

même aussi, si l'on veut encore qu'il dorme ou qu'il ne soit pas en son bon sens ; parce que rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit qu'il soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soit vrai. Mais, parce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bon homme prenne ici l'un pour l'autre¹⁶.

En opérant, dans cette dernière phrase, la distinction entre ce qui est clairement et distinctement perçu et ce qui *semble* seulement l'être, Descartes fait bien voir qu'il n'exclut nullement la possibilité d'éprouver, en rêve comme en éveil, des certitudes ayant pour contenu des faussetés. De plus, le fait qu'il reconnaisse ici que les dislocations du rêve (ou de la folie) soient en effet susceptibles de lier clarté et distinction à des absurdités dans son esprit prouve que son intention, dans la 1^{re} Méditation, était bien de soumettre à caution sa constatation de certitude au sujet des mathématiques. Comme par ailleurs, il n'opère nulle part de distinction¹⁷ entre les vérités de mathématiques et les autres vérités de la raison, il devient d'autant plus invraisemblable que ces dernières aient été exemptées de ce doute.

(d) *Les raisons d'ordre systématique*

La réponse de Descartes à Bourdin met en lumière la conception que se fait Descartes de sa propre métaphysique : il s'agit d'une philosophie critique, c'est-à-dire d'une recherche des conditions de (la possibilité de) la connaissance. Il s'agit donc pour lui de fournir le tracé de la *forme* de la connaissance. Dès lors les termes-clefs que comporte ce tracé ne peuvent être définis matériellement eux-mêmes ; ils ne peuvent qu'être situés les uns par rapport aux autres, dans ce qu'on pourrait appeler une *cartographie* de la connaissance ; tant que cette recherche n'a pas encore abouti, ils ne peuvent opérer que comme marque-places¹⁸. Tout au plus avons-nous droit à une définition ostensive des vérités claires et distinctes : celles de géométrie, dans la V^e Méditation.

La réponse de Descartes au P. Bourdin confirme le caractère critique des *Méditations*. Elle comporte deux choses :

(a) d'abord l'affirmation, sur le plan *formel*, que le clair et distinct est vrai où qu'il apparaisse : en éveil comme en rêve ;

(b) ensuite la reconnaissance que sur le plan *matériel*, certaines choses sont fausses que néanmoins nous pensons avoir perçues clairement et distinctement (là encore, en rêve comme en éveil) ; Descartes avertit qu'il n'est pas donné à tout le monde de repérer le

16. AT IX-1, 461-462. Alquié II, 960-961. Nous soulignons.

17. Bien au contraire, il aurait plutôt tendance à assimiler les lois de la nature aux vérités de la raison. Voir sa lettre à Morus de février 1649, AT V, 275.

18. Nous en avons la preuve dans le fait qu'aucun des termes épistémiques n'est en fait défini dans les *Méditations* : *vérité*, *évidence*, *certitude*, *doute*, *indubitabilité*, *connaissance*, et surtout *clarté* et *distinction*. Il n'y a rien de particulièrement nouveau à cela : Aristote en fait autant dans les premiers livres de l'*Éthique à Nicomaque*, où les termes de *bonheur*, *activité*, *vertu*, *âme*, etc. sont bien reliés les uns aux autres, mais n'y sont pas définis : les moyens d'en reconnaître l'extension ne nous y sont pas donnés, et il faut attendre la fin du livre X pour apprendre enfin en quoi consiste l'activité de l'âme que désigne le mot de *bonheur*.

clair et distinct *hic et nunc*, c'est-à-dire, dans la pratique, dans la mise en œuvre du critère, et que cela exige une certaine sagesse.

Or l'essentiel de la réponse à Bourdin est que Descartes y nie s'être engagé sur le plan matériel, ou si l'on préfère, sur le plan *pratique*. Ce qui fait que dans la mesure où, lorsque Descartes écrit : « ...soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq... », il ne peut qu'y rapporter une certitude du moment, il avertit qu'il est possible que son sommeil (supposé) en ait disloqué le contenu.

Il est remarquable que la réponse à Bourdin ait été complètement négligée des commentateurs. Cependant deux choses semblent avoir contribué à cela et avoir perpétué par là le maintien de l'interprétation communément admise, c'est-à-dire la thèse de l'immunité des mathématiques au rêve :

(a) En un sens, le fait que ce texte donne pour exemples des *vérités* (que $2 + 3 = 5$ et que le carré a 4 côtés). Ce qui est tout à fait *accidentel* : il se trouve que ce sont tout simplement de celles qui se présentaient à Descartes à ce moment-là. Rien n'excluait en principe qu'il y ait énoncé des absurdités à leur place ; rien, si ce n'est, bien entendu, qu'il s'agissait justement de relativiser ses perceptions les plus claires et les plus distinctes pour les dévaloriser, les ravalier au niveau de celles du rêve et les rendre ainsi d'autant plus susceptibles d'être reconnues douteuses par ses lecteurs. Ce n'est qu'en cet autre sens qu'il n'y aura rien eu d'*accidentel* à son choix d'exemples.

(b) Une confusion : on continue de lire les *Méditations* comme s'il s'agissait d'un guide *pratique* pour l'obtention de certitudes alors qu'il s'agit en fait d'un ouvrage de philosophie critique. La référence aux « personnes sages » dans la réponse à Bourdin, ainsi que l'absence de toute définition du clair et distinct montrent bien que Descartes ne cherche nullement à fournir un guide pratique, puisqu'il n'explique nulle part comment s'acquiert cette sagesse, ni à quoi se reconnaît le (*réellement*) clair et distinct.

Nos conclusions ne pourront être ici que partielles :

Dans le texte qui nous occupe ici — celui qui a servi de socle à la thèse de l'immunité des mathématiques au doute —, Descartes ne fait que constater qu'il éprouve des certitudes en rêve comme en éveil ; mais il ne va pas jusqu'à affirmer que le rêve ne saurait en disloquer le contenu. S'il en est bien ainsi, c'est donc que l'hypothèse du rêve est au moins aussi puissante que celle de la folie dans son œuvre dévastatrice : le rêve peut déformer tout, y compris les vérités de la raison, et il porte en lui, tout comme la folie, des convictions, des sentiments de certitude. La dislocation n'étant qu'un réassemblage, ce réassemblage peut lier des sentiments de certitude à la perception du contingent, du faux, ou même de l'incohérent ; inversement, il peut nous faire prendre des vérités de mathématiques pour des contingences (ce qui est là, en fait, l'essentiel de l'objection de Bourdin). Disons aussi que ces sentiments de certitude se traduisent tout simplement par l'incapacité où l'on se trouve de se représenter la négation de ce qui paraît clair et distinct. Cette incapacité peut n'être que psychologique, ou momentanée — auquel cas nous n'avons affaire qu'à un semblant de clarté et distinction — ; mais elle peut aussi

nous être imposée par une incontournable volonté divine — auquel cas nous avons affaire, bien entendu, à une vérité.

Cependant l'hypothèse du rêve ne s'applique pas tout : elle ne s'applique pas la fiabilité du critère de clarté et distinction : tout au moins ne le fait-elle que dans la mesure où Descartes ne peut distinguer l'éveil du rêve. S'il doit établir la fiabilité de la raison, Descartes ne peut s'en tenir à l'hypothèse du rêve : car un géomètre qui estimerait le doute métaphysique extravagant et ridicule, pourrait refuser de l'y suivre, et lui recommander de s'assurer, autant que faire se peut *en pratique*, qu'il ne dort pas et de se fier plutôt à ce que lui livreraient alors ses perceptions claires et distinctes, sans s'embarrasser d'un doute affectant la plus haute évidence que puisse embrasser l'entendement humain. Il lui faut donc révoquer en doute le critère de clarté et distinction dans ses conditions d'emploi optimales : c'est à cette fin que Descartes invoque le Dieu trompeur, auquel il substitue presque aussitôt le malin génie.

À cet égard, la fonction de l'hypothèse du rêve est de suggérer que tout comme les certitudes éprouvées en rêve peuvent avoir un contenu déformé, de même les perceptions claires et distinctes de l'éveil peuvent, elles aussi, être la dislocation de vérités nous demeurant inconnues et que seuls connaissent Dieu et les anges : la vie peut en somme n'être qu'un songe. (Ce qui suppose, bien entendu, la théorie des idées représentatives.)

Ceci implique donc un doute embrassant la fiabilité des représentations que Dieu détermine en nous, étant donné que nous ne pouvons concevoir certaines choses autrement que nous ne le faisons : il s'agit donc de mettre ici à l'épreuve les lois mêmes de l'entendement. Par là est révoqué en doute le psychologisme dont Kenny¹⁹ fait la clef de voûte de la métaphysique de Descartes.

S'il en est effectivement ainsi, il est évident qu'en servant à révoquer en doute la raison même et ses principes constitutifs, l'hypothèse du rêve accomplit autant que ne l'aurait fait l'hypothèse de la folie : les déformations qu'elles suscitent toutes deux se ressemblent. Il se trouve cependant qu'elle accomplit bien plus, puisqu'elle ouvre la voie²⁰ à une liberté infinie indispensable à la mise en œuvre du doute métaphysique : en ceci elle surpasse de loin sa rivale, puisqu'elle autorise ainsi une gestion réfléchie et délibérée du projet métaphysique ; ce à quoi s'oppose, justement, le déterminisme auquel est soumise la folie.

Département de philosophie
Collège universitaire Glendon, Université York.

19. Dans « Descartes on the will », Kenny écrit ceci : « To abandon the theory that clear and distinct perception necessitates the will is to call in question the whole validation of reason in which the *Meditations* culminate. » dans R. J. Butler, ed., *Cartesian studies*, Oxford, 1972, p. 29.

20. Ceci se fait au tout dernier paragraphe de la 1^{re} Méditation, AT VII, 23 ; IX-1, 18.

Claude Lévesque, *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1994, 356 pages.

Mario Dufour

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027408ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027408ar>

[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

Dufour, M. (1996). Claude Lévesque, *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1994, 356 pages. *Philosophiques*, 23 (2), 427–438.
<https://doi.org/10.7202/027408ar>

ÉTUDES CRITIQUES

Claude Lévesque, *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1994, 356 pages.

PAR

MARIO DUFOUR

Intellectus sacrificium intellectus. Croire que la pensée puisse tirer profit du déclin des émotions grâce à l'objectivité qui la caractérise, ou qu'elle n'ait rien à craindre de ce déclin, fait déjà partie du processus d'abêtissement. [...] L'aphorisme de Nietzsche selon lequel « le degré et la nature de la sexualité de l'homme s'étendent jusqu'aux sommets de son esprit » exprime plus qu'une simple donnée psychologique. [...] Mais si les impulsions ne sont pas en même temps préservées et dépassées dans la pensée qui échappe à cet empire, la connaissance devient impossible et la pensée qui tue le désir, son père, est rattrapée par la vengeance de la bêtise. [...] Une fois la dernière trace d'émotion supprimée, il ne restera de la pensée que la tautologie absolue.

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*

Le proche et le lointain, le dernier recueil d'essais de Claude Lévesque, constitue un ensemble aussi riche qu'intense, une réflexion passionnée sur la philosophie, la poésie, la beauté, l'art et la psychanalyse. Avec une aisance peu commune, *Le proche et le lointain* franchit les frontières instituées entre le concept et l'affect, le théorique et le narratif, l'essai et la biographie, l'exposé et l'entretien. Il avance à travers le rapprochement et le croisement des registres, et laisse pourtant dans la tourmente et l'instabilité toute idée de proximité. Dans cet ouvrage, Claude Lévesque reste fidèle à une démarche dont il aura, à ma connaissance, ici au Québec, été l'un des pionniers à tracer la voie : le chemin risqué, mais devenu nécessaire et inévitable aujourd'hui, sans doute depuis le romantisme allemand et la modernité littéraire, du décloisonnement des frontières, de l'interdisciplinarité et du questionnement qu'enrichit la multiplicité des perspectives et qu'engagent l'oscillation, le déplacement, le tremblement de toutes les valeurs, la délimitation de l'origine et du fondement. Dans *Le proche et le lointain*, les chapitres qui concernent Jacques Brault, Martin Gagnon, Françoise Collin, Régine Robin, Fernande Saint-Martin, tout comme la présentation de Nicole Brossard et les sections autobiographiques de Claude Lévesque, me semblent devoir jouer à cet égard un rôle important pour quiconque s'intéresse à l'histoire intellectuelle du Québec et à ses liens avec la pensée contemporaine dans son ensemble, et plus particulièrement avec toute philosophie sensible aux questions de la littérature, de l'interprétation, de l'esthétique et de la psychanalyse. Ils sont des témoignages, ils témoignent comme autant de parcours possibles de la mutation et de la rupture qui

bouleversent les fondements de la pensée philosophique traditionnelle. Ils s'harmonisent et se fondent avec des développements où interviennent et se répondent brillamment les pensées de Blanchot, Derrida, Bataille, Freud, Lacan, Kafka, Nietzsche, Beckett, Lévinas. Bien entendu, la richesse dont fait preuve *Le proche et le lointain* rend risible toute présomption de résumé et défie le simple commentaire et l'espace circulaire de restitution du sens. Au contraire, *Le proche et le lointain* offre une multiplicité de lectures possibles dont les foyers de sens les plus saillants sont le plus souvent aussi disséminés que disséminants. D'un bout à l'autre de l'ouvrage, tout se passe justement comme si était mise en scène, se mettait en forme, se performait une mise en jeu à fond perdu du sens, cet éloignement dans la proximité elle-même, « le vide inhabitable, terrifiant », « le vide de l'instant qui dépossède et angoisse », « l'extrême rebord du néant » selon les mots de Jacques Bault repris par Claude Lévesque, dont on ne saurait prétendre s'échapper une fois pour toutes « pour dire enfin le vrai sur le vrai et y trouver paix et salut » (p. 77). On peut et il faut en dire autant de la voix et de l'écriture en général de Claude Lévesque (de sa singularité générale, exposée). Tout se passe comme si le seul titre de *Le proche et le lointain* était à même de suggérer le motif et la source la plus intime, la plus secrète de son auteur : la conjonction, la tension différentielle et sans fusion des extrêmes, l'effraction d'une voix affectée dans la clarté discursive. Elle n'est jamais aussi proche (familière ? reconnaissable ?), elle ne s'approche jamais autant qu'à travers l'expérience de l'exil, de l'éloignement et de l'innommable : elle répond d'autant plus qu'il semble impossible de répondre (rendant pour ainsi dire *nécessaire* le *vide inhabitable* et *intolérable* dont elle parle et qui la traverse). Aussi proche que lointaine, elle n'est pas sans s'accorder avec cette *étrangeté commune*, ce *pur intervalle*, cette *interruption d'être* dont parle Blanchot dans son recueil *L'amitié* qui a pour exergue ces mots de Bataille, « capable de l'amitié libre, détachée de tous liens », et dont on me permettra d'extraire cette longue citation, qui me semble permettre d'entrevoir ce qui nous lie à Claude Lévesque et cela même à quoi il ne cesse d'appeler.

Nous devons renoncer à connaître ceux à qui nous lie quelque chose d'essentiel ; je veux dire, nous devons les accueillir dans le rapport avec l'inconnu où ils nous accueillent, nous aussi, dans notre éloignement. L'amitié, ce rapport sans dépendance, sans épisode et où entre cependant toute la simplicité de la vie, passe par la reconnaissance de l'étrangeté commune qui ne nous permet pas de parler de nos amis, mais seulement de leur parler, non d'en faire un thème de conversations (ou d'articles), mais le mouvement de l'entente où, nous parlant, ils réservent, même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport. Ici la discrétion n'est pas dans le simple refus de faire état de confidences (comme cela serait grossier, même d'y songer), mais elle est l'intervalle, le pur intervalle qui de moi à cet autrui qu'est un ami, mesure tout ce qu'il y a entre nous, l'interruption d'être qui ne m'autorise jamais à disposer de lui, ni de mon savoir de lui (fût-ce pour le louer) et qui, loin d'empêcher toute communication, nous rapporte l'un à l'autre dans la différence et parfois dans le silence de la parole¹.

Comme cette *étrangeté commune* de l'amitié qui sépare pour lier, dont parle Blanchot, la voix, la pensée et l'écriture de Claude Lévesque me semblent en effet paradoxalement familières et étrangères, proches et lointaines, traversées par cette *séparation fondamentale* et nous y enjoignant : on ne saurait la dissoudre en éléments de connaissance ou d'échanges de contenu. Je dis

1. Maurice Blanchot, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 328-329.

familiales pour bien des raisons. D'abord, bien entendu, parce que nous sommes quelques-uns et quelques-unes à partager avec lui certains des fondements, certaines des affinités et des élections symboliques qui lui sont les plus chers. Pour ma part, je ne saurais d'ailleurs jamais m'acquitter de tout ce que j'ai reçu de ses ouvrages dans ma propre fréquentation des œuvres de Nietzsche, Blanchot, Bataille, Derrida, Mallarmé et quelques autres². Je pense aussi au rôle très important qu'il assume depuis longtemps dans la circulation des idées au Québec, à cette voix bien connue qui s'est fait entendre dans un très grand nombre de productions radiophoniques. Pour plusieurs, ils auront été des stimulants majeurs de leurs réflexions. Je fréquente et je fréquenterai toujours ces ouvrages ; le timbre grave de cette voix, je l'entendrai toujours. Elle m'a toujours appelé, intéressé et confronté aux questions les plus difficiles et les plus exigeantes — justement, au point précis où tente de s'énoncer l'inaudible, arrive ce qui n'arrive qu'en s'éloignant. S'appuyant et se détachant tout à la fois et en même temps de ce dont elle parle, elle appelle l'ébranlement des schèmes de la pensée héritée, de leurs structures essentiellement hiérarchiques et oppositionnelles, non au nom de nouvelles hiérarchisations, mais pour penser une différence irréductible qui altère et déplace toute opposition de valeurs, et la valeur des valeurs, à savoir la présence.

Rendre énigmatique ce qui est le plus familier, étrange ce qui semble le plus proche et le plus immédiat, ne peut manquer de déconcerter. La voix et les textes de Claude Lévesque ne se dérobent pas pour rien à la appropriation et l'appropriation : ils thématisent le manque à soi de toute propriété et la limite de toute thématisation, appellent à la rupture et font rupture, appellent aux limites et se meuvent sur la limite. C'est cela qui m'attire, me semble attirer toujours le plus chez Claude Lévesque. Cette manière unique de se tenir sur l'extrême bordure du langage. Nous sommes toujours sur le reflux d'une vague, sur la tension du paradoxe, aux limites du langage, à la fois dans et hors du langage, dans le mouvement de division à soi de la (re)présentation, circulant dans tous les plis qui blessent et constituent pourtant le discours. Rien n'est plus étonnant que cette voix en équilibre dans les parcours les plus accidentés du langage, les plus importants, les plus imminents et les plus sensibles au désastre, à la ruine, au deuil et au rapport à la mort, à l'interruption et au rapport à l'autre, cette voix relancée au point, toujours singulier et elliptique, apparaissant en disparaissant, où justement excède et se rend possible la représentation, cette voix inexorablement attirée par la distance, écartelée dans la distance, aussi essentielle que légère (presque inaudible et inutile), aussi proche que lointaine, aussi décisive que discrète. Aucune représentation juste, ajustée et adéquate n'est à la mesure de cette voix. On ne pourrait dire voici, voilà, c'est elle, je vais vous dire ce qu'elle est, ce qu'elle dit, ce qu'elle se dit être. Comme si elle donnait à penser l'essentiel au moment même où elle se disperse dans une sorte de solitude anonyme et désertique. Comme si elle ne cessait de nous accompagner et qu'on l'entendait sans pouvoir la saisir pour ainsi dire, comme si elle ne s'appuyait que sur son propre dessaisissement, qu'on aurait tort de prendre pour une aliénation survenant à ce qu'on appelle

2. Je pense aux principaux ouvrages de Claude Lévesque, *L'Étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal, VLB éditeur, 1976 (édition revue et augmentée, Paris, Union générale d'éditions, collection « 10/18 », n° 1256, 1978) ; sous sa direction avec Christie McDonald, *L'Oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, VLB éditeur, 1982 (ce texte a aussi été édité en japonais et en anglais) ; *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, Collection « Brèches », 1988.

conventionnellement sujet. Quand, dans *Le proche et le lointain*, Claude Lévesque cite les mots de Bataille, « pratiquer la joie devant la mort », ou ceux de Jacques Brault, « mourir, les ailes déployées, lucidement », quand il affirme qu'il faut « assumer son vide et ses limites », « non pas subir son destin, mais l'aimer (*amor fati*), ramasser les dés jetés (c'est la première mort) pour les jeter à nouveau » (p. 72-73) et quand il dit qu'il nous faut, tout comme le disait Nietzsche, « accepter de vivre chaque instant comme le dernier », ce sont là des appels, des demandes, des injonctions dont nous reconnaissons la nécessité, mais dont il nous faut aussi reconnaître qu'ils ne tolèrent aucune recette, aucune règle, aucune solution donnée, mais bien plutôt l'exigence à chaque fois différente de l'expérience singulière d'un tourment, la prise en compte résolue et affirmative de ce qu'il appelle un peu plus loin le « pouvoir élargissant de la perte et de l'angoisse » (p. 154). Élargir, éclairer, discerner, voilà ce qui ne saurait ici s'opposer à l'affect : l'affect du manque et de l'angoisse ne se dresse pas ici contre le concept et la pensée. Il ne serait ni pathologique, ni accidentel. Cette dernière idée me semble être le leitmotiv dominant de cet ouvrage, qu'il tente de démontrer et, surtout, qu'il enjoint à reconnaître. C'est en tout cas en ce sens que je me risquerai à interpréter ces multiples injonctions, ces nombreux « il faut » qui jalonnent *Le proche et le lointain* et qui m'ont particulièrement impressionné, ces appels qui frôlent l'abîme, là où, selon les termes de Claude Lévesque, « nous sommes solidaires et solitaires face à l'inexorable » (p. 77). Je voudrais maintenant essayer de souligner l'importance et la teneur de quelques-unes de ces nombreuses injonctions qui sont adressées par *Le proche et le lointain* — plus précisément, tenter de les rassembler autour de deux foyers de convergence : là où la philosophie se fait littérature et où le sol natal du pays fait défaut.

Le premier et très bel essai de l'ouvrage, « L'appel désordonné du lointain. Lecture d'*Agonie* de Jacques Brault », me semble donner le ton et l'intensité de toutes ces injonctions. Dès les premiers mots d'*Agonie*, « l'effraction violente et tragique de la voix dans le discours théorique » se fait sentir, suggère Claude Lévesque. « Sa voix, toute vibrante encore autour de moi, allait m'atteindre, me pénétrer, dit en effet le narrateur au tout début de *Agonie* » (p. 32). *Agonie* raconte et décrit la relation entre un narrateur et un vieux professeur de philosophie, leur commune identification et leur commun détachement au « sujet supposé savoir » (science ou philosophie). Cette relation est caractérisée en des termes — dont je me demande encore dans quelle mesure ils ne disent pas l'essentiel de *Le proche et le lointain* ou ne témoignent pas du tracé philosophique de Claude Lévesque lui-même³ — les termes d'un acte qui consiste à se rendre, je cite, « apte à répondre aux exigences extrêmes de cette "affectueuse déraison" » (p. 71) selon l'expression reprise du vieux philosophe mis en scène par le récit de Jacques Brault. Mais quelles sont ces exigences de l'*affectueuse déraison*, ces exigences qui enjoignent, appellent, attirent et font s'identifier le narrateur et le vieux philosophe et, en poussant au-delà de la lettre du texte, la voix et le tracé de Claude Lévesque lui-même ? « [M]ême attrait pour les questions radicales, dit Claude Lévesque, même passion pour ce qui est extrême et décisif, même sensibilité et même angoisse face à la poésie, même désir d'illumination extatique ; chez l'un comme chez l'autre, un très fort sentiment

3. Il est difficile de ne pas voir la correspondance de ce récit avec le texte autobiographique (ce qui est surnommé ailleurs dans *L'Oreille de l'autre*, la Terrible chose-qui-n'existe-pas) que nous offre un peu plus loin Claude Lévesque dans son « Portrait d'un philosophe en poète ». *Discours de réception à l'Académie des lettres du Québec* ainsi que dans « La passe du philosophe ». *La psychanalyse à l'université*.

d'échec et de médiocrité, une insomnie tenace, des vomissements, des larmes, des vertiges, une tendance au retrait et une très grande lucidité face à la mort qui ne pouvait que mener ces durs êtres anonymes au même dépaysement, à la même existence nomade » (p. 70-71). Qui n'a jamais été pris, partagé, ne l'est pas, ou jurera ne pas céder, c'est-à-dire selon les termes de « L'appel désordonné du lointain », « à pareille hantise », passer « la mer pour « fuir l'échec », oublier l'insatisfaction chronique en lui, combler le manque » (p. 69) ? Il est naturel de fuir l'insatisfaction, mais ne plus manquer de rien est aussi effrayant qu'inimaginable. « Comme le narrateur d'*Agonie*, affirme Claude Lévesque, *il nous faut reconnaître que nous sommes totalement laissés à nous-mêmes, que personne ne possède par-devers lui la clé de notre destin, que nous sommes solidaires et solitaires face à l'inexorable.* " Nous sommes tous des exilés ", reconnaît-il [le vieux professeur d'*Agonie*], à la fin de son propre périple initiatique » (p. 77, je souligne). Condamné à la mort et à la finitude, abandonnés à nous-mêmes, « la seule convertibilité qui puisse être envisagée est celle de l'être et du néant ». L'éclair par lequel nous comprenons toutes choses et nous-mêmes est aussitôt recouvert par la nuit. Il nous enjoint, il nous oblige au vide intolérable et inhabitable qui nous partage.

Le récit de Jacques Brault montre avec une force étonnante le passage et le retournement de la philosophie en poésie et de là, à ce qui est appelé, à ce qui appelle et enjoint justement, au « vide inhabitable, terrifiant » que provoque l'expérience de la finitude et du sujet jeté dans un destin incontrôlable, que l'on ne doit pas subir, mais affirmer, assumer. Au cours de son enseignement, la voix du professeur de philosophie scolastique, mise en scène par le récit *Agonie*, gagne en intensité et en passion, perdant de sa certitude et de sa clarté, lorsqu'elle passe du beau à la beauté. Entre le beau et la beauté, il y a toute la différence qui sépare identité et différence (p. 17 ss). La beauté ne s'annonce qu'en se retirant, « à travers une expérience concrète, singulière, mais immaîtrisable et indéchiffrable », elle « nourrit et mine les fantasmes démesurés du désir » (p. 19), signe de la vérité tragique et *éblouissante* du rapport à la mort, selon les mots repris de Lacan (p. 21). La beauté est ineffable comme le disaient les scolastiques, elle « creuse le vide auquel elle renvoie », « effectue un travail de désillusion », laisse la médiocrité nous envahir. Cette médiocrité dont parle *Agonie* et « L'appel désordonné du lointain », ne décrit évidemment pas un état de déchéance morale, mais « la situation de l'homme qui a touché à la limite, est allé jusqu'à l'expérience extrême, et qui voit maintenant toutes choses depuis les confins, à partir du lointain, se tenant au milieu (*medius*), entre la vie et la mort, l'ici et l'ailleurs » (p. 25). Ce qu'on appelle d'ailleurs un peu trop vite « objectivité » et « désintéressement » ne supposent-ils pas, « onto-et-phylogénétiquement » dirais-je, la traversée d'une expérience passionnée de la beauté, la découverte de l'altérité première des êtres et du monde, et donc de la liberté, « cette rupture qui nous précède, faisant de nous des étrangers dans l'existence » (p. 27) ? Le récit de Brault chavire au moment où le professeur commence à thématiser la différence entre le beau et la beauté. Cette différence semble échapper au discours et à la thématisation. Et c'est la mort originaire, la mort dans la vie, thème fondamental dans la pensée contemporaine comme l'affirme Claude Lévesque, qui apparaît alors : « acte initial plutôt que terminal selon *Agonie* », qui ne « prend tout son sens qu'en fonction du langage qu'elle rend possible » (p. 22). *Agonie* se présenterait ainsi comme la mise en scène du passage brusque à la découverte des liens entre langage, beauté, singularité, altérité et rapport à la mort. Ce passage est celui où la philosophie se rappelle à la poésie et à la littérature, à une expérience de l'art, c'est-à-dire à ce que Claude Lévesque appelle l'*ex-périence* comme telle, cet « art de traverser sans

périr le danger extrême ». Entre l'art, la mort, le langage et la limite de la philosophie, le nœud se resserre. Le langage est la mort, disent Hegel, Bataille, Blanchot, Derrida, Freud et quelques autres. Mais la connaissance de la mort, l'accès à l'horreur sacrée et à la jouissance mortelle, a besoin d'une mise en scène, d'une représentation, d'un *subterfuge* selon le mot de Bataille, pour nous permettre, lit-on dans *Le proche et le lointain*, « de vivre dans les parages de l'abîme sans y sombrer — mais non toutefois sans qu'il en coûte. » (p. 290). La philosophie devient risible et mesquine si elle se dérobe au tragique, au souci de la mort, souci singularisant par excellence car nul ne peut mourir à ma place ni à la place de l'autre. Elle ne peut le faire qu'en le déniaient, tout comme elle dénie le langage. « Comme le poète, le philosophe écrit avec son sang [voir aussi p. 160], interprète avec ce qu'il a de plus fort, de plus intense, de plus compromettant — ses émotions, c'est-à-dire ce qu'il a d'unique et de personnel. » (p. 123).

L'analyse du récit de Brault s'ouvre par des considérations sur le langage et sur l'essence poétique du langage. La poésie, est dite *savoir vertigineux de la limite*, hommage au *secret* gardé de tout, elle fait fond sur une vérité interne au langage alors que la philosophie a toujours vécu de la capacité du langage à se laisser oublier (voir p. 13, 99), de la primauté de la pensée sur le langage, de la vérité sur la fiction, déniaient par là la singularité et la fragilité de l'énonciation dont elle se soutient : le philosophe oublie qu'il « n'est point de pensée sans langage, ni de langage sans rupture signifiante avec la réalité empirique, sans contextualité et sans équivocité » (p. 13). Le langage, loin de nous rendre présents à nous-mêmes et aux choses, est d'abord la fissuration de toute présence, trace de la mort vivante. Et si l'oubli du langage est vraiment ce qui fonde la métaphysique comme l'affirme *Le proche et le lointain* (p. 164), cet oubli est inséparable du refoulement du poétique et du pathologique par le philosophique et le théorique. Sans doute faut-il rappeler que pour Freud, l'étrangement inquiétant (*unheimlich*) est lié à une problématique du refoulement, au refoulé qui fait retour, et que c'est là sa *nature secrète* selon la définition que Freud emprunte à Schelling. Ce qui est *unheimlich* « n'est en réalité rien de nouveau ou d'étranger, mais quelque chose qui est pour la vie psychique familier de tout temps, et qui ne lui est devenu étranger que par le processus de refoulement », l'étrangement inquiétant est « quelque chose qui aurait dû rester dans l'ombre et qui en est sorti⁴ ». La plupart des motifs dont traite *Le proche et le lointain* trouvent leurs correspondants dans la problématique déployée par Freud dans *Das Unheimliche* : l'angoisse de castration, l'éternel retour du même, le double, le rapport à la mort, la littérature et la fiction, la solitude, l'obscurité... Ces correspondances mériteraient des développements, à même d'aiguiser les concepts de refoulement, de langage, de poésie et de fiction, mais je me contenterai ici de souligner l'aspect politique que peuvent bien prendre ce refoulement, cette subordination et cette hiérarchisation. Une certaine violence et une certaine répression sont à l'origine du sens, du désir et de la conscience, mais ce n'est pas toute violence ou répression qui est inévitable. Inapparent, l'aspect politique de la poésie réside justement dans sa capacité à se soustraire au principe et à la volonté de domination propre au politique, tels du moins que les définit *Le proche et le lointain*. Cette soustraction enjoint et appelle, elle s'adresse à nous encore ici sous le mode d'un « il faut ». « À l'impatience du politique, dit Claude

4. Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Bertrand Féron, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 1985, p. 246.

Lévesque dans sa méditation du récit de Jacques Brault, *il faut* préférer la patience du "poétique" qui ne cherche ni à s'appropriier ni à dominer ni à totaliser, car il est sans pouvoir. » (p. 60 ; je souligne). Selon Claude Lévesque, seule l'autre philosophie (voir p. 48), la déconstruction comme pensée de l'indécidable, se soustrait au principe de domination et permet vraiment de le critiquer, seule elle est capable de la patience du poétique. Face au politique, le devoir de la poésie s'accorde avec le devoir de déconstruction. *Il faut* dire que la déconstruction n'est jamais seule, ni identique à soi, elle n'attend jamais sa thématization. Aussi cet appel du lointain et de la patience poétique dans la méditation d'*Agonie* annonce-t-il cet autre appel, cet autre *il faut* qui apparaît plus loin dans « L'autre pays, le pays de l'autre. Réflexions sur le nationalisme et la culture ». « Il faut », dit alors Claude Lévesque, « *il faut libérer* la pensée et la philosophie de sa propension au définissable, au délimitable, au décidable, à toute cette logique oppositionnelle où chacun est renvoyé à sa place, se stabilise et s'y enferme, où le peuple se définit contre un autre peuple, une langue contre une autre, les hommes contre les femmes. » (p. 154, je souligne ; voir aussi p. 283). Comme on le voit, le motif de ces « il faut » ne tient pas tant à l'impondérabilité et à l'incommensurabilité d'un objet extérieur, mais surtout aux défis que l'on se reconnaît en tant qu'ils nous constituent. Mais qui est ce « nous », ce nous qui sommes « laissés à nous-mêmes » (p. 77) ? De cela, de cette auto-fondation, de ce problème central de la « modernité » diraient certains, de ce « sol de simulacre » dirait peut-être Mallarmé, témoigne l'intransitivité de la littérature. Moyennant une certaine démonstration, on pourrait en dire autant, me semble-t-il, de l'éthique, du politique et du juridique.

Se libérer de cette propension au définissable, c'est d'abord se libérer d'une certaine emprise de l'idée classique de sujet, se libérer de l'idéalisme expressif de la pensée héritée, dont il est dit dès les premières pages de *Le proche et le lointain*, qu'elle pose et suppose « que soit présente à soi la pensée qui, elle-même, se rend présente aux autres et aux choses avant toute intervention de la parole et de l'écriture, une "voix essentielle" (non empirique, non matérielle) surveille toute énonciation et endosse la *responsabilité* de ce qu'elle dit ; le sens et la vérité d'une parole (ou d'un livre) exigerait cette présence et cette *responsabilité* antérieures et originaires, cette garantie d'une identité à soi et d'un nom propre. » (p. 23 ; je souligne). S'il y a bien un glissement de la philosophie du sujet à la philosophie du langage (la levée du refoulement philosophique dont nous parlions plus haut), laquelle caractérise aussi selon Habermas la pensée postmétaphysique et le projet d'émancipation⁵, on se doit de penser autrement la question de la responsabilité. Pour ma part, je me demande s'il ne faut pas et s'il n'est pas possible d'interpréter de manière affirmative l'impossible responsabilité, la responsabilité passive dont il est ici question (le seul endroit à ma connaissance où apparaît le mot de responsabilité dans *Le proche et le lointain*), cette rupture de l'identité à soi du sujet comme source même de la parole, c'est-à-dire de penser la responsabilité selon la modalité de l'antériorité première de l'autre — à qui, pour qui, et devant qui toute réponse s'annonce, si, dès lors, on peut et doit penser autrement le rapport entre autonomie et hétéronomie (à l'exemple du travail d'Emmanuel Lévinas) de sorte qu'une certaine hétéronomie soit comprise comme la condition de toute autonomie, de toute identification à soi, fût-elle celle d'une nation ou d'un peuple. Autrement dit, ne se peut-il pas que l'injonction à « se libérer »,

5. Cf. Jürgen Habermas, *La pensée postmétaphysique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.

dont nous parlions à l'instant, m'enjoigne de « calculer l'incalculable », « l'autre de tout monde » selon les belles formules que forge Claude Lévesque, dans ses *Réflexions sur le nationalisme*, au sujet du défi que recèle toute œuvre. Étrange libération que celle-là : c'est l'autre qui nous laisse, nous donne la liberté.

C'est en tout cas dans cette direction que j'interpréterais ces « il faut » qui nous sont adressés par *Le proche et le lointain*, et en particulier dans l'essai « L'autre pays, le pays de l'autre. Réflexions sur le nationalisme et la culture » : le pays n'est jamais de souche, de race, mais celui du *transit*. Cette expérience du transit, il revient à la poésie et à la création littéraire de la donner à penser. On ne s'étonnera pas de voir que l'essai « Réflexions sur le nationalisme et la culture » s'ouvre, tout comme « L'appel désordonné du lointain », par une réflexion sur l'art, l'écriture et la littérature. Ceux-ci trouvent leur symbole dans ce personnage de Kafka, K., qui est arpenteur de métier au sens ambigu de l'idiome allemand, celui qui mesure (*Vermessen*) et celui qui est audacieux et téméraire (au sens de l'adjectif *vermessen*). Étrange *Vermessen* que celui-là, il est profondément « distrait et ludique » et aime s'égarer : n'arrivant jamais au Château qu'il ne cesse d'approcher (voir p. 142), « il calcule l'incalculable » (p. 143). Ce parcours sans solution et désœuvré est une allégorie qui dit l'essentiel de l'œuvre et de la mise en œuvre. Il témoigne de « l'épreuve de l'absolument autre [...] n'appartenant pas à un autre monde [...] mais plutôt à l'autre de tout monde ». Tout comme le personnage de K., une œuvre ne saurait être une œuvre que par l'obsession d'un mouvement de déstabilisation qui ne cesse de la hanter. C'est pourquoi elle s'arrache d'avance à tout pouvoir réducteur et homogénéisant. Elle affirme l'incalculable et la limite de la totalisation — la dissymétrie et le désajustement sans lesquels aucun respect ni aucune venue de l'autre, ni aucune responsabilité ne sont possibles. Je dirais qu'elle nous permet de réfléchir aux conditions mêmes de la pensée, ce qui donne à voir sans se laisser voir, ce qui donne à dire sans se laisser épuiser par aucun dit. Aucune parole n'est possible sans le silence dont elle est aussi capable. Que signifieraient pouvoir, devoir, vouloir dire pour un être incapable de silence, d'une parole insignifiante, anonyme ? L'expérience de l'œuvre, tout comme celle du langage en général, est celle de la « séparation violente », de la « dépossession radicale » du sujet à lui-même, de tous les mots à eux-mêmes, de la langue à elle-même, de tout pays, de toute communauté à elle-même. Elle nous donne à penser l'ouverture insaturable sur laquelle s'enlève toute institution. Creusant le vide de cette séparation, l'intransitivité et l'aspect réfractaire de la littérature à toute conception instrumentale du langage disent quelque chose de ce que la philosophie a toujours plus ou moins refoulé, masqué et déplacé tout en lui demeurant pourtant essentiel : l'être ou le rien. Ne disant rien, n'étant jamais contrainte de se soumettre à une référence extérieure, elle nous met au défi de reconnaître ce que nous sommes pour nous-mêmes : « il nous faut reconnaître que nous sommes totalement laissés à nous-mêmes » (p. 77). En poussant les choses au-delà de la lettre de *Le proche et le lointain*, je dirais, sans doute en m'inspirant de Jacques Derrida, que tous les processus de légitimation, de justification et de rationalisation reposent en dernière instance sur un acte d'auto-fondation, de crédit, de croyance. « La pièce principale ou rien [...] le conscient manque chez nous de ce qui là haut éclate » dit aussi quelque part Mallarmé.

Le pays est toujours à venir, à inventer. L'affect du deuil et de l'exil, de la perte et de l'angoisse ne se surajoute pas à son identité. Sans cet affect, comme le suggérait dernièrement Jacques Derrida, on ne saurait parler de respon-

sabilité ou de liberté, d'hésitation et d'urgence, ni de vérité à faire, ni de justice, voire de droit⁶. Ne faut-il pas essayer de penser une expérience sans assurance et sans bonne conscience, instable, inconfortable, voire injustifiable, et pourtant responsable, portant la réponse au-devant de toute anticipation, de tout programme et de tout calcul ? L'affect du manque et de l'angoisse n'est pas pathologique, pas en tout cas au sens kantien d'une menace pour la raison pure : « ce que le langage manque, il doit nécessairement en être le manque dit Claude Lévesque » (p. 149). Le pays habité est langage. Mais « à qui vit dans le langage il manque et manquera toujours un pays, affirme Claude Lévesque » (p. 157). Le langage, fût-il langue maternelle, est absence de fondement, la « distance incommensurable qui nous sépare de nous-mêmes et des choses », scission qui propulse et rend possibles le désir et la parole. *Ce manque est non négatif*, c'est un *manque sans manque*. Il le faut. Le « manque ne doit jamais manquer, me manquer, car il n'est pas négatif » (p. 149). Le deuil est originaire, à la source. La satisfaction intégrale se transforme en trop-plein et manque de manquer, pleure l'absence de pleur, désire désirer. On ne peut manquer de manquer qu'au risque de la catastrophe, qu'au prix de l'exacerbation de la contradiction et de l'insatisfaction. À nier la détresse, on multiplie les illusions et les expédients. Ce qui est le plus étrange et le plus inquiétant ne réside pas dans l'incertitude mais dans la certitude. Comment ne pas prendre au sérieux l'avertissement de Heidegger ? « L'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée [...] l'absence de détresse consiste en ceci : on se figure que l'on a bien en main le réel et la réalité et qu'on sait ce qu'est le vrai⁷ ». De même, comment ne pas se sentir appelé et assigné par la douce rigueur de ce « il faut » qui m'apparaît surplomber tout *Le proche et lointain* : « Il faut résolument prendre en compte le pouvoir élargissant de la perte et de l'angoisse, accepter de vivre avec elles, s'inscrire *affirmativement* dans l'espace de la finitude et de la mort, y trouver des sources infinies de création, d'invention, de renouvellement et de dépassement et, finalement, se rendre disponible pour le don de ce qu'on n'a pas, c'est-à-dire pour l'amour et pour une fraternisation sans limites avec l'autre » (p. 159 ; je souligne). Il faut, ce sont encore ces mots qui reviennent un peu plus avant, « il faut libérer », se libérer et se méfier de toute interprétation trop franche et directe « où le peuple se définit contre un autre peuple, une langue contre une autre, les hommes contre les femmes » (p. 154).

Le « sentiment national », comme le donne à penser Claude Lévesque, est inséparable de la nostalgie d'attributs divins : permanence, éternité, identité et indivisibilité. Il insinue l'idée d'une plénitude première perdue qui peut et doit être retrouvée. L'insatisfaction fondamentale du désir, l'angoisse de castration et la séparation, l'Anankè, qui font naître au langage (et le sentiment national est langage), sont aussi universelles, permanentes et nécessaires que le fantasme qui se nourrit de la résorption de toute souffrance et de tout manque. Comment vivre ce désir impossible à combler ? Comment vivre la perte du propre, affirmer le manque, ne « pas oublier l'oubli qu'est la mort » ? Le deuil est donc, comme le déduit Claude Lévesque, *demi-deuil* (p. 47) : le désir ne peut être

6. Voir Jacques Derrida, *Passions*. « L'offrande oblique », Paris, Galilée, 1993 ; « Donner la mort », dans *L'éthique du don*, Jacques Derrida et la pensée du don, Paris, Métailié-Transition, 1993, p. 11-108 ; *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 ; *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994 ; *Force de loi : Le fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994.

7. Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, (trad. André Préau), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1958, p. 104.

satisfait parce qu'il se nourrit de son propre manque. Au fond, comme le suggèrent les mots repris d'Emmanuel Lévinas mis en exergue des « Réflexions sur le nationalisme », il n'y a de désir que métaphysique, le désir « tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre [...] Il n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature »... Quand Claude Lévesque conteste l'idée d'autochtonie et de citoyenneté de souche (p. 157), on peut établir un rapprochement spontané avec les récents développements de Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*. Une problématique du rêve, de la fiction et du fantasme traverse toute naturalisation et toute construction de l'expérience démocratique et politique. La fraternisation sans limites et le deuil de l'origine dont parle Claude Lévesque sont des traits structuraux que rencontre la généalogie pensante de l'amitié et de l'aimance dans ses rapports avec la démocratie proposée par Derrida. L'idée d'amitié et de fraternisation sans limites enjoint, comme le personnage K. de Kafka qui allégorise l'expérience littéraire, de calculer l'incalculable — tout autre est tout autre. S'il y a encore un sentiment national pour Claude Lévesque, c'est celui qui doit faire place à l'incalculable, à l'impossible, à l'affect de suspension et d'angoisse. Mais le parti pris national n'entre pas en contradiction avec « la perte du pays rêvé, imaginaire » (p. 160). Au contraire, il doit prendre en compte l'incalculable, l'altérité de l'autre, de tout autre, l'absolu respect qu'il commande et « la liberté qu'il nous laisse de sa seule présence ». *Il faut éviter le mal du pays*, et comme le dit Nietzsche, « le besoin de s'accrocher quelque part [...] le mal de la haute mer et du large » (p. 155). La reconnaissance du perspectivisme ou de la singularité de l'autre, l'aporie d'un point de vue sur le point de vue, de l'œil qui se voit en voyant, « depuis la particularité d'une langue, d'un peuple, d'une culture n'enferme pas nécessairement dans l'esprit clanique, le délire raciste » (p. 156). Cela ne conduit pas, contrairement à ce que pensent ceux qui sont impatients de justification et d'identité propre, au relativisme où tout se vaut, mais plutôt à « assumer ses limites » et à « ne pas oublier l'oubli qu'est la mort » (p. 158). Rien n'est moins relatif que la mort, le rapport à l'autre *comme rapport à soi*.

Seule la mort nous rend à la fois *solitaires et solidaires* (personne ne peut mourir à ma place ni à la place de l'autre), *solitaires et solidaires devant l'inexorable* — la mort, le plus propre (et donc le plus pulsif dirait Derrida à la suite de Freud) est, on en conviendra, la désappropriation elle-même, l'inconnu extrême. Selon Claude Lévesque, *il faut* se rendre au sens tragique de toute communauté et reconnaître comme Blanchot dans *Sade et Lautréamont*, que « le seul « élément émotionnel », capable d'être partagé en échappant au partage, reste la valeur obsédante de l'imminence mortelle » (p. 180-181). Rien ne fait tant aimer que l'imminence de la mort, de la disparition. « Ce qui rassemble les humains, c'est moins la coïncidence des intérêts positifs que la communauté dans le manque, dit Jacques Brault » (p. 76) — c'est-à-dire l'exposition à la mort. « Aimer. Façon de mourir », note une fois le vieux professeur mis en scène par *Agonie* : « générosité sans calcul, poursuit Claude Lévesque, [...] chacun donne à l'autre la blessure qui ne fait qu'approfondir la blessure de l'autre » (p. 65). La communauté, comme le dit Françoise Collin à la suite de Blanchot, « ne se soutient que de l'absence d'unité » (p. 180). Comment donc penser le rapport à partir du non-rapport ? Comment penser le lien à partir de la séparation, comment penser une politique de la séparation et du deuil ? Comment penser le lien avec l'autre, le lien social, dans le renoncement même à la propriété, liant par cela même qu'il sépare infiniment ? Ces questions ne s'accordent-elles pas avec cette « effraction violente et tragique de la voix dans le discours théorique », avec ces multiples *il faut* et cette tonalité à

la fois esthétique et éthique que pratique *Le proche et le lointain* ? Commentant la question de la *Dikè* (que l'on traduit habituellement par justice) et ce qui passe pour la plus ancienne parole de la pensée occidentale, Heidegger, dans *La parole d'Anaximandre*, pose cette question qui n'a pas perdu de son actualité : « Comment ce qui séjourne transitoirement, se déployant dans la disjoncture (*a-dikè*), doit-il donner l'ajointement (*dikè*) ? Peut-il donner ce qu'il n'a pas ? Et s'il donne, ne donne-t-il pas précisément l'ajointement⁸ ? » N'est-il pas souhaitable qu'une problématique du don, de l'amour et de l'aimance comme fraternisation sans limites ne tempère, aujourd'hui peut-être plus que jamais, l'horizon de la propriété, de la dette, du calcul et de la vengeance, de la réciprocité circulaire et de la restitution ? Peut-on, en toute rigueur, distinguer entre cette problématique du don, de la mort, de la perte et du deuil, et celle du désœuvrement dont se nourrit l'œuvre ?

La séparation radicale et originaire, la disjonction ou le désajustement du présent vivant par la mort (comme nom générique de l'absence et de la rupture à soi du sujet) est sans doute inhabitable, mais sans elle, rien n'arriverait, il ne resterait que la totalité calculante et la fiction du retour. Quand il en va de la mort et de l'autre, il en va toujours de l'imprévisibilité, de l'événement, de l'indécidabilité et de la singularité, de cet « extrême rebord du néant » (selon l'expression de Jacques Brault) et de ce *vide inhabitable, terrifiant*, qui nous séparent en nous unissant, lesquelles sont irréductibles à toute maîtrise régulatrice ou à toute subjectivation assurée. Une certaine hétéronomie, avant et pour toute autonomie, toute identification à soi d'un sujet, est intrinsèque à l'impossibilité de la totalisation et à toute promesse démocratique — et de cela témoigne la littérature. C'est à partir de l'impossibilité de la totalisation, du désajustement et de la dissymétrie que peut se penser l'affirmation au-delà du ressentiment contre le temps, l'hésitation à venger et à restituer, à calculer et faire des comptes, l'événement ou la venue de l'autre en tant qu'autre. C'est parce qu'il y a disjonction du présent, impossibilité de la totalisation, indécidabilité et incalculabilité, qu'il y a responsabilité et interprétation active, sélective, affirmative. Ce qui résonne dans ces mots avec lesquels nous enjoint Claude Lévesque à la suite de Nietzsche : « Il faut dire oui à cette fatalité d'errer et de s'égarer qui est notre condition même. Il faut avancer résolument dans le monde risqué de la Nuit et aller jusqu'à souhaiter le retour de toutes choses, les petites comme les grandes » (p. 155 ; je souligne).

Le rapprochement entre littérature et communauté donne peut-être les moyens de penser ce respect de la singularité que cherche l'autre philosophie en deçà d'un accès trop direct à la généralité et à l'universalité. Il s'agit aussi de donner à penser une clause d'ouverture à l'avenir, à l'autre et à de tous autres contrats, que toute loi, institution, communauté ou contexte d'interprétation devraient sans doute présupposer. C'est pourquoi aucune institution ou loi ne pourrait être à la mesure de cette clause d'ouverture, tout en y trouvant pourtant sa condition. La littérature et la philosophie, dans ce qu'elles recèlent de plus radical, comme le suggère *Le proche et le lointain*, ont un rapport essentiel à cette clause d'ouverture comme au respect et à l'invention de l'autre : elle engage la divisibilité du sujet collectif ou individuel, le deuil du « soi » qui les constitue pour être soi, c'est-à-dire confronté à l'absence radicale et ouvert à l'autre. La liberté, l'exigence hypercritique qui porte la littérature (« je veux rester libre dit-elle », selon Claude Lévesque), ce droit, qu'une société lui

8. M. Heidegger, « La parole d'Anaximandre », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), p. 389.

assure, en principe, comme le dit Derrida dans *Passions*, « de tout dire », ne constitue-t-il pas « une condition hyperbolique de la démocratie », laquelle permet, au sein même de l'hyperresponsabilisation, de répondre sans répondre d'aucun pouvoir positif ? Mais la littérature « est, elle dit, elle fait toujours autre chose, autre chose qu'elle-même, elle-même qui d'ailleurs n'est que cela, autre chose qu'elle-même. Par exemple ou par excellence : de la philosophie⁹. » Dans le lien étroit qui lie la littérature et la philosophie, c'est peut-être cela qui apparaît : un *il faut* où se profile le pouvoir élargissant de la perte et de l'angoisse, l'écart à soi et le dérangement de toute identité, au fondement du droit à la littérature et du droit à la philosophie.

Ce *il faut*, Claude Lévesque l'appelle aussi « l'exigence d'écrire », cette dimension sans la reconnaissance de laquelle la philosophie demeure soumise à une contradiction performative aussi importante que celle des critiques autoréfutantes de la Raison dénoncées par Habermas dans *Le discours de la modernité*¹⁰. À la fin du « Portrait du philosophe en poète, *Discours de réception à l'Académie des lettres du Québec* », il est justement question de « l'exigence d'écrire » et du lien entre cette exigence, l'horizon de la mort et l'action révolutionnaire, tel qu'il s'est imposé il y a longtemps à Claude Lévesque, dans sa première lecture de *La part du feu* de Maurice Blanchot. Là apparaissent aussi les figures de Dieu et du rien. Une « question lancinante, nous confie Claude Lévesque, résistait à mes dénégations, à toutes mes révoltes : celle de Dieu [...] une expérience-limite de l'absence pure, du rien [...] l'affirmation vide, intransitive, sous-jacente à tout discours, étant ce à partir de quoi il est possible de penser jusqu'à la limite, d'écrire interminablement sans rompre le silence, d'écrire en s'empêchant d'écrire » (p. 127-128). On peut se demander si l'exigence limite d'écrire, Dieu ou rien, ne tire pas ici son impulsion lointaine de « ce goût, peut-être mystique, pour ce qui est ailleurs, en dessous ou au-delà, le terrible, l'étrange ou l'abyssal », ces mots dits magiques et recopiés dans un cahier qui fut conservé longtemps, nous dit plus loin Claude Lévesque (p. 341). On peut aussi se demander si elle ne se confond pas avec la littérature entendue comme expérience du *vide inhabitable* mais nécessaire (« attirance supérieure comme d'un vide » dit Mallarmé), ni avec l'expérience de la question philosophique la plus difficile, celle de Leibniz reprise par Heidegger, (« pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »), que Claude Lévesque rapproche de cette question de Jacques Brault : « mais le vide, oui, n'est-ce pas la chose et l'être même ? » (p. 28). N'est-ce pas elle qui fait dire à Claude Lévesque que, « comme le narrateur d'*Agonie*, il nous faut reconnaître que nous sommes totalement laissés à nous-mêmes, que personne ne possède par-devers lui la clé de notre destin, que nous sommes solidaires et solitaires face à l'inexorable » (p. 77) ? C'est pour ma part l'appel et l'exigence d'assumer ce « nous » laissés, abandonnés à nous-mêmes et à l'inexorable que j'entends résonner à travers *Le proche et le lointain*. De cela témoignent et enjoignent, le plus souvent au meilleur d'eux-mêmes, et l'art et la littérature et la philosophie.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

9. J. Derrida, *Passions*, « L'offrande oblique », *op. cit.*, p. 65-66, 91.

10. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Philosophiques

philosophiques

Frederic M. Schroeder, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas, vol. 16), 1992, 125 p.

Georges Leroux

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027409ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027409ar>

[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

Leroux, G. (1996). Compte rendu de [Frederic M. Schroeder, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas, vol. 16), 1992, 125 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 439–440.
<https://doi.org/10.7202/027409ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1996

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/>

éru
dit

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/>

COMPTES RENDUS

Frederic M. Schroeder, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas, vol. 16), 1992, 125 p.

Cette courte étude va beaucoup plus loin que le travail introductif qu'elle prétend être modestement. Son propos, explicitement esthétique et spirituel, en fait une étude réflexive sur la nature de l'exercice philosophique, sur sa portée, sur les limites du langage de la métaphysique et sur les finalités ultimes de la pensée. La compréhension de cet exercice passe par la considération de tout ce qui le soutient dans la métaphysique. Assez éloignée des analyses philologiques, quand elles sont menées pour elles-mêmes, la méthode de l'auteur veut d'abord éclairer la nature de l'effort métaphysique. Dans une perspective résolument herméneutique, il demande à quelle visée profonde on peut rapporter l'exercice philosophique néoplatonicien.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres. Le premier, consacré à la question de la forme, propose de toujours subordonner dans la lecture de Plotin l'aspect épistémologique et ontologique des Formes, développé par Platon, à leur aspect esthétique et spirituel. Selon Schroeder, la Forme est d'abord objet de contemplation et motif d'extase. Cette interprétation se fonde sur une riche analyse du langage de la vision et de la lumière, qui se rapproche sur plusieurs points des études antérieures de W. Beierwaltes. Au-delà d'une doctrine de la causalité, sujette aux aléas et aux objections du dualisme toujours déjà actifs dans les propositions sur l'imitation et la copie, la pensée de Plotin est d'abord une pensée de la réflexion et de la perspective. La Forme n'est donc pas seulement un moyen d'explication, mais un objet d'expérience. Fidèle aux intuitions du *Phèdre* et du *Banquet*, Plotin fait grande la part de la jouissance et du regard existentiel dans la contemplation.

Le chapitre suivant explore l'interprétation du langage de la lumière, si déterminant pour la signification de l'activité de l'âme et de l'Intellect. Cette analyse permet de comprendre, dans la foulée de *Timée* 42e, le sens de la demeure dans l'illumination, c'est-à-dire la richesse de la source en tant que lumière inépuisable. L'auteur retrouve ici la suprématie de la Forme comme valeur intrinsèque, qui se réfléchit dans l'être selon le mode d'une présence ontique et n'est pas seulement représentée. La procession dynamique se présente donc comme le gage d'une authentique immédiateté. Dans le troisième chapitre, l'étude se porte sur la question de l'engendrement silencieux dans une continuité parfaite. Associant le silence à l'absence de démiurgie délibérative, Plotin pose son premier principe dans un état de pure présence, antécédent généreux qui dans son effusion dépasse toute création.

Le chapitre quatrième est consacré au langage. Quel est son statut dans l'exercice de la recherche philosophique, peut-il permettre l'accès à l'Objet et rendre possible l'union ? Cette question implique un examen de thèmes esthétiques, que l'auteur propose de reprendre dans le cadre de son approche

de la réflexion comme modèle alternatif de la représentation. Cette approche est résolument continuiste et mystique. Quel est en effet le sens du processus dialectique proposé par le néoplatonisme, sinon la reconstruction de l'expérience individuelle de la montée vers l'unité ? Schroeder analyse les formes principales du langage qui sont associées à cet exercice, en particulier la déclaration comme dépassement de la dialectique. Le dernier chapitre aborde la question de l'amour. L'identité du sujet et la présence à soi-même dans la conscience rendent possible la constitution d'un soi consistant, mais ce soi n'acquiert sa véritable identité que dans son rapport à la Forme, comme objet de la contemplation unitive. L'expérience de l'union n'est certes pas stable, mais c'est l'ensemble des rapports des hypostases qui contient le rapport de soi à soi. L'être-avec se trouve toujours déjà au cœur de la source. L'analyse du langage de la présence et de la communauté ouvre sur les fondements amoureux de la *sunousia* grecque.

Ce résumé, infidèle à la richesse des perspectives de l'ouvrage, montre néanmoins comment cette lecture veut contribuer aux études plotiniennes. D'abord et avant tout, par une approche qui se veut sensible aux dimensions propédeutiques et parénétiques de cette philosophie spirituelle. À ce projet, F. Schroeder apporte les ressources très riches d'une lecture très érudite des *Ennéades*, dont il a montré la fécondité dans plusieurs articles antérieurs, selon moi essentiels, qui trouvent ici un développement plus ample. Dans le travail actuel sur le texte de Plotin, je ne connais aucune étude qui soit aussi sensible à la versatilité et à la force du langage métaphysique. Tous les métaphysiciens de la tradition platonicienne disent autant et plus dans leur recours aux métaphores fondamentales de la langue grecque que dans les constructions analytiques qu'ils échafaudent. L'expérience qui transparait dans le langage entre souvent en tension avec le caractère explicite des propositions affirmées et c'est cette tension qui est ici magnifiquement mise en lumière.

Chez Plotin, ce processus par lequel la recherche philosophique se nourrit de la langue au lieu de chercher à la dépasser se révèle d'une grande fécondité et l'auteur est un des premiers à le faire voir avec autant de précision. Au cœur de ce projet se place l'effort de celui qui veut penser et pour qui l'écriture de la métaphysique est d'abord la tentative des restitutions de cet effort constituant. Déjà Pierre Hadot, dans son *Plotin, la simplicité du regard* (2^e édition, Paris, 1973) avait insisté sur la nécessité de cette interprétation spirituelle. On pense aussi à Werner Beierwaltes (*Denken des Einen*, Frankfurt, 1985). Schroeder possède lui aussi une sensibilité admirable à la sédimentation du langage philosophique, qui fait de ce livre une mine d'indices et de signes vers la compréhension de l'expérience. Son étude contribue à la constitution de ce qu'on pourrait appeler une sémantique de la métaphysique, c'est-à-dire l'analyse des termes premiers par lesquels la saisie de l'être et de l'expérience cherche à se dire dans la tradition platonicienne. Plusieurs des thèmes discutés dans l'ouvrage mériteraient certes des discussions plus élaborées, c'est le cas par exemple de la causalité ou de la théologie négative. Mais l'insistance placée sur une perspective contemplative et unitaire, et non sur l'ontologie ou le système, permet d'aller au-delà et de reconquérir le texte comme l'instrument spéculatif et spirituel qu'il se proposait d'être.

Georges Leroux
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1993, 360 p.

Christian Nadeau

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027410ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027410ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nadeau, C. (1996). Compte rendu de [Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1993, 360 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 441–443. <https://doi.org/10.7202/027410ar>

Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1993, 360 p.

Si plusieurs travaux ont démontré l'originalité de la position pascalienne sur la question politique, aucun ne l'a fait jusqu'à maintenant d'une manière aussi systématique que le travail de Christian Lazzeri. En comparaison, l'étude de Gérard Ferreyrolles (*Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984) demeure une approche très partielle.

Afin d'y lire un modèle cohérent de pensée politique, Ferreyrolles s'intéresse davantage à l'œuvre polémique de Pascal, en particulier à la controverse des *Provinciales* : le chapitre II (« L'anomie jésuite ») a pour objet la dénonciation par Pascal de la casuistique et de la morale laxiste des jésuites. Pascal nie les propositions de la casuistique pour ensuite en proposer la forme inverse. Il établit ainsi les principes positifs à la base de son discours politique. Selon Ferreyrolles, l'originalité de Pascal tient au fait de tirer les principes de viabilité des institutions politiques de cela même qui menace la stabilité du pouvoir : la violence propre à l'ordre de concupiscence est détournée par le législateur en vue de la paix. La violence est donc garante de la force de la loi et la seule crainte qu'elle inspire s'inscrit dans l'imagination des sujets et des gouvernants, permettant ainsi au pouvoir de demeurer toujours le même et de réaliser les fins qui lui sont propres, soit en tout premier lieu la conservation de la paix. Mais Ferreyrolles, à l'encontre de Lazzeri, semble faire peu de cas de ce qui, chez Pascal, fait de lui un penseur politique essentiellement critique. En effet, l'intérêt du travail de Lazzeri — étude rigoureuse mais d'approche difficile — tient précisément en ce qu'il démontre comment l'œuvre pascalienne n'a pas pour seul contenu l'observation et l'explication des phénomènes politiques existants ; elle est d'abord et avant toute chose l'interrogation critique sur le domaine du possible en matière de politique. L'œuvre politique de Pascal s'inscrit alors dans une perspective plus large que celle que lui assigne Ferreyrolles.

Le travail de Lazzeri est d'un intérêt capital pour tout chercheur s'intéressant à la période classique, tant pour les domaines du droit, de la politique et de la pensée religieuse de cette époque. La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'« anthropologie » pascalienne et à la constitution de l'État. Lazzeri s'intéresse en tout premier lieu à l'augustinisme de Pascal quant à la distinction entre les deux natures de l'homme, soit l'état d'innocence de la première nature et l'état de corruption de la seconde. L'auteur explique clairement les implications politiques de la concupiscence : Pascal dénoncerait toute transgression des frontières du pensable en matière de politique. Puisque ce domaine n'a de réalité que dans la seule sphère du temporel, contingent par définition, toute prétention à l'universalité des normes ou à la légitimation du pouvoir par une autorité divine ne ferait que nier ce qui pour Pascal est l'essence même de la politique, soit la concupiscence.

La notion pascalienne de « force » est le thème principal de toute la deuxième partie de l'ouvrage de Lazzeri. L'auteur fait alors intervenir les notions plus connues d'histoire et de providence, du rôle central de l'imagination dans l'anthropologie politique de Pascal et de la critique du statut de la connaissance. S'il faut insister sur la nécessité absolue de l'approche de ces thématiques en vue d'une compréhension parfaite de la pensée politique de Pascal, il faut plutôt renvoyer le lecteur à d'autres travaux, plus détaillés (cf. Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992 ; G. Bras et J.-P. Cléro, *Pascal, Figures de l'imagination*, PUF, 1994).

Une analyse rigoureuse du thème politique chez Pascal ne peut se faire sans considérer au préalable les deux questions suivantes : 1) Comment définir la notion de politique chez Pascal en tenant compte de l'ensemble du corpus de son œuvre ? 2) Quelle place doit-on accorder à la notion d'« homogénéité des trois ordres » dans ce que Lazzeri nomme, suivant en cela de nombreux commentateurs, l'« anthropologie » politique de Pascal ? Si la question politique apparaît clairement dans les *Provinciales*, en particulier la 14^e, ainsi que dans les fameux *Trois discours sur la condition des grands*, l'approche en est plus difficile dans les *Pensées*. Mais nous ne pouvons faire l'économie de la notion des « trois ordres », dont Jean Mesnard (« Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », in *Pascal, Thématique des pensées*, Vrin, 1988) montra naguère l'importance majeure dans l'articulation du discours apologétique. Aussi, semble-t-il impossible de comprendre la première question sans avoir d'abord obtenu une réponse satisfaisante à la deuxième.

La politique est tout entière dans l'ordre des « corps » et n'appartient ni à l'ordre de la charité ni à celui de l'esprit. Mais cela ne dégage pas la question politique des considérations théologiques : la politique, comme l'« ordre » des corps, se définit d'une manière négative comme étant ce qui n'est pas de l'ordre de la charité divine. Ferreyrolles, à l'instar de Sellier (*Pascal et saint Augustin*, Armand Colin, 1970), avait défini la « société politique » de Pascal comme étant la conséquence directe du péché originel : la politique est l'« ordre de la concupiscence » (Ferreyrolles, *op. cit.*, p. 101).

Plus précise, la définition de Lazzeri insiste sur le désir de domination (*libido dominandi*) qui résulte du passage difficile et incomplet de la première nature de l'homme, la « nature pure », à la seconde, la « nature corrompue ». La « première nature » désigne la condition de l'humanité avant le péché originel ; la seconde désigne l'état de concupiscence. La politique n'est donc pas seulement ce qui, dans l'homme, souligne la concupiscence ; elle est aussi le résultat du désir de l'homme de retrouver sa première grandeur — celle d'avant la chute. Ce désir participe aussi au désir de domination : à la grandeur de Dieu, l'homme déchu tente de substituer sa propre grandeur et de l'imposer à autrui. L'homme est donc animé d'un amour infini pour lui-même, amour qui ne saurait être réservé dans la « pure nature » qu'à Dieu seulement. Lazzeri souligne ainsi l'importante différence entre Pascal — penseur des « deux natures » de l'homme — et la plupart des théoriciens du droit naturel.

La notion d'« ordre » a son origine dans le *Potestatum Numericum Summa* de 1654. Il s'agit d'une étude sur la notion d'infini. La conclusion de ce texte nous enseigne que les « ordres de grandeur sont [...] tout à la fois incommensurables et hiérarchisés » (p. 265). Incommensurables en ce sens que le domaine d'un ordre ne saurait s'étendre à celui d'un autre ; hiérarchisés, puisque les qualités des ordres diffèrent selon la proximité du divin. La fonction des ordres est « d'établir des rapports [...] de convenance exclusifs entre des puissances naturelles (raison, cœur, esprit, volonté, corps) ou surnaturelles et le domaine d'objets sur lequel elles opèrent au moyen de règles spécifiques [...] ». (Lazzeri, p. 265). Un ordre est donc ce qui définit les modalités d'un rapport entre une puissance et son objet en fonction des exigences qu'ont respectivement l'une envers l'autre en vue de s'accorder.

La thèse de l'incommensurabilité des ordres ne contredit en rien la possibilité d'observer dans un domaine particulier l'effet conjugué de deux ordres différents. Le domaine de la connaissance est ainsi composé de trois ordres différents : le cœur pour la certitude, la raison pour l'assurance de la validité d'une proposition et le corps pour les données de l'expérience. Mais jamais les principes d'un ordre n'interviennent sur ce qui a trait à un autre ordre ; chaque

ordre possède donc en lui-même son autonomie. La connaissance peut elle-même être qualifiée d'ordre et se voit ainsi distinguée de l'ordre de la théologie par exemple, puisque les ordres la composant n'y sont pas subordonnés d'une même manière.

En plus de leur incommensurabilité et des rapports hiérarchiques existant entre eux, les ordres se soumettent tous à un « rapport de justice interne » (p. 271), ce qui veut dire qu'il ne saurait y avoir d'obstacles entre une puissance et un objet d'un même ordre : l'ordre de l'esprit exige la reconnaissance du savant, l'ordre de la charité celle du Christ, etc. Il existe donc chez Pascal des « devoirs de justice » qui ne sont rien d'autre que l'expression des rapports nécessaires entre une demande et la réalisation de cette dernière dans les limites permises par la sphère des ordres. Aussi ne peut-il jamais y avoir une mais plusieurs justices, ce qui explique le rejet chez Pascal d'une norme unique et universelle. Dans une note très intéressante, Lazzeri commente brièvement la réception moderne de la notion d'« ordres de justice », en particulier dans l'œuvre de M. Walzer (*Spheres of Justice, A defense of pluralism and Equality*, 1983).

Lazzeri et Ferreyrolles s'intéressent à deux domaines différents de la politique pascalienne, soit l'institution du pouvoir chez Ferreyrolles et l'« anthropologie politique » décrivant les conditions de possibilité de l'institution chez Lazzeri. Il n'en demeure pas moins que l'ouvrage de ce dernier laisse voir un net progrès des études pascaliennes sur ce thème depuis dix ans et renouvelle ainsi les modes d'approche des œuvres politiques du « Grand Siècle ». Un index des noms complète l'ouvrage et confirme ainsi sa valeur scientifique.

Christian Nadeau
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1993, 482 p.

Claude Piché

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027411ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027411ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Piché, C. (1996). Compte rendu de [Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1993, 482 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 443–446. <https://doi.org/10.7202/027411ar>

Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1993, 482 p.

Dans cet ouvrage, Béatrice Longuenesse nous propose de prendre au pied de la lettre la thèse introduite dans la *Critique de la raison pure* selon laquelle il existe une correspondance stricte entre la table des formes logiques du jugement et la table des catégories. C'est la table des formes logiques qui doit servir de « fil conducteur » à l'inventaire des concepts purs de l'entendement car, dans les termes du § 10 de l'Analytique des concepts, « la même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses dans un jugement donne aussi à la simple synthèse des représentations *dans une intuition* l'unité qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement. » (CRP A 79/B 105, ici 80-81, 220). Cette thèse exposée dans le cadre de la déduction métaphysique est bien connue, mais Kant laisse dans l'ombre la manière précise dont chacune des formes logiques du jugement est transposée.

Faute d'avoir été suffisamment explicite sur la manière dont les différentes fonctions logiques du jugement régissent également l'acte de liaison qu'incarne la catégorie, Kant a semé le doute dans l'esprit de maints commentateurs, qui jugent artificiel ce passage de la logique formelle à la logique transcendantale. Ainsi Heidegger considère-t-il que les formes logiques du jugement n'ont qu'un caractère dérivé et que les types de liaison qu'elles renferment trouvent leur

origine dans une synthèse beaucoup plus originaire, laquelle est le fait de l'imagination (p. 225, note). Cette méfiance à l'égard du caractère originaire de la table des jugements marque aussi son interprétation de la *Critique de la raison pure* dans *Kant et le problème de la métaphysique*. De son côté, le chef de file de l'École néo-kantienne de Marbourg, Hermann Cohen, est amené, devant l'allure elliptique des développements de Kant, à renverser l'ordre réel de la déduction métaphysique et à considérer que ce sont en vérité « les principes, fondements systématiques de la science newtonienne, qui sont le moteur de la découverte des catégories » (p. 92). Or, la lecture que nous propose Béatrice Longuenesse offre l'avantage non seulement de renvoyer dos à dos ces deux interprétations — qui ont profondément marqué les études kantienne —, mais également de mettre en évidence la lacune qui leur est commune : de part et d'autre, on a trop tôt capitulé devant la tâche, ardue, il est vrai, qui consiste à compléter les développements de la *Critique* et à dégager les liens qui unissent les fonctions logiques du jugement et les catégories. Aussi Béatrice Longuenesse doit-elle se livrer à un patient travail de reconstruction des modalités de passage des simples formes logiques à ces concepts d'objet que sont les catégories, recherche qui lui permet de jeter un nouvel éclairage sur chacune des étapes de l'Analytique. Guidée par la table des jugements, son analyse minutieuse de la déduction des catégories (dont les versions de 1781 et de 1787 se révèlent complémentaires, p. 86), de la théorie du schématisme et du système des principes nous permet de découvrir la cohérence de l'Analytique, qui se présente dès lors dans son unité organique.

Pour ce faire, l'auteur ne scrute pas seulement le corpus de l'Analytique proprement dit, mais sait mettre à profit un chapitre transitoire, qui dans la *Critique* a l'allure d'une simple « annexe » : l'Amphibologie des concepts de la réflexion. Or, ce texte, souvent négligé, revêt une importance centrale au moment où il s'agit d'indiquer la transition d'une logique formelle à une logique de l'objet. Les concepts de la réflexion y sont notamment classés par Kant selon les quatre subdivisions logiques de la quantité, qualité, relation et modalité. Ils incarnent en fait les « règles de la genèse réflexive de tout concept » (p. 159). Avant même l'énonciation d'un jugement quelconque, ils régissent les opérations logiques de comparaison menant à des concepts, lesquels seront après coup appelés à prendre place dans un jugement. Ces concepts *a priori* de la réflexion ne doivent pas être sous-estimés, car ils fournissent la clef de la « genèse même des concepts à partir du sensible ». C'est dire que l'entendement intervient déjà à l'étape de l'unification du divers sensible, et ce grâce à un acte de réflexion qui n'est pas sans affinité avec ce qu'entendra plus tard la troisième *Critique* par l'expression « jugement réfléchissant », soit la recherche d'un universel dans le particulier sans toutefois que cette recherche soit d'emblée placée sous la conduite d'un concept (jugement déterminant). L'auteur éclaire par là le processus impliqué par la synthèse sensible exposée au § 24 de la déduction de 1787 (*synthesis speciosa*). Avant même l'intervention de la catégorie ou de quelque concept que ce soit, l'entendement commande d'entrée de jeu la recherche de l'unité dans le sensible, et ce en vue d'un jugement (à venir). C'est en ce sens qu'il faut lire le titre de l'ouvrage, *Kant et le pouvoir de juger* : l'expression « pouvoir de juger » ne traduit pas ici l'*Urteilkraft* introduite plus loin dans l'Analytique des principes, elle renvoie plutôt à l'entendement désigné par Kant dans l'Analytique des concepts comme le *Vermögen zu urteilen*. Béatrice Longuenesse voit dans ce *Vermögen* une « potentialité », un « conatus », c'est-à-dire une « aptitude à la pensée discursive » (p. XV), alors que la *Kraft* de l'*Urteilkraft* renvoie plutôt à l'expérience effective du jugement. Le « pouvoir » de juger comporte donc une tendance à ordonner le divers en vue d'un jugement :

« la simple potentialité de jugement ou aptitude à la discursivité qu'est le *pouvoir de juger* muni de ses formes logiques devient travail de taupe qui oriente les synthèses aveugles de l'imagination (*synthesis speciosa*) en vue de la réflexion logico-discursive » (p. XXIII).

En mettant ainsi en lumière cette intervention de l'entendement dans la simple mise en ordre du divers sensible avant même que celui-ci ne soit subsumé sous un concept dans un jugement, l'auteur est en mesure de résoudre, entre autres, l'épineux problème que pose l'interprétation du fameux passage du § 26 consacré à la distinction entre « forme de l'intuition » et « intuition formelle ». Les deux lectures opposées qu'en font Heidegger (p. 248-250) et le néo-kantien Natorp (dans *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* [1910], p. 276 ; voir à ce sujet Heidegger, *Gesamtausgabe* 25, p. 132) doivent être toutes deux rejetées, dans la mesure où elles partagent la prémisse suivant laquelle l'intuition formelle implique la subsomption de la forme de l'espace sous un « concept ». La mise en lumière du rôle de la *synthesis speciosa* qui est à l'origine de l'intuition formelle permet au contraire à l'auteur d'expliquer l'apport de l'entendement dans tout acte d'unification du divers, sans qu'il soit besoin d'en conclure du même coup à la subsomption de ce divers sous un concept déterminé. Cette lecture (p. 247) est aussi en parfait accord avec la lettre du § 26 où il est stipulé à la fois que l'unité de l'intuition formelle implique une détermination de la sensibilité par l'« entendement », mais que, en même temps, cette unité « précède tout concept » (CRP B 161).

Il n'est pas possible de rendre compte, dans les limites qui nous sont imparties, de la finesse et de la précision de la lecture de Kant qui nous est offerte dans cet ouvrage, pas plus que de faire état de l'abondance des résultats qui en découlent. Mais le traitement réservé au problème de la causalité peut en donner une bonne idée. Prenant le contre-pied de la thèse de Puech (p. 414, note) selon laquelle Kant, dans sa saisie du thème de la causalité, serait moins tributaire de Hume que de la tradition rationaliste, l'auteur indique à quel point les termes dans lesquels est posé le problème de la causalité sont humiens, mais aussi dans quelle mesure Kant rompt de manière décisive avec le scepticisme de Hume. Dès le moment où s'amorce la synthèse successive des représentations par l'imagination, intervient une tendance, issue de l'entendement, à ordonner le divers en vue de le soumettre à un jugement (dont la forme sera, dans le cas présent, celle d'un jugement hypothétique). « Mais à la différence de Hume, [Kant] considère que cette tendance est non pas celle de l'imagination engendrant nos raisonnements sur les questions de faits, mais celle de l'entendement (l'aptitude à la discursivité, le pouvoir de juger) orientant les synthèses de l'imagination » (p. 429). On voit bien que, dès le départ, la *synthesis speciosa* se trouve dépendre de l'entendement, ce qui exclut toute interprétation de la causalité en simples termes d'association empirique. Les liaisons opérées par l'imagination sont d'emblée soumises à une « tendance » au jugement, inhérente à l'esprit humain et dont les modes de liaison du divers, tant réfléchissants que déterminants, ont un statut *a priori*.

Le thème de la causalité ne trouve une véritable explication que dans la troisième Analogie de l'expérience, par le principe de l'action réciproque. À ce propos, Béatrice Longuenesse fait remarquer à juste titre que Kant souligne l'implication du sujet empirique lui-même dans les rapports dynamiques du monde matériel. Celui-ci entre en commerce avec les autres corps dans l'espace, ce qui explique l'action exercée par les objets physiques sur son « propre corps » (p. 451), sous la forme de la sensation. Le sujet kantien doit donc se reconnaître comme sujet empirique, doté d'une réceptivité, laquelle est condition de la mise en œuvre des fonctions de l'entendement ; en sorte que son

vis-à-vis, le sujet transcendantal, n'est pas un sujet purement transcendant. Il ne dispose que du privilège d'« affecter » (p. 223, 254) spontanément le sens interne selon les règles que lui fournit l'entendement. Spontanéité et réceptivité apparaissent dès lors indissociables. Dans ces conditions, la *Critique de la raison pure* ne débouche pas sur une onto-théologie *sub specie æternitatis*, mais sur une « ontologie comme pensée immanente », c'est-à-dire conforme aux facultés d'un être fini dont les objets ne peuvent être constitués qu'à l'aide du divers de l'intuition sensible.

Pour qui s'intéresse à la cohérence interne de l'Analytique transcendantale, l'ouvrage de Béatrice Longuenesse présente une tentative fort bien articulée et très convaincante en vue de restituer à l'argumentation kantienne l'unité qu'elle réclame. Il faut souligner le mérite de l'auteur d'avoir su montrer toute la portée de l'affirmation de Kant selon laquelle la table des fonctions logiques du jugement contient le « principe » de la déduction des catégories (CRP A 80/B 106).

Claude Piché
Département de philosophie
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Philip M. Merklinger, *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827*, Albany, State University of New York Press, 1993, 250 p.

Mylène Dufour

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027412ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027412ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dufour, M. (1996). Compte rendu de [Philip M. Merklinger, *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827*, Albany, State University of New York Press, 1993, 250 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 446–448.
<https://doi.org/10.7202/027412ar>

Philip M. Merklinger, *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827*, Albany, State University of New York Press, 1993, 250 p.

L'auteur aborde le thème séculaire du rapport de la religion et de la philosophie, ou de la foi et de la raison comme principes de la connaissance de dieu. Son propos est de rendre compte de la position défendue par Hegel, et l'on sait qu'elle tranche avec celles de ses prédécesseurs. Ces diverses positions, qu'il s'agisse de la philosophie classique pré-réformiste, de la philosophie des Lumières et la promotion de la théologie naturelle, ou encore de la philosophie critique de Kant, se sont du moins harmonisées en ce point, qu'elles ont toutes posé un rapport de séparation entre la théologie et la philosophie, que la prééminence ait été accordée à l'une ou à l'autre. Hegel, pour sa part, a toujours refusé cette séparation, qui est le résultat d'une contradiction non résolue. La religion et la philosophie ont le même objet, dieu ou l'esprit absolu, et elles doivent donc être réconciliées *dans et par la philosophie*. Évidemment, il est question de la philosophie spéculative qui est seule capable, selon Hegel, de réussir cette réconciliation. Sa position, telle qu'elle se présente dans ses grandes lignes, est que la religion et la philosophie diffèrent seulement par la forme et non par le contenu : la religion est l'esprit absolu sous la forme de la représentation, et la philosophie, sous la forme du concept. Dans la philosophie, la religion est supprimée, mais elle est en même temps conservée, selon la double signification du verbe allemand *aufheben*.

C'est pour dire cette réconciliation qu'Hegel prononce les mots, dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion* : « la philosophie est théologie » (*Die Philosophie ist daher Theologie*) (cf. *Vorlesungen, Einleitung*, 1821, p.4). Il présente lui-même l'ensemble de ses *Leçons* comme un « guide » (*Anleitung*) en vue de cette « réconciliation » (*Versöhnung in der Philosophie*) (cf. *Vorl. III*, 1821, p. 96). La bonne compréhension de cette proposition, « philosophique », selon le sens donné par Hegel, et spéculative, est placée en tête de l'interrogation de Merklinger. L'originalité de son ouvrage sera de présenter la réconciliation de la

religion et de la philosophie, non pas comme étant d'emblée achevée dès les premières leçons de 1821, mais comme offrant elle-même une histoire.

Il profite évidemment de la nouvelle édition critique des *Leçons*, publiée d'abord en allemand chez Felix Meiner (1983-1985) et traduite en anglais aux presses de l'Université de Californie (1984). On ne peut que regretter l'absence de cette traduction en français. Cette édition offre l'intérêt de distinguer, ce qui avait été d'abord aggloméré, les leçons berlinoises de 1821, 1824 et 1827 (avec, en supplément, l'abrégé des notes de cours de D.F. Strauß des leçons de 1831), et de permettre l'appréciation des différentes formules utilisées par Hegel. Il est dès lors possible de suivre l'évolution de sa pensée, en tenant compte des événements qui ont marqué la période de 1821 à 1831.

C'est bien ainsi que l'entend Merklinger (qui s'arrête cependant à 1827) ; et son propos est double : il veut montrer la maturation de la pensée, chez Hegel, de la réconciliation de la religion et de la philosophie ; et, en ce sens, la réconciliation est présentée d'abord *comme un projet* : posée « en principe » (p. 192) dès les leçons de 1821, elle n'est, selon l'auteur, effectivement réalisée ou achevée que dans les leçons de 1827. Ensuite, il veut montrer le rôle joué par les contemporains de Hegel dans ce processus de maturation ; et c'est là que le poids des événements de l'histoire, situés dans le temps, devient considérable. Ainsi, selon l'auteur, deux événements ont été décisifs dans l'évolution de la pensée de Hegel : la publication, en 1821-22, de *La foi chrétienne* de Schleiermacher, et l'accusation de panthéisme, dirigée contre Hegel, par un jeune représentant du piétisme, F.A.G. Tholuck, dans une publication de 1825 (seconde édition de Guido et Julius : *doctrine du péché et du rédempteur, ou La véritable consécration de celui qui doute*) (cf. p. 143).

La thèse fondamentale de l'auteur est que Hegel n'a pu parvenir à la réconciliation *achevée* de la religion et de la philosophie, qu'en incluant dans sa propre réflexion philosophique ces deux événements qui ont, chacun à leur tour et à leur manière, provoqué la séparation renouvelée de la religion et de la philosophie. Chacun de ces événements marque donc des étapes vers la réalisation de la pensée spéculative hégélienne ; et, en ce sens, l'auteur présente les théologies de Schleiermacher et de Tholuck comme ayant constitué, pour Hegel, de véritables « défis théologiques » (p. 15).

Merklinger se propose de reproduire pour nous ce parcours intellectuel, effectué par Hegel, et situé historiquement ; et ainsi va l'enchaînement des chapitres : l'auteur nous présente, au chapitre 1, les *Leçons* de 1821 et la manière hégélienne de penser le rapport de la philosophie et de la religion (identiques quant au contenu, et différentes quant à la forme), en insistant (p. 22-23) sur les différentes définitions du concept de religion en jeu dans les deux premières leçons : en 1821, la religion est définie comme « la conscience du vrai en et pour soi-même » (Vorl., I, p. 113 : « *das Bewußtsein des an und für sich Wahren* »), et elle est redéfinie en 1824 comme « la conscience de soi de l'esprit absolu » (Vorl., I, p. 222 : « *das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes* »). Cette redéfinition est, selon l'auteur, le « résultat direct » (cf. p. 47) de l'événement provoqué par le livre de Schleiermacher. En une trentaine de pages (chap. 2), l'auteur nous présente la « théologie du sentiment » de Schleiermacher suivant ses deux livres majeurs : *Sur la religion* et *La foi chrétienne*, en insistant sur le fondement de son œuvre, la piété comme « conscience immédiate de soi », comme « sentiment de la dépendance absolue envers dieu ». Le chapitre 3 redonne la parole à Hegel et examine sa Préface au livre de Hinrichs, *La religion dans son rapport intime à la science* (1822), comme une « réponse » à *La foi chrétienne* (p. 73 et p. 75) et comme un « pont » entre les leçons de 1821 et celles de 1824 (p. 45), dont la présentation fera l'objet du chapitre 4. Selon

Hegel, Schleiermacher a mécompris la relation de la pensée et du sentiment dans la foi, et l'une de ses faiblesses est de ne pas distinguer la sensibilité naturelle animale de la sensibilité *religieuse* humaine. Le chapitre 3 commence par la comparaison hégélienne du sentiment de dépendance, affirmé par Schleiermacher, avec le sentiment de dépendance d'un chien envers son maître. Cependant, la considération de l'œuvre de Schleiermacher a conduit Hegel, selon les propres termes de l'auteur, « à solidifier, dans sa philosophie de la religion, le rôle joué par le sentiment dans la foi » et « la foi dans la conscience religieuse » ou encore « dans la connaissance de dieu » (p. 111, 113 et 114 ; voir également p. 126-127 et 136). Quant au second événement important dans la maturation de la pensée de Hegel, (l'accusation de Tholuck envers Hegel, mais aussi leur confrontation sur la nature et le contenu de la connaissance de dieu), il a, selon l'auteur, permis à Hegel de démontrer aux philosophes et aux théologiens de son temps que la philosophie est « chez soi » dans la religion (p. 153).

Une telle présentation est nécessairement réductrice, mais nous avons voulu simplement souligner ce qui fait l'originalité de la thèse de Merklinger. Celle-ci est appuyée par de riches développements, et résulte d'un travail comparatif considérable qu'on ne peut qu'estimer. Les références sont nombreuses et témoignent de l'ouverture de l'œuvre. Toutefois, deux questions demeurent : pourquoi l'auteur n'a-t-il pas du tout considéré les leçons de 1831 ? Elles n'ont pas le même statut que les notes de cours « immédiates », comme dit W. Jaeschke (l'éditeur allemand), mais elles sont « de grande valeur » (Vorl. I, XLVI : *von hohem Wert*) ; « car, poursuit celui-ci, elles donnent une vue d'ensemble sur la conception du dernier cours » (*Ibid.* : *da sie einen Überblick über die Konzeption des letzten Kollegs geben*). Or Merklinger ne mentionne même pas ces leçons. N'aurait-il pas été intéressant de comparer les leçons de 1827 et de 1831 (en prenant garde à leur différence de statut), afin de vérifier, du moins, que l'achèvement de la pensée hégélienne de la réconciliation de la philosophie et de la religion, marquant selon l'auteur les leçons de 1827, est également présente dans les leçons de 1831 ?

Ensuite, l'auteur nous fait part de sa décision de ne pas traiter des courants de l'interprétation hégélienne (p. 6-7), qu'il divise, selon une habitude contestée, en « hégéliens de gauche » et « hégéliens de droite ». Il nomme, pour les représenter, certains collègues et amis de Hegel, qui sont aussi ses premiers interprètes : D.F. Strauss, Bruno Bauer, pour les premiers, et Philipp Marheineke et Karl Daub, pour les seconds. Mais il situe la dissension de l'interprétation seulement après la mort de Hegel. Pourtant, celle-ci était déjà présente, ne serait-ce que par la publication des livres de Karl F. Göschel et de Herman F.W. Hinrichs. N'aurait-il pas été intéressant de considérer l'interaction de ces derniers avec Hegel, qui les connaissait, puisqu'il a fait lui-même un compte rendu du premier (1829) et une Préface du second (1822) ? Certes, on ne peut tout traiter, mais ceux-ci ne se sont-ils pas partagés justement quant à l'interprétation du rapport de la philosophie et de la religion ? Ils sont les représentants des deux tendances, théiste et athéiste, de l'interprétation. Est-il vraiment superflu, surtout dans la perspective qui est celle de l'auteur — d'affirmer la maturation et l'*achèvement* de la réconciliation de la philosophie et de la religion dans les *Leçons* de 1827 — de constater, du moins, la persistance d'une résistance à cette réconciliation ?

Mylène Dufour

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

Jacques Bidet, *Théorie de la modernité*. Suivi de : *Marx et le marché*, Paris, PUF (coll. « Questions »), 1990, 320 p.

Gilles Labelle

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027413ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027413ar>

[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

Labelle, G. (1996). Compte rendu de [Jacques Bidet, *Théorie de la modernité*. Suivi de : *Marx et le marché*, Paris, PUF (coll. « Questions »), 1990, 320 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 449–451. <https://doi.org/10.7202/027413ar>

Jacques Bidet, *Théorie de la modernité*. Suivi de : *Marx et le marché*, Paris, PUF (coll. « Questions »), 1990, 320 p.

L'ouvrage de Jacques Bidet s'inscrit dans le cadre des nouvelles lectures de l'œuvre de Marx paradoxalement suscitées par la disparition du mouvement communiste en Occident et l'effondrement des régimes communistes en Europe centrale et orientale. « Vaste chantier », cette œuvre n'a désormais de sens que d'être intégrée à la philosophie politique et à la théorie sociale modernes, selon l'auteur (p. 7). Car le travail de Marx souffre d'incomplétude en ceci qu'il rate la « matrice métastructurelle de la modernité » pour ne s'en tenir qu'à un possible de cette dernière, soit la structure capitaliste.

Que faut-il entendre par « matrice métastructurelle de la modernité » ? C'est à cette question que cherche à répondre la première partie de l'ouvrage (« Théorie de la modernité », p. 16-148). Ce qui définit le propre des temps modernes est, selon l'auteur, la contractualité, c'est-à-dire le fait que toute institution se représente étayée sur l'interindividualité. D'où trois strates de contractualité : une première, fondée sur la prolifération de contrats privés ; une seconde, qui suppose ce que l'auteur nomme la « centricité », fondée sur l'existence d'un contrat social ; et une troisième, fondée sur le regroupement volontaire de contractants placés dans une situation apparentée. Ces trois strates de contractualité sont indissociables les unes des autres. Il ne peut, en effet, y avoir de contrats privés entre individus (entre vendeurs et acheteurs, par exemple) que si sont fournies des garanties quant au respect des engagements pris. Autrement dit, les contrats privés supposent nécessairement un centre capable de sanctionner les contrevenants éventuels, lequel ne peut exercer ce rôle que s'il est lui-même fondé sur un contrat auquel adhèrent la totalité des citoyens. Ce qui ne veut pas dire que le centre ne puisse être conçu autrement que comme un « garant » des contrats privés. Le rapport de la contractualité centrale aux contrats privés est en fait déterminé par la troisième strate de contractualité, plus précisément par l'effort des différentes associations afin de modeler le comportement du centre. C'est pourquoi les temps modernes sont le lieu d'un débat incessant et de conflits à propos des rapports qui doivent s'établir entre les trois strates de contractualité.

La matrice métastructurelle de la modernité est ainsi porteuse de plusieurs possibles selon l'auteur. Deux se sont réalisés jusqu'à maintenant. Le premier est désigné par le terme de capitalisme. Celui-ci constitue une structure dans laquelle le centre est considéré second par rapport aux contrats privés et en conséquence comme un simple garant de ces derniers. Pour que cet arrangement soit possible, il faut que les contrats privés soient représentés comme « naturels » et équitables, ce qu'énonce le libéralisme. En réalité, comme Marx l'a bien montré, ces rapports sont inéquitables, de telle sorte que l'on peut avancer que le libéralisme correspond aux intérêts des groupes qui tirent avantage de cette inéquité, soit les propriétaires des moyens de production. Le communisme représente un autre arrangement possible des éléments qui composent la métastructure de la modernité. Contrairement à ce que Marx pouvait penser, ce nouvel arrangement ne marque pas la fin de la « préhistoire » de l'humanité et l'ouverture d'un tout nouveau rapport de cette dernière à elle-même et aux choses. Le communisme consiste en fait essentiellement en une inversion des rapports entre contrats privés et contractualité centrale : le centre y étant posé comme détenant un primat sur la première strate de contractualité, il la détermine et la régit. Ce qui, par ailleurs, ne conduit pas nécessairement à la destruction totale des contrats privés (du marché) et à la reconstruction à partir du centre des rapports

sociaux (le plan comme antithèse absolue du marché). Car Marx et les marxistes estiment que le marché génère spontanément un ensemble de rapports stables, lesquels constituent déjà l'embryon d'un plan. De ces rapports, il s'agit seulement d'éliminer le pôle constitué par le groupe des capitalistes, remplacés par des délégués du centre, désormais confondu (en principe) avec l'association des producteurs non propriétaires des moyens de production.

C'est ce deuxième possible de la métastructure de la modernité, gangrené par la bureaucratie et l'absence de démocratie, l'autonomie de la troisième strate de contractualité s'y trouvant éliminée, qui se fissure maintenant. Faut-il pour autant en revenir au premier possible défini par le capitalisme ? Pour l'auteur il s'agit plutôt de penser ce que peut représenter « le socialisme dans la modernité » (p. 95 ss). Au rebours à la fois de Kant, qui dissocie l'être et le devoir-être, et de Hegel, qui fait découler le second du premier, il faut penser un possible inscrit dans la matrice de la modernité mais dont rien ne garantit l'avènement. Les philosophies politiques de Habermas et de Rawls, à condition d'être revues à la lumière de la théorie de la modernité précédemment exposée ou de la critique marxienne du capitalisme, peuvent aider à penser ce possible socialiste. De Habermas il faut retenir la critique de la rationalité instrumentale et l'effort pour conceptualiser l'agir communicationnel orienté en vue d'un consensus, conditions indispensables à l'établissement de la raison démocratique. Car celle-ci est seule à même de permettre l'établissement de rapports réfléchis entre les trois strates de contractualité. Il ne s'agit ni de postuler que les contrats privés doivent être soumis au centre ou l'inverse ; mais bien de poser que les rapports qui doivent s'établir dans chacune des strates et entre elles ne peuvent être déterminés qu'au travers de la discussion publique. Ce pourquoi il faut « corriger » Habermas, qui a tendance, en définitive, à séparer les ensembles dits systémiques (le marché, l'administration) du monde vécu, et ainsi à aboutir à un dualisme entre nécessité et liberté (p. 107-109). De Rawls, il faut retenir le premier principe qui doit présider à la vie de la Cité, suivant lequel les libertés doivent être partagées par tous les citoyens, ce qui paraît, ici encore, une condition de la raison démocratique. Mais il faut également refuser le « préjugé libéral » qui, selon l'auteur, conduit Rawls à considérer ce principe en quelque sorte indépendamment du second, suivant lequel les différences sont acceptables à la condition, notamment, de contribuer à l'amélioration du sort des plus défavorisés. Car en l'absence d'une réduction significative des inégalités socio-économiques entre individus et associations, l'exercice par tous des libertés publiques perd une grande partie de son sens dans nos sociétés (p. 127, 135).

La seconde partie de l'ouvrage (« Marx et le marché », p. 149-272) constitue une analyse de l'incapacité de Marx à saisir la matrice métastructurelle de la modernité. En raison de sa volonté de « démystifier » la contractualité mise en évidence par les auteurs libéraux, Marx en vient à traiter celle-ci à la seule lumière du rapport social capitaliste. Par une lecture serrée, l'auteur montre que si Marx est plus sensible à l'autonomie du marché à l'égard du capital dans le *Capital* que dans les *Grundrisse*, il persiste à considérer la contractualité comme un phénomène dont le sens est révélé en définitive par l'analyse des rapports de classes. Conséquemment, le centre, le pouvoir politique, n'est pas pour Marx un lieu où peut se déployer la raison démocratique et ainsi se décider des rapports autres entre les différentes strates de contractualité, mais bien un « instrument de la classe dominante ». Par là, selon l'auteur, Marx se situe en retrait de Hegel, lequel, refusant les théories du contrat social qu'il estime fondées dans l'interindividualité générant les contrats privés, reconnaît cependant l'existence d'un niveau « social-communautaire » devant dépasser-

conserver les rapports établis sur le marché. S'il se rend ainsi partiellement aveugle à la structure capitaliste, Hegel saisit néanmoins les éléments principaux de la métastructure de la modernité ; Marx, en réaction, fait l'inverse (p. 275 ss).

L'ouvrage de Jacques Bidet a un statut ambigu, nous semble-t-il. La deuxième partie, qui aurait peut-être dû être présentée d'abord (puisque'il y est question des limites du projet de Marx), se rattache principalement à l'histoire des idées. L'auteur se fait exégète et montre, avec une richesse de détails dont la présente recension ne rend certes pas compte, l'évolution de la pensée de Marx des *Grundrisse* au *Capital*. Tout étudiant de l'œuvre de Marx pourra y trouver de quoi alimenter sa réflexion. La première partie se situe à un autre niveau. L'auteur veut y développer ce qu'il nomme un « métamarxisme » qui, comme on l'a indiqué ci-dessus, constituerait une sorte de synthèse de ce qui est valable chez Marx et de certaines philosophies politiques ou théories sociales contemporaines. Quoique son objectif ne soit pas dénué de pertinence — on peut, en effet, raisonnablement penser que l'œuvre de Marx a tout à gagner d'une mise en rapport avec d'autres et d'un dialogue avec elles —, la montagne nous paraît accoucher ici d'une souris. Car le projet socialiste que l'auteur décrit revient, en définitive, à un appel à revigorer la raison démocratique dans nos sociétés (d'où le recours à Habermas et Rawls). Au travers de la discussion publique, est-il présumé, les citoyens pourront décider des rapports à établir entre les différents niveaux de contractualité. Mais en quoi l'exercice de la raison démocratique conduira-t-il nécessairement à décider, par exemple, la réduction des inégalités dans la première strate de contractualité et l'exercice actif de la souveraineté du peuple dans la seconde ? S'il s'agit de repenser la démocratie — noble tâche, nous en convenons —, aussi bien s'en tenir à une réflexion sur les conditions qui la rendent possible ; point n'est besoin d'invoquer un « projet socialiste » dont les assises demeurent ici, somme toute, assez vagues.

Gilles Labelle

Département de science politique
Université d'Ottawa

Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, 522 p.

Yvon Corbeil

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027414ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027414ar>

[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

Corbeil, Y. (1996). Compte rendu de [Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, 522 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 451–454.
<https://doi.org/10.7202/027414ar>

Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, 522 p.

L'ouvrage de Jean Greisch (doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris), *Ontologie et temporalité*, se veut, comme l'indique le sous-titre, l'« esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit* » [SZ]. D'emblée, Greisch adopte un style « professoral » (il s'en confesse lui-même et ce choix est d'autant moins étonnant que l'essentiel des analyses que l'on trouve dans l'ouvrage est issu d'un cours qu'il a donné en 1991-1992), ponctué tout autant d'exemples (parfois étonnants — ainsi l'auteur comparera les interprétations et mérites respectifs d'escouades anti-émeute (CRS) nominalistes et « phénoménologistes »), que de nombreux schémas, dont il n'est pas sûr d'ailleurs que la compréhension soit, en l'absence du maître, aussi facile qu'on aurait pu le souhaiter. Les citations, présentées en encadrés, ont été le plus souvent retenues pour leur puissance évocatrice et constituent parfois des rapprochements audacieux avec le texte de Heidegger (on y trouvera même un monologue de Raymond Devos !). Un tel œcuménisme de l'illustration, s'il est

souvent approprié au sein d'un cours, dans la mesure où celui qui le propose est présent afin d'élucider le passage de la notion exposée à l'exemple qui doit la dévoiler, devient un problème ici, lorsque la distance qui sépare le concept de l'exemple est trop grande et que le risque est décuplé de trouver, dans cet exemple, autre chose que ce que l'auteur voulait nous y indiquer.

Le texte de Greisch se divise en trois parties distinctes. C'est la seconde, et de loin la plus longue, qui en est le cœur, constituant en propre le commentaire suivi de l'œuvre-maîtresse de Martin Heidegger. L'auteur y parcourt fidèlement *SZ*, section par section, tantôt en paraphrasant le texte, tantôt en explicitant tel ou tel aspect de l'analyse, le plus souvent à la lumière d'études déjà parues sur tel ou tel problème particulier. Ces dernières appartiennent pour l'essentiel à la postérité française de la phénoménologie : J.-F. Courtine, J. Derrida, D. Franck, E. Lévinas, J.-L. Marion, E. Martineau et, peut-être surtout, P. Ricoeur. Le travail de Greisch est d'un intérêt certain pour quiconque cherche à s'initier à la lecture d'un texte aussi difficile que *SZ*. Non seulement l'auteur y propose-t-il certaines interprétations éclairantes de nombreux passages-clés de l'œuvre, mais il offre également au regard les résultats d'études menées par d'autres penseurs sur ces mêmes passages, rendant possibles à la fois la rencontre du texte original ainsi que celle des commentaires auxquels celui-ci a donné lieu. À ce titre, Greisch présente ici, pour le monde francophone, l'une des meilleures et des plus complètes interprétations de l'œuvre-maîtresse de Heidegger. Pourtant, *Ontologie et temporalité* montre, malgré cela, les limites de ses qualités propres : suivant très fidèlement le texte de *SZ*, il en suit tout autant les détours, les arrêts et les choix d'itinéraires. Ceci a pour conséquence que, hormis quelques considérations liées à l'aspect éthique du projet de l'ontologie fondamentale, ou encore certaines analyses du temps, nous sommes non seulement amenés à poser les problèmes comme l'avait fait Heidegger (ce qui va de soi pour un commentaire), mais aussi à les résoudre comme il le fait, voire à les contourner comme il le fait.

Certes, Greisch propose quelques interprétations spécifiques qui s'éloignent — bien que sur le mode de l'explicitation — de la lettre stricte de *SZ*. Mais c'est alors la perspective même de son commentaire qui en souffre, puisque l'interprétation proposée ne retourne plus directement à l'ouvrage commenté. Nous ne donnerons qu'un exemple, la lecture que fait l'auteur du § 33 de *SZ*. Greisch résume cette section en insistant sur le caractère croissant de l'explicitation, au fur et à mesure que se produit et que se précise l'énoncé, processus qu'il illustre en reprenant les mots de P. Ricoeur (« expliquer plus, c'est comprendre mieux »), et en les complétant par cet aphorisme : « Expliquer encore plus, c'est énoncer » (p. 202). Il souligne, comme le fait Heidegger lui-même, que l'énoncé « décroche » en quelque sorte de son enracinement facticiel, pragmatique, pour devenir une monstration de plus en plus « désintéressée ». En effet, lors de son énonciation, le « comme herméneutique » (*existenzial-hermeneutisches Als*) devient peu à peu un « comme apophantique » (*apophantisches Als*). Greisch affirme que l'analyse de Heidegger ne cherche pas à discréditer l'énoncé, mais plutôt à mettre en garde contre les dangers d'un formalisme « logiciste » qui voudrait faire croire à la présence stricte, dans l'énoncé, du tout que réalise le phénomène de cet énoncé. Voilà un glissement subtil de l'interprétation, qui témoigne peut-être des intérêts de l'auteur pour une possible ontologie ayant son lieu dans le langage et (ou) d'une volonté de celui-ci d'harmoniser Heidegger avec lui-même, adoucissant en quelque sorte la volte-face que l'auteur de *SZ* accomplira peu à peu dans sa propre réflexion sur le langage. Car en 1927, et notamment dans ce § 33, ce que souligne Heidegger n'est pas le fait de l'explicitation continuée grâce à l'énoncé, mais le caractère

trompeur de celui-ci eu égard à celle-là. Alors que Greisch parle de l'énoncé comme d'une « spécialisation » de l'explicitation, Heidegger examine plutôt les « modifications » (*modifikabel*) que celui-ci fait subir au premier « comme », herméneutique. Heidegger insiste sur le fait que l'énoncé *recouvre* ; Greisch rappelle bien davantage l'existence du *caché*, en proposant non seulement une transparence du voile de l'énoncé mais, plus encore, une forme d'accomplissement du « comme herméneutique » dans et par l'énoncé. SZ montre que l'aller et retour herméneutique qui peut unir les deux « comme » est en quelque sorte court-circuité par la référence au langage (« La saisie préalable que comporte toujours aussi l'énoncé n'attire d'ordinaire guère l'attention, parce que la langue porte chaque fois déjà en elle un appareil conceptuel tout constitué » ; trad. Vezin de : *Der in Aussagen immer auch mitliegende Vorgriff bleibt meist unauffällig, weil die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt* (157)). Greisch insiste plutôt sur le fait que bien qu'une « déconstruction » de l'énoncé en direction du sens soit nécessaire, cela ne signifie pas qu'il faille pour autant en discréditer la valeur ontologique. Pourtant, Heidegger écrit bien : « Il [le comme apophantique — l'énoncé] est coupé de ses possibilités d'articuler les rapports de renvoi de la significativité telle qu'elle constitue la mondiété ambiante » (trad. Vezin de : *Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten* (158)). En d'autres termes, l'énoncé se coupe du sens, du « s'y comprendre » qui en est l'origine. Puisque « du manque de mots ne découle aucunement le manque d'explicitation » (trad. Vezin de : *Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden* (157)), et que le sens a proprement à faire non pas avec l'énoncé mais avec la situation facticielle d'où ce dernier dérive, en aucun cas le dévoilement du phénomène initial qui nous intéresse ici ne pourra être mieux explicité en énonçant ; c'est plutôt le mouvement inverse du refus ou de la déconstruction de l'énoncé qui rapproche la pensée de ce phénomène.

L'exemple qui précède n'a pas pour but de substituer une analyse à une autre, encore moins de dénigrer un travail qui, dans l'ensemble, montre plutôt un très grand souci de rester fidèle au texte de Heidegger. Nous voulions simplement faire remarquer que la forme particulière du cours de Greisch — celle d'un commentaire pas-à-pas — ne doit pas faire écran : s'il s'agit ici d'initier le plus fidèlement possible à la lecture d'un texte important, il reste qu'il s'agit bien d'une interprétation. Il ne saurait, bien sûr, en être autrement, mais le commentaire suivi tend parfois à nous le faire oublier.

De la portion centrale de l'ouvrage se détachent une « Introduction historique » portant le titre « De l'herméneutique de la facticité à l'ontologie fondamentale (1919-1928) » et une dernière partie intitulée « Temps et être. L'invention de la différence ontologique ». Le premier de ces deux textes se veut une introduction historique au « chantier » (métaphore reprise à Ricoeur) de SZ. Plus spéculative que le commentaire, cette introduction passe en revue quelques-unes des questions qui occupent déjà l'esprit du jeune Heidegger et qui doivent trouver, dans l'ouvrage de 1927, un aboutissement (à tout le moins une réception). En accord avec nombre d'études actuelles quant à la genèse de SZ, Greisch refuse de confiner toute la démarche de Heidegger en 1927 à l'unique thème de la question de l'être. Se basant notamment sur les études de O. Pöggeler, T. Sheehan, K. Lehmann et D. Thomä, l'auteur tentera de « lire » SZ en suivant sa genèse philosophique spécifique plutôt que le « mode d'emploi » proposé par Heidegger. On s'étonnera cependant de l'absence presque totale de références aux études de T. Kisiel qui, sur ce thème spécifique, produit régulièrement depuis plusieurs années des articles éclairants. Greisch examine, mais

rapidement, certaines stations cardinales de la pensée de Heidegger avant SZ : Rickert, Brentano, Husserl, Dilthey. Son objectif n'est pas tant de fournir sur ces sujets des analyses exhaustives que de faire voir les thèmes dont il faudra suivre l'évolution dans SZ. Il convient cependant de noter encore ici les limites de la méthode de l'ouvrage : en suivant fidèlement, dans le commentaire, le *Denkweg* de Heidegger lui-même, Greisch s'obligera finalement à ne traiter les thèmes que selon la guise de SZ. S'il ne fait pas de doute que les préoccupations du jeune Heidegger seront thématisées en quelque manière dans son maître-livre, la manière dont il posait ces problèmes quelques années auparavant ne permet peut-être pas toujours de bien apercevoir celle suivant laquelle il prétend les inscrire sous l'emprise de l'unique question de l'être. Dès lors, le travail qui consiste à suivre l'évolution de tel ou tel thème antérieur à SZ dans celui-ci continue, malgré la première partie d'*Ontologie et Temporalité*, d'être exigé lors de la lecture du commentaire, puisque ces thèmes n'y font plus alors l'objet d'une attention spécifique.

La dernière partie, plus analytique, se consacre à un examen de quelques-uns des problèmes qui ont attiré l'attention de Heidegger dans la conférence « Phénoménologie et théologie », ainsi que dans les derniers cours de Marbourg. On ne se surprendra guère d'y trouver une longue et perspicace analyse de la conférence pré-citée, au cours de laquelle Heidegger pense les rapports que peuvent entretenir la philosophie et la théologie en tant qu'elles sont (ou peuvent être dites) « sciences ». Greisch y examine également le motif de la « transcendance » telle que l'entend Heidegger, ainsi que les premières esquisses de l'auto-interprétation continuée de SZ par son auteur. Mais on retiendra peut-être surtout les deux courts chapitres consacrés à la différence ontologique et à la temporalité comme l'unique manière de comprendre ce que peut être l'*a priori*, qui sont autant de lumineuses présentations de problèmes cardinaux, bien qu'en ce qui concerne notamment ce dernier thème, il convienne de noter encore une fois les limites d'une analyse qui emprunte un chemin déjà tracé. En effet, dans les parages d'un commentaire suivi de SZ, l'examen de la réhabilitation partielle de la philosophie transcendante que proposent les ouvrages heideggériens consacrés à Kant aurait exigé que l'on rende compte de la compatibilité possible entre, nommément ici, l'interprétation que propose Heidegger de l'*a priori* kantien et la primauté des « existentiels » que révèle l'analytique existentielle.

Yvon Corbeil
Département de philosophie
Université de Montréal

Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, 288 p.

Marc Imbeault

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027415ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027415ar>

[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

Imbeault, M. (1996). Compte rendu de [Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, 288 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 454–456. <https://doi.org/10.7202/027415ar>

Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, 288 p.

Le travail de Grondin dans cet *Horizon* s'apparente à celui de Ricoeur dans le *Conflit des interprétations*, en ce qu'il s'agit de défendre l'herméneutique philosophique contre ses adversaires. Mais à la différence de Ricoeur, Grondin tente moins de promouvoir ainsi une méthode de recherche que de justifier un changement de cap de la philosophie elle-même.

Le titre du livre résume bien ce qui fait l'unité des textes, écrits pour la plupart depuis 1986 (un seul fait exception à la règle, et remonte à 1981). Ils décrivent à la fois un itinéraire, celui de l'auteur, et un paysage philosophique,

celui de notre temps. C'est ainsi à la fois un livre d'histoire de la philosophie et un livre de réflexion. Les principaux philosophes commentés sont Heidegger (section A), Habermas et Adorno (section B), Gadamer, Betti et Ricoeur (section C).

Le fil conducteur de l'ouvrage est l'idée que l'herméneutique n'est pas seulement une méthode de compréhension intuitive, comme celle que nous utilisons dans la vie quotidienne, ou un outil technique à l'usage exclusif des spécialistes, comme c'est le cas dans la philologie ou l'exégèse, mais la caractéristique philosophique essentielle de notre temps.

J. Grondin tente au fil des pages de répondre aux critiques selon lesquelles l'herméneutique autoriserait en définitive toutes les interprétations. D'après lui, ce reproche est à la fois dénué de fondements — l'herméneutique n'est pas relativiste au sens où l'entendent ses critiques — et basé sur un *a priori* inquestionné. Il y aurait une prémisse cachée derrière ces accusations de relativisme : qu'il existe une vérité absolue. L'auteur reprend dans la même veine l'argument de Rorty selon lequel, s'il existe des raisons plus ou moins bonnes d'opter pour telle ou telle explication d'un phénomène, ces raisons sont « moins algorithmiques » que ne le pensaient les philosophes rationalistes (p. 198). La malheureuse imperfection de nos raisonnements, et donc de nos connaissances, découle de la *finitude* de notre existence. C'est elle qui limite notre compréhension à des horizons toujours partiels et conditionnés par les préjugés hérités de la tradition. De ce point de vue, la philosophie serait contrainte au relativisme, du moins à un *certain* relativisme. Celui que propose l'herméneutique philosophique a l'avantage d'être tempéré par la référence à un dialogue, celui de l'interprète et de son interlocuteur, qu'il s'agisse d'une personne, d'un texte ou d'une œuvre d'art.

Le concept régulateur proposé par Grondin, dans la foulée de Gadamer, est celui de *logos* ou verbe intérieur : « Ce que suggère l'idée d'un verbe intérieur, c'est [...] qu'il y a comme un dialogue « derrière » tout énoncé et qu'il est impossible de comprendre le dit d'un langage sans s'engager dans ce dialogue qui déborde ce qui a été dit : à quoi tel énoncé veut-il répondre ? à qui a-t-il été destiné ? pourquoi a-t-il été dit à tel moment ? etc. » (p. 249) Il existe donc « derrière » les mots des facteurs qui en conditionnent le sens et déterminent la compréhension que nous pouvons en avoir. Il y a un « dire » et un « vouloir dire » conclurait Ricoeur. Cette « arrière-boutique », si j'ose dire, de la proposition demeure toutefois mystérieuse. Elle est décrite par Grondin avec une certaine ferveur, mais ce qui pose problème c'est de savoir comment tenir compte de l'ensemble de ces facteurs perlocutoires, contextuels, etc. dans la détermination du sens. Autrement dit, étant entendu qu'il y a bien une arrière-boutique (et même des hangars assez vastes !) derrière la proposition, comment ce *background* communique-t-il avec le sens exprimé ?

Par ailleurs l'herméneutique ne saurait servir de réponse « incantatoire » (le terme est de Grondin) à tous les maux du siècle. D'où la nécessité cathartique « d'un saut, abrupt, mais continu, de l'heideggérianisme à la théorie dite critique » (p. 9) ; c'est à cette enseigne qu'est consacrée à l'éthique d'Adorno une étude particulièrement intéressante du point de vue de la pensée politique. Il est impossible, selon Adorno, de vivre justement dans un monde injuste ; la morale est donc réduite de nos jours à sa plus simple expression. En effet, la classe dominante justifie l'oppression qu'elle fait subir à la classe dominée en manipulant l'information et en conditionnant la société à lui obéir. Ce « complot » semble attesté par l'unanimité que réussit à imposer la classe dominante. Or l'acceptation de l'oppression est la forme la plus pernicieuse d'asservissement, celle qui caractériserait l'Amérique dont la culture populaire ne vaudrait rien et

servirait uniquement à la manipulation de masses en réalité incultes. Grondin s'attaque à l'élitisme d'Adorno ainsi qu'au caractère global de sa critique du totalitarisme dont il prétend qu'elle est elle-même « totalitaire » mais, en proposant simplement une « critique plus différenciée des idéologies totalitaires » (p. 151), il rejette un peu vite la critique adornienne des démocraties modernes, et notamment de la démocratie américaine.

Il faut enfin dire un mot du traitement réservé à *Temps et récit* de Ricoeur. L'œuvre est située dans toutes ses ramifications, pourtant nombreuses, et l'idée directrice, à savoir que le temps constitue l'horizon du sens de l'être et de sa finitude, est replacée dans le contexte des débats suscités par les thèses soutenues dans *Être et temps*. Il s'agit en effet pour Ricoeur de s'attaquer à nouveaux frais au problème posé par Heidegger, celui de la nature du temps. La réhabilitation herméneutique du « temps vulgaire » lui permet de remettre en question l'analyse heideggérienne qui avait au départ aiguillonné sa réflexion. Le temps vulgaire, c'était pour Heidegger celui de l'horloge, du cosmos, le temps qui se compte et qu'on dépense avec parcimonie. Bref celui du monde. Le temps qui intéresse Heidegger est ontologique, il ne se compte pas car il est une signification pure.

Grondin situe le point de rupture entre Heidegger et Ricoeur dans leur interprétation respective du sens de la finitude. Pour Ricoeur, qui ne peut se résigner à la désespérance contenue dans la conception heideggérienne, celle-ci doit être comprise non pas comme constituant l'horizon ultime de toute vie humaine — de tout être — mais comme un appel à l'infini, lui-même véritable moteur de notre existence. La synthèse des différentes significations du temps s'opère, selon Ricoeur, dans le récit. Mais, rappelle Grondin, la pensée du temps raconté, telle qu'elle est développée par Ricoeur dans *Temps et récit*, relève du *concept* et non du *récit* (p. 192), de la philosophie et non de la poésie. Grondin reproche donc à Ricoeur de négliger la forme de sa propre analyse philosophique du récit, véritable siège de l'aporie du temps.

L'horizon brosse donc un tableau très complet, pour un seul livre, de la philosophie contemporaine. Farouche partisan de l'herméneutique philosophique, Grondin tente d'en justifier la démarche, d'en raffiner les outils et d'en affûter le tranchant, notamment par le recours à la théorie critique. Les références aux objections émises par les philosophes analytiques demeurent toutefois assez vagues ; les tenants des thèses mentionnées sont rarement cités et il est parfois difficile de savoir au juste contre qui et contre quoi l'auteur se défend. Soulignons pour terminer la présence d'un appareil critique appréciable (une bibliographie et un index regroupés à la fin de l'ouvrage).

Marc Imbeault

Département des sciences économiques et politiques
Collège militaire royal du Canada

Chantal Saint-Jarre, *Du Sida, l'Anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*, Paris, Denoël, 1994, 267 p.

Isabelle Lasvergnas

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027416ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027416ar>

[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

Lasvergnas, I. (1996). Compte rendu de [Chantal Saint-Jarre, *Du Sida, l'Anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*, Paris, Denoël, 1994, 267 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 456–461. <https://doi.org/10.7202/027416ar>

Chantal Saint-Jarre, *Du Sida, l'Anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*, Paris, Denoël, 1994, 267 p.

Ce texte reprend les propos d'une communication présentée dans le cadre d'une table ronde sur le livre de Chantal Saint-Jarre, organisée par la Société de philosophie du Québec à l'occasion du Congrès de l'ACFAS qui s'est tenu à Chicoutimi (23 mai 1995).

Écrit-on jamais, autrement, qu'« *in memoriam* » ? Sans doute que non. Et certainement pas lorsque la matière première d'un ouvrage provient d'une expérience clinique de l'auteur. Certains textes, toutefois, revendiquent plus que d'autres ce statut de naissance, ce destin, et c'est bien là le cas du livre de Chantal Saint-Jarre, *Du Sida, l'Anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours* (1994), livre qui a valu à son auteur le Prix du Gouverneur général du Canada la même année.

Dans cette œuvre cri, dans ce témoignage sans nul doute à visée politique et militante, l'auteur parle publiquement au nom des sidéens qui sont déjà disparus et contribue à projeter leurs voix sur la scène publique. Mais il s'agit aussi d'un témoignage singulier et c'est par cette part de singularité, assumée, souffrante, que le travail de Chantal Saint-Jarre nous rejoint de façon plus sensible.

Il est habituel aux psychanalystes de souligner que des mouvements de contre-transfert innervent les actes d'écriture et les énonciations théoriques. Nul doute qu'à propos de cet ouvrage nous pourrions parler à tout le moins, dans le ton de son écriture, de « contre-émotionnalité » nettement perceptible et, répondant en écho à l'intensité des mouvements psychiques internes, à l'œuvre chez les personnes séropositives ou sidéennes, rencontrées. Une trame à peine retenue de douleur, de passion et de deuil imprime le ton général de l'ensemble du texte.

Car ce livre est en effet un reste. Reste à l'intérieur de soi, pour Chantal Saint-Jarre de ses rencontres, dans des groupes de soutien ou de son travail en psychothérapie, avec des malades assaillis d'angoisse, de terreur et parfois de haine, devant l'immanence de leur mourance réelle. Patients, dont on peut supposer de surcroît qu'ils sont aujourd'hui tous décédés, une des raisons parmi lesquelles l'auteure témoigne en leur nom. Auteure qui se place en position de survivante, après avoir été en état de veille, et qui est peut-être encore, aussi, en état de pleureuse au moment où elle écrit.

En matière de « restes », on peut déceler dans le travail de Chantal Saint-Jarre des traces d'émotions, mais également des traces d'enjeux pluriels par rapport auxquels un thérapeute se trouve interpellé — peut-être même écartelé — lorsque sa pratique de travail l'amène à intervenir dans un contexte où la mort qui va détruire le corps et le sujet est déjà intensément à l'œuvre.

Comment se positionner psychothérapiquement parlant lorsque ce dont il est question, c'est du réel, et ceci dans un proche avenir, et non pas « seulement » d'un fantasme de mort qui serait agi par l'angoisse de castration ? Comment être « soignant » lorsqu'on est déjà engagé avec son patient dans « une Chronique de la mort annoncée » ? Comment s'inscrire éthiquement comme sujet politique, lorsqu'on entend être le porte-parole de ceux qui sont en train de perdre la parole ou de ceux qui l'ont déjà perdue ? Position subjective qu'il est difficile de faire émerger et de clarifier et dont la difficulté ne s'estompe pas pour autant lorsqu'on choisit de se faire le porte-voix de cette part de la douleur humaine. De cette part de la tragédie humaine.

Le témoignage que choisit de faire Chantal Saint-Jarre participe sans nul doute du processus de deuil omniprésent auquel elle a été assignée en tant que thérapeute dont la pratique clinique s'inscrit sous les auspices de la mort incessante. Comment maintenir en soi même un mouvement vivant de psychisation quand on est assailli par un environnement de mort et par l'impasse qu'imprime en termes de temps disponible dans la relation thérapeutique, le diagnostic fatal dont est marqué chacun des patients que l'on rencontrera ? Posture de désespérance curative *a priori*, posture d'impuissance où la neutralité de l'être ne peut se soutenir.

C'est pourquoi à plusieurs égards dans sa forme d'écriture, dans sa construction, le propos développé paraît parfois osciller entre effets du traumatisme sur la capacité de mise en pensée et tentative de resymbolisation.

On ne peut se surprendre tout à fait de cette oscillation entre deux pôles. La question de la mort immanente, *réelle*, saisit le psychanalyste à de multiples niveaux. Elle le saisit aussi, dans une certaine indécidabilité au lieu de son éthique et de sa technique, dans sa potentialité d'aide « réelle » dans les référents théoriques qui sous-tendent les modalités de son écoute et de ses interventions. Comment intervenir ? Privilégier la réalité du traumatisme, la reconnaître et s'y tenir au plus près ? Ou bien, privilégier l'écoute des fantasmes qui ont été réactivés à cette occasion, et qui signeraient le plus intime du sujet dans son bagage imaginaire ? Filiation théorico-clinique, plutôt dans le sillage de Ferenczi, ou plutôt dans celui de Freud pour aller vite, même si Ferenczi n'a pas été explicitement nommé dans le texte.

Afin de se dégager quelque peu de l'effet accablant, vidant, anxiogène, traumatique en fin de compte, que ne peut manquer de constituer à terme, pour le thérapeute lui-même, la répétition des morts qu'il aura à vivre, le recours dans l'après-coup à l'écriture, constitue peut-être une des meilleures voies possibles.

Comment, en effet, assimiler ces maternités psychothérapeutiques dont la destinée est d'avance déjà signée : celle d'être avortées ? Comment leur survivre ? Douleur de l'enfant mort qui étreint le thérapeute, le touche en plein cœur, l'envahit, lui, et pas seulement son patient. C'est pourquoi personnellement je ne me contenterais pas de la lecture qui nous est proposée par rapport à cette figure de « l'enfant-mort », et qui constitue l'axe organisateur de l'analyse. « Douleur de l'enfant mort » attribuée, me semble-t-il, de façon trop explicite au(x) patient(s) d'abord et, en particulier, au cas de « Joseph » dont l'auteure a été bouleversée, habitée, lésée, au point d'en devoir écrire son livre touchant.

De même, on peut se demander si au fil du développement argumentatif, les diverses références emblématiques empruntées à l'histoire de l'art, ne recouvrent pas quelque part des formes de mouvements identificatoires du thérapeute à l'endroit de ses patients.

On se souvient que les figures évoquées dans le livre sont toutes inscrites dans des formes de gemellités nourricières contradictoires, mortifères d'un côté et secourables, nourrissantes, de l'autre : le jumeau mort dont on serait l'incarnation nécronymique ou, le frère-mère ou la sœur-mère — Théo pour Van Gogh, Galia, pour Dali — gemellités inscrites entre le poison intime qui gruge silencieusement de l'intérieur et ce que Ferenczi nommait le « bandage psychique » : à savoir, ce qui permet, vaille que vaille, de tenir, même si c'est bien précairement, à la vie.

Dans le contenu manifeste du texte il apparaît au lecteur que, du point de vue psychothérapique, c'est à partir de la position de personne secourable, dans sa fonction prédominante de « bandage psychique » que Chantal Saint-Jarre espère pouvoir intervenir lors de ces états extrêmes de « commotion qui modifient le soi » (S. Ferenczi, *Journal clinique*, p. 249). En particulier avec son patient Joseph, quand « l'amour et la force de l'analyste, en supposant que sa confiance en lui aille suffisamment profond et soit suffisamment grande, agissent à peu près comme l'étreinte d'une mère aimante et d'un père protecteur » (*Ibid.*, p. 120).

Soutenir, contenir, afin que ce qui risquerait de devenir « une temporalité morte » puisse être une temporalité encore « vive ».

Au plan contre-transférentiel toutefois, dans quelle mesure une part d'identification à l'être du patient gagné par l'infiltrat mortel n'est-elle pas silencieusement en jeu chez le thérapeute ? Et ceci, d'autant plus qu'elle n'a pas pu ne pas être assignée, dans certaines projections transférentielles à son endroit, à être, elle aussi, vécue comme étant « mortifère ». Ainsi que l'a été pour le patient, l'infiltrat contaminateur venu de l'extérieur et, dans le cas des hémophiles, injecté « de force », à l'intérieur d'eux-mêmes.

Le livre de Chantal Saint-Jarre contient toutefois une visée autre que le seul développement d'une réflexion clinique. Celle-ci, en effet, aux yeux de l'auteure, se doit d'être mise au service d'une pensée collective renouvelée concernant le statut social attribué aux malades atteints du sida. Si l'on se situe dans une filiation foucauldienne, on peut dire que le sida convoque chacun d'entre nous à révéler ce qu'il est à titre de sujet politique.

Le sida réveille les grandes peurs moyenâgeuses. Cette pandémie qui mêle le sexe, le sang, la mort gagne du terrain et multiplie ses victimes. Elle ne touche plus seulement les homosexuels, les « *junkies* », mais aussi les hémophiles, les femmes infestées par des partenaires n'ayant pas respecté les règles du « *safer-sex* », les bébés contaminés dans le sein de leur mère. Les « coupables » par rapport aux « innocents ». Les victimes transformées en assassins (cf. Stephan Shecter, « Considérations post-modernes sur le SIDA », notes de recherche, *Anthropologie et Sociétés*, n^{os} 2-3, 1991, p. 105-114). Car contrairement à la tuberculose, à la « bactérie mangeuse de chair », à la maladie Ebola, dans la terreur rampante que fait naître le sida, se niche l'illusion qu'un groupe humain peut être désigné comme porteur du fléau, comme agent initialement transmetteur, comme responsable.

Serait-ce cette assignation *politique* de l'autre au lieu de la culpabilité qui pourrait aider à comprendre la tendance récente à la recrudescence de la maladie observée dans les pays occidentaux ? « La frilosité des responsables à la communication à communiquer sur la sexualité [...] ne suffit pas à expliquer le phénomène. Les fantasmes, le désir et donc la dimension inconsciente [...] semble davantage déterminer les changements de comportement [...] une minorité d'homosexuels allant jusqu'à revendiquer une séroconversion volontaire », relatait-on récemment dans le journal *Le Monde* (14-15 mai 1995).

Se pourrait-il donc que, au plan imaginaire, dans une nouvelle forme d'équivalence des significations, dans un effet métonymique, être homosexuel aujourd'hui équivaille plus ou moins à être porteur du V.I.H. ? Les « gais » seraient-ils insidieusement aspirés, à leur insu, dans une identification nécronymique d'une autre sorte que celle précédemment évoquée dans le propos du livre ?

Dans un témoignage rapporté par *Le Monde* (14-15 mai 1995), un témoin, « Laurent », parle de sa tentation suicidaire — la séroconversion — dans des termes qui font penser à un nouveau romantisme : « être séropositif pour être comme les autres sans doute, peut-être par culpabilisation vis-à-vis des disparus, vis-à-vis des amis séropos encore en vie [...]. Cette putain de logique du ghetto encore ». Dans ses propos, toutefois, « Laurent » évoque davantage que le seul holocauste de soi-même mû par de la culpabilité. Il nomme une tentative folle, « débile », selon ses termes, de conserver par ce pacte de sang entre « frères-maudits », quelque chose d'une radicalité du groupe dont l'aphorisme ironique « *gay is beautiful* » avait voulu autrefois politiquement témoigner.

Être solidaire, être infecté, être porteur, être coupable : chaîne de contiguïté sémantique infernale qui emprisonne le sujet dans un destin de paria, destin privé sans doute, mais destin socio-politique également, qui l'assimile à certains précédents historiques dont la mémoire n'est jamais totalement effacée. Au XV^e

siècle, on s'en souvient, lors de la Grande Peste, les juifs avaient été soupçonnés, puis accusés, d'être les déclencheurs du Mal.

Max Weber rappelle qu'un peuple paria est un peuple hôte vivant dans un environnement dont il est l'étranger et par rapport auquel il doit être maintenu en état de séparation par des mécanismes rituels. À cela, Hannah Arendt ajoute qu'il faut faire de la catégorie paria, une catégorie non pas subjective, mais politique. Or le sida vient révéler l'extrême fragilisation des difficiles acquis de ce que fut le mouvement gay. Mouvement critique, — contre-culturel, comme on disait dans les années soixante-dix — et dont les pratiques, en particulier celle d'émancipation sexuelle — jusqu'au S.M. — venaient re-solliciter et exacerber chez les « *straights* » les hantises les plus archaïques de la transgression, de la violence et de la dangerosité qui seraient inhérentes à l'état de déliaison du sexuel.

À cet égard, il me semble qu'il faut regretter, en particulier, une forme de lacune importante dans l'analyse de Chantal Saint-Jarre. Cette lacune touche à l'inscription symbolique conférée dans le social, d'une part, aux hémophiles contaminés par un système gestionnaire de transfusion sanguine, scandaleusement défaillant et, d'autre part, aux homosexuels contaminés par leur propre pratique sexuelle. Bien entendu, Chantal Saint-Jarre appelle avec vigueur à la compassion collective indifférenciée à l'endroit *de tous* les malades victimes du sida. Mais la compassion, ce n'est pas assez. Car le fait de se contenter d'exalter, même si c'est plus qu'à juste titre, l'horreur et l'injustice de la situation *faite* aux hémophiles, tandis que l'on tait la part du sexuel comme cause manifeste de la maladie chez les homosexuels, rejoint la séparation maintenue dans l'opinion collective entre ceux qui seraient des victimes de la maladie et ceux qui en seraient des agents propagateurs. Trichotomie entre être inoculé, s'auto-inoculer et inoculer l'autre, dans laquelle se logerait la coupure entre la victime et l'assassin.

Je dirais qu'il est facile d'un point de vue d'une morale « ordinaire » de dénoncer le fléau d'un système de gestion des soins bureaucratique et anémique qui sacrifie, dans l'indifférence des innocents. Plus, qui transforme en victimes ceux qui devraient être les bénéficiaires des services offerts. Assassinat collectif à bas bruit, génocide anonyme, de la part d'administrateurs qui, à l'instar du teneur de livre du *Château de Kafka*, ne sont plus des personnes à part entière, c'est-à-dire capables de jugement autonome et singulier, mais les vecteurs soumis d'un système : opérateurs sans état d'âme qui n'ont plus pour seul génie que celui d'appliquer avec zèle des normes d'exécution. Normes, dont ils deviennent les robots au lieu d'en être les critiques potentiels et les interprètes.

Goretta/Eichman, association souvent suggérée. Assimilation tentante, mais au prix de quelle simplification de l'analyse ? Au prix de quel aveuglement et de quelle impuissance du collectif ? Dans quelle mesure Goretta, tout comme l'avait fait Eichman avant lui, en renvoyant en dehors de lui-même, en dehors de sa capacité propre de jugement, à des instances supérieures la responsabilité des actes perpétrés, ne révèle-t-il pas à son tour que c'est non seulement le sujet contemporain qui a perdu tout référent d'exigence éthique, mais également le politique, qui en tant que tel a disparu, s'est dissous, pour n'être plus que du gestionnaire, du bureaucratique, du calcul informatisé et financier. De même, à travers la personne de Goretta, en cédant si volontiers aux clameurs sanguinaires qui accompagnent les jeux du cirque, en sacrifiant à la *vox populi* un bouc émissaire, l'instance gouvernementale ou ses tenants-lieu qui prétendent encore représenter le politique, ne se dédouane-t-elle pas à bon compte d'une responsabilité qu'elle n'est même plus en mesure de se représenter à elle-même ?

En revanche, en assimilant d'avance les sidéens homosexuels à des pratiques de vie soi-disant « déviantes », en en faisant les responsables du mal mortel dont ils sont atteints, la société ne les rejette-t-elle pas à la seule solidarité où ils puissent se sentir encore admis, celle de leur « groupe d'homos » dans une appartenance commune à l'impur, à la culpabilité, au véhicule de transmission de la contamination. Et ne les condamne-t-elle pas insidieusement, froidement, au devoir de disparaître ? De se faire disparaître ? Leur exclusion serait-elle la condition pour que le reste de la société conserve illusoirement l'impression de sa sauvegarde, de son innocence, et de son aseptie ?

Le sexe, le sang, la mort, pourquoi cette chaîne associative transporte-t-elle une telle potentialité de surchauffe sémantique ? À quelle primitivité en chacun de nous, « le sang impur », indissociablement relié au sexe et au tabou de la virginité, renvoie-t-il ? Doit-on encore rappeler avec Freud que « ce n'est pas seulement le premier coït avec la femme qui est tabou : tous les rapports sexuels le sont [...] [car] là où le primitif a posé un tabou, c'est qu'il redoute un danger et on ne peut rejeter le fait que toutes ces prescriptions d'évitement trahissent une crainte essentielle » (« Le tabou de la virginité », p. 71).

Ainsi, en dépit de, et par-delà l'indiscutable nécessité de précaution prophylactique qu'il représente, dans quelle mesure l'encouragement au recours au condom promu par les politiques préventives en santé publique ne constitue-t-il pas aussi quelque part, une manifestation, dans la langue du banal, de ce qui, au plan inconscient, se maintient toujours au niveau de la phobie du sexuel ? Alors même, qu'en termes de représentation dans plusieurs des formes de ce qui apparaît bien être une terreur collective, la métonymie sida/homosexualité semble occuper une place prépondérante et prêter figure à un nouveau spectre de l'angoisse de la mort et de l'angoisse du sexuel, indissociablement conjuguées, en cette fin du XX^e siècle.

Isabelle Lasvergnas
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

Angèle Kremer-Marietti, *La philosophie cognitive*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 2817), 1994, 128 p.

Jean-Pierre Marquis

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027417ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027417ar>

[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

Marquis, J.-P. (1996). Compte rendu de [Angèle Kremer-Marietti, *La philosophie cognitive*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 2817), 1994, 128 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 461–464. <https://doi.org/10.7202/027417ar>

Angèle Kremer-Marietti, *La philosophie cognitive*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 2817), 1994, 128 p.

Le titre de ce petit livre de cent vingt-huit pages devrait en étonner plusieurs. L'expression « la philosophie cognitive » était jusqu'à présent inédite, si ce n'est une apparition dans un très bref article du même auteur paru en 1992 dans le supplément annuel de l'*Encyclopédie Universalis*. Bien sûr, le terme « cognitif » renvoie aux sciences cognitives, où figurent ou ont figuré — car dans ce secteur comme dans tous les autres les frontières se redéfinissent régulièrement — des disciplines aussi diverses que l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, la neuropsychologie ou plus généralement les neurosciences, la linguistique et l'informatique. Ces différents secteurs ont en commun un même objet d'étude qui touche de près ou de loin la connaissance ou plus généralement les représentations symboliques de l'esprit ou d'un sujet connaissant. Mais ce renvoi suggère plutôt une étude qui porterait le titre « philosophie des sciences cognitives », qui serait analogue, par exemple, à la philosophie de la physique. Nous nous attendrions alors à ce que l'ouvrage soit consacré à des problèmes conceptuels liés à la discipline en question, à un travail proprement

épistémologique dont l'objet serait la nature et le bien-fondé des théories, de la pratique expérimentale et des présupposés des sciences cognitives.

Mais voilà, le livre s'intitule « la philosophie cognitive ». L'auteur elle-même en est pleinement consciente : « Les *sciences cognitives* — en fait, précisément, “ les sciences et les technologies de la cognition ” — et la *philosophie cognitive* se distinguent de l'épistémologie en ce sens qu'elles n'ont pour objet ni les concepts métathéoriques des langages scientifiques ni les concepts théoriques des différentes sciences, mais — et quels que soient leurs contenus — *les processus cognitifs* eux-mêmes » (p. 6). Ceci étant clarifié, nous nous demandons alors en quoi la philosophie cognitive se distingue de la philosophie de la connaissance traditionnelle. Si la philosophie de la connaissance traditionnelle s'intéresse autant à ce qui est connu (l'objet de la connaissance) qu'au statut de cette connaissance (sa justification, sa valeur de vérité) ainsi qu'à la façon dont cet objet est connu (la source de la connaissance) la philosophie cognitive, selon l'auteur, n'aborde que les questions reliées aux modes de connaissance, au « comment » de la connaissance. Ainsi, « sur l'apport des sciences cognitives, la philosophie cognitive peut se donner le projet d'édifier l'architecture de la cognition en dégageant comment se trouvent traitées et intégrées les diverses catégories d'information dans les organismes supérieurs ; et comment ces derniers forment et manipulent leurs représentations » (p. 9). La philosophie cognitive ne cherche donc pas à faire une critique des sciences cognitives mais plutôt à construire, en coordonnant les principaux résultats de ces dernières, l'architecture de la connaissance des organismes supérieurs. La philosophie cognitive aurait ainsi pour but d'élaborer une synthèse des différents résultats, tant théoriques qu'empiriques, provenant des disciplines impliquées, synthèse qui permettrait de mettre à jour des solutions à des problèmes fondamentaux dans ces sciences ou encore de les reformuler pour qu'ils puissent ensuite être traités adéquatement. Il va de soi que la philosophie cognitive entretiendra des liens privilégiés non seulement avec les sciences cognitives, mais également avec l'épistémologie traditionnelle ainsi que tous les secteurs de la philosophie qui sont touchés de près ou de loin par les sciences cognitives, soit la philosophie de l'esprit, la philosophie de la connaissance, la philosophie du langage, la philosophie de l'art, la philosophie des sciences et la logique, pour ne mentionner que les principaux.

L'objectif de la philosophie cognitive est donc ambitieux et certainement honorable. Il faut bien avouer, cependant, que le livre présenté n'est pas à la hauteur du projet. Au mieux nous pourrions lui reconnaître le mérite d'amener des chercheurs à se joindre à l'entreprise et à l'élaborer selon leurs propres critères, car ceux qu'emploie l'auteur ne réussissent pas à nous convaincre ni de l'urgence de l'entreprise, ni de son bien-fondé, ni de son originalité, ni des fruits qu'elle pourrait engendrer.

Le livre comprend, outre l'introduction et la conclusion, trois chapitres, respectivement intitulés « Ce que nous apprend l'intelligence artificielle », « Réseaux de neurones et systèmes cognitifs » et « Le pluralisme cognitif ». Ce choix semble donc tourner autour de trois disciplines des sciences cognitives, soit l'intelligence artificielle, la neuropsychologie cognitive et la psychologie cognitive. Bien que ces trois disciplines occupent certainement à l'heure actuelle le devant de la scène des sciences cognitives, il nous semble que les objectifs propres de la philosophie cognitive auraient été mieux servis avec une présentation aménagée selon l'organisation des fonctions cognitives proprement dites, insérant au besoin l'apport de chacune des disciplines pertinentes. Le malheur avec l'organisation proposée, c'est qu'on y

entremêle les discussions concernant certains aspects de la connaissance avec des considérations proprement épistémologiques. Les contraintes propres à la collection « Que-sais-je ? » ont probablement forcé l'auteur à faire ces choix et l'ampleur des sciences cognitives actuelles rend ces décisions contestables, quelles qu'elles soient. Soyons donc charitables et examinons sans plus tarder le contenu de chacun des chapitres.

Le premier chapitre sur l'intelligence artificielle s'ouvre par un bref historique des rapports entre la philosophie et l'idée même d'une intelligence artificielle, du Golem de la tradition judaïque aux automates modernes. Arrive alors la première digression sur Auguste Comte qui occupe six pages. Nous disons bien la première, car c'est là un des aspects surprenants de ce livre : de pareilles digressions se retrouvent dans tous les chapitres, ce qui nous donne à penser que le philosophe français a anticipé certains des aspects conceptuels les plus importants des sciences cognitives contemporaines. Cette insistance, pour ne pas dire cette obstination, à introduire Comte dans la discussion se comprend mieux lorsque l'on sait que l'auteur a déjà publié deux monographies et quelques articles sur ledit philosophe et le positivisme. Il va sans dire qu'étant donné la nature et les objectifs des sciences cognitives, les commentateurs contemporains ont le loisir de choisir leur philosophe préféré pour comparer ou trouver dans les écrits de ce dernier des éléments qui semblent anticiper le discours actuel. Il s'agit toujours là d'un jeu dangereux car nous courons non seulement le risque de trahir la pensée de l'auteur en question, mais aussi celui de déformer singulièrement le cadre des recherches examinées. Cela dit, l'exercice peut quand même, parfois, mener à des mises en perspective éclairantes et heureuses, qui permettent de mieux comprendre certains des enjeux, des innovations et des dangers des développements présents, bien que ce ne soit pas le cas ici.

Vient ensuite un très bref survol de l'histoire de l'intelligence artificielle qui mène très rapidement aux réseaux de neurones formels. Cette rapidité semble être une conséquence des convictions de l'auteur quant aux objectifs de la philosophie cognitive car, comme elle l'affirme elle-même, « le traitement parallèle, qui est le traitement spécifique du connexionnisme, apporte la connaissance de la microstructure de la cognition » (p. 35). Le reste du chapitre comprend une présentation très succincte de certaines des principales avancées de l'intelligence artificielle, de ELIZA aux systèmes experts, ainsi que certaines des limites inhérentes à ces recherches, en particulier les questions reliées à la création.

Le second chapitre porte sur la neuropsychologie cognitive, donc sur les liens entre l'organisation cérébrale et les facultés cognitives. Le chapitre glisse rapidement de considérations portant sur le système nerveux, l'organisation cérébrale et des hypothèses de la localisation fonctionnelle et du modularisme à des considérations philosophiques beaucoup plus générales sur la nature de la pensée, telle que conçue principalement par Hobbes et Comte. Nous ne pouvons nous empêcher ici de penser à l'article de Patricia Churchland sur la philosophie et les neurosciences, et de constater à quel point cet article montre comment un dialogue entre lesdites sciences et la philosophie peut s'avérer fructueux pour les deux parties alors que le livre de Kremer-Marietti, au contraire, suggère que nous sommes devant l'éternel retour du même...

Le dernier chapitre aborde les présupposés et les acquis de la psychologie cognitive, plus particulièrement les questions reliées au fonctionnalisme et au dualisme corps-esprit. L'auteur présente brièvement

les arguments de Searle contre la possibilité de l'intelligence artificielle et poursuit le débat en discutant le monisme de Chomsky et le fonctionnalisme de Fodor. Le tout se termine par une présentation plus générale sur la nature de la compréhension et de la symbolisation, plus particulièrement sur les architectures symboliques de Newell *et al*.

Nous pouvons nous interroger sur le public visé par ce livre. En effet, celui qui connaît déjà un tant soit peu l'histoire et les enjeux des sciences cognitives n'y trouvera ni nouvelles informations ni synthèse clarifiante. Par ailleurs, le néophyte risque d'y comprendre somme toute bien peu de choses et devra compléter sa lecture par des écrits plus substantiels ; autrement dit, il devra s'en remettre à une autre lecture. Pour ce qui est du projet de mettre sur pied une philosophie cognitive, il ne fait aucun doute que le projet reste entièrement à faire et que ce livre aura bien peu contribué à le lancer sur la bonne voie.

Jean-Pierre Marquis
Département de philosophie
Université de Montréal

Pascal Engel (dir.), *Lire Davidson. Interprétation et holisme*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1994, 234 p.

Richard Vallée

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027418ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027418ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Vallée, R. (1996). Compte rendu de [Pascal Engel (dir.), *Lire Davidson. Interprétation et holisme*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1994, 234 p.] *Philosophiques*, 23 (2), 464–467. <https://doi.org/10.7202/027418ar>

Pascal Engel (dir.), *Lire Davidson. Interprétation et holisme*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1994, 234 p.

Davidson est sans nul doute un des grands philosophes de ce siècle. Il a marqué la philosophie du langage comme la philosophie de l'esprit, et peut être considéré comme le « père » de la philosophie de l'action. Il est par ailleurs aisé, pour celui à qui la philosophie analytique ne répugne pas, de reconnaître chez lui des réponses à des questions que l'on retrouve autant chez Aristote que chez Kant. On ne peut donc que saluer l'arrivée de ce recueil consacré à Davidson, recueil qui comprend cinq articles provenant d'une table ronde tenue à Paris en 1992, en plus d'une introduction de P. Engel (« Perspectives sur Davidson ») et d'une bibliographie des œuvres de Davidson jusqu'en 1993. L'introduction d'Engel s'adresse au débutant qui voudrait savoir pourquoi cet auteur a une telle importance, et met bien en perspective la pensée de Davidson tout en soulignant l'aspect anti-réductionniste de la démarche de ce dernier. Il faut cependant mettre en garde le lecteur : malgré une introduction destinée au néophyte, le recueil, loin de constituer une présentation de la pensée de Davidson au lecteur francophone, réunit des textes où l'on retrouve des discussions complexes sur des problèmes philosophiques non moins complexes. À ce titre, c'est un livre qui peut légitimement être qualifié de publication savante. La contribution de Davidson, « La mesure du mental », est, pour la première partie, une reprise de « Thinking Causes » (J. Heil & A. Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 3-17). Davidson y défend la troisième prémisses conduisant au monisme anomal — « il n'y a pas de lois psycho-physiques strictes » — contre l'accusation dont J. Kim s'est fait le champion, à savoir qu'elle rend le mental causalement inerte. Les explications de Davidson sont claires et ajoutent quelques détails à ce que l'on peut lire dans ses textes antérieurs sur le même sujet. La seconde moitié est, quant à elle, une reprise des positions défendues dans « Three Varieties of Knowledge » (A.P. Griffiths (dir.) A. J. Ayer. *Memorial Essays*, Cambridge, CUP, 1991, p. 153-166) et deux raisons expliquant l'absence de lois psychophysiques. La première, la rationalité du mental, est connue. La seconde, bien que liée à la première,

l'est moins. Davidson soutient en effet que le vocabulaire mental, contrairement au vocabulaire physique, est irréductiblement causal. Il affirme que les termes mentaux « font appel à la causalité parce qu'ils sont construits, comme le concept de causalité lui-même, pour extraire à partir de la totalité des circonstances qui conspirent à causer un événement unique juste ceux des facteurs qui satisfont un certain intérêt explicatif particulier » (p. 46). Ainsi, la notion de croyance serait une notion causale. Il faut aussi comprendre que les concepts qui ont une occurrence dans des lois strictes n'ont pas d'aspect causal. Cet argument supplémentaire demande des clarifications que Davidson ne fournit malheureusement pas (dans cet article tout au moins). On se demande, par exemple, comment le caractère causal de ce vocabulaire s'accommode de la normativité qui lui est aussi caractéristique. Cette thèse sur les termes d'attitude propositionnelle ouvre de nouvelles pistes pour la recherche sur la relation entre philosophie de l'action et philosophie de l'esprit, et les exégètes auront matière à réflexion. En fin d'article, Davidson tente de rendre compte de la distinction entre le physique et le mental en utilisant des positions métaphysiques défendues dans ses articles récents : des créatures communiquant linguistiquement peuvent se voir attribuer des états mentaux et disposent de la notion de vérité. Pour ce, elles ont aussi des croyances qui ne peuvent qu'être largement partagées, croyances fournissant les moyens de connaître le monde physique. C'est l'intersubjectivité qui donne la possibilité de connaître ce monde : « La communion avec d'autres esprits est la base de la connaissance ; elle fournit la mesure de toute chose » (p. 49). Toutefois, l'appareil de mesure ne peut lui-même être mesuré. C'est sur une note kantienne que Davidson, ici encore, termine son article.

Engel (« Trois formes de normativité ») apporte d'utiles clarifications à la normativité du mental chez Davidson. Il soutient à juste titre que, chez Davidson, les normes, autant cognitives, sociales que linguistiques, présupposent les normes de rationalité caractéristiques du mental, et ne l'expliquent pas. Il en tire que l'on ne peut attendre des dernières le caractère bien déterminé des premières. En ce sens, il écarte comme explicativement impertinente, dans un contexte davidsonien, toute approche de la rationalité qui ferait appel à la théorie des jeux ou à des régularités de comportement. Comme il le note dans son introduction, la rationalité, chez Davidson, n'est pas un trait empirique des humains, saisissable par une généralisation empirique ou explicable par la conformité à certaines normes. Malheureusement, si l'on présente ainsi l'aspect fondamental de la rationalité, on la rend aussi inexplicable. Et c'est peut-être une des limites de la position de Davidson.

Fodor et Lepore ont récemment écrit un livre, *Holism* (Blackwell, 1992), qui a donné lieu à un nombre impressionnant de commentaires au cours des années 1993-1994. Laurier (Daniel et non Denis comme on le lit en couverture) examine, dans la première section de son texte (« Holismes »), la notion de holisme que l'on retrouve chez Fodor et Lepore. L'étude est minutieuse et le résultat convaincant. Fodor et Lepore ont consacré à Davidson un chapitre où ce dernier ne se reconnaît pas. Laurier, dans la seconde partie de son article, réussit à problématiser ce qu'il appelle les holismes de Davidson, et en particulier le holisme sémantique de ce dernier, dans des termes intelligibles qui le tiennent loin des généralités qui le trivialisent. Selon Laurier, le principe de compositionnalité joint au principe de contextualité, qui veut que la signification d'un terme dépende de la signification des phrases dans lesquelles il a une occurrence, conduit à une forme radicale de holisme sémantique : la signification d'un terme dans une langue dépendrait de celle de tous les autres termes de cette langue. Sa démonstration est claire et convaincante. Laurier examine

ensuite les raisons qui incitent Davidson à endosser le principe de contextualité pour découvrir le rejet de la théorie des blocs — la théorie voulant qu'un terme ait une signification isolément, et que la signification d'une phrase soit la somme de la signification des termes qui la composent et de leurs relations. Les raisons du rejet de la théorie des blocs tiennent essentiellement au recours à la notion de tenir-pour-vrai, fondamentale en théorie de l'interprétation radicale. Cette notion lie croyance et signification. Elle a pour effet que l'on interprète toujours des phrases, par le biais desquelles on a accès aux mots. La théorie des blocs suit le chemin inverse, passant des mots vers les phrases. Comme le souligne Laurier, la notion de tenir-pour-vrai n'implique pas, à elle seule, le holisme radical. Mais le passage de « tenir-pour-vrai » à « vrai » dans une phrase T passe par le recours au principe de charité qui, lui, doit s'appliquer en tenant compte d'autres phrases. Ici, le holisme sémantique radical semble inévitable. En réussissant à lier des notions fondamentales en théorie de l'interprétation radicale, Laurier jette un tout nouvel éclairage sur celle-ci.

Bilgrami (« Pour le holisme sémantique »), dans un très long texte (81 pages), répond à l'attaque de Fodor et Lepore (*Holism*) contre le holisme sémantique. Deux sections sont consacrées à des critiques de l'atomisme de Fodor-Lepore, sections dans lesquelles Bilgrami justifie également des thèses sémantiques (utilisant la notion de *Sinn* ou quelque chose pouvant servir de répondant cognitif aux expressions linguistiques) qui conduisent au holisme sémantique. Ces deux sections sont fort convaincantes. Une troisième section présente la contribution positive de Bilgrami (et l'essentiel de son livre *Belief and Meaning*, Blackwell, 1992). Cette dernière est très intéressante car elle constitue, en fait, une réponse davidsonienne aux positions anti-individualistes soutenues par Burge dans « Individualism and the Mental » et renouvelle la problématique de la relation langage/pensée. En bref, Bilgrami soutient que, lorsqu'on veut rendre compte de la signification des expressions linguistiques, on doit tenir compte des croyances des agents. Mais si la signification d'une expression, comme « eau », est fonction des croyances des agents relativement à l'eau, attribuer à un agent particulier un contenu de pensée portant sur l'eau — « Pierre croit que l'eau apaise la soif » — ne demande pas que le contenu attribué reflète toutes ces croyances. On peut abstraire ce contenu des croyances de l'agent particulier. La démarche est intéressante parce qu'elle a pour effet qu'un locuteur peut mal maîtriser la signification d'un terme dans sa langue — signification donnée par toutes les croyances associées à ce terme par les locuteurs compétents — sans que cela ait d'effet désastreux sur ses contenus de pensée. Chez Burge, le contenu de pensée associé à un terme est donné par une convention linguistique que peut mal maîtriser un agent, avec pour conséquence qu'un agent peut mal comprendre ses propres pensées. Chez Bilgrami, un agent peut avoir des croyances que ne partage pas autrui, et donc accorder une signification particulière à un terme, sans effet néfaste. Il lui suffit, pour pouvoir communiquer linguistiquement, de partager suffisamment de croyances avec autrui. Par ailleurs, en attribuant des contenus de pensée à un agent, les autres peuvent ne tenir compte que de ses croyances. Cette position, qui minimise le rôle des conventions linguistiques et capitalise sur le partage de croyances, fournit les moyens de contrer les excès anti-individualistes.

Seymour (« Discours indirect et citation ») discute un aspect bien précis de la théorie de Davidson. Ce dernier soutient une théorie parataxique des énoncés d'attitudes propositionnelles et les traite en termes purement extensionnels. En gros, une phrase comme (1) « Galileo believes that the Earth moves » devrait être analysée en termes de deux phrases, soit « Galileo believes that. The earth moves », où « that » est un démonstratif désignant une énonciation de la seconde

phrase. Seymour présente douze critiques bien connues de cette théorie, et développe sa propre théorie, basée à la fois sur une théorie de la citation et sur l'usage de langages substitutionnels. Il déploie des moyens théoriques extrêmement riches afin de rendre compte des énoncés d'attitudes propositionnelles. Je ne veux pas présenter les détails de cette approche. Un argument qu'il ne présente pas — et que je dois à Stanley Peters — peut toutefois être utilisé autant contre une approche davidsonienne que contre celle de Seymour. Chez l'un comme chez l'autre, un énoncé d'attitude propositionnelle est scindé en deux phrases. Chez Seymour, (1) devient « Believes that (Galileo, « the earth moves ») ». Une phrase comme « Chaque homme croit qu'il est sage » devrait donc aussi être scindée. Ce faisant, on perd la possibilité de traiter « il » comme une variable liée par le terme quantifié « chaque homme ». En effet, un terme quantifié ne peut pas avoir dans sa portée une variable qui a une occurrence dans une autre phrase que celle contenant ce terme quantifié. Ce résultat est hautement indésirable et une autre analyse du « il » devrait être offerte. Toutefois, jusqu'à présent ni Davidson ni Seymour ne nous éclairent sur ce « il ». En nous privant de la traditionnelle forme logique associée à « Chaque homme croit qu'il est sage », Davidson et Seymour nous privent d'une façon élégante de rendre compte du fait que, de cette phrase, on peut inférer que quelqu'un croit qu'il est sage. Quoi qu'il en soit de mes critiques, l'analyse de Seymour, que l'on trouve développée dans son récent *Pensée, langage et communication* (Vrin/Bellarmin, 1994) me semble intéressante et féconde.

Ce recueil, axé autour des thèses de Davidson, est plus une invitation à examiner les problèmes qui préoccupent ce dernier qu'à commenter son œuvre. Il nous offre ce que l'on peut espérer de mieux, et j'ose croire qu'il trouvera un auditoire attentif.

Richard Vallée
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027419ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027419ar>

[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

(1996). Livres reçus. *Philosophiques*, 23 (2), 469–471.

<https://doi.org/10.7202/027419ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1996

Cet 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/>

LIVRES REÇUS

- Adam, Michel, *Malebranche et le problème moral*, (Bibliothèque de philosophie comparée, Essais 8), Bordeaux, Éditions Bière, 1995, 236 p.
- Agazzi, Evandro, *Le bien, le mal et la science. Les dimensions éthiques de l'entreprise techno-scientifique*, Paris, PUF (coll. « Thémis philosophie »), 1996, ix-277 p.
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Wittgenstein*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1996, 357 p.
- Barker, Stephen (éd.), *Signs of change : premodern, modern, postmodern*, Albany, SUNY Press, xix-440 p.
- Béliveau, Guy, *L'éducation des désirs. Essai sur la défaillance de la volonté*, Montréal, Bellarmin, 1996, 134 p.
- Benoist, Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1996, 345 p.
- Bergeron, Gérard, *Tout était dans Montesquieu. Une relecture de l'Esprit des lois*, Paris, L'Harmattan (coll. « Logiques juridiques »), 1996, 266 p.
- Bertrand, Pierre, *Logique de l'excès*, Montréal, Les Herbes rouges (coll. « Essais »), 1996, 115 p.
- Brisart, Robert & Célis, Raphaël (éd.), *La voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1995, 461 p.
- Carrier, André, Després, Pierre & Légaré, Ginette, *Criton de Platon*, [traduction de Georges Leroux], Montréal, CEC, 1996, ix-182 p.
- Clozel, Claire-Marie & Imbeault, Marc, *Le discours philosophique*, Montréal, Guérin, 1995, x-157 p.
- Cometti, Jean-Pierre, *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF (coll. « L'interrogation philosophique »), vi-246 p.
- Conche, Marcel, *Parménide. Le poème : fragments*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1996, 288 p.
- Cossutta, Frédéric, *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, PUF (coll. « L'interrogation philosophique »), 1996, vii-241 p.

- Coutu, Michel, *Max Weber et les rationalités du droit*, Paris/Québec, Librairie générale de droit et de jurisprudence/Presses de l'Université Laval, 1995, 258 p.
- Engel, Pascal, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard (coll. « Folio » Essais n° 283), 1996, 473 p.
- Gadamer, Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, [avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin], Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1996, 261 p.
- Goffinon, Jean-Paul, *Aux origines de la révolution américaine : John Adams. La passion de la distinction*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1995, 194 p.
- Hintikka, Jaakko, *La philosophie des mathématiques chez Kant. La structure de l'argumentation transcendantale*, (trad. de l'anglais par C. Hoogaert), Paris, PUF (coll. « L'interrogation philosophique »), 1996, viii-311 p.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*, Munich, Verlag C.H. Beck, 1996, 315 p.
- Kelsen, Hans, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF (coll. « Léviathan »), 1996, x-604 p.
- Lagadec, Claude, *Les fondements biologiques de la morale. Essai pour introduire la méthode expérimentale en morale*, Montréal, Les Herbes rouges (coll. « Essais »), 1996, 212 p.
- Lane, Gilles, *Conscience et lien social*, Montréal, Bellarmin, 1996, 109 p.
- Le Blanc, Charles & Rocher, Alain (éd.), *Tradition et innovation en Chine et au Japon. Regards sur l'histoire intellectuelle*, Paris/Montréal, Publications orientalistes de France/Presses de l'Université de Montréal, 1996, xxxi-342 p.
- Lories, Danielle, *L'art à l'épreuve du concept*, Bruxelles, De Boeck, 1996, 170 p.
- Millet, Louis, *La métaphysique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 3078), 1996, 128 p.
- Morel, Pierre-Marie (éd.), *Platon et l'objet de la science*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, 151 p.
- Piché, Claude, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, 248 p.
- Quillot, Roland, *L'Illusion*, Montréal, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 3093), 1996, 128 p.
- Rossi, Paolo, *Les philosophes et les machines, 1400-1700*, (trad. de l'italien par P. Vighetti), Paris, PUF (coll. « Science, histoire et société »), 1996, xxi-186 p.
- Rousseau, Félicien, *L'avenir des droits humains*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, 380 p.

Schulthess, Daniel, *La nature. Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité*, Actes du XXV^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF), Lausanne, 25-28 août 1994, Genève/Lausanne/Neuchâtel, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 18, 1996, 726 p.

Trigeaud, Jean-Marc, *Métaphysique et éthique au fondement du droit*, (Bibliothèque de philosophie comparée, Philosophie du droit 11), Bordeaux, Éditions Bière, 1995, 458 p.

Tzitzis, Stamatios, *La philosophie pénale*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 3043), 1996, 128 p.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu de l'un ou l'autre des ouvrages qui apparaissent dans cette liste sont priées de s'adresser à :

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

Téléphone : (514) 343-6020
Télécopie : (514) 343-7899
C-élec : dorionl@ere.umontreal.ca