

L'horizon et le destin de la phénoménologie

Aurélien Djian

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055267ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055267ar>

[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

Djian, A. (2018). L'horizon et le destin de la phénoménologie. *Philosophiques*, 45 (2), 343–364. <https://doi.org/10.7202/1055267ar>

Résumé de l'article

L'ambition de cet article est double. Il s'agit d'abord de fixer le contexte philosophique qui sous-tend le débat entre Derrida et Marion en 1999, à l'Université de Villanova, et de réviser la perspective qui y est formulée selon laquelle le destin de la phénoménologie est intimement lié à une décision à prendre à l'égard du concept d'horizon : « il n'y a pas de phénoménologie sans horizon », affirme Derrida à Marion, il faut donc la dépasser ; « la dernière étape en vue d'une véritable phénoménologie serait d'abandonner le concept d'horizon », rétorque Marion à Derrida. Cette révision de perspective nous conduira alors, dans un second temps, à restituer, en se servant de l'histoire du concept d'horizon comme fil directeur heuristique, le sens de ce que nous appellerons l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique, dont l'unité, par-delà la multiplicité des étiquettes, réside dans le partage d'une même définition de l'activité philosophique, comme tentative de laisser se montrer soi-même à partir de soi-même le phénomène par excellence, et, avec et contre le second Heidegger, d'une même exigence de dépassement de l'horizon, solidaire de la métaphysique moderne de la subjectivité. Le principe d'une telle reconstruction permettra enfin d'envisager la possibilité d'une histoire différenciée des concepts alternatifs de phénoménologie et d'horizon, qui reste à écrire.

L'horizon et le destin de la phénoménologie

AURÉLIEN DJIAN

Université de Lille, umr/cnrs, stl 8163
aurelien.djian@univ-lille.fr

RÉSUMÉ. — L'ambition de cet article est double. Il s'agit d'abord de fixer le contexte philosophique qui sous-tend le débat entre Derrida et Marion en 1999, à l'Université de Villanova, et de réviser la perspective qui y est formulée selon laquelle le destin de la phénoménologie est intimement lié à une décision à prendre à l'égard du concept d'horizon : « il n'y a pas de phénoménologie sans horizon », affirme Derrida à Marion, il faut donc la dépasser ; « la dernière étape en vue d'une véritable phénoménologie serait d'abandonner le concept d'horizon », rétorque Marion à Derrida. Cette révision de perspective nous conduira alors, dans un second temps, à restituer, en se servant de l'histoire du concept d'horizon comme fil directeur heuristique, le sens de ce que nous appellerons l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique, dont l'unité, par-delà la multiplicité des étiquettes, réside dans le partage d'une même définition de l'activité philosophique, comme tentative de laisser se montrer soi-même à partir de soi-même le phénomène par excellence, et, avec et contre le second Heidegger, d'une même exigence de dépassement de l'horizon, solidaire de la métaphysique moderne de la subjectivité. Le principe d'une telle reconstruction permettra enfin d'envisager la possibilité d'une histoire différenciée des concepts alternatifs de phénoménologie et d'horizon, qui reste à écrire.

ABSTRACT. — The task of this article is twofold. First, it is meant to sketch out the philosophical context within which the Derrida/Marion debate that happened in 1999 at the university of Villanova took place, and to overhaul the perspective that it puts forward, that the destiny of phenomenology itself is linked at the abandon of the concept of horizon : "Without horizon there is no phenomenology", argues Derrida against Marion ; "the last step for a real phenomenology would be to give up the concept of horizon", answers Marion to Derrida. This overhaul will then leads us to use the history of the concept of horizon as a heuristical guiding thread to flesh out what makes the unity of what we can call the French history of hermeneutical phenomenology, that is to say, firstly, the sharing of the same definition of philosophy, as the attempt to let the distinctive phenomenon be seen as it shows itself by itself. And, secondly, with and against the second Heidegger, of the same requirement of overcoming the horizon, as it is committed to the modern metaphysics of subjectivity. The principle on which such a reconstruction is based will finally allow us to consider the idea of a differentiated history of the alternative concepts of phenomenology and horizon. History which is yet to come.

DERRIDA : Dissocieriez-vous alors ce que vous appelez phénoménologie de l'autorité du « en tant que tel » ? S'il en est ainsi, ce serait la première hérésie en phénoménologie. Une phénoménologie sans « en tant que tel » !

MARION : Pas la première, non ! Il y en a d'autres. J'ai dit à Lévinas il y a quelques années qu'en fait, la dernière étape en vue d'une véritable phénoménologie serait

d'abandonner le concept d'horizon. Levinas m'a répondu immédiatement : « sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie ». Et je soutiens témérairement qu'il avait tort.

DERRIDA : Je suis aussi en faveur d'une suspension de l'horizon mais, pour cette raison justement, en affirmant cela, je ne suis plus un phénoménologue. Je suis très fidèle à la phénoménologie, mais quand j'accepte la nécessité de suspendre l'horizon, je ne suis plus un phénoménologue.

(Jean-Luc Marion, *On the gift*: 66, 17).

1. « Sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie »

Les remarques de Jean-Luc Marion et de Jacques Derrida sur l'horizon, au détour d'un débat sur le don qui eut lieu en 1999, à l'Université de Villanova, esquissent un singulier changement de perspective qui fait voir autrement l'histoire familière de la phénoménologie d'inspiration husserlienne¹. Nous avons en effet l'habitude de la regarder à la lumière d'autres concepts bien plus illustres, dont la signification pour le destin de cette phénoménologie est systématiquement mise en avant, renvoyant parfois aux origines de la philosophie elle-même, généralement employés en premier lieu par Husserl puis développés, critiqués, refondus, dépassés par ses successeurs — du phénomène à l'intentionnalité en passant par l'intuition catégoriale, *l'a priori*, la transcendance, le corps vivant, le sens, pour n'en rester ici qu'aux notions les plus en vue. Autrement dit, en dépit de l'importance reconnue du concept dans la tradition phénoménologique à partir du xx^e siècle — chez Husserl², Heidegger³ et certains de ses élèves, particulièrement Gadamer⁴, chez Merleau-Ponty⁵ et jusqu'à la tentative récente de Klaus Held d'une phénoménologie du monde politique (2010) —, rien ne semble à première vue préparer cette notion à présider au destin de « la » phénoménologie elle-même : soit qu'elle décide de sa vie ou de sa mort — « sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie » réplique Levinas à Marion, ou, sous sa forme derridienne, « quand j'accepte la nécessité de suspendre l'horizon, je ne suis plus un phénoménologue » ; soit que son abandon, comme le soutient Marion, constitue « la der-

1. Nous employons l'expression de « phénoménologie d'inspiration husserlienne » pour la distinguer d'autres formes de phénoménologie qui ne sont pas directement concernées par le débat en question, celle de Lambert, de Hegel, de Brentano, ou encore la phénoménologie ou « phanérosopie » de Peirce. Nous reviendrons brièvement sur la question des rapports entre ces phénoménologies dans la conclusion.

2. Voir notamment Romano (2010: 657-672), Blumenberg (2010: 89sq.), Geniusas (2012: 6-10).

3. Voir Elm (2004).

4. Pour Gadamer et l'importance du concept de fusion des horizons, voir Deniau (2015) et Grondin (2005). Pour l'usage de l'horizon dans le mouvement d'inspiration gadamérienne de l'herméneutique littéraire, voir notamment Jauss (1967: 185-6/65-7) et Iser (1976: 164/182).

5. Voir Merleau-Ponty (1945: 81-6) et Schweidler (2004).

nière étape en vue d'une véritable phénoménologie», ou plus précisément l'ultime «hérésie» par rapport à «la» phénoménologie que, par contraste, on peut appeler «orthodoxe» — sans d'ailleurs qu'aucun des interlocuteurs ne précise ici de *quelle phénoménologie il s'agit*.

Or la première hypothèse de ce travail est que c'est précisément par la détermination de *la forme spécifique de phénoménologie* qui constitue le centre de gravitation de *ce* débat, et à laquelle il y est fait référence de manière indéterminée sous le titre de «la phénoménologie», que s'éclaire à la fois la *nature véritable* de ce dernier, le *problème spécifique* de l'horizon qui lui revient et, enfin, la *relation précise* qu'entretiennent la phénoménologie et l'horizon *dans ce contexte*, c'est-à-dire dans le cadre de l'histoire d'une phénoménologie bien déterminée. Dans quelle mesure une telle enquête *généalogique* sur ce type de phénoménologie doit permettre de *réviser* la perspective exprimée dans le débat Derrida/Marion sur la double histoire entrelacée de «la» phénoménologie et de l'horizon («il n'y a pas de phénoménologie sans horizon» vs «la phénoménologie véritable est sans horizon»), c'est ce que nous allons voir dans un premier temps. Mais les résultats de cette enquête devront à leur tour nous permettre d'explorer une seconde hypothèse: s'il est vrai que l'histoire de *cette* phénoménologie est bien entrelacée, d'une manière tout à fait particulière et que nous allons déterminer, à celle d'un *certain usage* du concept d'horizon, on doit pouvoir se servir de l'histoire de ce dernier comme fil directeur pour esquisser le sens de ce que nous appellerons dans ce qui suit «l'histoire française de la phénoménologie» — l'expression étant prise ici dans un sens très spécifique que nous définirons plus loin. Ainsi, c'est à l'établissement d'un principe permettant de reconstruire un pan de l'histoire de la phénoménologie française en particulier, et, comme nous le verrons, de la phénoménologie d'inspiration heideggerienne en général, que nous espérons avoir contribué à la fin de ce travail. Enfin, dans la conclusion, nous chercherons à élargir un peu plus la perspective et à discuter des développements possibles qu'ouvre un tel principe pour la réalisation d'une histoire différenciée des phénoménologies et des usages divers et variés de l'horizon.

2. Généalogie de «la» phénoménologie»

Si «la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl» (Ricœur 1986: 9), *le problème phénoménologique de l'abandon de l'horizon* n'est pas une hérésie par rapport à l'orthodoxie husserlienne; au contraire, non seulement ce problème prend la forme pour les phénoménologues français d'une confrontation directe avec Heidegger et, à travers lui, avec l'ensemble de la tradition philosophique comme telle — l'orthodoxe n'est donc pas celui qu'on croit —, mais, plus profondément encore, il naît de l'évolution *interne* de la pensée heideggerienne elle-même — Heidegger est le premier hérétique de sa propre orthodoxie. C'est précisément ce que montre, et ce que masque, *Totalité et Infini*

de Levinas, dans lequel ce dernier formule une thèse sur la phénoménologie qui constitue manifestement le point de référence commun du débat Derida/Marion.

L'entreprise philosophique menée dans *Totalité et Infini* consiste à opposer à l'impérialisme ontologique qui domine la philosophie occidentale (TI: 6) — le *fait transcendantal* d'une certaine manière de penser philosophiquement l'être et autrui à partir de la catégorie de la totalité, dans laquelle Autrui est réduit par le biais « d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être » (TI: 34) à un *autre moi*, à l'égard duquel tout est permis — un rapport *plus originaire* à l'autre qui « conditionne la totalité elle-même » (TI: 9), et dans lequel celui-ci est considéré moralement, paisiblement, comme un *autre que moi* qui exige que je lui rende justice, en face duquel je me reconnais des « obligations » (TI: 36). Or, s'il est vrai que toute la philosophie occidentale a pensé l'être à partir du concept de totalité, « la phénoménologie tout entière, depuis Husserl » (TI: 35) ne fait pas exception à la règle. Elle constitue même un cas « où "l'impérialisme ontologique" est encore plus visible », dans la mesure où y est explicitement assumé que « la question fondamentale de la philosophie en général » est celle du sens de l'être (SZ: 27/42). Quant à l'horizon, il désigne cette nouvelle variante introduite par la phénoménologie — après la liberté socratique, le concept de l'idéalisme ou le vécu de l'affection de l'idéalisme berkeleyen (TI: 34-5) — de l'intermédiaire par lequel l'Autre est réduit au Même :

[L]a médiation phénoménologique emprunte une autre voie [...]. C'est l'être de l'étant qui est le *medium* de la vérité. La vérité concernant l'étant suppose l'ouverture préalable de l'être [...]. L'étant se comprend dans la mesure où la pensée le transcende, pour le mesurer à l'horizon où il se profile. La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'*horizon* [...]; l'étant surgit sur un fond qui le dépasse comme l'individu à partir du concept (TI: 35).

Deux choses sont ici fondamentales. D'abord, non seulement Levinas étend à la définition de la phénoménologie depuis Husserl une doctrine qui a en vérité été défendue dans une certaine phénoménologie, à savoir l'herméneutique phénoménologique d'*Être et Temps* — le *Dasein* est cet étant singulier entre tous qui comprend l'étant dans l'horizon de l'être, et l'être dans l'horizon du temps —, mais, en faisant la démonstration de son accointance avec le présupposé belliciste de la philosophie occidentale comme telle, qui s'exprime dans son subjectivisme — « *Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse: l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité » (TI: 36) —, il généralise *ipso facto* la critique à l'ensemble de « la » phénoménologie (« la phénoménologie tout entière, depuis Husserl... »), qui devient sans distinction la dernière variante en date du mode de pensée de l'être en vogue depuis la naissance de la philosophie occidentale, et par là à l'ensemble de la tradition occidentale elle-même.

Ensuite, et c'est là que la thèse de *Totalité et Infini* semble se distinguer de la formule rapportée par Marion, Levinas oppose certes à l'impérialisme ontologique, et par conséquent à la phénoménologie depuis Husserl, l'idée d'une éthique comme philosophie première; mais il suggère également que cette éthique prend la forme d'*une autre phénoménologie*, comme il le rappelle dans la préface à l'édition allemande de janvier 1987: « ce livre qui se veut et se sent d'inspiration phénoménologique procède d'une longue fréquentation des textes husserliens, et d'une incessante attention à *Sein und Zeit* » (TI: I). En ce sens, avant Marion, Levinas avait déjà indiqué la possibilité d'*une autre phénoménologie sans horizon*, autre par rapport à la lettre de la phénoménologie husserlienne, objectivante et subjectiviste, mais proche de l'*esprit* de cette dernière⁶. On pourrait même aller plus loin, et la présenter comme une phénoménologie se voulant d'inspiration husserlienne, et par conséquent fondée sur un autre concept d'horizon correspondant, aux yeux de Levinas, à l'esprit de celui, husserlien, d'horizon. C'est ce qu'atteste la remarque dans la préface, soulignant que « l'enseignement essentiel » de la notion husserlienne d'horizon est que toute pensée implique « des horizons insoupçonnés par cette pensée » — Autrui, en ce sens, se révèle dans son visage comme un horizon et manifeste le « débordement de la pensée objectivante par une structure oubliée dont elle vit » (TI: 14) —, horizons qui « dans la phénoménologie husserlienne, prise à la lettre », sont interprétés comme « pensées visant des objets » (*ibid.*).

Mais quoiqu'il en soit de ce dernier point, l'analyse que nous venons de proposer de *Totalité et Infini* permet déjà de commencer à clarifier la nature du débat Derrida/Marion, et le problème spécifique de l'horizon qui le sous-tend. En effet, l'opposition *directe*, contre l'orthodoxie heideggerienne représentée par *Être et Temps* et son modèle de l'horizon de la compréhension du *Dasein*, et *indirecte*, contre « la » phénoménologie comme telle par le biais de la généralisation du modèle heideggerien d'*Être et Temps* à l'ensemble de la phénoménologie depuis Husserl, et contre la tradition philosophique occidentale dans son ensemble, définit une *croisée des chemins*: si l'orthodoxie heideggerienne et son subjectivisme, exprimé aux yeux de Levinas dans le concept d'horizon qui définit l'intermédiaire subjectif (l'être tel que je le comprends) par lequel Autrui est relativisé à un autre moi, exige une hérésie, ou bien l'on montre qu'*une autre phénoménologie sans horizon* est possible — la phénoménologie de la donation de Marion et, peut-être, l'éthique de Levinas —, ou bien l'on affirme, comme Derrida, que « sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie », et l'on en tire toutes les conséquences — de ce point de vue, la déconstruction se comprend comme une alternative à la phénoménologie et au concept d'horizon qui la définit.

6. Sur le rapport de Levinas à l'esprit et à la lettre de la phénoménologie husserlienne, voir Derrida (1967: 128-9n).

Cependant, il ne s'agit là que du pan le plus *tardif* de l'histoire qui nous intéresse. Car, comme nous l'avons anticipé plus haut, le premier à avoir exigé le dépassement d'*Être et Temps* et l'abandon de l'horizon, ce n'est ni Derrida, ni Marion, ni même Levinas, mais Heidegger lui-même. Or, il faut chercher chez lui non seulement l'inauguration d'une définition de l'horizon que l'on retrouvera par la suite chez Levinas et dans le débat Derrida/Marion, mais également le modèle de « phénoménologie » que *partage* de façon souterraine l'ensemble des options philosophiques en jeu, par-delà leurs divergences apparentes (phénoménologie véritable sans horizon vs phénoménologie impossible sans horizon; phénoménologie de la donation de Marion vs déconstruction derridienne et éthique levinassienne). C'est ce que nous allons montrer à partir d'une analyse du dialogue fictif entre un savant, un professeur et un érudit: *Pour servir de commentaire à Sérénité*, écrit d'après les indications de Heidegger en 1944-1945, puis publié en 1959, soit deux ans avant *Totalité et Infini*.

Le dialogue commence par la formulation de la thèse selon laquelle « la question de l'essence de l'homme », c'est-à-dire de la pensée, « [n'est] pas une question tournée vers l'homme » (*GL*: 29/149). Autrement dit, ce n'est pas en demandant à l'homme en quoi consiste son essence que l'on obtiendra quoi que ce soit à ce sujet, car d'une telle enquête ne ressortirait que le point de vue de l'homme sur cette dernière. C'est donc un certain modèle de la pensée, auquel Heidegger opposera plus loin la sérénité, qu'il critique, et qui est présenté sous les traits de l'herméneutique phénoménologique d'*Être et Temps*: ce qui est rejeté, c'est le mode de « la pensée sous la forme du représenter transcendantal-horizontale » (*GL*: trad. modifiée, 36/154), par lequel nous dépassons l'aspect des objets (= étants) vers un horizon (= l'être) qui constitue la perspective subjective délimitant la manière dont nous les comprenons, c'est-à-dire « seulement le côté tourné vers nous d'une ouverture qui nous environne » (*GL*: trad. modifiée, 37/155).

Mais il faut être ici encore plus précis. En effet, le caractère subjectif de l'horizon comme délimitation de la manière dont nous comprenons les objets est en vérité attribué rétrospectivement par Heidegger au modèle d'*Être et Temps*, c'est-à-dire à la lumière de sa critique, inconnue de l'œuvre de 1927, de la métaphysique moderne de la subjectivité. L'*Être et Temps* qu'il s'agit de dépasser ici est une *version révisée* à l'aune des recherches contemporaines du second Heidegger, et dont le dépassement doit mener à une *autre ontologie* plus radicale, celle de l'être comme vérité, comme le confirme la remarque dans *D'un entretien de la parole*, selon laquelle ce qui est à penser, c'est « "l'être" relativement à son sens propre, c'est-à-dire à sa vérité (éclaircie) », par distinction avec « l'être de l'étant » (*GS*: 104-105).

Or c'est précisément ce geste du dépassement ou de la radicalisation qui est à l'œuvre dans ce dialogue: au contraire du représenter transcendantal-horizontale, la sérénité définit l'essence *originnaire* de la pensée, qui consiste justement à penser non pas l'étant à partir de ce qui est *pour nous* (= l'être

comme horizon = l'être de l'étant), mais l'ouverture « en soi [*in sich*] » (GL: 39/157), autre nom de la « contrée » ou de l'être comme vérité. En ce sens, le *dépassement* d'*Être et Temps* vers une figure *plus originaire* que l'être de l'étant implique corrélativement l'*abandon* de l'horizon, et explique de manière générale la disparition de la détermination du caractère phénoménologique et herméneutique de son entreprise philosophique après le tournant.

Ainsi se dégage de l'ensemble des analyses que nous venons de présenter une logique commune au Heidegger de *Gelassenheit*, à Levinas, Derrida et Marion, logique qui doit permettre de regrouper ces auteurs — la liste proposée n'est évidemment pas close — dans l'unité d'une histoire, et qui possède trois propriétés: La première, c'est que, par-delà la multiplicité des étiquettes — ontologie, éthique, phénoménologie, déconstruction —, et les différences dans le choix de l'objet philosophique qu'il s'agit de penser — l'être comme vérité, Autrui, la donation, la différance —, les auteurs considérés partagent une même conviction quant à ce que doit être la recherche philosophique. Or, par référence au § 7 d'*Être et Temps* dans lequel la définition explicite de cette manière de concevoir l'activité philosophique prend sa source, dans ce qui suit, nous appellerons ce type de philosophie « herméneutique phénoménologique »: faire de la philosophie, au sens le plus technique du terme, c'est laisser se montrer soi-même à partir de soi-même (*logos* = herméneutique) le phénomène par excellence (phénoménologie), c'est-à-dire ce qui de prime abord et le plus souvent ne se montre pas, mais est le fondement (= origine) de ce qui se montre de prime abord et le plus souvent (= dérivé) (SZ: 35/47). Or, si dans *Être et Temps* une telle définition de la recherche philosophique coïncide avec l'explicitation du sens/horizon de l'être en général à partir d'une analytique du *Dasein* (SZ: 38/34), on peut également la considérer *formellement*, c'est-à-dire en écartant le contenu *matériel* que lui assigne le § 7, comme un *thème* susceptible d'une multiplicité de *variations* possibles, disposant à chaque fois d'un contenu distinct — le § 7 n'étant alors qu'une variante parmi d'autres de ce thème. Ainsi, ce qui unit autant Heidegger que Levinas, Derrida ou Marion, c'est qu'il s'agit pour eux de laisser se montrer le phénomène par excellence; et ce qui les différencie, c'est que le phénomène par excellence et la manière d'y accéder prennent à chaque fois des contenus différents: l'explicitation du sens de l'être, la sérénité à l'égard de l'être comme vérité, laisser s'exprimer Autrui dans son visage, etc. (propriété n° 1)⁷.

7. Pour une justification détaillée de l'usage de l'expression d'herméneutique phénoménologique et une analyse plus précise de ce qui la définit, la formule étant, on le voit, prise en un sens très précis qui, comme thème formel, ne coïncide pas avec telle ou telle entreprise philosophique se revendiquant explicitement de l'herméneutique phénoménologique (celle de Ricœur ou une autre), voir Djian/Majolino (2018). Cette logique de la recherche du phénomène par excellence va d'ailleurs bien au-delà des cas que nous venons d'indiquer, et n'implique pas formellement le motif ultérieur, introduit par le second Heidegger, et par conséquent présent uniquement dans certaines variantes matériellement déterminées, du dépassement de

À cette première propriété, on peut ajouter une seconde que ne partagent que certains herméneutes phénoménologues : la volonté de dépasser la phénoménologie d'*Être et Temps* revisitée à l'aune de la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, geste inauguré par Heidegger lui-même, et que reprennent les phénoménologues français considérés (propriété n° 2).

Corrélativement, le dépassement d'*Être et Temps* implique l'abandon de l'horizon, dont l'usage, repris par les phénoménologues ultérieurs, est défini par le second Heidegger, à la lumière de sa critique de la métaphysique de la subjectivité, comme perspective subjective délimitant pour nous ce que nous comprenons. Il s'agit dès lors d'opposer à la conception philosophique, subjectivée après coup, d'*Être et Temps* une nouvelle tentative de laisser se montrer, non plus *für uns* mais *in sich*, une origine *plus ultra* (propriété n° 3).

À partir de là, on peut déterminer la spécificité « française » — l'expression n'étant évidemment utilisée que par référence à Levinas, Derrida et Marion, qui sont les acteurs majeurs de ce pan de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique, la liste des auteurs, et des nationalités, n'étant là encore pas close — de l'herméneutique phénoménologique, qui repose sur une propriété additionnelle : elle consiste dans le fait d'appliquer à l'ontologie heideggerienne comme telle ce que Heidegger exigeait seulement pour l'être de l'étant, à savoir l'argument du dépassement de l'horizon subjectif vers une origine *plus ultra* (propriété add. n° 4).

L'enquête généalogique que nous venons d'esquisser nous permet dès lors de tirer deux conséquences majeures pour notre travail.

D'abord, elle nous permet de comprendre pourquoi, *dans un certain sens*, le débat entre Derrida et Marion constitue un changement de perspective quant à la manière de concevoir l'histoire de ce qui avait été appelé jusqu'ici, dans un sens extrêmement indéterminé, « phénoménologie ». Car si ce que nous venons de dire est juste, il apparaît en effet que l'histoire de l'horizon *fait* l'histoire de la phénoménologie : non seulement il renvoie à un type bien spécifique de phénoménologie, présenté dans le § 7 d'*Être et Temps* et revisité après le tournant ; mais, à partir du dépassement de cette version revisitée, l'abandon de l'horizon représente une fin de recevoir à la voie philosophique ouverte par *Être et Temps*, et *semble* inaugurer une croisée des chemins qui préside au destin de la phénoménologie elle-même, soit à sa disparition, soit à sa vie véritable.

Mais, d'un autre côté, l'enquête généalogique a débouché sur l'exposition d'une logique commune aux phénoménologues français et à Heidegger

l'horizon et de la métaphysique moderne de la subjectivité. C'est pourquoi ce que nous appellerons plus loin le pan « français » de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique, qui implique un tel dépassement, possède une situation spécifique dans l'histoire générale que nous allons chercher à déterminer.

(celui d'*Être et Temps* comme celui de *Gelassenheit*), l'herméneutique phénoménologique, qui, en dépit de la spécificité du versant « français », exige de *réviser*, non pas la thèse de l'entrelacement de l'histoire de la phénoménologie et de l'horizon, mais la perspective esquissée à son propos dans le débat Derrida/Marion. Car, dès lors que l'on peut regrouper formellement ces auteurs par référence au thème de l'herméneutique phénoménologique, les prétentions respectives à la radicalité et au dépassement, les différences de bannières sous lesquelles ceux-ci se présentent et *a fortiori* le débat sur la possibilité, ou non, d'une phénoménologie sans horizon, qui ne serait rien d'autre que la phénoménologie véritable — tout cela apparaît, *dans un autre sens*, comme un *épiphénomène* qui masque la persistance souterraine du même thème herméneutico-phénoménologique derrière la multiplication des variantes. De ce point de vue, par-delà la différence apparente résultant des décisions respectives prises à l'égard de la pseudo-croisée des chemins dont nous parlions plus haut, la démarche unitaire de Levinas, Derrida et Marion se caractérise par l'*accélération* d'un pan de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique que le geste de dépassement d'*Être et Temps*, formulé par Heidegger lui-même, avait d'abord amené à un premier point culminant : il s'agit d'exiger, à travers le dépassement de la version revisitée d'*Être et Temps*, celui de l'ontologie heideggerienne *comme telle*, vers une figure plus originaire (Autrui, la différence, la donation, etc.). On appellera donc « histoire française de l'herméneutique phénoménologique » le pan spécifique de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique, magistralement inauguré dans *Totalité et Infini* par Levinas, qui implique l'exigence de dépassement que nous venons de définir. Dès lors, on peut se servir du motif du dépassement de l'horizon — pour autant que le concept est considéré comme propre à l'ontologie heideggerienne *comme telle*, et que le motif manifeste la tentative de dépasser Heidegger *en général* — comme d'un critère sûr permettant de *faire voir* une telle accélération, et de décider de l'appartenance ou non de telle ou telle doctrine au pan dit « français » de l'herméneutique phénoménologique. On arrive ainsi à la seconde hypothèse de ce travail, à savoir que l'histoire de l'horizon doit pouvoir servir de fil directeur pour reconstruire le sens de ce versant français.

Le principe d'une telle reconstruction étant posé, il reste à commencer à l'appliquer, ce qui permettra à la fois de le justifier et d'esquisser les résultats que l'on pourrait en tirer. L'enjeu étant limité et n'exigeant évidemment pas l'exhaustivité, nous n'aborderons ici que deux cas. Celui de Levinas ayant déjà été en grande partie examiné⁸, et celui de Derrida pouvant l'être aisément à partir de l'article de Eddo Evink, « Horizons of Expectations.

8. Pour une confirmation du caractère herméneutico-phénoménologique — l'expression étant prise au sens technique défini plus haut — de l'entreprise philosophique de *Totalité et Infini*, et quelques autres exemples de philosophies de ce type (Gadamer, Ricœur et Marion, sur lequel nous reviendrons plus loin), voir Djian et Majolino (2018).

Ricœur, Derrida, Patocka », qui propose déjà une analyse générale des usages derridiens de l'horizon, nous étudierons deux textes : *L'essence de la manifestation* de Michel Henry et *Étant donné* de Jean-Luc Marion, dans lesquels on retrouve explicitement l'exigence d'un dépassement de l'horizon, et dont l'analyse successive doit permettre d'esquisser la *direction* vers laquelle l'histoire « française » semble tendre : celle d'une accélération au second degré, c'est-à-dire d'une recherche tout à fait originale visant à laisser se montrer le phénomène par excellence des phénomènes par excellence — en l'occurrence, la donation.

3. L'histoire française de la phénoménologie

a) *L'essence de la manifestation de Michel Henry*

De façon analogue à *Totalité et Infini*, l'entreprise philosophique de Henry se veut une confrontation avec les présuppositions du « monisme ontologique » dont les « présuppositions commandent, depuis son origine en Grèce, le développement de la pensée philosophique occidentale » (EM : 91). La thèse principale du monisme, que Henry formule dans le vocabulaire d'*Être et Temps*, consiste en effet à affirmer que l'essence de la manifestation — l'origine comme « ce à partir de quoi un pouvoir [quel qu'il soit] est possible, ce à partir de quoi il se développe, de telle manière cependant qu'il ne peut jamais revenir sur elle, jamais la reprendre » (EM : 368) — n'est et ne peut être que la transcendance, qui définit le mode de déploiement du « "phénomène" » comme quelque chose qui se montre dans l'horizon de lumière à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible en elle-même » (EM : 51), qu'il s'agisse de l'horizon de l'être (qui « phénoménalise » l'étant, voir EM : 29) ou de l'horizon de la temporalité propre à la transcendance du *Dasein* (qui « phénoménalise » l'être, voir EM : § 23-24). Or, aux yeux de Henry, la détermination du phénomène comme ce qui se montre intuitivement (EM : 37) dans un horizon (de l'être ou du temps) est « unilatérale » et doit être complétée par une autre conception du phénomène, dont « *le mode même conformément auquel il se révèle est irréductible au "comment" de la manifestation des phénomènes transcendants* » (EM : 51), et qui doit ouvrir la voie à une autre phénoménologie, plus fondamentale que celle de la transcendance (cf. le titre du § 11, « Le monisme ontologique et le problème de son dépassement », qui conduit à la section II, « Répétition de l'élucidation du concept de phénomène. Transcendance et immanence »). Cet autre « comment », qui n'est pas l'horizon ou le sens objectivé par le *Dasein* dans sa transcendance, et qui conduit à un phénomène non transcendant (= l'ego), c'est l'immanence ou la « révélation » (EM : 52) : s'il est vrai, en effet, que l'être en général se manifeste dans la transcendance du *Dasein*, il y a une condition plus fondamentale que la transcendance dans laquelle celle-ci se manifeste ; cette essence originaire de la manifestation de la transcendance ne peut pas être la transcendance elle-même (EM : 258 ; 279), sans quoi on tomberait dans un cercle, mais un mode de manifestation plus originaire,

renvoyant à une autre conception du phénomène — et à une autre phénoménologie (EM: 54). Ainsi, la phénoménologie de la transcendance repose sur un concept de phénomène définissant ce qui se manifeste intuitivement dans l'horizon objectivé et distancé (voir l'analyse du concept de « distance phénoménologique » aux § 9-10) de la transcendance du *Dasein*; au contraire, la phénoménologie de l'immanence ou de la vie (EM: 568) est fondée sur un autre concept de phénomène, caractérisé par son auto-révélation sans distance, sans distinction par rapport à un horizon dans lequel il se montrerait, c'est-à-dire par le contact immédiat de l'ego avec soi-même (EM: 279-80), contact non intuitif, sur le mode de « "l'invisible" » comme « mode d'une révélation positive et, à vrai dire, fondamentale » (EM: 57).

On a ainsi retrouvé trois des quatre propriétés qui caractérisent le pan « français » de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique: Henry exige le dépassement du monisme ontologique, présenté sur le modèle métaphysique de la version revisitée d'*Être et Temps* — le monisme, qui a dominé l'ensemble de la tradition philosophique occidentale, réduit tout mode de manifestation à la transcendance, où le phénomène apparaît intuitivement dans l'horizon de l'être que l'ego s'est opposé —, en vue d'une essence de la manifestation *plus originaire*, qui conditionne la manifestation de la transcendance elle-même, à savoir l'immanence (propriété n° 2). Ce dépassement qui, conformément à la caractéristique propre du volet « français » de l'herméneutique phénoménologique, vise l'ontologie heideggerienne *comme telle* (propriété add. n° 4), exige une autre phénoménologie, fondée sur un autre concept de phénomène, qui ne se manifeste plus de manière intuitive dans l'horizon subjectif projeté dans la transcendance du *Dasein*, mais se révèle à lui-même sans distance. Le dépassement de la version revisitée d'*Être et Temps* coïncide donc avec l'abandon de l'horizon, horizon qui caractérise le mode de manifestation de la transcendance (propriété n° 3). Il reste dès lors à démontrer la propriété n° 1, à savoir que la phénoménologie de la vie présentée dans *L'essence de la manifestation* correspond à la définition formelle que nous avons donnée de l'herméneutique phénoménologique, comme laisser se montrer le phénomène par excellence, c'est-à-dire ce qui de prime abord et le plus souvent ne se montre pas, mais est le fondement de ce qui se montre.

Commençons par le phénomène par excellence. D'abord, s'il est vrai que la vie de l'ego se révèle immédiatement sans différence ou distance, « ce qu'il y a de plus simple et de plus "évident", nous savons depuis longtemps que c'est aussi ce qu'il y a de plus "difficile" » (EM: 55). Et cette difficulté à étudier ce qu'il y a de plus simple est fondée sur le retrait qui est propre à cette vie: la dissimulation de l'essence originaire de la révélation, ce « qui fait, dans la structure interne de l'immanence, qu'elle se dérobe » (EM: 479), c'est que l'être de l'ego, étant la condition de la manifestation de toute transcendance, c'est-à-dire du monde et des étants intramondains, mais étant

dans le même temps hétérogène à toute transcendance, ne s'y manifeste pas lui-même (EM: 480/380). Si l'on ajoute à ce premier point l'oubli structurel de la vie, fondé, comme chez Heidegger, sur la déchéance du *Dasein* qui le voue à la « tentation de l'étant » (EM: 25; 483-4), on retrouve l'ensemble des traits caractérisant le phénomène par excellence: la vie est le fondement de ce qui se montre, comme fondement (originaire) de soi-même et (dérivé) du monde, qu'il manifeste en se retirant structurellement dans la Nuit — comme aime parfois à le dire Henry (EM: 554/441-2) —, c'est-à-dire dans l'invisible; elle est certes originairement révélation de soi-même, mais, de prime abord et le plus souvent en raison de la tendance structurelle de la pensée à se vouer à l'étant et à comprendre la vie à partir de lui, elle est cachée. C'est pourquoi cette vie, comme phénomène par excellence, exige une phénoménologie, plus précisément un *logos* qui le laisse se montrer soi-même à partir de soi-même; la vie étant un phénomène immanent, autant l'intuition que la compréhension quotidienne sont exclues, et il ne reste qu'à tenter de penser dans un « Re-mémorial authentique » le retour, par-delà les falsifications structurelles, à « *ce qu'elle dit spontanément d'elle-même dans la vérité du langage naturel* » (EM: 489), à ce qu'elle a toujours dit mais qui a toujours déjà été quotidiennement falsifié (EM: 688; 691).

Après *Totalité et Infini*, l'entreprise philosophique de *L'essence de la manifestation* constitue donc bien une seconde variante de l'histoire « française » de l'herméneutique phénoménologique: elle définit une herméneutique phénoménologique ayant pour but de laisser se montrer la vie comme phénomène par excellence (propriété n° 1), qui implique le dépassement du monisme ontologique présenté sous les traits de la version revisitée d'*Être et Temps* (propriété n° 2), c'est-à-dire de l'ontologie heideggerienne comme telle (propriété add. n° 4); tentative de dépassement qui est rendue apparente par l'exigence d'abandonner l'horizon pour autant qu'il qualifie le mode de manifestation de la transcendance (propriété n° 3), et qui doit déboucher sur un fondement plus originaire que l'être comme horizon, à savoir l'auto-manifestation de la vie elle-même.

b) *Étant donné* de Jean-Luc Marion

Si la présence du motif de l'abandon de l'horizon en vue d'une figure plus originaire que l'être heideggerien a permis de rendre visible l'appartenance de *L'essence de la manifestation* à l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique, on y trouve aucune tentative de déterminer les rapports éventuels que la vie entretient avec les autres variantes de phénomène par excellence proposés par les acteurs herméneutes phénoménologues contemporains de la parution du livre, à savoir l'être comme vérité heideggerien ou Autrui, qui sont complètement ignorés — bien que l'un comme l'autre ne puissent être assimilés, dans le langage d'Henry, à un phénomène transcendant, qu'il s'agisse de l'étant, c'est-à-dire du monde, ou de l'être de l'étant comme horizon. De ce point de vue, *Étant donné* de Marion, qui va nous

intéresser à présent, possède une place très singulière dans l'accélération dite « française » de l'herméneutique phénoménologique. Il s'agit en effet de la première tentative de *rediriger une nouvelle fois* le motif heideggerien du dépassement, cette fois non plus exclusivement contre l'ontologie heideggerienne comme telle, mais à l'égard des variantes de phénomène par excellence supposées avoir dépassé cette dernière. Autrement dit, Marion ne cherche pas simplement à introduire une nouvelle variante du phénomène par excellence; il veut articuler l'ensemble des figures originaires qui ont précédé *Étant donné*, c'est-à-dire dégager entre elles une unité de type $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\tilde{\epsilon}\nu$, par référence à un *phénomène par excellence plus originaire*: la donation. Ainsi, comme le souligne Marion dans les dernières lignes de la conclusion: « loin de méconnaître ici les avancées les plus récentes de la phénoménologie — auto-affection (Henry), herméneutique (Ricœur), différance (Derrida) et regard d'autrui (Levinas) —, nous tentons simplement de les confirmer en assignant à chacune son site précis dans la donation » (ED: 521). La tentative d'articuler l'ensemble des variantes précédentes du phénomène par excellence à un phénomène par excellence *plus ultra* définit donc la place particulière qu'occupe Marion dans l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique, et le geste du dépassement vers une figure plus originaire, sa place tout court dans cette histoire. Conformément à notre méthode, c'est le motif de l'abandon de l'horizon qui doit rendre ce dernier geste apparent, c'est donc lui qui nous intéresse ici. Mais avant cela, pour clarifier la théorie générale de la donation, nous commencerons par vérifier l'appartenance de l'entreprise d'*Étant donné* au thème de l'herméneutique phénoménologique (= propriété n° 1).

Le point de départ d'*Étant donné* est l'opposition, formulée au § 7c d'*Être et Temps*, entre phénomène et être-recouvert. Le premier définit le mode de « ce qui se montre à partir de soi-même comme pure apparition de soi sans reste » (ED: 303), « automanifestation » (ED: 359), supposé définir la donation comme fondement du donné, ou donner du don (ED: 61), c'est-à-dire du phénomène: il y a une « équivalence foncière [de la donation] avec la phénoménalité — ce qui apparaît se donne, ce qui se donne apparaît, ou mieux se montre » (ED: 197). Le second, que Marion appelle « apparence », désigne une dégradation du phénomène dans le cadre de la « représentation objectivante » (ED: 22; 83; 85) solidaire du « privilège de la perception et de la subjectivité (métaphysiques) » (ED: 13). En effet, alors que le phénomène se montre *en soi*, l'apparence est le phénomène tel qu'il se montre *pour nous*, tel que « la subjectivité [l']aperçoit par tel ou tel de ses outils perceptifs », qui ainsi « filtre, interprète et déforme l'apparence de l'apparition » (ED: 12). Le rapport avec *Être et Temps* est cependant doublement compliqué, d'abord par l'identification entre phénomène et phénomène par excellence — seul le « phénomène par excellence » (ED: 311) se montre, c'est-à-dire les phénomènes saturés (l'événement, l'idole, la chair, l'icône, la révélation), qui sont définis par l'excès d'intuition sur l'intention (ED: 325),

tandis que les phénomènes pauvres (essences) et communs (objets de la physique et des sciences de la nature, objets techniques) ne sont qu'apparences —, ce qui n'empêche pas Marion d'appeler « phénomène » de telles apparences; et ensuite parce que la donation du phénomène est, dans « l'attitude naturelle » (ED: 188-9; 290), ou dans l'attitude de « sens commun » (ED: 142) de prime abord et le plus souvent cachée. Or, la première difficulté est justement réglée par le caractère de retrait du phénomène: de prime abord et le plus souvent, la donation du phénomène est masquée et limitée à une « possibilité bornée de la phénoménalité », celle de l'« objectivité finie » (ED: 324); les phénomènes pauvres ou communs sont certes des phénomènes, mais des phénomènes « handicapés » ou « offusqués » (ED: 520), montrés subjectivement dans une « phénoménalité aliénée » (ED: 302). Mais si l'attitude naturelle est première *temporellement*, ce qui explique « le privilège, presque toujours accordé par les théories de la connaissance (de Platon à Descartes, de Kant à Husserl) » aux phénomènes pauvres et communs (ED: 321), *originellement* en revanche la donation du phénomène est libre, c'est-à-dire que l'intuition y est en excès par rapport à l'intention, de telle manière qu'il faille « renverser la définition commune du phénomène » (ED: 324) en prenant comme paradigme le phénomène qui est à la fois le moins commun, le plus exceptionnel, mais également celui qui montre le mieux à quoi ressemble le phénomène comme tel, à savoir le phénomène saturé.

La donation réunit ainsi tous les traits de ce qu'on a appelé phénomène par excellence: il est le fondement, constamment en retrait, de ce qui se montre, c'est-à-dire du phénomène, qui est d'abord dissimulé par la limitation de la phénoménalité à celle de l'étant ou de l'objet, masquant l'universalité de la donation; c'est pourquoi il exige de se laisser montrer dans un *logos* dont Marion concède qu'il est herméneutique: « reconnaître ainsi le don [= tel qu'il se donne] implique un regard phénoménologique, strict et particulier: celui qui, devant le fait, le voit comme un don. Il s'agit, si l'on veut, d'herméneutique, mais d'une herméneutique qui donne moins un sens qu'elle ne le reçoit pour précisément entendre un don. Moins don du sens que sens du don » (ED: 187).

Ce qui fait alors l'originalité d'*Étant donné*, comme nous l'avons anticipé plus haut, c'est que la donation ne s'ajoute pas seulement comme une énième variante à celles de Levinas et de Henry. Au contraire, elle désigne le phénomène par excellence fondant à la fois les phénomènes vulgaires et l'auto-manifestation des phénomènes saturés, c'est-à-dire des phénomènes que Marion appelle lui-même « par excellence » (ED: 311), qui renvoient tous (hormis le cas de la révélation) à une « phénoménologie » déjà accomplie — la phénoménologie de l'événement de Ricœur, celle de l'idole de Derrida, celle de la chair de Henry (et sans doute du second Merleau-Ponty), enfin celle de la phénoménologie de l'icône de Levinas —, les unes se distinguant des autres par la détermination du phénomène saturé sur laquelle ils insistent (respectivement quantité, qualité, relation, modalité, voir ED:

§ 21-22). Par là, non seulement les phénomènes pauvres, communs et saturés peuvent être organisés à partir de leur référence *πρὸς ἔν* à la donation, comme donner le don qui se retire (ED: 60); mais la donation constitue en vérité le phénomène par excellence *plus ultra* par rapport auquel les précédentes tentatives phénoménologiques de cerner l'originaire sont à la fois dépassées et rendues intelligibles dans leur architecture générale (ED: 521). En ce sens, la donation se veut *la* variante des variantes du phénomène par excellence — et la phénoménologie de la donation *la* variante des variantes d'herméneutiques phénoménologiques.

Nous avons à présent les moyens de déterminer le rôle de l'horizon dans l'économie générale du livre. Celui-ci définit en effet, comme nous allons le voir en détail, la condition de possibilité de la phénoménalité du phénomène, la finitude de l'intuition, et participe, comme délimitation du non vu en prévisible, du privilège de la vision et de la représentation que la phénoménologie doit dépasser (propriété n° 3). Il suffit dès lors de montrer que, en dépit de la référence constante que fait Marion à la théorie husserlienne de l'horizon, c'est bien de la critique heideggerienne de l'horizon comme limite subjective délimitatrice dont il est question (propriété n° 2), et avec l'abandon de l'horizon du dépassement de l'ontologie heideggerienne comme telle (propriété add. n° 4), pour garantir la place d'*Étant donné* dans le versant français de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique.

Si, aux yeux de Marion, la théorie husserlienne du principe des principes constitue une étape importante dans la libération de la phénoménalité de son aliénation (ED: 302-303), la tentative de Husserl échoue pourtant en raison du maintien de la thèse d'une « finitude de l'intuition elle-même », finitude qui est à la fois de fait et de droit: de fait car, dans la phénoménologie husserlienne, l'évidence adéquate où se recouvrent complètement l'intention et l'intuition reste « la plupart du temps [...] un cas limite, voire exclu » (ED: 314); de droit puisque l'intuition est encadrée par « deux conditions de possibilité » qui « sapent la prétention à la possibilité absolue ouverte par l'intuition donatrice » (ED: 304), à savoir l'horizon et le Je. De ce point de vue, quelle que soit pour l'instant la signification de ce concept, si l'horizon aliène la donation, la réévaluation de celle-ci implique un mode de manifestation irréductible à celui de l'apparence dans l'horizon.

En quoi la critique que Marion fait de l'horizon reprend-elle alors le cadre général de la critique heideggerienne de l'horizon subjectiviste, solidaire de l'analyse de la métaphysique moderne de la subjectivité? Pour le voir, il faut détailler la définition husserlienne de l'horizon, telle qu'elle est formulée par Marion: « toute intuition, pour donner dans certaines “bornes” de fait, doit s'inscrire d'abord de droit dans les “limites” [Grenze] d'un horizon, de même qu'aucune visée intentionnelle d'objet, de signification ou d'essence ne peut s'exercer hors d'un horizon » (ED: 305). Le trait de la limite, devenu après le tournant la caractéristique principale de l'horizon subjectiviste attribué rétrospectivement par Heidegger à l'herméneutique

phénoménologique d'*Être et Temps*, nous met ici sur la voie pour fixer l'arrière-plan de la discussion, dont il est clair qu'il n'est pas strictement husserlien⁹. Le point de départ husserlien est donc moins une nécessité qu'une occasion pour retrouver chez ce dernier, malgré la discussion du principe des principes, l'horizon subjectiviste propre à la métaphysique moderne, qui permet de justifier l'exigence de son dépassement, et avec lui le dépassement de l'ontologie heideggerienne comme telle (et de la phénoménologie husserlienne, que Heidegger avait préalablement radicalisée [ED: 46-67]), dans le but de libérer le phénomène par excellence de son carcan. Dès lors, le caractère de limite de l'horizon est triple.

1. D'abord, s'il est vrai que Husserl a confondu « la donation elle-même avec l'objectité » (ED: 54), tout ce qui est donné est pensé par ce dernier comme un « objet », dont le modèle est la chose constituée par un Je (ED: 55; 305), de telle manière que sa phénoménalité est limitée à l'intuition sensible: l'objet est ma maison que je vois de ce côté, la scène de spectacle que je me souviens avoir vue de la fosse où j'étais placé, la plage italienne que je m'imagine parcourir, etc. De ce point de vue, l'évidence correspondant à la perception de la chose est par principe inadéquante, c'est-à-dire implique qu'il reste toujours — c'est là un aspect de la définition proprement husserlienne de l'horizon perceptif — un horizon de vécus de visée non remplis qui déborde la perception actuelle de l'une ou l'autre des faces de la chose. Autrement dit, dans l'inadéquation perceptive *est visé plus que ce qui est donné*. Or c'est précisément cette raréfaction ou limitation de l'intuition/donation sur la visée (ou l'intention vide) qui permet, par une opération philosophique propre à la théorie de Marion, mais inconnue de la description husserlienne, de parler de finitude de droit de l'intuition chez Husserl: ce qui était, aux yeux de ce dernier, une structure eidétique de la corrélation perceptive comme telle, qu'il s'agisse de notre perception, de celle de Dieu ou de n'importe quelle conscience non finie que l'on peut s'imaginer *pour autant qu'elle perçoit* (= la perception implique l'horizon comme structure rendant possible, en débordant sur les vécus inactuels, passés et à venir, la synthèse de la perception) devient avec Marion une limite, c'est-à-dire l'expression de *notre* finitude: dans la perception de la chose « l'intuition reste essentiellement défailante, pauvre, nécessiteuse, indigente — *πενία*. L'adéquation entre l'intention et l'intuition devient donc une simple limite, un idéal habituellement évoqué par défaut » (ED: 315). Ainsi, la réduction de la phénoménalité à celle de l'objet, qui manifeste le primat de l'intention sur l'intuition, masque la donation, qui consiste au contraire dans la saturation de l'intuition supposant, comme nous allons le voir, la saturation de l'horizon (ED: 344-348).

9. La justification complète d'une telle thèse implique évidemment une analyse détaillée de l'usage husserlien d'horizon, qui fera l'objet d'un travail séparé.

2. Cela étant, il ne s'agit là que d'un premier aspect du caractère de finitude de l'horizon. La détermination de l'horizon comme limite n'exprime pas seulement la finitude de droit de l'intuition par rapport à l'intention dans notre perception ; s'appuyant sur l'étymologie grecque du mot, Marion affirme qu'il désigne également la « délimitation » de l'intuition à venir, de l'inconnu inactuel au connu, de la « nouveauté irrépressible du flux des vécus, donc de l'intuition » (ED : 305-6) au « rang d'un pré-vu, d'un visible simplement retardé, sans nouveauté foncièrement irréductible, bref d'un pré-visible » (ED : 307). Ainsi, contrairement à l'événementialité imprévue de la donation, l'intuition de la chose « reste, en droit, toujours comprise dans un horizon déjà défini », qui délimite, c'est-à-dire aliène, les intuitions à venir pour qu'elles répondent aux conditions de l'expérience de la chose (ED : 306). L'intuition est donc finie dans un double sens : d'abord, parce qu'elle est structurellement dépassée par l'intention sous la forme de l'horizon ; ensuite, parce que l'horizon réduit ou limite le non encore donné, la *donation future*, de l'objet à un pré-visible sans imprévu ni accroc, qui masque l'événement de la donation. Cette double finitude est d'ailleurs corrélée à la seconde condition imposée par Husserl à la phénoménalité dans le principe des principes, à savoir le Je transcendantal qui exige que « toute intuition ne présente ce qui apparaît qu'en le donnant "... à nous" », de telle manière que « la donation du phénomène à partir de soi à un *Je* peut à chaque instant [...] virer vers une constitution du phénomène par et à partir du *Je* » (ED : 308).

On retrouve ainsi l'opposition, que nous avons vue à l'œuvre dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, entre le modèle de la métaphysique moderne de la subjectivité, dont le projet de domination de l'étant exige la *relativisation* de l'horizon de l'être tel qu'il est compris *pour nous* — modèle qui, selon Marion, privilégie un paradigme du phénomène (le phénomène pauvre ou commun) qui a dominé l'histoire de la philosophie depuis Platon (ED : 321) — et la nécessité de le montrer *en soi*, c'est-à-dire soi-même à partir de soi-même (ED : 13-4) (propriété n° 2). Ici, l'objet est le résultat d'une telle réduction de la donation *pour nous* par l'intermédiaire de la double condition de l'horizon subjectiviste et du Je auquel il se rapporte ; et la phénoménologie de la donation a, *semble-t-il*, précisément pour but de dépasser le mode de la manifestation dans l'horizon (= propriété n° 3), et avec lui l'ontologie heideggerienne comme telle (= propriété add. n° 4) et l'ensemble de la philosophie occidentale, et de libérer la phénoménalité aliénée pour découvrir enfin le fondement originaire de ce qui se montre.

3. La place de l'entreprise philosophique d'*Étant donné* dans le pan français de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique, et la situation particulière qu'elle occupe dans celle-ci, semblent à présent fixées. Mais

l'examen du concept d'horizon, lui, n'est pas terminé, et la détermination du troisième sens de limite de l'horizon va exiger de revoir la manière que nous avons eue de considérer la situation de ce livre dans l'histoire en question. Jusqu'ici, en effet, la position soutenue dans ce texte semble correspondre à la thèse formulée par Marion dans son débat avec Derrida, à savoir que l'abandon de l'horizon est la dernière étape en vue d'une phénoménologie véritable — la phénoménologie de la donation. Cependant, en dépit du fait que le phénomène par excellence ne se montre que pour autant que l'intuition dépasse l'intention et l'horizon, Marion remarque qu'on ne saurait malgré tout « se dispenser d'un horizon en général, puisqu'on s'interdirait sans doute ainsi toute manifestation; il s'agit d'en user sur un autre mode, afin de se libérer de son antériorité délimitatrice, telle qu'elle ne peut qu'entrer en conflit avec la prétention d'un phénomène à l'apparaître absolu (*ED*: 344). Cette thèse, qui semble relativiser l'affirmation « téméraire » de Marion lors du débat, doit donc être examinée pour finir cette analyse, ce qui implique de préciser le concept de saturation que nous avons laissé sous-déterminé jusqu'ici.

La saturation désigne aux yeux de Marion un cas de donation que la définition commune du phénomène chez Husserl suggère mais ignore, à savoir le surcroît d'intuition sur l'intention (*ED*: 325). Or cette saturation est seule à même de rendre compte d'une donation et d'une auto-manifestation du phénomène: si l'horizon, comme instance d'« antériorité délimitatrice » (*ED*: 344) corrélée au Je et réduisant le non vu à un prévisible, aliène le phénomène en tant qu'objet pour nous, la saturation d'intuition du phénomène implique au contraire l'impossibilité d'une telle antériorité, qui n'est possible que sur la base d'un surplus d'intention horizontale sur l'intuition. Trois cas de saturation peuvent alors être distingués: d'abord, celle où « le concept ou la signification de l'objet coïncident exactement avec les limites de son horizon, sans réserve d'espace signitif non encore rempli; l'intuition atteint non seulement l'adéquation avec la signification, mais la comble ainsi que tout son horizon » (*ED*: 344) (= la chair de Henry et du second Merleau-Ponty); le deuxième cas, « au contraire du cas précédent », outrepassa « toute délimitation d'horizon. Cette disposition n'implique pas de se dispenser sans plus d'horizon, mais au contraire d'en articuler plusieurs ensemble pour accueillir un même et unique phénomène saturé » (*ED*: 345) (= l'événement historique de Ricoeur, l'idole derridien, l'icône levinassien); enfin, il y a le cas de la révélation, « rare mais inévitable », où « la saturation redouble en bloquant les deux premiers cas sur elle », c'est-à-dire où « les éblouissements dans chaque horizon » s'additionnent plutôt qu'ils ne se combinent (*ED*: 347).

Ainsi, chaque figure de la saturation réside dans le fait, non pas d'être une intuition sans horizon, mais de saturer un, plusieurs, voire d'additionner les saturations d'une infinité d'horizons. Dès lors, pourquoi une telle satura-

tion d'horizon, plutôt qu'un abandon de celui-ci ? Dans quelle mesure s'interdirait-on toute manifestation s'il n'y avait pas d'horizon, et faut-il « en user sur un autre mode, afin de se libérer de son antériorité délimitatrice » (ED : 344), c'est-à-dire sur le mode de la saturation ? C'est ici qu'intervient le troisième et dernier pan de l'usage de l'« horizon-finitude » chez Marion.

En effet, la manifestation du phénomène ne se produit que lorsque l'adonné, c'est-à-dire la nouvelle figure de la subjectivité corrélative de l'élévation de la donation au rang de principe du phénomène, reçoit le phénomène donné : « ce qui se donne ne se montre qu'autant qu'il se trouve reçu par l'adonné, dont la fonction propre consiste à donner en retour au donné de se montrer » (ED : 503). Or, même l'excès d'intuition « se trouve toujours mis en œuvre dans la finitude essentielle de l'adonné » (ED : 502), de telle manière que « pareille conversion du donné en phénomène montré ne peut [...] se réaliser que dans le champ, évidemment fini, où l'adonné reçoit et met en scène » (ED : 503-504). Ainsi, le phénomène donné peut « parfois, voire souvent, ne pas se régler sur la capacité de réception de l'adonné et en franchir les limites » (ED : 502). Autrement dit, si, *pour nous*, toute manifestation n'est possible que dans les limites de notre capacité de réception, cela signifie que l'on ne saurait faire l'impasse sur un horizon, c'est-à-dire précisément sur notre capacité limitée de réception dans laquelle la manifestation du phénomène est possible — que l'intuition soit en pénurie ou en excès sur lui.

On peut alors conclure : « si tout ce qui se montre doit d'abord se donner, il advient parfois que ce qui se donne ne parvienne pourtant pas à se montrer » (ED : 502). Et, s'il est vrai que l'historicité de l'adonné implique qu'il ne saurait y avoir de *répons*, c'est-à-dire de manifestation du donné de la part de l'adonné, en dehors des limites imposées par l'horizon, il y a des raisons de croire que ce qui se donne *ne se montre jamais comme* tel, ce qui implique que « ces limites puissent reculer, voire reculer sans cesse ni fin » (ED : 503). Ainsi s'impose l'idée d'une inadéquation radicale de la manifestation, le phénomène donné reçu par l'adonné ne montrant « ce qu'il donne qu'inadéquatement, au long d'une série sans fin de répons toujours partiels et provisoires, manquant la défaillance irrévocable de l'adonné [...]. L'excès de la donation implique évidemment le retard sans fin du répons » (ED : 498). Autrement dit, le *répons* de l'adonné au don qu'il reçoit, par lequel il le met en scène, est infiniment inadéquat. C'est pourquoi Marion souligne que le recul des limites n'est pas une progression, « n'invalide pas cette finitude essentielle, mais au contraire la confirme » (ED : 503). En ce sens, c'est bien à une relativisation de la thèse formulée dans le débat avec Derrida qu'on assiste ici : l'horizon subjectiviste que l'on croyait avoir dépassé dans la saturation par laquelle le phénomène *se montre et se donne* est, à la fin des fins, *assumé*, pour satisfaire à la finitude qui est la nôtre. C'est là toute l'ambiguïté de la situation d'*Étant donné* dans l'histoire « française » de l'herméneutique phénoménologique, que la méthode d'analyse que nous

avons choisie, fondée sur l'usage du thème formel de l'herméneutique phénoménologique et de l'histoire de l'horizon comme fil directeur, a permis de suggérer.

Conclusion

Les analyses que nous venons de proposer ont permis, en prenant l'usage du concept d'horizon comme fil directeur heuristique, d'esquisser le sens d'un pan de l'histoire générale de l'herméneutique phénoménologique, celui de son accélération « française » qui, avec la phénoménologie de Marion, semble prendre une nouvelle direction, celle d'une radicalisation au second degré de cette accélération. De ce point de vue, il est certain que le pan « français » auquel nous nous sommes limité, et l'histoire générale elle-même, restent encore à écrire dans le détail ; mais nous disposons à présent de principes pour le reconstruire, dont nous avons pu commencer à démontrer la valeur heuristique dans ce travail, à savoir l'usage du thème formel de l'herméneutique phénoménologique et l'utilisation de l'histoire de l'horizon comme fil directeur. Mais si l'hypothèse que nous avons suivie est juste, on peut également en tirer un fil *différent mais complémentaire* de réflexion historique et philosophique qui va nous permettre d'élargir la perspective de ce travail au-delà de l'histoire d'un certain type de phénoménologie, l'herméneutique phénoménologique.

En effet, le regroupement de certains auteurs par référence au thème formel de l'herméneutique phénoménologique, qui définit l'entreprise philosophique comme la tentative de laisser se montrer soi-même à partir de soi-même le phénomène par excellence, et qui a permis de dévoiler le caractère d'épiphiénomène du débat entre Derrida et Marion sur le soi-disant destin croisé de la phénoménologie et de l'horizon — « il y a une phénoménologie sans horizon, c'est la phénoménologie véritable » vs « il n'y a pas de phénoménologie sans horizon, il faut donc l'abandonner » —, doit permettre de poser franchement la question : le pouvoir d'intégration de ce modèle heuristique de l'herméneutique phénoménologique est-il suffisamment important pour subsumer *toutes les phénoménologies* qui ont émergé depuis plus de deux siècles déjà, de la phénoménologie de Lambert à celle de Pierce, en passant par Hegel, Brentano, Husserl etc. ? Et, si c'est le cas, lorsqu'on y trouve un usage du concept d'horizon, est-il articulé au même problème historico-philosophique du dépassement de l'ontologie (ou d'une certaine ontologie) heideggerienne, et d'une recherche de l'originnaire *plus ultra* ?

Or il est essentiel de remarquer que le modèle de l'herméneutique phénoménologique, et l'histoire de l'horizon qui lui appartient, permet non seulement de poser légitimement la question mais constitue également l'instrument le plus adapté pour y répondre. Car c'est en montrant que ces phénoménologies participent, ou non, de cette recherche que, *a contrario*, l'on pourra déterminer, ou non, des types de phénoménologie, et d'histoire de l'horizon, *alternatifs* à ceux de l'herméneutique phénoménologique.

Autrement dit, c'est le principe d'une histoire différenciée des phénoménologies et de l'horizon qui est par là à la fois anticipé et méthodologiquement préparé. Et cette question des phénoménologies se pose évidemment particulièrement pour Husserl, qui constitue la source d'inspiration de l'usage phénoménologique de l'horizon au ^{xx}e siècle.

Quant à savoir dans quelle mesure l'on peut dire que, paradoxalement, la phénoménologie husserlienne n'est pas seulement la *source d'influence* des tenants principaux de l'herméneutique phénoménologique, mais constitue également une phénoménologie *alternative* à celle-ci, impliquant une *autre* histoire et un *autre* problème de l'horizon, déconnecté du motif du dépassement de l'horizon subjectiviste de la métaphysique de la subjectivité, voilà qui ne manquerait pas d'intérêt historique et philosophique pour celle ou celui qui voudrait fixer pour elle, lui, et pour les autres, le type *très spécifique* de phénoménologie que représente celle de Husserl, le rôle et le problème *très particuliers* qui y sont assignés à l'horizon, et de se préparer à *les employer comme des instruments philosophiques vivants, alternatifs* — reléguant au magasin des accessoires l'image que l'on se plaît parfois à donner de Husserl, celui de l'inventeur d'une phénoménologie dont les supposés présupposés intenables devraient être corrigés ou dépassés (Derrida 1967b : 2-3), ou qu'il ne s'agirait de lire que pour mieux « prendre mesure de Heidegger » (Franck 1981 : 13).

Bibliographie

- Blumenberg, Hans. *Theorie der Lebenswelt*, Hrsg v. Manfred Sommer, Berlin, Suhrkamp 2010.
- Deniau, Guy. « Fusion des horizons », in C. Berner et D. Thouard (dir.), *L'interprétation. Un dictionnaire herméneutique*, Paris, Vrin, 2015, p. 216-222.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967a.
- . 1967b. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1993.
- Djian, Aurélien et Claudio Majolino. « What 'Phenomenon' for Hermeneutics? Remarks on the Hermeneutical Vocation of Phenomenology », in Paul Fairfield, Saulius Geniusas (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology: Figures and Themes*, London, Oxford, NY, Bloomsbury, 2018.
- Elm, Ralf. « Heideggers Horizonte » in Ralf Elm (dir.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, p. 163-190.
- Franck, Didier. 1981. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.
- Geniusas, Saulius. *The Origin of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2012.
- Grondin, Jean. 2005. « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus? » in *Archives de Philosophie*, tome 68, 2005/3, p. 401-418.
- Heidegger, Martin. *SZ. Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967 (*Être et Temps*. Traduction par Emmanuel Martineau, 1985).

- . *GL. Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske 1959 («Sérénité» et «Pour servir de commentaire à Sérénité» in *Questions III et IV*. Trad. fr. J. Beaufret, Paris, Gallimard 2011, p. 133-182).
- Held, Klaus. *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2010.
- Henry, Michel. *EM. L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2011.
- Iser, Wolfgang. 1976. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Stuttgart, Fink/UTB, 1984.
- Jauss, Hans-Robert. 1967. «Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft» in *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1970, p. 144-208.
- Levinas, Emmanuel. *TI. Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 1990.
- Marion, Jean-Luc. *ED. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2013.
- . «On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion (Sur le don: une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc-Marion, traduit de l'américain par Sophie-Jan Arrien)» in *God, the Gift and Postmodernism*. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (dir.), Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1999, p. 54-78).
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2016.
- Ricœur, Paul. 1986. «Husserl (1859-1938)» in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin 1998, p. 7-18.
- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- Schweidler, Walter. 2004. «Hinter dem Horizont. Überlegungen im Anschluss an Merleau-Ponty» in Ralf Elm (dir.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 205-226.

Le sens du projet lévinassien : une spiritualité athée universelle pour un nouveau paradigme ?

Muriel Briançon

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055268ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055268ar>

[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

Briançon, M. (2018). Le sens du projet lévinassien : une spiritualité athée universelle pour un nouveau paradigme ? *Philosophiques*, 45 (2), 365–390. <https://doi.org/10.7202/1055268ar>

Résumé de l'article

Afin d'éclairer le sens de la religiosité de la philosophie de Lévinas et d'écarter le soupçon d'une soumission de celle-ci à des dogmes ou à des croyances incompatibles avec un principe de laïcité, notre contribution vise à clarifier le sens de son projet général. L'intention lévinassienne, ambitieuse et visionnaire, consiste en l'explicitation philosophique, *métaéthique* et phénoménologique, de l'idée cartésienne de l'Infini, transcendance non idolâtrique surgissant de la relation humaine. Cette quête philosophique de l'extrême conscience suppose un athéisme ou du moins une mise en question de l'idolâtrie, du sacré et des dogmes. Cette spiritualité laïque universelle réalisée dans un judaïsme repensé conduit à des questions philosophiques essentielles et à un changement paradigmatique.

Le sens du projet lévinassien : une spiritualité athée universelle pour un nouveau paradigme ?

MURIEL BRIANÇON

Maître de conférences HDR en sciences de l'éducation
UCO La Réunion — Equipe de recherche PESSOA
muriel.briancon@ucolareunion.fr

RÉSUMÉ. — Afin d'éclairer le sens de la religiosité de la philosophie de Lévinas et d'écartier le soupçon d'une soumission de celle-ci à des dogmes ou à des croyances incompatibles avec un principe de laïcité, notre contribution vise à clarifier le sens de son projet général. L'intention lévinassienne, ambitieuse et visionnaire, consiste en l'explicitation philosophique, *métaéthique* et phénoménologique, de l'idée cartésienne de l'Infini, transcendance non idolâtrique surgissant de la relation humaine. Cette quête philosophique de l'extrême conscience suppose un athéisme ou du moins une mise en question de l'idolâtrie, du sacré et des dogmes. Cette spiritualité laïque universelle réalisée dans un judaïsme repensé conduit à des questions philosophiques essentielles et à un changement paradigmatique.

ABSTRACT. — To enlighten the sense of the religiosity of the Lévinas' philosophy and rule out the suspicion of a submission of this one in dogmae or in incompatible faiths with a principle of secularism, our contribution aims at clarifying the sense of its general project. The Lévinas' intention, ambitious and visionary, consists of the philosophic explicitation, *metaethic* and phenomenological, of the Cartesian idea of Infinity, the not idolatrous transcendence appearing from the human relation. This philosophic quest of the extreme consciousness supposes an atheism or at least a questioning of the idolization, the sacred and the dogmae. This universal laic spirituality realized in a rethought Judaism leads to essential philosophic questions and to paradigmatic change.

Introduction

Trop juif pour les non-juifs, pas assez juif pour les juifs, trop religieux pour les laïcs et trop athée pour les croyants, Lévinas est sans place précise (*atopos*) ou au contraire *Au carrefour de la foi et de la raison*¹, ce lieu peu commode et très controversé². D'aucuns rappellent qu'il y a corrélation entre philosophie et judaïsme dans la pensée de Lévinas³. Or, tant que sa

1. Notre traduction du titre de l'ouvrage de Denise Egéa-Kuehne, *Lévinas and Education. At the intersection of Faith and Reason*, New York, Ed. Egéa-Kuehne, 2008.

2. Voir également la critique d'une « embardée » voire d'une « prise en otage théologique » de la phénoménologie française par Dominique Janicaud, dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 1990, rééd. 2009, p. 64 et 74.

3. David Banon, « Levinas, penseur juif ou juif qui pense », *Noesis* [en ligne], n° 3, 2000 : URL : <http://noesis.revues.org/7>.

Fabio Ciaramelli, « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, n° 52, 1983, p. 580-600.

pensée sera corrélée au judaïsme, donc soupçonnée d'incompatibilité avec les valeurs de la République, celle de la laïcité notamment, l'extra-ordinaire (dans tous les sens du terme) éthique humaniste proposée par Lévinas sera contestée. Ce soupçon d'une incompatibilité entre religion et laïcité qui pèse particulièrement sur l'islam⁴ se fait jour également à propos du judaïsme⁵.

Certes, une première lecture trop rapide de l'œuvre imposante et difficile d'accès, à la fois philosophique et talmudique, de Lévinas, peut donner l'impression d'une confusion entre le philosophique et le religieux. Mais nous faisons au contraire l'hypothèse que cette ambiguïté — loin d'être accidentelle — provient de l'intention même de Lévinas qui était justement de redéfinir ces catégories, pour remanier leurs liens et ainsi proposer un nouveau paradigme éthique universel et laïque, dont nous avons aujourd'hui cruellement besoin en philosophie de l'éducation. Cette contribution se propose donc d'explicitier encore et encore l'ambitieux projet lévinassien, afin d'en permettre une meilleure compréhension et utilisation dans le champ éducatif.

Le cœur du projet lévinassien : une explicitation de l'idée cartésienne de l'infini

Pour plus de clarté didactique, livrons une vue d'ensemble du projet de Lévinas, que nous présenterons en seize étapes successives, en espérant que le lecteur nous pardonnera cette longue mais nécessaire démonstration : Lévinas veut expliciter philosophiquement — par une philosophie de la rupture et de l'amour, plus précisément *métaphysique* voire *métaéthique* et grâce à une phénoménologie non intentionnelle — l'idée cartésienne de l'Infini, qui est une transcendance non religieuse et le sens même du mot « Dieu », idée surgissant de la relation éthique et menant à la gloire et au divin jusqu'à la sainteté, mais contraire aux dogmes religieux, au sacré et aux mythes, redéfinissant ainsi la catégorie de religion — proche d'un athéisme et d'une spiritualité universelle réalisée dans le judaïsme, lui-même redéfini comme extrême conscience — et conduisant à des questions philosophiques essentielles grâce à une méthode : l'herméneutique talmudique.

1. Une explicitation philosophique

L'intention de Lévinas est en effet de réaliser une explicitation philosophique. Il s'inscrit dans la lignée des philosophes occidentaux en s'y référant continuellement : « Lévinas appartient à la haute tradition philosophique occidentale qui part de Platon pour arriver à Bergson, Husserl et Hei-

4. Abdennour Bidar, « Islam et valeurs de la République », *Administration et Education*, n° 4, 2015, p. 95-104.

5. Laurent Klein, « Judaïsme, valeurs républicaines et laïcité », *Administration et Education*, n° 4, 2015, p. 105-109.

degger⁶. » Même si son positionnement philosophique est critique, l'auteur se réfère très souvent à ses prédécesseurs et à leurs concepts : le Bien au-delà de l'essence de Platon, l'Un au-delà de l'être de Plotin, l'idée de l'infini de Descartes, la phénoménologie husserlienne et l'*il y a* heideggérien, pour ne citer qu'eux. D'ailleurs, l'apport de cette démarche est reconnu par les juifs eux-mêmes : « L'explicitation philosophique du judaïsme par Lévinas ramène au judaïsme Juifs et non-Juifs qui s'inclineraient devant les textes pour établir un dialogue avec eux et en attendre des enseignements et des orientations⁷. » Ainsi la pensée lévinassienne restitue-t-elle sa dimension proprement philosophique à la tradition juive.

2. Par une philosophie de la rupture et de l'amour

Mais de quelle philosophie s'agit-il ? La philosophie de Lévinas est d'abord une philosophie de la rupture, car sa pensée éthique remet totalement en question la philosophie traditionnelle et renverse jusqu'à la manière même de philosopher : « la force de rupture de l'éthique n'atteste pas un simple relâchement de la raison, mais une mise en question du *philosopher*, laquelle ne peut pas retomber en philosophie. Mais quel singulier retournement !⁸ » Lévinas distingue en effet la philosophie (histoire des idées philosophiques) du philosophe (réfléchir philosophiquement). Cette rupture serait une « fêlure », une « brisure »⁹, dont Lévinas est conscient et dont il accepte l'inhérente difficulté : « tant pis pour la marche sous un soleil sans ombre que serait la philosophie »¹⁰.

Cette rupture philosophique se réalise sur plusieurs plans :

— Rupture d'avec cette philosophie [occidentale d'origine grecque] insatisfaite d'elle-même, caractérisée par son désir de savoir et son obsession d'apporter des réponses : « Philosophie, toujours insatisfaite de n'être que philosophie !¹¹ » est celle d'une conscience malheureuse qui ne cherche que des réponses : « philosophie de la réponse — c'est la réponse qui compte ; c'est le résultat comme dit Hegel »¹².

— Rupture d'avec sa dimension ontologique car le savoir désiré est corrélé à l'être : « en tant que savoir, la pensée porte sur le pensable ; sur le pensable appelé être. Pourtant sur l'être, elle est hors d'elle-même, mais demeure merveilleuse-

6. Mickaël de Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, Paris, LGB, coll. « Livre de poche », 2006, rééd. 2010, p. 62.

7. Ami Bouganim, « Lévinas pédagogue », in *Emmanuel Lévinas, philosophe et pédagogue*, Paris, Ed. du Nadir de l'Alliance israélite universelle, 1998, p. 63.

8. Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 19.

9. Salomon Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, Paris, Albin Michel, 2002, rééd. 2005, p. 267.

10. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 143.

11. Emmanuel Lévinas, *Altérité et transcendance*, Saint Clément de riviére, Fata Morgana, 1995, p. 32.

12. *Ibid.*, p. 136.

ment en elle-même ou revient à elle-même » dit Lévinas dans ses entretiens¹³. Cette remise en question du primat de l'ontologie est « une téméraire entreprise » que Lévinas entreprend dès 1951 dans son article « L'ontologie est-elle fondamentale ? »¹⁴.

— Rupture d'avec l'immanence, ce qui est explicitement écrit dans le premier chapitre de *De Dieu qui vient à l'idée*¹⁵ : Lévinas s'oppose à cette « philosophie qui juge la transcendance hors de portée de l'être pensant mais fini », qui ne considère l'infini que comme « une idée méthodologique », « un principe régulateur » du progrès scientifique, une « Idée et rien qu'idée, sans contrepartie dans l'être »¹⁶.

— Rupture d'avec ses prédécesseurs, car « Lévinas rompt avec une tradition philosophique qui, de Platon à Hegel, ramenait l'Autre au Même dans le savoir-pouvoir de la pensée¹⁷ ». Lévinas se situe « aux antipodes du spinozisme¹⁸ », critique Hegel et s'oppose à l'ontologie heideggérienne.

S'il rejette aussi fortement la philosophie occidentale, c'est pour prôner un autre type de philosophie, en retrouvant le sens étymologique de φιλοσοφία, un amour de la sagesse se retournant en sagesse de l'amour. Lévinas se réfère en effet à Plotin pour définir la vraie philosophie opposée à une philosophie du savoir : « Cette nostalgie, ou cette piété ou ce recueillement allant au-delà et au-dessus de l'intelligible présent à l'intelligence, est philosophie, aspiration à une sagesse, qui n'est pas savoir, qui n'est pas représentation, qui est amour. Amour d'une sagesse autre que l'intelligible se donnant au savoir¹⁹. »

L'amour n'est pas tant désir, manque, aspiration qu'« amour sans concupiscence, cher à Pascal, un amour de l'âme, qui appelle une communion transcendante²⁰ ». Philosophie de l'amour, la pensée lévinassienne est tout entière tournée vers l'idéal platonicien du Bien : « La Place du Bien, au-dessus de toute essence, est l'enseignement le plus profond — l'enseignement définitif — non pas de la théologie, mais de la philosophie²¹. »

13. François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 1987, rééd. 1996, p. 176.

14. Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1991, p. 12.

15. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*.

16. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 71.

17. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, p. 57.

18. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, rééd. 1971, p. 107.

19. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 31.

20. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 20.

21. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 106.

3. Plus précisément métaphysique voire métaéthique

Tout en définissant le but de ses recherches, il insiste sur le fait qu'elles ne sont pas théologiques ou religieuses mais bien philosophiques, et plus précisément métaphysiques, car au-dessus ou au-delà de la physique (la nature, l'être, l'ontologie) : « Il serait faux de la [la relation métaphysique à l'idée de l'infini] qualifier de théologique. [...] Décrire cette relation constitue le thème même de ces recherches²². » Lévinas définit donc son projet métaphysique comme une troisième voie entre religion et philosophie occidentale :

Entre une philosophie de la transcendance qui situe ailleurs la vraie vie [...] et une philosophie de l'immanence où l'on se saisirait véritablement de l'être quand tout « autre » (cause de guerre), englobé par le Même, s'évanouirait au terme de l'histoire, nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini. Une telle relation est la métaphysique même²³.

Métaphysique radicale²⁴ ou métaéthique²⁵, la philosophie de la rencontre humaine de Lévinas relève de la phénoménologie.

4. Grâce à une phénoménologie non intentionnelle

Lévinas se revendique en effet de la phénoménologie :

Je pense que, malgré tout, ce que je fais, c'est de la phénoménologie, même s'il n'y a pas de réduction selon les règles exigées par Husserl, même si toute la méthodologie husserlienne n'est pas respectée. [...] La phénoménologie ce n'est pas ériger les phénomènes en choses en soi ; c'est ramener les choses en soi à l'horizon de leur apparaître, de leur phénoménalité, à faire apparaître l'apparaître lui-même derrière la quiddité qui apparaît, même si cet apparaître n'incruste pas ses modalités dans le sens qu'il livre au regard. [...] Tous ceux qui pensent ainsi et cherchent ces dimensions pour trouver ce sens font de la phénoménologie²⁶.

Cet ancrage phénoménologique serait d'ailleurs, peut-être, l'une des raisons de la tardive consécration universitaire de Lévinas : « Pour J.-L. Marion [...] sa philosophie était considérée comme très difficile, parce que c'était de la phénoménologie à l'état pur par quelqu'un qui la connaissait depuis le début²⁷. » Lévinas reconnaît d'ailleurs la dette qu'il a à l'égard du père de la phénoménologie qu'il a traduit et contribué à faire connaître en

22. *Ibid.*, p. 32.

23. *Ibid.*, p. 44.

24. Joseph Habib Cohen, Stéphane & Raphaël Zagury-Orly, « Emmanuel Lévinas : la métaphysique radicale », *Les Temps modernes*, n° 664, 2011, p. 170-193.

25. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 73.

26. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 140.

27. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, p. 279.

France : « C'est sans doute Husserl qui est à l'origine de mes écrits²⁸ », dit-il. Sans jamais avoir recours à la Lebensphilosophie ni au vitalisme, si répandus dans les années 30 et 40 en Allemagne, il considère que la réduction transcendante husserlienne conduit à un éveil de la conscience et de la vie : « C'est la vie sous-jacente au regard que la phénoménologie husserlienne réveille. [...] Il s'agit, dans la présence, de retrouver la vie²⁹. »

Cependant, tout en restant dans le cadre phénoménologique et après avoir été marqué par la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et *Être et temps* d'Heidegger, Lévinas s'oppose farouchement à ce primat de l'ontologie qui domine la pensée occidentale. Tout en reprenant le concept d'intentionnalité (représentation, thématization, acte objectivant) de son maître, Lévinas préfère revenir à une conscience pré-réflexive non intentionnelle : « L'interpella-tion [éthique] ne me fait-elle pas entrer dans une pensée non intentionnelle de l'in-saisissable ?³⁰ ».

5. De l'idée cartésienne de l'infini

Cet insaisissable, « idée exceptionnelle, idée unique [...] Pensée qui, dans sa phénoménologie, ne se laisse pas réduire, sans reste, à l'acte de conscience d'un sujet, à la pure intentionnalité thématization³¹ » est l'idée-de-l'infini-en-nous, que Lévinas emprunte à Descartes. Dans sa *Troisième Méditation* en effet, ce dernier avait tenté de démontrer que le *cogito* cartésien possédait l'idée de Dieu, « substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante³² ». Mais, pour Lévinas, une pensée qui pense plus qu'elle ne pense n'est pas possession mais Désir. C'est donc à réaliser une phénoménologie de l'idée de l'Infini — qui n'intéressait pas Descartes — que va s'attacher Lévinas et en cela que va résider son projet :

L'idée de l'Infini enseignée dans son paradoxe par Descartes, pensée sans pareille, pensant plus qu'elle ne peut contenir dont nous avons essayé de dire la sagesse concrète dans l'obéissance au commandement qui, dans le visage d'autrui, me voue à l'autre homme — voilà de la « visée du futur », par-delà l'à-venir, la vraie « phénoménologie ». Pensée pensant plus qu'elle ne pense ou pensée qui, en pensant, fait mieux que de penser [...] ³³.

Lévinas précise d'abord ce que l'idée de l'infini n'est pas :

— L'infini n'est pas une pensée immanente du *cogito* cartésien : « Si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée³⁴. »

28. Poirié, Emmanuel Lévinas. *Essai et entretiens*, p. 173.

29. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 53.

30. Poirié, Emmanuel Lévinas. *Essai et entretiens*, p. 187.

31. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 9.

32. Descartes, *Les méditations métaphysiques*, Paris, Bordas, rééd. 1987, [22].

33. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 55.

34. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 232.

— « L'infini n'est pas objet d'une connaissance », mais « ce qui est approchable par une pensée qui à tout instant pense plus qu'elle ne pense³⁵ ».

Que recouvre alors cette idée de l'infini ? Pour Lévinas qui s'oppose à Descartes, l'idée de l'infini implique séparation et extériorité : « L'idée de l'Infini demande cette séparation³⁶ » et « son extériorité totale par rapport à celui qui le pense³⁷ ». Il s'agit d'« une expérience morale concrète³⁸ », de « l'*in-finition* de l'infini³⁹ », d'« une hauteur, une noblesse, une transcendance⁴⁰ ».

6. Qui est une transcendance non religieuse et le sens même du mot « Dieu »

L'idée de l'infini signifie donc transcendance : « Le concept de transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme de l'infini⁴¹. » Or la transcendance serait une, voire *la* principale problématique de la philosophie :

Transcendance de l'idée cartésienne de l'Infini dans une pensée qui se trouve penser plus qu'elle ne saurait embrasser, éblouissement du regard par un surplus de lumière et éclatement du savoir en adoration auxquels fait allusion Descartes à la fin de la troisième Méditation. [...] Idée exceptionnelle de l'Infini évadée de l'être, de la présence plus forte et plus vénérable que la totalité. Idée qu'on ne saurait en vertu de « l'argument ontologique » reléguer sans autre forme de procès dans la présence, dans l'être enfermé dans le regard totalisant, ni dans un quelconque arrière-monde, ni dans quelque ciel-vide. La recherche du lieu originel de cette idée de l'Infini et de sa transcendance est sans doute l'un des problèmes principaux de la philosophie⁴².

En élaborant cette phénoménologie non intentionnelle de l'idée de l'infini, en liant le concept cartésien à la notion de transcendance, Lévinas reste-t-il dans la philosophie ou « a-t-il imprimé à la phénoménologie un *religious turn* comme il y a eu un *linguistic turn* en philosophie⁴³ », « un tournant théologique dans le domaine de la phénoménologie⁴⁴ » voire « une prise en otage théologique⁴⁵ » ?

La position de Lévinas est très précise sur ce point. La transcendance lévinassienne n'a rien de religieux puisqu'elle rejette l'intentionnalité, le savoir, la représentation, la thématization, la participation, la totalité, qui

35. *Ibid.*, p. 232.

36. *Ibid.*, p. 104.

37. *Ibid.*, p. 42.

38. *Ibid.*, p. 46.

39. *Ibid.*, p. 12.

40. *Ibid.*, p. 31.

41. *Ibid.*, p. 10.

42. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 28.

43. Banon, « Levinas, penseur juif ou juif qui pense », p. 7.

44. Jeffrey Andrew Barash, « Emmanuel Lévinas : penseur du religieux ? », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, n° 18, 2007, p. 117.

45. Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 1990, rééd. 2009, p. 74.

sont des principes imposés par la religion, et qu'elle questionne Dieu philosophiquement :

Rechercher « l'origine » du mot Dieu, les circonstances concrètes de sa signification, est absolument nécessaire. On commence par accepter sa Parole au nom de l'autorité sociale de la religion. Comment être sûr que la Parole ainsi acceptée est bien celle que parle Dieu ? Il faut rechercher l'expérience originelle. La philosophie — ou la phénoménologie — est nécessaire pour reconnaître Sa voix⁴⁶.

Nous comprenons que Lévinas a tenté de construire une phénoménologie de la transcendance, dans laquelle se retrouvent aujourd'hui certains philosophes⁴⁷. Ce que recherche Lévinas en déployant cette phénoménologie, c'est le sens humain de l'idée de l'infini, transcendance ou parole de Dieu. Sa problématique est explicite : « *L'infini actuel* a-t-il un sens ? Équivaut-il à l'être même ? Ou n'est-il qu'une idée régulatrice ? N'est-il qu'un simple mot ?⁴⁸ » Quel est pour l'être humain le sens du mot Dieu ?

7. Surgissant de la relation éthique

C'est dans une phénoménologie de la relation et du dialogue faisant référence à Gabriel Marcel et Martin Buber que Lévinas trouve le sens de cette transcendance non religieuse, ce Dieu non thématiqué, non représenté :

Extra-ordinaire relation [Je-Tu]. Dès la première description que Buber et Marcel en font, le mot Dieu est prononcé comme s'il éclairait l'espace où la rectitude du dialogue peut se dessiner. Toi par excellence. Toi « éternel », s'offrant à l'invocation plutôt qu'à la constatation et à l'expérience, Dieu invisable⁴⁹.

En effet, la transcendance surgit de la relation sociale et du face-à-face intersubjectif : « La transcendance, c'est ce qui nous fait face⁵⁰ », écrit-il dès 1954, et plus tard : « Il faut faire œuvre de justice — la droiture du face-à-face — pour que se produise la trouée qui mène à Dieu⁵¹. » Ce chemin direct qui conduit à Dieu, c'est « l'un-pour-l'autre éthique⁵² », ou plus exactement sa possibilité : « c'est cette rupture de l'indifférence — de l'indifférence fût-elle statistiquement dominante —, la possibilité de l'un-pour-l'autre, qui est l'événement éthique⁵³. Cette responsabilité pour l'autre est une préoccupation de l'autre qui va jusqu'à la possibilité idéale d'un sacrifice de soi.

46. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 176.

47. Sophie Nordmann, *Phénoménologie de la transcendance*, Dol de Bretagne, Éd. d'Écarts, 2012.

48. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 74.

49. *Ibid.*, p. 105.

50. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 45.

51. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 77.

52. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 125.

53. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 10.

L'originalité et la puissance de la pensée lévinassienne sont d'affirmer que « ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme — signification, enseignement et justice —, primat d'une structure irréductible [...], est l'un des buts du présent ouvrage⁵⁴ ». Dans *L'Éthique comme philosophie première*, il prône « une sagesse plus urgente⁵⁵ » que l'ontologie. Antérieure, « l'éthique n'est pas du tout une couche qui vient recouvrir l'ontologie, mais ce qui est en quelque façon, plus ontologique que l'ontologie, une emphase de l'ontologie⁵⁶ ».

La relation éthique n'a rien d'une nouvelle mystique religieuse :

La relation éthique, le face-à-face tranche aussi sur toute relation qu'on pourrait appeler mystique et où d'autres événements que celui de la présentation de l'être original viennent bouleverser ou sublimer la sincérité pure de cette présentation, où d'enivrantes équivoques viennent enrichir l'univocité originelle de l'expression, où le discours devient incantation comme la prière qui devient rite et liturgie, où les interlocuteurs se trouvent jouer un rôle dans un drame qui a commencé en dehors d'eux⁵⁷.

L'éthique serait plutôt une perspective qui se développe dans la métaphore du voir : « L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique⁵⁸. » Cette vision se fait à travers le *Visage* d'autrui qui rappelle l'idée de l'infini : « Vigilance d'une responsabilité qui, de moi à l'autre, est transcendance [...]. Le visage du prochain n'est-il pas le lieu originel où la transcendance appelle une autorité par une silencieuse voix où Dieu vient à l'idée ? Lieu originel de l'Infini⁵⁹. » La transcendance s'exprime alors dans les termes de la relation éthique (proximité, responsabilité, substitution, otage, dés-inter-essement, humanité) :

Que la transcendance soit proximité, que la proximité soit responsabilité pour l'autre, substitution à l'autre, expiation pour l'autre, condition — ou incondition — d'otage ; [...] voilà quelques termes éthiques par lesquels signifie la transcendance en guise d'humanité ou l'extase comme des-intéressement⁶⁰.

Jusqu'où nous conduit cette optique éthique ?

8. Menant à la gloire et au divin

La transcendance surgissant de la relation éthique mènerait à la gloire et au divin, non pas au sens chrétien mais au sens pratique. Que signifient en effet

54. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 77.

55. Emmanuel Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot, 1992, rééd. 1998, p. 77.

56. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 143.

57. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 222.

58. Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, LGF, 1963, rééd. 1984, p. 37.

59. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 29.

60. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 33.

ces deux termes ? Dans le vocabulaire lévinassien, la gloire est la parole de Dieu, au sens strict d'interpellation éthique et d'assignation à responsabilité :

Retournement à partir du visage d'autrui où, au sein même du phénomène, dans sa lumière même, signifie un surplus de signifiante qu'on pourrait désigner comme gloire. Elle me demande, me réclame, m'assigne. Ne devrait-on pas appeler parole de Dieu, cette demande ou cette interpellation ou cette assignation à responsabilité ?⁶¹.

L'appel de « Dieu », c'est l'appel du réfugié, l'appel du sans-abri, l'appel de toute personne en situation de précarité. Pour Lévinas, Dieu est le sens originel qui se dérobe à la représentation et au savoir mais qui se manifeste et signifie dans le *Visage* :

L'idée importante quand j'évoque le visage d'autrui, la trace de l'Infini, ou la Parole de Dieu, est celle d'une signifiante de sens qui originellement, n'est pas thème, n'est pas objet d'un savoir, n'est pas être d'un étant, n'est pas représentation. Un Dieu qui me concerne par une Parole exprimée en guise de visage de l'autre homme, est une transcendance qui ne devient jamais immanence. Le visage d'autrui est sa manière de signifier. J'emploie aussi une autre formule : Dieu ne prend jamais corps⁶².

L'une des différences, d'une importance extrême, d'avec le christianisme est alors que « Dieu » n'a d'autre corps que celui d'autrui. « Il » ne s'incarne, ni ne vient, jamais — et c'est cela, en quelque sorte, sa « définition » même. Ainsi la transcendance lévinassienne ne signifie-t-elle absolument pas « Dieu » au sens courant et religieux du terme. Lévinas répète d'ailleurs souvent : « le ciel est vide » et « Dieu n'est pas dans le ciel⁶³ ». Il récuse également l'idée que l'humain ait été créé à l'image de Dieu, ou inversement que Dieu soit personnifié :

Il serait opportun cependant de demander ici s'il s'agit d'une transcendance à Dieu ou d'une transcendance à partir de laquelle un mot tel que Dieu révèle seulement son sens. Que cette transcendance se soit produite à partir de la relation (horizontale ?) avec autrui, ne signifie ni que l'autre homme soit Dieu, ni que Dieu soit un grand Autrui⁶⁴.

Le projet lévinassien est en effet explicitement de « le dire tel qu'Il⁶⁵ apparaît, de derrière les concepts dont les plus pieux l'ont déjà déformé et trahi⁶⁶ », donc de « renouveler philosophiquement l'advenue de Dieu à l'es-

61. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 47.

62. *Ibid.*, p. 171.

63. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 19 et p. 28.

64. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 170.

65. Il faut garder à l'esprit que ce « Il » est un concept qui désigne n'importe quelle personne en situation de besoin ou qui s'approche de « moi ».

66. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 283.

prit [...]»⁶⁷, ce qui se matérialise en 1982 avec la publication de *De Dieu qui vient à l'idée* dont Lévinas dit qu'il est « l'un de mes livres sur la philosophie religieuse⁶⁸ ».

Voyons tout d'abord ce que ce « Dieu » lévinassien n'est pas :

— Dieu n'est pas une « personnification allégorique de ma conscience morale. [...] nous voilà loin de la voie royale de la piété traditionnelle⁶⁹ ».

— Dieu n'est pas non plus une pensée, puisque justement « l'idée de Dieu fait éclater la pensée laquelle [...] ne fait qu'enfermer en une présence, re-présente, ramène à la présence ou laisse être⁷⁰ ». « Dieu » est donc la pensée paradoxale de l'impensable : l'anti-pensée.

— Dieu est encore moins un élément de l'ontologie : « La transcendance de Dieu ne peut ni se dire ni se penser, en termes de l'être, élément de la philosophie [classique], derrière lequel la philosophie ne voit que nuit⁷¹. » Lévinas cherche à voir le noir de la nuit.

— Dieu n'est pas non plus une totalité fermée mais un infini ouvert absolument séparé de l'être humain qui le pense : « Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même [totalité], mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement⁷². »

Listons maintenant six définitions complémentaires données par Lévinas pour *Dire* « Dieu », la première étant sans conteste la plus importante :

— Dieu est la courbure de l'intersubjectivité : « Cette courbure de l'espace [inter-subjectif] est peut-être la présence même de Dieu⁷³ » et « par ma relation avec autrui, je suis en rapport avec Dieu⁷⁴ ».

— Dieu est l'infini, conformément au sens de la kabbale médiévale (*En Sof* = in-fini) et au sens cartésien : « actuellement infini en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède⁷⁵ ».

— Dieu est le tiers convoqué par le *Visage* et devant lequel le sujet est responsable : « C'est aussitôt le rapport de responsabilité et par conséquent la parole de Dieu. [...] On est trois quand on est deux. [...] Cette place de troisième est unique. Dieu est présent. C'est déjà à lui qu'on répond⁷⁶. »

67. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 73.

68. *Ibid.*, p. 50.

69. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 32.

70. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 105.

71. *Ibid.*, p. 125.

72. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 107.

73. *Ibid.*, p. 324.

74. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 37.

75. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 70.

76. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 51.

— Dieu est « une suprême hétéronomie et [que] la force qui produit de si merveilleux effets, la force qui institue la force, la force civilisatrice, s'appelle Dieu⁷⁷ ».

— Dieu est une absence de corrélation : « Relation sans corrélation ou amour du prochain qui est amour sans eros. Pour-l'autre homme et par là à-Dieu! [...] origine concrète ou situation originaire où l'Infini se met en moi, où l'idée de l'Infini commande l'esprit et le mot Dieu vient sur le bout de la langue⁷⁸. »

— Enfin, Dieu est l'absence de contenu : « l'idée de Dieu, comme signifiant le non-contenu par excellence⁷⁹ ».

S'interroger sur le sens du mot Dieu, c'est être en quête de sens : « Je pense que Dieu n'a pas de sens en dehors de la recherche de Dieu⁸⁰. » Dieu est la quête même. Dans cette quête, la relation éthique au non-contenu se manifestant (le divin) est nommée « sainteté ».

9. Jusqu'à la sainteté

Lévinas exprime en termes de sainteté⁸¹ cette relation éthique au divin, opérant à partir des vingt dernières années une « incommensurable fracture⁸² » d'après M. de Saint Cheron : « la primauté du saint sur le sacré » et « l'effraction du saint et de la sainteté dans son discours, c'est cela la grande nouveauté qui vient en quelque manière parachever sa pensée, son œuvre⁸³ ». D'après lui, la philosophie lévinassienne a courageusement sorti la sainteté du domaine de la transcendance religieuse pour l'introduire dans le domaine de la raison pratique et postkantienne, du concept et de la métaphysique, même si ce transfert suscite des réactions de rejet :

Cette volonté d'introduire la sainteté au rang des catégories philosophiques est l'aboutissement, le parachèvement de cette conscience qui habita si longtemps Lévinas. Question si souvent édulcorée, voire critiquée par quelques philosophes méprisants des champs qu'ils ignorent ou qu'ils relèguent en marge de la philosophie — sans même parler de ceux qui, sous couvert de leurs critiques, font encore allégeance à l'antisémitisme, jusqu'à taxer de non-philosophe un philosophe d'origine ou d'appartenance juive⁸⁴.

Comme pour Dieu, la sainteté a selon Lévinas de multiples sens complémentaires, dont le premier est central :

77. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 28.

78. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 13.

79. *Ibid.*, p. 105.

80. *Ibid.*, p. 150.

81. Ne pas comprendre la « sainteté » comme autre chose que la possibilité de donner, spontanément, voire intensément, à autrui.

82. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 61.

83. *Ibid.*, p. 61-62.

84. *Ibid.*, p. 75.

— Elle est responsabilité : « La sainteté est cette responsabilité que j'évoque⁸⁵ », dit Lévinas.

— Elle est exagération : « Cet excès, Lévinas le nommait amour, cette hyperbole, il la nommait sainteté⁸⁶. »

— Elle est l'ouverture devant la justice et la mort : « L'ultime sainteté consiste à accepter la justice ou la mort sans résistance, accepter ce néant et cependant tout de même avoir ce reflet de bonté, de valeur⁸⁷. »

— Elle signifie la condition d'otage : « Le mot "sainteté" est plus flatteur que le mot "otage"⁸⁸. »

— Elle est « la seule valeur incontestable⁸⁹ » « dans la certitude qu'il faut laisser à l'autre en tout la première place⁹⁰. »

— Elle est une utopie : « L'idéal de sainteté commande utopiquement notre être⁹¹. »

— Elle caractérise l'humanité : « L'humain, c'est cette possibilité de sainteté⁹². »

Ainsi la sainteté doit-elle être pensée comme un idéal humaniste, « hors de toute idée de foi religieuse, de transcendance "révélée", en ce qu'elle est sa propre transcendance », « une transcendance non religieuse⁹³. »

10. Contraire aux dogmes religieux, au sacré et aux mythes

La pensée lévinassienne ne cesse en effet de dénoncer les dogmes, le sacré, les mythes et l'idolâtrie de toutes les religions. Elle n'accepte ni ne véhicule elle-même aucun contenu dogmatique : « Cette révélation de l'infini ne mène à l'acceptation d'aucun contenu dogmatique⁹⁴. » Un étudiant le confirme : « Il m'apporta, en même temps qu'une approche radicalement nouvelle de la philosophie, philosophie qui s'intéresse à autre chose qu'à l'Être au-dessus de tout, qu'à l'ontologie fondamentale, un enseignement résolument "non dogmatique" au moment où j'effectuais mes premiers pas dans le judaïsme recouvré [...] ⁹⁵. »

85. *Ibid.*, p. 29.

86. *Ibid.*, p. 16.

87. *Ibid.*, p. 31.

88. *Ibid.*, p. 38.

89. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 119.

90. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, p. 105.

91. *Ibid.*, p. 116.

92. *Ibid.*, p. 119.

93. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 13.

94. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 10.

95. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 11.

L'éthique lévinassienne s'oppose également au sacré: « La relation éthique se définit, contre toute relation avec le sacré, en excluant toute signification qu'elle prendrait à l'insu de celui qui l'entretient⁹⁶. »

La transcendance métaphysique pensée par Lévinas se dégage de tous les mythes religieux:

La transcendance se distingue d'une union avec le transcendant, par participation. La relation métaphysique — l'idée de l'infini — relie au noumène qui n'est pas un numen. Ce noumène se distingue du concept de Dieu que possèdent les croyants des religions positives, mal dégagés des liens de la participation et qui s'acceptent comme plongés à leur insu, dans un mythe. L'idée de l'infini, la relation métaphysique est l'aube d'une humanité sans mythes⁹⁷.

Elle est non idolâtrique:

Un Dieu qui vient à l'idée de cette manière [quand Dieu se révèle, il ne révèle rien de soi, mais il révèle l'homme à soi-même] est un Dieu dont la transcendance n'a rien d'idolâtre, et ce Dieu ne vient jamais à l'idée que dans les relations humaines quand elles se configurent comme relations de paix⁹⁸.

11. Redéfinissant ainsi la catégorie de religion

Contre la religion chrétienne qui interprète le vécu du croyant comme une expérience d'être, de présence et d'immanence, et qui se représente l'expérience religieuse sans rompre avec la philosophie occidentale, Lévinas propose une troisième voie bien vivante entre un savoir de l'infini (philosophie) et une divinisation religieuse (religion):

Dans cette divinisation de l'Infini n'a-t-on pas perdu la divinité spécifiquement religieuse du Dieu qui permet à l'idée d'infini de dominer le rationalisme occidental? Pour une théologie qui fit de sa gnose l'objet même de cette gnose, toute relation avec l'Infini qui ne serait pas savoir passerait pour représentation sans concept, pour enfance de la pensée absolue. On peut se demander cependant si une autre voie n'est pas possible⁹⁹.

Comment pourrait-on appeler cette troisième voie? Étonnamment, au lieu d'abandonner le terme de « religion », Lévinas le reprend: « L'ordre qui permet à la fois d'échapper au totalitarisme de la philosophie [...] mais aussi à l'anarchie des désirs individuels, cette vie qui est au-delà du livre, cette philosophie qui devient vie au lieu de devenir politique, c'est la religion¹⁰⁰. » Mais ce terme — qui est à la fois ordre, philosophie et vie — est totalement redéfini:

96. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 78.

97. *Ibid.*, p. 75.

98. Giuseppe Lissa, « Emmanuel Levinas: pour une transcendance non idolâtrique », *Pardès* 2007/1, n° 42, 2007, p. 118.

99. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 89.

100. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 280.

— Ordre horizontal social, car la religion est une justice humaine dès lors qu'apparaît le tiers, représenté ici par l'État : « Justice comme raison d'être de l'État — voilà la religion¹⁰¹. »

— Ordre vertical séparé, car la religion est un rapport sans totalité avec la transcendance : « Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concept ni à aucune totalité — relation sans relation — le terme de religion¹⁰² » et « par opposition à la totalisation, nous l'avons appelée religion¹⁰³ ».

— Philosophie, car la religion est « comme surgissant, dans l'économie de l'être, au niveau même où y surgit la pensée philosophique¹⁰⁴ ».

— Vie enfin, car la religion est le souffle du vivant : « La religion, avant d'être une confession, est la pulsation même de la vie où Dieu entre en rapport avec l'homme, et l'homme avec le monde¹⁰⁵. »

Par conséquent, Lévinas reprend le terme de religion, mais dans un tout autre sens que le sens courant : « Nous devons donc à Rosenzweig [...] le rappel d'une notion de religion toute différente de celle que le laïcisme combat¹⁰⁶. »

12. Proche d'un athéisme

Prise en ce sens, la religion se rapproche paradoxalement de l'athéisme, à condition de redéfinir également ce dernier terme. De nombreux connaisseurs de Lévinas disent d'ailleurs de la pensée lévinassienne qu'elle est a-religieuse, universelle, athée : « Il nous aura appris à reconnaître ce "Dieu qui vient à l'idée", même dans l'agnosticisme, même dans l'athéisme¹⁰⁷. » Lévinas ne cesse en effet de répéter combien sa pensée est nécessairement athée, et paradoxalement d'autant plus religieuse (au sens lévinassien) qu'elle restera athée :

Se rapporter à l'absolu en athée, c'est accueillir l'absolu apuré de la violence du sacré. [...] Seul un être athée peut se rapporter à l'Autre et déjà s'absoudre de cette relation. [...] la foi épurée des mythes, la foi monothéiste, suppose elle-même l'athéisme métaphysique. [...] L'athéisme conditionne une relation véritable avec vrai Dieu *kath'auto*¹⁰⁸.

101. *Ibid.*, p. 328.

102. *Ibid.*, p. 78-79.

103. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 107.

104. *Ibid.*, p. 281.

105. *Ibid.*, p. 284.

106. *Ibid.*, p. 281. L'ouvrage de Franz Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption* paru en 1921, a beaucoup influencé Lévinas.

107. De Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, p. 19.

108. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 75.

Pour Lévinas, l'athéisme n'est pas simplement la négation de l'existence de Dieu (sens courant). L'athéisme est redéfini pour signifier l'absolue séparation d'avec la transcendance et la non-participation au divin :

On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé — capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. [...] L'âme — la dimension du psychique — accomplissement de la séparation, est naturellement athée. Par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi¹⁰⁹.

Lévinas se démarque d'une théologie thématitante qui (se) représente Dieu comme un objet. Dieu doit rester un « Dieu in-connu qui ne prend pas corps¹¹⁰ ». C'est justement parce qu'il ne s'incarne pas que l'existence de Dieu suscite logiquement le scepticisme, l'agnosticisme, l'athéisme (au sens courant). Mais « il [le risque de l'athéisme] doit être couru. À travers lui seulement l'homme s'élève à la notion spirituelle du Transcendant¹¹¹ », car ce serait précisément dans son absence de manifestation que Dieu se montrerait le mieux.

13. Et d'une spiritualité universelle

Trouvant Dieu dans son absence, la pensée lévinassienne serait finalement moins religieuse (au sens courant) que spirituelle (étymologie renvoyant au souffle) : « le spirituel ne se donne pas comme une substance sensible mais par l'absence¹¹² ». Lévinas fait bien remarquer qu'« on n'est pas entré dans les sables mouvants de l'expérience religieuse¹¹³ », puisque cette dernière consiste au contraire en une recherche de présence.

Dès 1961, la pensée éthique de Lévinas s'affirme comme spiritualité : « L'éthique est l'optique spirituelle¹¹⁴. » Plus tard, dans une note de bas de page de *De Dieu qui vient à l'idée*, Lévinas s'interroge : « Dans la structure extraordinaire de l'idée de l'infini, l'à-Dieu ne signifie-t-il pas une intrigue spirituelle qui ne coïncide ni avec le mouvement marqué par la finalité, ni avec l'auto-identification de l'identité, telle qu'elle se déformalise dans la conscience de soi ?¹¹⁵ » Enfin en 1992, Lévinas confirme : « L'éthique est aussi probablement la spiritualité même de l'âme [...]. Philosophie première¹¹⁶. »

109. *Ibid.*, p. 52.

110. Lévinas, *Altérité et transcendance*, p. 54.

111. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 34.

112. *Ibid.*, p. 222.

113. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 124.

114. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 76.

115. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 11.

116. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, p. 104.

Cette spiritualité est universelle : « Il n'y a pas une seule chose dans une grande spiritualité qui soit absente d'une autre grande spiritualité¹¹⁷. »

14. *Réalisée dans le judaïsme redéfini comme extrême conscience*

Or la spiritualité, ce rapport d'absence et de séparation absolue d'avec l'inconnu inconnaissable que décrit philosophiquement Lévinas, serait pleinement vécue dans le judaïsme, « monde spirituel infiniment plus complexe et plus raffiné que nos maladroites analyses¹¹⁸ ». Il nous faut donc revenir sur ce terme polysémique et mal compris :

Le mot « judaïsme » recouvre, de notre temps, des concepts très divers. Il désigne avant tout une religion — système de croyances, de rites et de prescriptions morales, fondées sur la Bible, sur le Talmud, sur la littérature rabbinique, souvent combinés avec la mystique ou la théosophie de la kabbale. [...] « Judaïsme » signifie dès lors une culture, résultat ou fondement de la religion, mais ayant un devenir propre. [...] Et cette sensibilité, et cette culture, et cette religion sont cependant perçues du dehors, comme les aspects d'une entité fortement caractérisée que l'on est embarrassé de classer. Nationalité ou religion ? Civilisation fossilisée qui se survit, ou ferment d'un monde meilleur ? Mystère d'Israël !¹¹⁹.

Pour Lévinas, le judaïsme n'est pas une religion (au sens courant) caractérisée par l'idolâtrie, l'extase, le sacré, le mythe et la religiosité, puisque « le judaïsme a désensorcelé le monde, a tranché sur cette prétendue évolution des religions à partir de l'enthousiasme et du sacré. Le judaïsme demeure étranger à tout retour offensif de ces formes d'élévation humaine. Il les dénonce comme l'essence de l'idolâtrie¹²⁰. »

Il redéfinit le judaïsme auquel il est attaché comme « une religion d'adultes¹²¹ » « capable[s] de confiance en un Dieu absent¹²² », « un Dieu d'adultes [qui] se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin¹²³ ». Il s'agit donc d'un judaïsme libéré de toute position dogmatique et de toute religiosité qui, au lieu de chercher Dieu au Ciel, questionne les textes¹²⁴ : « Le judaïsme, religion sans dogme, qui n'a pas vocation à convertir, est ouvert aux interprétations multiples de ses textes, renouvelées génération après génération¹²⁵. » En ce sens, le judaïsme est pure rationalité et non foi : « Le

117. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 148.

118. Emmanuel Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, rééd. 2005, p. 25.

119. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 48.

120. *Ibid.*, p. 32.

121. *Ibid.*, p. 27.

122. *Ibid.*, p. 222.

123. *Ibid.*, p. 220.

124. Le judaïsme rabbinique, religion à la fois aristocratique *et* démocratique, produit un « texte » polyphonique dépassant tout dialogue platonicien.

125. Klein, « Judaïsme, valeurs républicaines et laïcité », p. 109.

judaïsme de la raison doit prendre le pas sur le judaïsme de la prière; le juif du talmud doit prendre le pas sur le juif des Psaumes. [...]»¹²⁶.

Plus qu'une religion (sens courant), le judaïsme est une catégorie d'être. En 1957, lors d'un colloque, Lévinas dit que « le judaïsme n'est pas une religion, le mot n'existe pas en hébreu, il est beaucoup plus que cela, il est une compréhension de l'être¹²⁷ ». À propos du livre *Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig qui l'a beaucoup influencé, Lévinas écrit:

Ce livre de philosophie générale est un livre juif qui fonde le judaïsme d'une façon nouvelle: le judaïsme n'est plus seulement un enseignement dont les thèses seraient vraies ou fausses, l'existence juive [...] elle-même est un événement essentiel de l'être, l'existence juive est une catégorie de l'être¹²⁸.

Le judaïsme qui déborde l'ancienne catégorie de religion est précisément cette spiritualité que Lévinas cherche à décrire et à fonder:

Le judaïsme est à l'étroit dans le concept de religion tel que le formule la sociologie, il ne se limite pas aux démarches que la psychologie religieuse suppose dans l'âme du croyant. J'en appellerai à des témoignages [...] ils attestent une spiritualité étrangère à la catégorie reçue de religion¹²⁹.

Le judaïsme réaliserait précisément l'idéal philosophique, permettant de vivre la transcendance, que la philosophie occidentale vise rationnellement depuis toujours sans jamais l'atteindre. Le judaïsme réussirait ainsi là où la philosophie échoue. Cela fait d'ailleurs dire à F. Ciaramelli que la perspective de Lévinas est réaliste plutôt qu'idéaliste¹³⁰. Cependant, le judaïsme est une spiritualité « accessible à l'analyse¹³¹ ».

Lévinas définit le judaïsme de façon plurielle:

— Le judaïsme est un rapport laïc à une transcendance, puisque celle-ci est absolument séparée de l'être humain qui la pense: « Humanisme hébraïque. Sa notion demeure laïque¹³² ».

— Le judaïsme est d'abord et surtout « une extrême conscience¹³³ » située « au carrefour de la foi et de la logique¹³⁴ », logée précisément dans ce lieu improbable qu'est l'écart entre la croyance et la raison.

— Le judaïsme est « une attitude concrète, une expérience absolue de l'infiniment autre¹³⁵ » grâce à l'affranchissement du savoir, à la révélation antérieure à

126. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 404.

127. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, p. 142.

128. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 275.

129. *Ibid.*, p. 370.

130. Ciaramelli, « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas ».

131. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 48.

132. *Ibid.*, p. 407.

133. *Ibid.*, p. 19.

134. *Ibid.*, p. 407.

135. Banon, « Levinas, penseur juif ou juif qui pense », p. 3.

la pensée du discours et de l'hétérogénéité, à la pratique des commandements et des rites.

— Le judaïsme est aussi un enseignement : « Le judaïsme nous enseigne une transcendance réelle, une relation avec Celui que l'âme ne peut contenir et sans Lequel elle ne peut, en quelque façon, se tenir elle-même¹³⁶. »

— Le judaïsme passe par la Thora : « La physionomie particulière du judaïsme : le rapport entre Dieu et l'homme [...] une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora¹³⁷. »

— Le judaïsme passe par l'interprétation talmudique : « ce qui pour nous juifs demeure l'essentiel : la constitution du Talmud. [...] S'il n'y avait pas de Talmud, il n'y aurait pas de juifs aujourd'hui¹³⁸. » Et : « Le judaïsme, ce n'est pas la Bible, c'est la Bible vue à travers le Talmud, à travers la sagesse, l'interrogation et la vie religieuse rabbiniques¹³⁹. »

Le judaïsme ainsi compris conduit à des questions essentielles pour la philosophie.

15. ...Et conduisant à des questions philosophiques essentielles

La pensée de Lévinas qui s'inspire de ce judaïsme (ainsi redéfini) redécouvre d'abord sa proximité avec la philosophie occidentale : « À l'égard du divin qu'ils [les dieux numineux et nombreux] incarnent, il [le monothéisme juif] n'est qu'athéisme. Ici, le judaïsme se sent extrêmement proche de l'Occident, je veux dire de la philosophie¹⁴⁰. » Mais il est plus large et dépasse cette philosophie : « Le judaïsme n'est pas simplement une affaire de juifs et d'antisémites, c'est proprement une affaire de pensée qui convoque le monde, l'identité, l'histoire et excède toute philosophie stricte¹⁴¹. » Le judaïsme n'est donc pas équivalent à la philosophie, mais il en est une source grâce aux textes talmudiques : « Si le Talmud n'est pas la philosophie, ses traités sont une source éminente de ces expériences dont se nourrissent les philosophies¹⁴². »

Philosophie et judaïsme se rejoignent dans leur quête de vérité, mais tandis que la première la cherche dans le savoir et l'ontologie, le second la cherche dans la relation éthique : « Lévinas lui-même indique l'importance de la référence au judaïsme eu égard à la question de la vérité », car « le judaïsme permet de poser la question de la vérité en dépassant la référence ontologique et en privilégiant la structure éthique¹⁴³. »

136. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 35.

137. *Ibid.*, p. 221.

138. *Ibid.*, p. 265.

139. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, p. 156.

140. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 33.

141. Gérard Bensussan, « Sartre, Lévinas et les Juifs. Phénoménologie de l'antisémitisme et ontologie du judaïsme », *Les Temps modernes*, n° 664, 2011, p. 150.

142. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, p. 12.

143. Ciaramelli, « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Lévinas », p. 582.

Finalement, qu'apporte cette pensée inspirée du judaïsme à la philosophie? D'après nous, elle pose deux questions philosophiques essentielles portant sur le sens:

1. La question éthique du sens de l'être humain en particulier: « Question par excellence ou la question de la philosophie. Non pas: pourquoi l'être plutôt que rien, mais comment l'être se justifie¹⁴⁴. » Quel est le sens de l'existence humaine? Comment conjuguer éthiquement la liberté du sujet et le droit à exister d'autrui? Comment articuler la responsabilité transcendante utopique dans la relation duelle et la justice humaine imparfaite lorsqu'intervient le tiers?
2. La question du sens en général: « Que signifie l'intelligibilité de l'intelligible, la signification du sens, que signifie la raison? C'est là sans doute la question préalable de l'humain épris de sens, la question préalable de la philosophie. Ou la question même de la philosophie¹⁴⁵. » Qu'est-ce qui est accessible à la raison (donc à la philosophie occidentale) et qu'est-ce qui ne l'est pas? Quel est le sens de cet écart entre raison et croyance, entre philosophie occidentale et judaïsme?

Ce faisant, Lévinas introduit « la diversion judaïque au cœur même de la philosophie¹⁴⁶ ». Réciproquement, la posture philosophique de Lévinas renouvelle le judaïsme en y (ré)introduisant¹⁴⁷ la raison philosophique:

Monsieur Lévinas nous incitait de la sorte, dans l'esprit de Maïmonide, à nous mettre à la philosophie pour mieux nous arranger de notre perplexité juive, peut-être mieux l'assumer comme distinction humaine. Présumer en toutes circonstances de la pertinence — philosophique — de l'Écriture et de ses commentaires. Fidélité première et dernière, peut-être devoir religieux de tout philosophe juif. La philosophie ne représentait pas un fourvoiement, elle était au contraire requise pour lever les incertitudes et enrichir le judaïsme¹⁴⁸.

En fin de compte, le judaïsme pourrait bien représenter l'altérité de la raison philosophique¹⁴⁹. Lévinas ne les envisage d'ailleurs pas l'un sans l'autre, « ne se mettant à parler grec que parce qu'il ne s'entendait qu'à un discours sur le judaïsme qui s'articulerait selon les rets de la raison philosophique¹⁵⁰ ».

Comment Lévinas parvient-il à ces problématiques essentielles?

144. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, p. 109.

145. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, p. 173.

146. David Banon, « Lévinas talmudiste », in *Emmanuel Lévinas, Philosophe et pédagogue*, Paris, Éd. du Nadir de l'Alliance Israélite Universelle, 1998, p. 33.

147. La pensée de Lévinas s'inspire d'un ancien hégélien (Franz Rosenzweig) et d'un grand kantien (Hermann Cohen).

148. Bouganim, « Lévinas pédagogue », p. 59.

149. Alain David, « Lévinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté », *Les Temps modernes*, n° 664, 2011, p. 94-118.

150. Bouganim, « Lévinas pédagogue », p. 73.

16. *Grâce à une méthode : l'herméneutique talmudique*

Parallèlement à la phénoménologie, Lévinas pratique l'herméneutique talmudique. Elle est l'analyse et l'interprétation philosophiques des textes fondamentaux du judaïsme (Bible, Thora, Talmud). Proposant des leçons « d'un style particulier¹⁵¹ », Lévinas s'efforce dans un premier temps « en fidèle » « d'entrer d'abord dans le langage de la tradition non philosophique attachée à la compréhension religieuse des écritures juives¹⁵² » ; dans un deuxième temps, il cherche une justification phénoménologique au verset étudié : « Une vérité philosophique ne peut pas se baser sur l'autorité du verset. Il faut que le verset soit phénoménologiquement justifié. Mais le verset peut permettre la recherche d'une raison¹⁵³. » D. Banon parle de « la méthode et son renversement » : l'exégèse pour faire parler les textes talmudiques tout en se préservant de l'idolâtrie puis « l'envolée métaphysique souvent sous-tendue par l'analyse phénoménologique des options philosophiques défendues par chaque rabbi¹⁵⁴ ».

Cette envolée suggère le plaisir généré par l'interprétation des textes, au moment de la construction et du partage d'une nouvelle intelligibilité, c'est-à-dire à l'instant de la création d'un sens nouveau, processus dont Lévinas donne plusieurs métaphores : « frotter le texte pour en faire jaillir le sang¹⁵⁵ », « faire sortir un peu d'eau de ce texte désertique¹⁵⁶ », « comme le marteau qui frappe la roche et en fait jaillir des étincelles » ou encore « comme la braise sur laquelle on souffle et qui devient flamme¹⁵⁷ ». Conformément à sa problématique du sens en général explicitée précédemment, nous comprenons que Lévinas cherche à construire du sens pour créer le chaînon manquant entre judaïsme et philosophie.

Comment s'y prend-il ?

Le rabbin Daniel Epstein, traducteur en hébreu des « lectures talmudiques » parle, à propos de Lévinas, d'une « lecture phénoménologique » du Talmud, d'une sorte de « Midrash phénoménologique » qui consisterait à lire chaque passage en l'inscrivant dans le contexte plus général de la « Souguia », à faire apparaître les horizons cachés du texte, ce qui a été oublié, ce qui a été ignoré, ce qui a été offusqué. C'était effectivement sa manière. Qui devait sans doute autant à sa formation phénoménologique [...] qu'à la fréquentation du redoutable Chouchani [maître talmudique]¹⁵⁸.

151. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, p. 139.

152. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, p. 131.

153. *Ibid.*, p. 131.

154. Banon, « Lévinas talmudiste », p. 40.

155. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, p. 102.

156. *Ibid.*, p. 118.

157. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, p. 141.

158. *Ibid.*, p. 137.

Le verset n'est pour Lévinas qu'un exemple particulier dont on peut dégager une question philosophique universelle: «Il y a des situations où, dans le verset — qui joue toujours initialement le rôle d'illustration ou de suggestion —, surgit une idée qui prend une certaine force du fait que ce contexte religieux amène un accent philosophique¹⁵⁹.» À partir du cas illustré dans le verset, l'exégèse lévinassienne tend vers le questionnement et la vérité philosophiques: «une lecture du Talmud qui ne se limiterait ni à la philologie, ni à la piété à l'égard d'un passé “cher mais périmé”, ni à l'acte religieux d'adoration; mais une lecture en quête de problèmes et de vérités [...]»¹⁶⁰ universels: «Nous prenons le texte talmudique et le judaïsme qui s'y manifeste pour enseignants et non pas pour un tissu mythogène de survivances. [...] Les vues universelles qu'il s'agit de dégager du particularisme apparent [...] voilà le but dominant de notre exégèse¹⁶¹.»

Ni méthode historique ni analyse structuraliste, la démarche lévinassienne est une méthode rationaliste qui résiste à la tentation d'élaborer un savoir sur le divin:

Le rationalisme de la méthode ne consiste pas, Dieu merci, à remplacer Dieu par Être Suprême ou par Nature ou — comme le font certains jeunes hommes en Israël — par Peuple juif ou Classe ouvrière. Il consiste d'abord à se méfier de tout ce qui, dans les textes étudiés, pourrait passer pour une information sur la vie de Dieu, pour une théosophie¹⁶².

Le rationalisme est la caractéristique première de la méthode lévinassienne: «Mon effort consiste toujours à dégager de ce langage théologique des significations qui s'adressent à la raison¹⁶³.» Ce caractère rationnel de la démarche garantit «la liberté et le non-dogmatisme dans l'exégèse¹⁶⁴». Lévinas revendique cette liberté apprise de son Maître: «Il [M. Chouchani] a rendu impossible à jamais l'accès dogmatique purement fidéiste, ou même théologique, au Talmud. Notre essai doit attester cette recherche de liberté, sinon une liberté conquise¹⁶⁵.» Cette liberté d'interprétation frôle parfois la subversion: «Lecture subversive, qui n'avait rien de pieux, qui s'en défendait même, et se revendiquait d'une liberté conquise¹⁶⁶.» Cette lecture «révolutionnaire» ne suivait ni n'imposait de dogmes: «Il laissait aux auditeurs le soin de déduire. C'était bien sûr un discours construit, orienté, intelligent, mais jamais il n'imposait son interprétation¹⁶⁷.» La lecture

159. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, p. 132.

160. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, p. 23.

161. *Ibid.*, p. 14-15.

162. *Ibid.*, p. 33.

163. *Ibid.*, p. 33.

164. *Ibid.*, p. 14-15.

165. *Ibid.*, p. 22.

166. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, p. 138.

167. *Ibid.*, p. 140.

lévinassienne restait ouverte au dialogue et au débat pour co-construire un sens rationnel universel :

Nous pouvons donc aborder hardiment ce texte religieux, mais qui se prête, d'une façon si merveilleusement naturelle, au langage philosophique. Il n'est pas dogmatique, il vit de discussions et de colloques. Le théologique reçoit ici une signification morale d'une remarquable universalité où se reconnaît la raison¹⁶⁸.

La méthode lévinassienne peut être qualifiée d'herméneutique paradigmatique multidimensionnelle et dialectique :

Ainsi ces signes — versets bibliques, objets, personnes, situations, rites — fonctionneront comme signes parfaits. [...] Signes parfaits, irremplaçables et, *dans ce sens* — purement herméneutique — signes sacrés, lettres sacrées, saintes écritures. [...] Jamais l'esprit ne donne congé à la lettre qui le révèle. [...] Les possibilités de signifier à partir d'un objet concret libéré de son histoire — ressource d'une méthode de pensée que nous avons appelée paradigmatique — sont innombrables. Requéran l'usage de facultés spéculatives peu communes, elles se déroulent dans un espace multidimensionnel. La dialectique du Talmud prend un rythme océanique [...] un mouvement incessant de va-et-vient¹⁶⁹.

Alors cette méthode si particulière doit-elle encore être qualifiée de « religieuse » ? Dans ses entretiens, Lévinas répond à cette question sous forme de boutade : « Si on estime que cette deuxième manière d'engendrer la pensée [en partant de la Bible] est religieuse, je suis penseur religieux!¹⁷⁰ » Tout dépend effectivement de la définition que l'on donne au terme « religieux ».

Conclusion

Le soupçon et le rejet viennent souvent de la méconnaissance et de l'incompréhension. Notre contribution visait donc à faire œuvre pédagogique en donnant une vue d'ensemble argumentée et détaillée du dessein parfaitement clair, cohérent et logique d'Emmanuel Lévinas. Le philosophe voulait en effet clarifier, différencier et ré-articuler les catégories en jeu : philosophie, Dieu, religion, athéisme, judaïsme. Ce faisant, nos résultats s'inscrivent dans la continuité de certains travaux de recherche. Notre contribution a en effet tiré le fil de l'hypothèse rapidement évoquée par J. A. Barash selon laquelle Lévinas nourrissait « très exactement cette double ambition : critiquer les catégories traditionnelles et en redéfinir de nouvelles¹⁷¹ ». Elle a également tenté de faire le pas de côté préconisé par F. Mies : « Ceci [le fait que la pensée lévinassienne ne s'oppose pas à la laïcité] ne peut s'expliquer, évi-

168. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, p. 34.

169. *Ibid.*, p. 20.

170. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, p. 134.

171. Barash, « Emmanuel Lévinas : penseur du religieux ? », p. 119.

demment, que si le terme “religieux” change de sens. Or la façon lévinas-sienne d’entendre “Dieu” suppose un pas de côté¹⁷². » Notre analyse permet de proposer la synthèse suivante :

Catégorie	Sens courant (d’après Lévinas)	Sens « lévinassien »
Philosophie	Philosophie classique occidentale : • amour la sagesse • avec priorité au Vrai • insatisfaite d’elle-même (manque, désir de savoir, besoin de réponse), • ontologique (Penser = être), • immanente, • passant par la connaissance.	Philosophie de l’amour : • sagesse de l’amour • avec priorité au Bien • satisfaite d’elle-même (union, fusion, communion), • au-delà de (antérieurement à) l’ontologie, • métaphysique et transcendante, • passant par la relation éthique (<i>Visage</i> d’autrui).
Dieu	Transcendance révélée : Dieu pensé en termes ontologiques comme un objet, thématiqué, représenté, personnifié, prenant corps ou dans le Ciel.	Transcendance non révélée : Dieu = idée de l’infini, séparation absolue d’avec l’être humain qui la pense, extériorité, absence de corrélation dans la pensée entre le sujet et l’objet, absence de contenu, courbure intersubjective, hétéronomie, kath’auto, interpellation éthique, assignation à responsabilité, le tiers et l’Illéité.
Religion	• Relation à Dieu • en termes de participation et de totalité, • rapport vertical, • foi, violence du sacré, mythe, idolâtrie, extase, religiosité, dogmes religieux • expérience religieuse • sanctification	• Rapport à Dieu • sans participation ni totalité (oubli de soi dans la relation), • rapport horizontal, • religion d’adultes, rationnelle, non dogmatique, sans sacré, ni mythe, ni idolâtrie, spiritualité athée universelle précédant le savoir

172. Françoise Mies, « Religions, laïcité et écritures saintes selon Emmanuel Lévinas. Réflexions pour notre temps », *Nouvelle revue théologique*, 2011/2, vol. 133, 2011, p. 270.

Religion (suite)		• conscience extrême, • « sainteté » : hyperbole, excès pour dire amour, responsabilité, condition d'otage, passivité devant la justice, acceptation de la mort, valeur, idéal humaniste, utopie, possibilité du sacrifice.
Athéisme	Athéisme (religieux) : • croyance en la non-existence de Dieu • ou négation de l'existence de Dieu	Athéisme (métaphysique) : • antérieur à toute croyance (en l'existence ou en la non-existence de Dieu). • Séparation absolue entre la transcendance (idée de l'infini) et l'être qui tente de la penser.
Judaïsme	Religion — institution — système de croyances, de rites, de prescriptions morales — mystique — kabbale — culture — nationalité — « civilisation fossilisée »	Religion en tant que rapport à l'infini, spiritualité, catégorie d'être, religion d'adultes devant un Ciel vide, quête de vérité passant par l'interprétation des textes talmudiques.

Remarquons alors que la différenciation des catégories apparaît très clairement, tant dans leur sens « lévinassien » que dans leur sens courant. Remarquons aussi et surtout que leur articulation change du tout au tout :

— dans leur sens courant, la philosophie occidentale insatisfaite et toujours avide de savoir *s'oppose radicalement* à une religiosité faite de dogmes, de sacré, de mythes, d'idolâtrie envers un Dieu personnifié. Le discours philosophique a en effet toujours voulu connaître et absorber le Dieu dont parle la Bible, pour *détruire* la transcendance révélée.

— au contraire, dans leur sens « lévinassien », la religion (au sens de rapport séparé de l'être humain à une transcendance impensable, universelle, spirituelle, vivante, inspirée du judaïsme et surgissant de la relation éthique) *fonde* une sagesse de l'amour, la seule vraie philosophie, et *inversement la seule qui puisse interpréter et garder vivante* une religion d'adultes.

Un changement paradigmatique apparaît alors, passant d'une opposition totale et violente entre philosophie et religion (au sens courant) à une douce et enrichissante interdépendance entre philosophie et religion (au sens « lévinassien »).

En proposant une phénoménologie de l'idée de l'Infini, le philosophe ancre la transcendance dans les relations humaines, redéfinit toutes les caté-

gories en jeu, propose un changement paradigmatique et pose de façon visionnaire des questions essentielles dont les solutions proposées nous semblent intéressantes :

1. la problématique du sens en général qui se loge dans l'écart entre ce qui est intelligible (investi par la philosophie occidentale) et ce qui ne l'est pas (investi jusqu'à présent par les croyances), qui nécessite des moyens (l'herméneutique) et des lieux (les textes) pour remettre en œuvre un processus de création de sens ;
2. la problématique du sens de l'être humain en particulier qui se loge dans l'écart entre sa liberté et le droit à exister d'autrui, qui nécessite elle aussi des moyens (l'éthique et la justice) et des lieux (la relation et la société) pour mettre en œuvre une sagesse de l'amour.

Nos sociétés contemporaines aux prises avec la radicalisation violente et nos écoles en recherche d'une éthique éducative n'ont-elles pas besoin d'urgence de cette re-crédation de sens et de cette sagesse de l'amour ?

Normativité, signification et acte locutionnaire

Charles Groulier

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055269ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055269ar>

[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

Groulier, C. (2018). Normativité, signification et acte locutionnaire. *Philosophiques*, 45 (2), 391–418. <https://doi.org/10.7202/1055269ar>

Résumé de l'article

La question de savoir si la signification est normative et comment préciser l'idée de normativité sémantique fait l'objet de nombreux débats actuels. Nous proposons de partir de l'hypothèse qu'un langage est un système de règles, et qu'apprendre un langage c'est apprendre à obéir à des règles qui régissent l'usage de ses expressions. Nous distinguons d'abord entre différentes notions de signification et de normativité. Puis nous examinons de façon critique deux objections à l'idée d'une normativité sémantique : la première réduit la normativité sémantique au « doit » instrumental, l'autre à la normativité épistémique. Nous proposons ensuite une conception alternative de la normativité sémantique fondée sur le concept (propre à la théorie des actes de langage) d'acte locutionnaire.

Normativité, signification et acte locutionnaire

CHARLES GROULIER

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)
groulier@ehess.fr

RÉSUMÉ. — La question de savoir si la signification est normative et comment préciser l'idée de normativité sémantique fait l'objet de nombreux débats actuels. Nous proposons de partir de l'hypothèse qu'un langage est un système de règles, et qu'apprendre un langage c'est apprendre à obéir à des règles qui régissent l'usage de ses expressions. Nous distinguons d'abord entre différentes notions de signification et de normativité. Puis nous examinons de façon critique deux objections à l'idée d'une normativité sémantique: la première réduit la normativité sémantique au « doit » instrumental, l'autre à la normativité épistémique. Nous proposons ensuite une conception alternative de la normativité sémantique fondée sur le concept (propre à la théorie des actes de langage) d'acte locutionnaire.

ABSTRACT. — There are many ongoing debates over whether meaning is normative or about how the idea of semantic normativity is to be fleshed out. We suggest to start from the assumption that language is a system of rules, and learning a language is learning to obey the rules for the use of its expressions. We first distinguish between different notions of meaning and of normativity. Then we critically examine and reject two objections to the idea of semantic normativity: one reducing semantic normativity to instrumental "ought", the other to epistemic normativity. We then propose an alternative conception of semantic normativity based on the speech-acts theorists' concept of locutionary act.

L'idée selon laquelle parler et comprendre un langage revient à utiliser des expressions selon certaines règles fut défendue par Ludwig Wittgenstein¹ et interrogée par Wilfrid Sellars². Dans son ouvrage de 1982, *Règles et langage privé*³, Kripke tire de son interprétation de Wittgenstein une conception *normative* de la signification. Cette dernière s'articule essentiellement autour des notions de « correction », de « justification » ou de « devoir », et introduit explicitement le terme « normatif » pour qualifier la relation entre intention, signification et usage⁴. L'interprétation kripkéenne a donné lieu à de foisonnantes discussions sur l'existence d'une dimension normative propre au domaine sémantique⁵. À partir des remarques de Wittgenstein et de son

1. L. Wittgenstein, 2004.

2. W. Sellars, 1954, dans K. Sharp et R. Brandom, 2007.

3. S. Kripke, *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. T. Marchaisse, Seuil, 1996. Nous nous référerons dorénavant à la traduction.

4. *Ibid.*, p. 49.

5. Parmi lesquelles: C. Wright (1984), P. Boghossian (1989 et 2008), R. Brandom (2010), K. Glüer & A. Wikforss (2009), A. Hattiangadi (2007), A. Gibbard (2012).

interprétation, et en mettant entre parenthèses toute prétention exégétique, il est possible d'isoler une première formulation très générale de cette conception: appliquer un terme ou utiliser une expression linguistique revient à *suivre une règle*. En fonction de sa signification, il existe des manières *correctes* et *incorrectes* d'utiliser une expression, des manières dont celle-ci *doit* être appliquée. Tout usage, toute production linguistique, toute énonciation douée de sens est un phénomène normatif, au sens où l'on ne peut pas rendre compte de ce qu'est faire une énonciation linguistique douée de sens sans user d'un *concept* normatif.

Nous essaierons de clarifier cette thèse en l'opposant à différentes interprétations et objections récentes. Pour ce faire, nous suivrons le plan suivant: après avoir introduit le paradoxe sceptique de Kripke et son argument de la normativité, nous proposerons (§1) une distinction entre normes et règles, selon le rapport qu'elles entretiennent aux devoirs catégoriques et hypothétiques d'une part, et à la pratique et à la convention d'autre part. À partir de ce cadre conceptuel, nous évaluons et rejetons ensuite deux types d'objection à la conception normative de la signification: l'une (§2) visant à réduire la normativité sémantique à une forme de normativité épistémique, l'autre (§3) à la réduire à une forme de normativité instrumentale. Nous terminerons (§4) en proposant une nouvelle interprétation de la thèse de la normativité de la signification à partir du concept d'acte locutionnaire, en défendant l'idée que la normativité en jeu relève de ce concept, c'est-à-dire de la manière dont nous *concevons* ce qu'est un locuteur, le type d'acte qu'il accomplit au moyen du langage et la norme à laquelle il est, par définition, soumis. Notre thèse est donc «métaconceptuelle» (plutôt que métaphysique), au sens où elle ne porte pas sur la nature de la signification, sur ce qu'est la signification, mais sur certains concepts relatifs à la signification.

Commençons par rappeler rapidement la manière dont Kripke introduit l'objection de la normativité. Le sceptique mis en scène par Kripke pose un défi qu'on pourrait appeler «constitutif», lorsqu'il demande ce qui constitue le fait que je signifie bien la fonction PLUS⁶ lors de mon usage du terme «plus». Notre sceptique interroge la signification d'un terme mathématique (le terme «plus» ou fonction d'addition) mais la portée de sa question est tout à fait générale: elle porte sur *la* signification et la possibilité de signifier quoi que ce soit. Le sceptique soutient qu'aucune représentation ou image mentale ne peut constituer la signification d'un terme, dans la mesure non seulement où aucune représentation ou image ne nous dit comment utiliser le terme, mais, de plus, où toute image ou représentation peut être interprétée de façon multiple. Dans le cas de la signification et de la saisie de la signification de «plus», l'appel à une forme d'image mentale de la fonction PLUS paraît peu éclairante et pour le moins obscure d'un point de vue

6. On suivra dorénavant un usage répandu, en utilisant l'écriture en capitales pour désigner les significations ou concepts.

phénoménologique. Faire l'hypothèse de quelque chose comme une règle présente à l'esprit, qui sied mieux à la façon dont nous nous représentons intuitivement la signification d'un concept mathématique comme celui d'addition, ne permet néanmoins pas d'échapper au paradoxe, car toute règle peut elle aussi être réinterprétée. Faire intervenir des règles pour interpréter des signes ou d'autres règles ne fait que repousser le problème.

Kripke envisage alors l'hypothèse que le fait en vertu duquel le locuteur signifie bien PLUS par l'expression « plus » est sa disposition à répondre « 125 » chaque fois que la question « $68 + 57$ » lui est posée, et de manière générale, à utiliser le terme « plus » pour appliquer la fonction d'addition (comme, en toute hypothèse, notre communauté linguistique est elle-même disposée à le faire). Mais cette hypothèse est rejetée, car elle revient à dire, comme le formule Kripke :

« 125 » est la réponse que vous êtes disposé à donner et (peut-on ajouter) c'est aussi ce que vous auriez répondu par le passé. Parfait, je sais donc maintenant que « 125 » est la réponse que je suis disposé à donner (et donne ici même !), et il est peut-être utile d'apprendre — comme une donnée factuelle brute — que j'aurais répondu de même par le passé. Mais qu'est-ce qui m'indique ici que « 125 » est (*ou* était) une réponse *justifiée* en termes de directives que je me serais données, et non une réponse arbitraire et injustifiée, jaillissant de moi comme un diable hors de sa boîte ?⁷

L'idée de « directive » a, semble-t-il, une portée normative, dans la mesure où ce n'est que parce qu'il existe des directives déterminées qu'une action peut être dite *conforme* à une directive, et ce n'est que parce que le locuteur a un accès à ces directives qu'il peut être dit lui *obéir*. De plus, le fait qu'un locuteur ait certaines dispositions verbales, par exemple à utiliser le mot « vache » en présence de vaches ou pour faire référence à des vaches, ne rend pas compte du fait que certains usages sont *corrects* et d'autres *incorrects*. À supposer qu'un ensemble de dispositions verbales puissent déterminer l'extension du terme « vache », en quoi cet ensemble permet-il de comprendre le fait qu'un seul type d'usage est correct, que certains usages sont *justifiés*, qu'ils correspondent à la manière dont le locuteur *doit* utiliser le terme, que le locuteur s'est conformé à la *règle* ? Kripke propose le diagnostic suivant :

Le dispositionnaliste nous fournit une explication *descriptive* de cette relation : si « plus » signifiait l'addition, alors je répondrai « 125 ». Mais une telle réponse n'est pas appropriée, car cette relation est essentiellement *normative*. La question *n'est pas* que je *répondrais* « 125 », si je signifiais l'addition par « plus », mais que, si j'entends me conformer à la signification que j'attribuais par le passé à « + », je *devrais* répondre « 125 »⁸.

7. Kripke, 1996, p. 34.

8. Kripke, 1996, p. 49.

La conception dispositionnaliste est incapable de rendre compte de cette relation normative entre la signification et l'usage.

Comme l'a formulé Boghossian :

[L]'intuition de Kripke fut de réaliser que cette observation peut être convertie sous la forme d'une condition d'adéquation pour toute théorie de la détermination de la signification : tout candidat au titre de propriété en vertu de laquelle une expression a une signification doit être tel qu'il fonde la « normativité » de la signification — il doit être possible d'extraire de toute propriété supposément constitutive de la signification d'un mot ce qu'est l'usage correct de ce mot⁹.

La normativité ainsi conçue, c'est-à-dire en tant que contrainte sur toute théorie (ou conception philosophique) de la signification, comporte trois aspects centraux. Tout d'abord, connaître la signification d'un terme revient à avoir une forme de connaissance pratique : nous savons (avec une marge d'erreur) comment utiliser le terme, ce qu'est un usage *correct* du terme, ce que nous *devons* faire ou ne pas faire avec un terme. La signification d'un terme spécifie la manière correcte de l'appliquer, comme une règle spécifie quelles actions sont correctes (obligatoires, interdites, permises). Il s'agit de ce que nous pouvons appeler l'aspect *déontique* de la normativité. De plus, toute règle a une dimension *procédurale*, constitue une forme d'*instruction* quant à l'action. Lorsque nous utilisons une expression, une fois que nous avons saisi le sens d'un terme, nous sentons qu'il ne nous est pas loisible de l'utiliser arbitrairement, nous nous sentons *comme* déterminés, contraints ou guidés, une contrainte que nous attribuons à la signification du terme. Cette sensation de détermination n'est pas une détermination de type causal, excluant la possibilité de l'erreur. Il s'agit de la relation entre une règle et son application : la règle ne détermine pas l'application, mais l'encadre, l'instruit, la contraint. Enfin, la propriété constitutive de la signification est supposée *justifier* l'application du terme. La relation entre la règle et son application est aussi une relation de justification, où la signification/règle du terme justifie son application particulière (si elle est correcte). La relation entre la signification conçue comme règle et l'usage du terme ne peut donc pas être causale : une relation causale entre deux propriétés ou événements n'est pas une relation de justification.

Une partie significative du débat contemporain¹⁰ s'est concentrée sur l'analyse des termes de « correction » et de « devoir », sur le sens qu'ont ces termes lorsqu'il est affirmé par exemple qu'une expression linguistique possède des conditions de *correction*, ou des conditions d'usage *correct*, et que la signification d'un terme spécifie la façon dont on *doit* l'appliquer. En

9. Boghossian, 1989, réédité dans Boghossian, 2008, p. 15.

10. Voir en particulier, le débat entre D. Whiting 2009, K. Glüer & A. Wikforss 2015 et A. Hattiangadi 2009.

insistant ainsi sur l'aspect de la normativité que nous avons appelé déontique, nous pouvons donc reformuler notre question de la manière suivante : si la signification d'un terme implique que l'on *doive* l'utiliser d'une certaine façon, ce « devoir » est-il normatif et en quel sens ? Y a-t-il une forme de normativité spécifiquement sémantique ?

1. Normativité, normes et règles

Le terme de « normativité » relève d'une terminologie technique spécifiquement philosophique, qui s'est largement imposée dans les dernières décennies¹¹. L'usage du concept s'est généralisé, sortant de son domaine privilégié (l'éthique et la métaéthique) pour s'étendre aussi bien à l'épistémologie, à la philosophie du langage et de l'esprit, ou encore à la philosophie de l'action. En un premier sens, on peut dire d'un fait, d'une propriété, d'une action ou d'une activité qu'ils sont normatifs s'ils ne peuvent être décrits qu'à l'aide de concepts comme ceux de norme, de règle, de devoir, de standard, de justification, de correction, de raison¹². Par exemple, l'*acte* de sanctionner juridiquement, le *fait* que la torture soit un mal, la *propriété* d'être bon, d'avoir une tenue correcte selon les règles d'un club ou d'obéir à certaines normes de rationalité peuvent être considérés comme normatifs, en ce sens. Mais le terme de normativité est aussi utilisé de façon plus restrictive, originellement dans le cadre de la métaéthique, pour caractériser des concepts, des énoncés, des propriétés ou des entités comme non descriptifs, non factuels ou encore non naturels ou non naturalisables. Dans ce contexte, est normatif ce qui jouit d'un caractère ontologiquement distinct du fait, ou du naturel (au sens de ce qui peut être l'objet des sciences naturelles) et, éventuellement, possède un statut philosophiquement problématique, tandis que le concept ou l'énoncé normatif se distingue du concept ou énoncé descriptif — considéré comme central par la tradition analytique — par sa logique ou sa sémantique.

Par delà les différents usages du terme « normatif », qu'entend-on généralement par normes et par règles ? Malheureusement, il n'y a pas de consensus terminologique et philosophique sur cette question, et les philosophes utilisent souvent indifféremment les deux termes. Il est généralement admis que règles et normes possèdent deux propriétés très générales en commun. Tout d'abord, elles sont supposées posséder une certaine force, exercer une certaine contrainte sur l'agent : normes et principes moraux sont invoqués pour critiquer, blâmer, corriger l'acte, les lois possèdent une fonction sociale coercitive et répressive, les règles d'un jeu encadrent et obligent

11. Comme le montre le titre de ces différents ouvrages et entrées d'encyclopédie récents : *Meaning and Normativity* (Allan Gibbard, 2012), « The Normative Status of Logic » (F. Steinberger, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016), *The Normativity of Rationality* (Benjamin Kiesewetter, 2017).

12. La liste n'est pas exhaustive.

les joueurs, les standards logiques et rationnels sont utilisés pour évaluer la pensée ou le discours. De plus, les normes et les règles se distinguent des lois de la nature en ce qu'elles peuvent être enfreintes : la loi de la gravitation universelle n'est ni une norme ni une règle. La difficulté survient lorsqu'on cherche à analyser cette force contraignante des normes et des règles. Intuitivement, il est clair que certaines normes ont au moins une prétention plus grande que d'autres à exercer une force contraignante sur les agents. De ce point de vue, les normes morales ou rationnelles se démarquent assez naturellement des règles d'un jeu. On suppose souvent que les normes morales ont une prétention à exercer une autorité sur le sujet rationnel qui dépasse celles de la loi juridique ou de la convention sociale. Par opposition, les règles d'un jeu ne possèdent ni ne prétendent à posséder ce *type* de force — que nous pouvons appeler « force normative ». Essayons de clarifier cette différence intuitive entre norme et règle.

Normes et règles sont typiquement exprimées à l'aide d'un vocabulaire déontique, exprimant devoirs, obligations, interdictions et permissions. En nous inspirant de Kant, on peut distinguer le concept de devoir hypothétique, qui est conditionné aux désirs et intérêts de l'agent, du concept de devoir catégorique, qui s'impose à lui de manière inconditionnelle, et dont le domaine privilégié est celui de la normativité morale. Le « doit » hypothétique est parfois appelé « instrumental », pour insister sur le fait qu'il figure typiquement dans la conclusion d'un raisonnement pratique, comme par exemple : (intention/prémisse) je veux rester sec, (croyance/prémisse) prendre un parapluie est un moyen pour rester sec, (devoir instrumental/conclusion) je dois prendre un parapluie. Le « doit » catégorique est celui qui correspond à ce que l'on doit faire de manière inconditionnelle ou, selon la terminologie kantienne, de manière non hypothétique, comme dans le principe : « Tu ne dois pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse. » Le concept d'un devoir indépendant des intentions, désirs, inclinations ou intérêts de l'agent, tel que nous l'introduisons, est intentionnellement distinct du concept de devoir moral. Autrement dit, tout devoir catégorique n'est pas, en vertu de la signification de « devoir catégorique », un devoir moral. Il ne serait donc pas contradictoire d'affirmer qu'un devoir épistémique, comme le fait que l'on doit croire que *p* si et seulement si *p* est vrai, soit catégorique¹³.

Comme l'a remarqué P. Foot dans un article fameux¹⁴, caractériser le devoir catégorique par son inévitabilité, par le fait que sa force s'exerce même sur l'agent qui n'a pas l'intention de s'y soumettre, est insuffisant : les devoirs que stipule l'étiquette continuent de s'appliquer même à celui qui a

13. Pour une défense de la catégoricité de la norme épistémique de la croyance, voir Engel 2013.

14. Foot (1972).

de bonnes raisons de ne pas s'y conformer. Ce n'est manifestement pas ce genre de catégoricité que certains philosophes cherchent à déterminer :

Bien que les gens donnent comme raison de faire quelque chose le fait que l'étiquette l'exige, nous ne prenons pas cette considération comme *nous donnant, en elle-même, une raison d'agir*. Les considérations ayant trait à l'étiquette n'ont pas le pouvoir de donner automatiquement des raisons (*any automatic reason-giving force*), et un homme pourrait être justifié (*might be right*) à nier qu'il ait des raisons de faire « ce qui se fait »¹⁵.

Foot suggère que le genre de règles dont l'étiquette est un exemple manque d'une justification rationnelle, au sens où leur simple invocation ne constitue pas une raison. Même si on les considère comme donnant des raisons d'agir (ce que Foot ne fait pas), le fait que « c'est la règle » n'est jamais une raison *suffisante*, du moins dans le cas des règles qui comportent une forte dimension conventionnelle. Il faut donc ajouter une nouvelle distinction entre le « doit » catégorique et le « doit » inévitable¹⁶, au sens où il continue de s'appliquer indépendamment des désirs de l'agent.

Nous pouvons distinguer normes et règles selon le rapport qu'elles entretiennent à la force normative d'une part, et à la convention et la pratique d'autre part. Stipulons qu'une norme est une prescription ou un standard typiquement exprimé à l'aide du « doit » catégorique. La norme prétend ainsi exercer une force normative catégorique sur les agents¹⁷. Les normes constituent des raisons ou des justifications pour l'action ou la pensée. Les normes morales sont le prototype même de la norme. Par opposition, les règles *peuvent* être invoquées comme raison ou justification, mais ne constituent pas en elle-même (c'est-à-dire, indépendamment de toute autre considération) une raison ou une justification.

Les règles peuvent prendre des formes extraordinairement variées, mais celles qui nous intéressent en particulier sont les règles intrinsèquement liées à une activité ou pratique en partie conventionnelle (comme le langage). On appelle parfois ces règles des règles *constitutives*. Le prototype de la règle constitutive est la règle du jeu. Un jeu (le poker, les échecs, le football) est une pratique *essentiellement* constituée par des règles, qui possèdent une forte dimension conventionnelle. Selon le modèle des règles constitutives de Searle¹⁸, celles-ci prennent essentiellement la forme suivante : dans la

15. *Id.*, p. 309.

16. Nous empruntons la terminologie à A. Hazlett (2013, chap. IX, p. 264).

17. Nous supposons que les normes ont une « prétention » à exercer une force normative catégorique sur les agents, car nous ne voulons pas prendre parti ici sur la question de savoir s'il existe véritablement des devoirs catégoriques. Néanmoins, nous voulons conserver cette différence de force normative existant intuitivement entre les normes morales et les règles comme les règles d'un jeu ou les règles du code de la route.

18. Searle, 1969. Zelaniec 2010 précise que Czesław Znamierowski est le premier à étudier le phénomène des règles constitutives.

pratique X, l'action de ϕ -er compte comme l'action de θ -er. Par exemple, dans le cadre du football (*soccer*), l'action de faire franchir la ligne des buts au ballon compte comme marquer un point. Ces règles constituent, par leur existence même, l'activité qu'elles encadrent et se distinguent ainsi des règles régulatrices, qui régissent une activité préexistante. Les règles constitutives circonscrivent le champ de toute action possible, à l'intérieur du jeu. Elles stipulent les conditions nécessaires et suffisantes pour accomplir une action du jeu. En ce sens, les règles constituent le jeu.

Notons que cette distinction doit être comprise comme une distinction conceptuelle plutôt qu'ontologique¹⁹. Qu'une règle soit constitutive ou régulatrice dépend en partie de la manière dont on décrit l'action qui tombe sous la règle. Les lois portant sur l'héritage peuvent être considérées comme régulatrices si l'on décrit l'acte qu'elles régulent comme un acte non juridique pré-existant, par exemple comme l'acte de transmettre un bien à un descendant. Mais elles sont des règles constitutives si l'acte consiste à léguer une propriété, dans la mesure où leg et propriété n'existent que relativement à un système juridique.

L'existence de règles conventionnelles est une condition nécessaire mais non suffisante de la pratique essentiellement régulée, ce que Raz appelle un « système normatif autonome²⁰ ». Une telle pratique comporte aussi une finalité ou une valeur autonome. Pour être un jeu, une pratique régulée doit avoir pour finalité la victoire, pour valeur positive le fait de gagner et pour valeur négative le fait de perdre²¹. Mais le fait que tout jeu comporte ce but n'est pas plus une règle qu'une convention: ce but ne varie pas selon les différents jeux et ne figure pas dans les règles. Le but donne leur force aux règles: un agent n'est soumis aux règles d'un jeu que lorsqu'il a l'intention ou qu'il est en train de jouer, c'est-à-dire lorsqu'il cherche à gagner selon les règles. Cette définition n'interdit pas que l'on puisse jouer en trichant ou jouer avec l'intention de perdre, mais le joueur doit au moins *prétendre* avoir l'intention de gagner et de respecter les règles²². Toute pratique, même la plus fortement conventionnelle, ne peut pas être définie uniquement à partir d'un ensemble de règles: cet ensemble doit constituer un système, unifié autour d'un but, d'une valeur, d'une finalité propre.

19. Nous remercions un rapporteur anonyme de *Philosophiques* pour sa remarque sur la nécessité de cette distinction.

20. Raz, 1999, chap IV.

21. Le concept de jeu est notoirement difficile à circonscrire, et il est peu probable qu'il soit possible de fournir un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une activité tombe sous ce concept. Certains jeux n'ont pas vraiment de règles: nous pouvons dire que deux chats jouent ensemble, mais suivent-ils des règles? Nous nous concentrons donc ici sur le sous-ensemble des jeux qui sont régulés.

22. Raz 1975, chap. IV.

En adaptant la typologie des systèmes normatifs de Raz²³, nous dirons qu'un système de règles satisfait deux conditions :

- Les règles de ce système ont une force normative conjointe : l'agent doit obéir à l'ensemble (ou à une majorité) des règles du système, l'obéissance à une règle n'a pas de sens et est inutile si l'agent ne se conforme pas aux autres. Par exemple, l'obéissance aux règles d'un jeu ou aux règles de politesse n'a de sens que si l'agent a l'intention de se conformer à une part importante de ces règles.
- Le système est articulé autour d'une valeur commune. Celle-ci rend compte de la force normative des règles, et cette valeur ne peut être décrite qu'en référence aux règles.

La valeur ici considérée n'a pas à être une valeur en soi ou une valeur ultime, comme le bien ou l'égalité. Dans le cadre d'un système de règles, règles et valeurs sont interdépendantes : la valeur donne le sens de la pratique et unifie les règles, et les règles donnent le contenu de la valeur. Dans le cas du jeu, il y a bi-valence : gagner et perdre. La valeur-victoire donne le sens de ce qui est recherché par les participants (ce qui guide leur comportement, leur stratégie) et transmet une force normative aux règles, et en même temps, ce en quoi consiste le fait de gagner dans un jeu particulier, le contenu de sa valeur, ne peut être explicité qu'à l'aide des règles. La politesse est, en ce sens, un système de règles organisé autour des valeurs « être poli/être impoli ». L'individu qui enlève son chapeau en entrant dans une pièce le fait dans le but d'être poli, et d'éviter d'être impoli. Et ce que c'est qu'être poli ne consiste en rien d'autre que de respecter les règles de la politesse. La valeur d'un système de règles est distincte de la fonction qu'il possède au sein d'une collectivité ou de la fin que se donnent les participants. Le jeu peut avoir pour fonction sociale le sentiment collectif, et le joueur peut, à titre individuel, y chercher un divertissement. De même, la politesse peut servir de moyen de cohésion sociale, et une personne particulière peut respecter les règles de politesse pour bénéficier du statut symbolique qu'il croit pouvoir en tirer. Mais les valeurs de ces systèmes ne sont pas plus le divertissement que la distinction sociale. Toutefois, la valeur du système de règles et la fin ou fonction de la pratique corrélée sont intimement mêlées : la fonction de la pratique peut donner une raison de modifier, voire d'enfreindre certaines règles. On peut chercher à modifier les règles d'un jeu, institutionnellement ou à l'occasion d'une partie, si celles-ci nuisent à la fonction divertissante du jeu. Une personne peut contrevenir de manière justifiée à une

23. *Id.* chap. IV. Joseph Raz parle de systèmes normatifs plutôt que de systèmes de règles parce qu'il inclut dans son concept de norme à la fois notre concept de règle (comme quelque chose d'essentiellement conventionnel et constitutif d'une pratique) et notre concept de norme (comme prescription ou standard qui possède une prétention à avoir une force normative catégorique).

règle de politesse si elle est justifiée à penser que, dans un contexte particulier, l'obéissance à la règle peut offenser un tiers.

Les règles constitutives forment donc un ensemble solidaire d'une pratique qui est, au moins en partie, conventionnelle. Elles sont typiquement exprimées au moyen de ce que nous avons appelé le « doit » inévitable. Le jeu, les rites religieux, le sport, le shopping, la chasse, l'artisanat, l'agriculture, l'art militaire sont, en un sens très large, des pratiques, mais elles ne sont pas toutes conventionnelles, ou ne comportent pas toutes au même degré des éléments conventionnels²⁴. Il est clair que le jeu, dont les règles constituent le prototype de la règle dans le sens que nous avons introduit, est la pratique la plus conventionnelle qui soit. Nous dirons qu'une pratique et les règles qu'elles supposent sont conventionnelles lorsqu'elles impliquent *essentiellement* un accord (explicite ou tacite) entre ceux qui y participent, de sorte que l'objet de l'accord (les règles) peut en principe être modifié ou annulé. Ainsi, il est conventionnel qu'au poker les joueurs possèdent chacun deux cartes.

Les normes morales et les règles du jeu constituent deux pôles prototypiques aisément identifiables dans le cadre que nous avons proposé: d'un côté, les normes, qui exercent (ou ont une prétention à exercer) une forme d'autorité non conditionnelle, de l'autre, les règles, qui possèdent une forte dimension conventionnelle et sont directement liées à des pratiques. Une difficulté survient lorsqu'on s'intéresse aux concepts de norme et de règle appliqués à d'autres domaines: certains pans de notre activité mentale (nos états, processus ou actes mentaux comme les croyances, les décisions, les intentions ou les raisonnements) sont-ils soumis à des normes?²⁵ Ces normes impliquent-elles des devoirs catégoriques ou hypothétiques? L'activité linguistique est-elle constituée par des règles? En particulier, en quel sens peut-on dire que l'on *doit* utiliser un terme conformément à sa signification, comme le suppose Kripke lorsqu'il affirme que la relation entre la signification et l'usage est normative, et non descriptive? Si l'usage des mots est encadré par des règles constitutives du langage, le langage lui-même est-il articulé autour de quelque chose d'analogue à la valeur, au sens de Raz?

2. La norme de l'assertion

Une première réponse consiste tout simplement à dire que la relation normative entre la signification et l'usage se réduit à celle du devoir hypothétique, car le locuteur ne doit utiliser un terme d'une certaine manière que pour autant qu'il a une certaine intention — l'intention d'utiliser le terme selon sa

24. Il n'est pas toujours évident de savoir si une pratique comporte essentiellement un élément conventionnel. Par exemple, la pratique du shopping n'est certainement pas une pratique conventionnelle comme le jeu, mais elle comporte un élément conventionnel: la monnaie. Toutefois cet élément est-il essentiel?

25. Cf. Engel 2013 sur la norme de la croyance.

signification conventionnelle ou l'intention de communiquer efficacement, etc. Avant de nous pencher sur cette idée en détail, envisageons d'abord une autre hypothèse. On peut tenir pour acquis le fait que la relation entre la signification et l'usage relève d'un type de devoir instrumental, dans la mesure où elle repose sur une intention du locuteur, et néanmoins préserver une dimension normative plus forte. Une suggestion possible serait d'expliquer la force normative du « doit » qui apparaît dans des énoncés comme « on doit utiliser “+” pour signifier la fonction d'addition » à partir de la notion de vérité. Par exemple, Daniel Whiting²⁶ propose ainsi de réduire la normativité sémantique à la norme constitutive de l'assertion, qui n'est autre que la vérité. Mais en quoi le fait d'asserter le vrai n'est-il pas soumis à l'intention du locuteur ? Nous pouvons, bien entendu, ne pas vouloir dire la vérité, ou avoir des raisons de ne pas dire la vérité, mais il n'en reste pas moins que l'acte illocutionnaire qu'est l'assertion est *constitué* par une norme de vérité, au sens où l'on doit, *prima facie*, s'efforcer d'asserter le vrai. Après tout, un menteur aurait quelques difficultés à transmettre une information fausse et à tromper son auditeur s'il n'existait pas une pratique consistant essentiellement (ou constitutivement) à dire la vérité, c'est-à-dire à asserter²⁷.

Partons d'une formulation possible de l'idée selon laquelle les expressions linguistiques ont des conditions de correction : « si “vert” signifie VERT, alors il est correct d'appliquer “vert” à un objet *x* si et seulement si *x* est vert ». Faire une application correcte revient alors à faire une application vraie, ce qui n'est rien d'autre que d'asserter correctement. Appliquer “vert” à l'herbe, c'est asserter que l'herbe est verte, et asserter que l'herbe est verte, c'est appliquer “vert” à l'herbe. Or l'assertion est, selon Whiting, un acte soumis à une norme de vérité, de sorte qu'une assertion est correcte si et seulement si elle est vraie²⁸. Ainsi, lorsqu'un locuteur applique « vert » à la neige, il fait non seulement une assertion incorrecte, mais il viole aussi une norme sémantique. La normativité de la signification dérive de celle de l'assertion : « Le fait qu'une expression possède une certaine signification implique qu'il existe des standards pour son application correcte ou incorrecte, et donc pour la manière dont elle doit ou peut être utilisée dans l'assertion, où la correction et l'incorrection coïncident avec, respectivement, la vérité et la fausseté²⁹. »

Mais en quel sens la normativité de la signification peut-elle *dériver* de la normativité de l'assertion ? Le fait qu'une assertion est correcte *dérive* du fait que la proposition qu'elle exprime est vraie (c'est ce qu'est *supposée* être

26. Whiting (2016).

27. Thomson (2008, p. 103).

28. Whiting formule la norme en termes d'interdiction : Pour tout *S*, *x* : *S* ne doit pas (asserter que *x* est vert) si et seulement si il est faux que *x* est vert.

29. Whiting (2016).

une assertion), et le fait que la proposition est vraie *dérive* (compositionnellement) de ses constituants et de l'état du monde. Mais les significations, les contenus ou les propositions, ne sont pas *supposés* être vrais ou *supposés* être utilisés dans l'assertion, en tout cas pas plus que dans n'importe quel autre type d'acte illocutionnaire. Peut-être l'assertion doit-elle être considérée comme l'acte de langage primitif, mais de quel point de vue ? Logique, pragmatique, évolutionniste³⁰ ?

De plus, si la normativité de la signification dérive de la norme de l'assertion, c'est-à-dire d'une norme de vérité, on devrait établir l'existence, pour former une conception complète de l'activité linguistique, d'une norme différente pour chaque type d'acte illocutionnaire. Mais quelles sont les conditions de correction des questions, des ordres, des déclarations ? Même si l'on déterminait les différentes normes spécifiques aux différents types d'actes illocutionnaires, il n'y aurait plus de raison de parler d'une forme unique de normativité propre à la signification dans toute sa généralité. Il faut souligner que la thèse de la normativité de la signification est générale en un double sens. D'une part, la thèse est générale en tant qu'elle porte sur toute expression indépendamment du type d'acte illocutionnaire accompli par leur moyen. D'autre part, elle est générale en tant qu'elle porte sur tous les types d'expression possédant une signification, et non sur toutes les expressions possédant une signification *vériconditionnelle*, c'est-à-dire les expressions qui jouent un rôle dans la détermination des conditions de vérité d'une phrase. Il est tentant de se concentrer exclusivement sur des expressions sémantiquement interprétées comme référentielles, au sens où elles réfèrent à des objets (des entités spatio-temporelles comme des vaches ou peut-être même des abstraits comme des fonctions mathématiques) et permettent de générer des conditions de vérité à partir des énoncés dans lesquels elles figurent. C'est exclusivement dans ce cadre que l'on peut identifier usage correct et application vraie, énonciation linguistiquement correcte et assertion vraie.

Le problème est qu'il existe un grand nombre d'autres expressions qui résistent à ce traitement, qui possèdent néanmoins une signification (au sens pré-théorique du terme) et au sujet desquelles la question se pose aussi de savoir ce qui constitue leur usage correct. Les quantificateurs (« tous », « quelque ») ou les connecteurs (« et », « ou ») ne sont pas référentiels mais peuvent recevoir une interprétation dans une sémantique vériconditionnelle. Toutefois, certaines expressions, qui intéressent naturellement plus les pragmaticiens que les sémanticiens, et généralement peu les philosophes du langage, sont telles qu'elles ne participent pas au contenu vériconditionnel des

30. En ce qui concerne l'hypothèse évolutionniste, Terrence Deacon (1998) insiste sur l'importance du contrat oral dans l'émergence du langage (cf. Knight, Studdert-Kennedy, Hurford 1985), c'est-à-dire du genre d'acte de langage que Searle et Vanderveken (1985) appellent l'acte commissif.

énoncés dans lesquels elles apparaissent³¹ : les marqueurs de discours ou connecteurs non logiques (« mais », « donc »), les adverbes illocutionnaires ou attitudinaux (« franchement », « heureusement »), les particules illocutionnaires et interjections (« hein », « hélas », « oh »), les explétifs, les modes (interrogatifs, optatif), les expressions de présupposition, les particules d'attentions³².

La thèse de la normativité de la signification est qu'utiliser une expression correctement revient à l'utiliser selon sa signification, et non qu'appliquer une expression correctement revient à faire une assertion vraie. Nous voulons conserver la portée de la thèse : le fait qu'elle porte sur la signification en général, sur la signification de *tous les types d'expression*.

3. La normativité instrumentale

On pourrait penser que la raison pour laquelle, en reprenant l'exemple de Kripke, on doit répondre « 125 » à la question « 68 + 57 ? », si l'on entend utiliser le terme « plus » conformément à sa signification, ou que, de manière générale, on doit utiliser un terme selon sa signification, est simplement que tout agent est engagé à utiliser les moyens nécessaires en vue de la fin qu'il s'est donnée. Le locuteur doit utiliser les termes du langage selon leur signification dans la mesure où il a une certaine intention, par exemple celle de communiquer un certain contenu, et que cette intention ne peut être réalisée qu'à condition qu'il se conforme à une règle ou à un usage sémantique déterminé. Ce devoir ou cette obligation ne s'impose à lui, n'exerce une pression normative sur lui que parce que le locuteur a une certaine intention. En ce sens, il n'y a rien de plus dans ce « doit » que le genre de normativité qui conclut un raisonnement pratique ordinaire, comme par exemple : i) je veux sortir sous la pluie sans être mouillé ; ii) prendre un parapluie est indispensable pour rester sec ; iii) donc, je *dois* prendre un parapluie³³. Face à cet exemple, nous pouvons faire deux remarques. Tout d'abord, le « devoir » exprimé dans la conclusion du raisonnement pratique n'a de force que conditionnelle, il est dépendant du fait que l'agent a une certaine intention. Il s'agit donc du type de devoir que nous avons appelé, suivant un usage répandu, un devoir « instrumental » (ou hypothétique). Il est donc distinct du devoir catégorique, dont la force normative est indépendante des intentions, désirs ou intérêts de l'agent. De plus, il est clair que le fait que l'agent

31. Cf. par exemple : Recanati (2004), Blakemore (2004), Iten (2005).

32. Nous reprenons le système classificatoire de Iten (2005) ; il ne semble pas qu'une terminologie fasse consensus. Un autre moyen de traiter ces types d'expressions est proposé par la théorie de la pertinence à travers la catégorie des significations procédurales, bien que la classe des expressions non vériconditionnelles et celle des expressions qui encodent des significations procédurales n'aient pas la même extension (Wilson et Sperber, 2012, chap. VII, p. 158). Les expressions procédurales (comme « donc » ou « après tout ») n'encodent pas de concepts, mais guident le processus inférentiel de compréhension.

33. Verheggen 2011 propose une analyse de cette analogie et en récuse la pertinence.

doive prendre un parapluie n'a rien à voir avec une quelconque normativité de la météo, ou n'est pas le signe que nous ayons ici affaire à un domaine spécifique de normativité. Par conséquent, le défenseur d'une telle interprétation pourra conclure les deux thèses suivantes (ou l'une des deux): i) il n'existe pas de normativité proprement sémantique ou linguistique; l'analyse révèle que ne s'exprime dans ce prétendu « devoir » rien de plus qu'une forme de normativité instrumentale, que traduit le principe selon lequel on doit employer les moyens en vue de la fin; ii) le fait que l'on doive utiliser un terme selon sa signification étant soumis à condition et dépendant d'une intention, il ne s'agit pas d'une authentique forme de normativité, c'est-à-dire de la normativité intéressante et problématique du point de vue philosophique et dont l'archétype est la normativité morale³⁴.

Soulignons que, même si cette argumentation est correcte, elle n'a aucune implication concernant les rapports entre significations et règles. Si la conclusion est que le « doit » dans l'énoncé « on doit utiliser l'expression *x* de telle façon » n'est pas celui du devoir catégorique, de sorte qu'il n'a aucune force face à des considérations éthiques, elle est juste mais triviale. Si la conclusion est que ce « doit » est celui du devoir hypothétique, de l'engagement à l'égard de nos intentions, ou de l'expression de la rationalité pratique, cela n'implique aucunement que signifier ne consiste pas à suivre une règle, que les significations conventionnelles ne soient pas des règles, ou que l'activité linguistique ne soit essentiellement constituée que par un système de règles.

En effet, l'infraction à la règle continue d'être une infraction même si l'agent a de bonnes raisons de contrevenir à la règle ou n'a pas l'intention de suivre la règle. Lorsqu'un agent n'a pas employé les moyens en vue de sa fin, comme dans le cas de celui qui ne prend pas son parapluie, nous ne dirons pas que son action est incorrecte ou qu'il contrevient à une règle, quoique l'on puisse dire qu'il n'a pas fait ce qu'il devait faire. Les règles sémantiques, les règles qui déterminent la manière dont un terme doit être utilisé constituent un système de règles, qui implique des devoirs et des formes de correction ou d'incorrection, indépendants des intentions particulières. Les catégories de devoir catégorique et hypothétique échouent à rendre compte de la distinction entre le fait qu'un acte doit être accompli uniquement en vertu de l'intention de l'agent, et une action qui doit être accomplie dans le cadre d'un système de règles.

34. Ces deux thèses ont la même conséquence relativement à notre problématique. D'une part, si la seule normativité est la normativité catégorique, et si les normes ou règles sémantiques ne sont pas catégoriques, alors il n'y a pas lieu de parler de *normativité* sémantique. D'autre part, s'il existe bien une forme de normativité instrumentale, et si c'est celle dont relèvent les prétendus devoirs sémantiques, alors il n'y a pas lieu de parler de *normativité sémantique*. On retrouve l'argument plus ou moins articulé ainsi chez Hattiangadi 2007, Whiting 2016 et Dretske 2000.

Toutefois, les règles sémantiques sont, en un sens, dépendantes et « générées » par des intentions ou des activités intentionnelles. D'une part, les signes linguistiques sont conventionnels au sens où ils sont arbitraires — le signe n'a, du point de vue de sa forme, aucune similarité avec ce dont il est un signe et est donc, en principe, librement institué par les locuteurs³⁵. D'autre part, ils sont conventionnels au sens où ils remplissent une certaine fonction de coordination (communicationnelle) entre les membres d'une communauté, impliquant une reconnaissance de cette fonction³⁶, ou au sens où les formes linguistiques se perpétuent dans la communauté linguistique en vertu du poids du précédent, de l'habitude ou de la coutume, plutôt que grâce à un avantage intrinsèque qu'elles pourraient posséder relativement à l'accomplissement de leur fonction³⁷.

Dans la mesure où ces règles sont conventionnelles, elles dépendent des intentions des agents impliqués dans la pratique. La signification d'une flèche indiquant la direction de Chicago dépend de notre pratique de l'interpréter ainsi. Si l'on adopte une perspective téléologique, on dira que c'est notre intention de considérer la flèche comme indiquant cette direction qui lui octroie une certaine *fonction*, qui fait qu'indiquer une certaine direction est ce qu'est *supposé* faire la flèche. Les signes artificiels comme des symboles ou des mots ne sont pas des règles ou ne sont pas supposés accomplir quoi que ce soit *indépendamment de nos pratiques intentionnelles*.

Pour autant, ces règles conventionnelles ne sont pas « générées » par des intentions particulières au sens où le fait que Jacques *doit* prendre un parapluie est généré par son intention de rester sec. Le fait que l'expression « parapluie » est utilisée pour désigner un accessoire qui protège de la pluie ne dépend pas de l'intention de Jacques. La plupart du temps, les significations conventionnelles ne dépendent pas d'une intention particulière. Peut-être Jacques pourrait-il inventer une expression « phi » et se mettre à l'utiliser dans certaines circonstances, de sorte qu'à partir de sa pratique à l'endroit de « phi », « phi » en viendrait à avoir une certaine signification conventionnelle dans l'idiolecte de Jacques, ce que Grice appelle une signification établie³⁸. En ce sens, la signification de « phi » dépend des intentions de Jacques : son intention d'utiliser « phi » dans telles et telles circonstances, pour exprimer tel contenu mental. Notons que, selon ce modèle, la signification établie de « phi » est dépendante non seulement de ses intentions, mais aussi de la satisfaction de ces intentions. Les circonstances d'usage de « phi » et/ou les états mentaux exprimés lors de ces usages doivent avoir suffisamment en commun pour constituer un *type*, de sorte qu'il y ait un sens à parler de la significa-

35. Ce qui ne signifie pas qu'en *pratique*, l'existence d'une forme d'expression linguistique soit le résultat d'une décision.

36. Lewis 1969.

37. Millikan 2005, chap. I.

38. "Utterer's meaning, Sentence-meaning, Word-meaning", rééd. dans Grice 1991.

tion *littérale* de son énonciation : *ce que signifie une énonciation « phi »* en vertu de sa signification établie et du contexte, qui peut être distinct de *ce qu'a voulu dire Jacques* (ce que Grice appelle la « signification du locuteur »). Si Jacques utilise « phi » complètement arbitrairement, « phi » ne peut pas avoir de signification établie³⁹. Par conséquent, Jacques doit se rapporter à son emploi de « phi » en tant que type d'acte essentiellement soumis à certaines contraintes, un type d'acte qui peut, essentiellement, être accompli correctement ou incorrectement. Et ces contraintes n'ont, même dans le cas de la signification établie d'une expression, rien à voir avec le fait que, par ailleurs, il se peut que Jacques *doive* employer les moyens qu'il juge nécessaires en vue de sa fin.

À l'échelle de la communauté linguistique, on peut dire que les locuteurs ont une intention collective ou un intérêt commun à participer à une convention linguistique particulière : celle qui consiste, par exemple, dans le cas des francophones, à utiliser le mot « vache » pour désigner une sous-espèce des bovidés. Il n'y a aucune obligation d'utiliser ce terme ainsi en dehors de cette pratique conventionnelle : c'est précisément en cela que l'usage linguistique est conventionnel. Mais cela ne signifie pas qu'un locuteur est libre d'utiliser un terme comme il l'entend. Le fait qu'un terme possède une signification conventionnelle ne dépend pas de l'intention d'un locuteur particulier, mais d'une pratique⁴⁰, de l'inclination linguistique de la communauté, voire de l'intention d'une autorité lexicographique. Bien sûr, tout agent peut regarder n'importe quel système de règles comme un moyen en vue de son intention, de même le locuteur peut regarder la convention comme un moyen en vue de son intention d'exprimer un certain contenu, de communiquer une pensée ou d'ordonner quelque chose. Et c'est bien ce que nous faisons lorsque nous utilisons un langage : nous nous conformons aux règles (sémantiques, syntaxiques, phonologiques, etc.) dans le but d'accomplir des actes de communication, et non simplement de respecter les règles pour elles-mêmes. Mais le fait que ces règles conventionnelles servent nos intentions individuelles ou nos intérêts communs n'exclue pas que le locuteur doive se conformer à la règle, indépendamment de son intention, dans la mesure où l'existence de la règle, en tant qu'elle est conventionnelle, dépend du comportement linguistique des locuteurs. En effet, l'existence et la possibilité même des règles et de la pratique linguistique commune

39. Nous laissons de côté la thèse attribuée à Wittgenstein, selon laquelle un individu isolé ne peut pas fixer seul les conditions de correction d'une expression, puisqu'il ne peut pas distinguer entre ce qui est correct et ce qui lui semble correct (voir la note 39).

40. Précisons qu'il est ici affirmé que l'association d'un mot et d'une signification conventionnelle implique nécessairement une pratique, et, de manière contingente, une pratique sociale. Nous restons neutres quant à la thèse (plus forte) selon laquelle la signification est intrinsèquement ou nécessairement sociale (inter-subjective). Cette dernière thèse est attribuée à Wittgenstein dans Kripke (1996) et cette interprétation est contestée dans Horwich (2011) et Baker & Hacker (2009).

dépendent des régularités que manifestent les locuteurs et de leurs efforts pour parvenir à maintenir une convention.

On pourrait rétorquer que l'existence d'un ensemble de règles circonscrites à un domaine spécifique (comme le langage, l'étiquette ou le jeu d'échecs) n'implique pas que les formes d'obligation qu'il comporte aient une force normative *indépendante*, et ainsi puisse soutenir que les règles spécifiques à un domaine n'ont de force que pour autant qu'elles sont appuyées et soutenues par un devoir ou une raison authentiquement normative : nous n'avons le devoir d'obéir aux règles du langage, de l'étiquette ou du jeu d'échecs que dans la mesure où celles-ci dérivent d'un devoir inconditionnel comme le devoir moral ou, peut-être, comme une norme de rationalité instrumentale, selon laquelle tout agent est engagé à ou doit employer les moyens qu'il juge nécessaires à la réalisation de son intention. Dans cette perspective, les normes ou les devoirs authentiquement normatifs sont ceux qui s'appliquent à l'agent *en tant qu'agent rationnel* ou *en tant que sujet moral*.

Cette objection suppose de restreindre le qualificatif de « normatif » au type de devoirs typiquement exprimés au moyen du « doit » catégorique. Il s'agit, nous semble-t-il, d'une question plus terminologique qu'autre chose. Ce qui, en revanche, n'est pas simplement verbal, mais véritablement substantiel, est la question de savoir si le type de devoir exprimé par des phrases comme « on doit utiliser l'expression “+” pour signifier l'addition » est hypothétique ou instrumental. À cette question nous répondons par la négative. Essayons maintenant de spécifier le type de devoir auquel nous avons ici affaire.

4. La norme de l'acte locutionnaire

Nous voulons pouvoir parler d'une correction (ou incorrection) sémantique (au sens de l'usage de l'expression conformément à sa signification) qui ne se réduise pas à la vérité de l'assertion, à la réussite d'un acte de communication ou à la satisfaction de l'intention particulière d'un locuteur. Le genre de correction qui nous intéresse est celle qui relève, selon la terminologie d'Austin⁴¹, de l'acte locutionnaire. Ce dernier propose une division ternaire des types d'actes qui peuvent être accomplis lors d'un acte de langage. L'acte locutionnaire consiste à utiliser des mots avec un certain sens. L'acte illocutionnaire est l'acte par lequel une locution, en tant que produit d'un acte locutionnaire, en vient à posséder une certaine force (déclarative, interrogative, etc.). L'acte perlocutionnaire consiste à produire certains effets chez l'auditeur par le moyen d'une énonciation. Notre proposition est la suivante : l'acte locutionnaire est défini, comme l'acte illocutionnaire, par des conditions de correction. Dans le cas de l'acte illocutionnaire, un acte assertif

41. Austin 1970.

est correct si et seulement si le locuteur est dans la relation épistémique appropriée à son contenu, une promesse est correcte si et seulement si le locuteur contracte une forme d'engagement, etc.⁴². L'acte locutionnaire ne se subdivisant pas en différents types, il ne possède qu'un seul type de conditions de correction: il est correct si et seulement si le locuteur a utilisé les mots selon leur signification. Les conditions de correction de l'acte locutionnaire constituent une norme: on doit utiliser les mots selon leur signification; ou un standard évaluatif: un acte locutionnaire est correctement accompli si et seulement si le locuteur a utilisé les mots selon leur signification. Mais à quel genre de normativité avons-nous affaire, s'il ne s'agit pas d'une normativité catégorique?

La norme de l'acte locutionnaire joue, dans le cadre de l'activité linguistique, le même rôle que joue la victoire comme but ou valeur dans le système de règles qu'est le jeu. La norme de l'acte locutionnaire est ce à quoi s'efforcent d'obéir les participants à toute pratique linguistique commune. Participer à une pratique linguistique revient à « jouer selon les règles », et les locuteurs doivent considérer comme effectives les règles conventionnelles fixées par la communauté. Ce qu'est un acte locutionnaire réussi n'est intelligible qu'en référence aux règles, de la même manière que gagner dans un jeu implique de comprendre ce en quoi consiste le fait de gagner *selon les règles du jeu*. L'acte locutionnaire réussi constitue ainsi le but ou la valeur intrinsèque dans le système de règles autonomes qu'est la pratique linguistique. Et ce but ou cette valeur n'est évidemment pas une valeur en soi ou une valeur ultime, pas plus que ce but ou cette valeur intrinsèque ne correspond à la *fonction* du langage. Le standard que constitue l'acte locutionnaire réussi ne donne pas plus la fonction du langage dans l'ordre des activités humaines que le fait de gagner n'explique la fonction du jeu dans nos sociétés.

La norme est, de plus, constitutive de l'acte. Tout locuteur est soumis à la norme *dès lors qu'il s'engage dans l'acte en question*. Et tout locuteur, pour compter comme un locuteur, doit être sensible à cette norme et au moins prétendre s'efforcer de la satisfaire, comme tout joueur doit au moins prétendre essayer de gagner. La norme constitutive est donc essentiellement descriptive et prescriptive: elle décrit ce en quoi consiste le fait d'accomplir un certain acte ou d'être engagé dans l'activité en question, et elle a force de prescription pour l'agent. La norme constitutive possède une dimension hypothétique ou instrumentale au sens où l'agent est libre de s'engager dans

42. Notons qu'il est possible de distinguer entre les conditions de correction et les conditions de réussite de l'acte illocutionnaire. Dans le cas de la promesse, on peut ainsi distinguer entre le fait que la promesse est sincère (le locuteur contracte un certain engagement) et le fait qu'elle soit tenue. Dans le cas de l'assertion, on peut distinguer entre le fait que le locuteur est justifié à croire le contenu asserté, et le fait que ce contenu est vrai. Nous remercions un rapporteur anonyme de *Philosophiques* pour avoir rappelé l'importance de cette distinction.

l'acte ou l'activité en question, mais non au sens où la norme ne découle que de ses intentions. Elle n'est donc pas catégorique au sens où elle s'appliquerait à tout sujet indépendamment de ses désirs ou de ses intérêts, comme un devoir moral. De plus, il est clair que l'accomplissement du devoir moral prévaut sur le respect des normes linguistiques. Toutefois, la norme de l'acte locutionnaire n'est pas simplement une règle constitutive, puisqu'elle unifie l'ensemble des règles de la pratique linguistique et en constitue le but ou la valeur intrinsèque.

Remarquons qu'ainsi formulée la norme de l'acte locutionnaire semble avoir pour conséquence de rendre incorrect un usage non littéral du langage, que nous considérons pourtant ordinairement comme tout à fait correct⁴³. En effet, si utiliser correctement une expression revient à l'utiliser selon sa signification, et si la signification d'une expression-type est la signification qu'elle possède en vertu des conventions linguistiques (la signification conventionnelle), il s'ensuit qu'il est incorrect de faire un usage non littéral d'une expression. La signification littérale d'une énonciation est la signification qu'elle possède en vertu de la signification conventionnelle des expressions qui la composent (et, si la phrase contient des expressions indexicales comme « je » ou « maintenant », en vertu des éléments du contexte d'énonciation nécessaires à la détermination du contenu de ces expressions). Par conséquent, lorsque nous utilisons métaphoriquement un terme en disant, par exemple, que « cet homme est un roc », l'expression « roc » n'est pas utilisée selon sa signification conventionnelle, et l'acte locutionnaire est incorrect. C'est une conséquence fâcheuse de la norme si celle-ci doit exclure la possibilité de l'usage non littéral.

Une réponse adéquate à ce problème supposerait l'élaboration d'une théorie de la littéralité, ce qui va bien au-delà de notre propos. Néanmoins, nous pouvons esquisser un début de réponse. Pour échapper au problème soulevé, il faut rappeler que la norme en question ne porte pas sur ce qu'un locuteur doit signifier ou communiquer au moyen du langage, mais uniquement sur la manière dont il doit utiliser une expression, compte tenu de ce que le locuteur veut communiquer. En adoptant une conception gricienne, nous pouvons distinguer entre ce qui est dit par une énonciation et ce qui est impliqué par elle. Lorsqu'un locuteur énonce « cet homme est un roc », ce qui est dit, la signification littérale de son énonciation est que cet homme est un roc, ce qui est faux. Mais ce qui est impliqué est, par exemple, que cet homme est le genre de personne sur qui on peut s'appuyer. Compte tenu du fait que le locuteur veut communiquer *métaphoriquement* l'idée que cet homme est le genre de personne sur qui on peut s'appuyer, il faut qu'il utilise littéralement une expression dont la signification conventionnelle permet à l'auditeur d'inférer ce qui est impliqué par l'énonciation. Or, ce dernier ne

43. Nous remercions un rapporteur anonyme de *Philosophiques* pour avoir soulevé ce problème.

peut inférer l'idée que cet homme est le genre de personne sur qui on peut s'appuyer que parce que le locuteur a utilisé l'expression « roc » selon sa signification conventionnelle, c'est-à-dire pour désigner un grand bloc de pierre particulièrement solide. L'obéissance à la norme de l'acte locutionnaire n'interdit donc pas l'usage non littéral, mais au contraire le rend possible.

Si l'on accepte ce cadre théorique, la question devient donc : quelle est la fonction théorique de notre concept normatif d'acte locutionnaire ? Et quel rôle explicatif est supposé jouer la norme en question dans notre conception philosophique de la signification ?

Le concept d'acte locutionnaire a principalement deux fonctions, déterminées relativement à des problématiques différentes et aux réponses théoriques à ces problématiques : l'une de ces fonctions relève de la théorie des actes de langage et l'autre plus généralement de la métasémantique⁴⁴, au sens de la théorie des propriétés ou faits constituant la signification. Le concept d'acte locutionnaire, dans le cadre de la théorie des actes de langage, identifie l'acte par lequel un locuteur fait une énonciation signifiante intentionnellement, en le distinguant, d'une part, de l'acte d'énonciation, et de l'autre, des actes illocutionnaires et perlocutionnaires. L'acte d'énonciation, que W. Alston⁴⁵ appelle « acte sententiel », est l'acte par lequel un locuteur énonce une suite de mots formée conformément aux règles morphologiques, phonologiques et syntaxiques de la langue, considérée indépendamment de toute propriété sémantique. Il est possible d'accomplir un acte sententiel sans accomplir du même coup un acte locutionnaire, par exemple en produisant une énonciation pour s'éclaircir la voix, pour tester un microphone ou pour exercer sa prononciation. L'acte locutionnaire se distingue, d'autre part, de l'acte illocutionnaire, qui implique qu'une certaine force est attribuée à la locution. Par exemple, pour reprendre l'exemple d'Austin, un locuteur peut, face à un taureau, énoncer les mots suivants : « il va charger ». Cette énonciation permet d'accomplir différents types d'actes illocutionnaires, comme une constatation ou un avertissement. Bien que, dans la pratique linguistique ordinaire, ce soit l'acte de langage en tant qu'acte illocutionnaire qui nous importe la plupart du temps, et non les modalités de sa réalisation, il ne s'ensuit pas que l'acte locutionnaire n'ait pas une forme d'existence indépendante. D'une part, il est conceptuellement pertinent de distinguer l'acte locutionnaire de l'acte illocutionnaire, puisqu'un même acte locutionnaire peut servir à accomplir différents types d'actes illocutionnaires ou perlocutionnaires. D'autre part, dans certains cas, la force illocutionnaire ordinairement attachée à tout acte locutionnaire

44. La distinction entre une théorie de la signification ou sémantique conçue comme une théorie associant de manière systématique des conditions de vérité à des énoncés et une métasémantique au sens de métaphysique de la signification est analysée dans A. Burgess et B. Sherman (2014).

45. Alston, 2000.

est, en quelque sorte, désactivée. Par exemple, en contexte pédagogique, l'élève est invité à produire des énonciations signifiantes, qui peuvent relever de modes grammaticaux divers (affirmatif, interrogatif, impératif), mais qui ne sont pas des actes illocutionnaires — l'écopier n'est pas réellement en train d'ordonner lorsqu'il donne un exemple d'ordre sous forme impérative⁴⁶. Dans ce contexte, exprimer un contenu en respectant les règles sémantiques (et, *a fortiori*, syntaxiques, phonologiques) constitue la finalité même de l'acte. L'artificialité du contexte permet au locuteur d'entretenir un rapport tout à fait atypique au langage, où celui-ci cesse d'être un moyen relativement aux fins typiques des locuteurs (donner ou demander une information, exprimer un sentiment, amener quelqu'un à faire quelque chose, contracter un engagement, etc.). L'acte locutionnaire peut donc, dans certains cas, être un acte à part entière, en plus d'être, en contexte ordinaire, le composant d'un acte complexe de communication.

L'autre rôle du concept d'acte locutionnaire intervient dans le cadre plus général de la métaphysique de la signification et entre directement en jeu dans la question de la normativité de la signification. Le concept est utile pour répondre à la question suivante : qu'est-ce qui distingue un comportement verbal qui s'avère simplement être conforme à une règle du comportement verbal en tant qu'obéissance à la règle ?⁴⁷ Rappelons que notre hypothèse de départ est que faire une énonciation douée de sens revient à utiliser un terme en accord avec certaines règles, de sorte que l'usage est contraint par la règle et, en ce sens, non arbitraire. Qu'est-ce qui distingue alors l'énonciation accomplie par un authentique locuteur, c'est-à-dire l'acte locutionnaire, d'une énonciation qui n'est pas la manifestation d'une authentique compétence linguistique, comme celle que peut faire, après un certain conditionnement, un très jeune enfant ou un animal ?

46. Il faut ajouter que le type d'acte illocutionnaire qu'il est possible d'accomplir au moyen d'une phrase peut être déterminé par la signification conventionnelle de la phrase (la signification-type que la phrase possède en vertu des significations conventionnelles de ses expressions constituantes), au moyen d'un verbe relevant d'une classe d'actes illocutionnaires, comme dans le cas des performatifs explicites suivants : « je t'ordonne de partir », « je vous déclare mari et femme », « je promets de venir ». Il est difficile d'imaginer des cas où le locuteur accomplit un acte illocutionnaire qui ne correspond pas au type d'actes que les expressions « ordonner », « déclarer » ou « promettre » rendent possible. Il semble donc que, dans le cas des expressions désignant des types d'actes illocutionnaires, connaître la signification conventionnelle implique de savoir quel genre d'actes illocutionnaires ces expressions permettent d'accomplir. Il ne s'ensuit pas néanmoins que connaître la signification littérale d'une énonciation contenant une expression de ce type implique toujours de savoir quel acte illocutionnaire a été effectivement accompli. En effet, si l'on accepte l'idée que tout acte locutionnaire n'entraîne pas nécessairement un acte illocutionnaire (comme dans le contexte pédagogique), la signification littérale d'un acte locutionnaire explicite l'acte illocutionnaire *potentiellement* accompli, plutôt que l'acte *effectivement* accompli. Nous remercions les rapporteurs de *Philosophiques* pour leur insistance sur ce point.

47. C'est à peu de choses près en ces termes que Sellars (1953) introduit le paradoxe auquel conduit la conception du langage comme pratique essentiellement régie par des règles.

Revenons quelque peu en arrière sur la dimension normative de la signification telle qu'elle est introduite par Kripke, et notamment sur la manière dont ce dernier réfute la conception dispositionnaliste de la signification. Cette dernière conception, selon laquelle signifier revient à avoir une disposition verbale, ne rend pas compte du fait qu'utiliser un terme selon sa signification est un type d'acte où le locuteur manifeste une certaine maîtrise : la capacité à se conformer à une règle. Notre hypothèse est que signifier quelque chose lors d'une énonciation, c'est accomplir un acte locutionnaire, qui n'est pas seulement la manifestation d'une disposition à énoncer des phrases, mais aussi celle d'une certaine capacité à conformer son action à un standard, à une norme. Cela ne signifie pas qu'accomplir un acte locutionnaire implique d'avoir une certaine représentation mentale. Le locuteur peut avoir une certaine représentation, consciente ou implicite, qui coïncide avec son énonciation, mais cela ne suffit pas à hisser son énonciation au statut de locution, à faire de son acte l'instance d'une conformité intentionnelle à une règle : le locuteur doit, de plus, considérer son acte comme visant à la correction, comme relevant d'un genre d'acte qui peut être correct ou incorrect. Comme le formule Hannah Ginsborg⁴⁸, le locuteur doit avoir une certaine « attitude normative » à l'égard de son acte, mais cette attitude normative ne peut consister en une représentation de la règle, sous peine de retomber dans le paradoxe wittgensteinien que nous avons présenté.

Supposons l'apprentissage d'une forme rudimentaire d'addition par un enfant⁴⁹. L'enfant peut apprendre à écrire une suite de nombres en ajoutant « 2 » systématiquement : 2, 4, 6, 8 ... À un certain stade de l'apprentissage, l'enfant est capable de continuer la suite correctement, mais cela n'implique pas qu'il soit capable de justifier sa réponse. L'enfant a une forme de conscience primitive de la correction de son acte, qui ne dépend pas de sa capacité à se représenter consciemment une règle. Encore une fois, si la capacité à se conformer à la règle suppose de se représenter la règle, alors cette capacité n'explique rien. Il s'agit plutôt ici d'un cas où le locuteur accomplit une action que l'on peut décrire adéquatement, pour reprendre l'analogie entre langage et jeu, comme un coup dans le cadre de la partie, mais où ce coup n'est ni le résultat d'une application consciente et explicite de la règle (comme c'est le cas généralement lorsque l'on joue à un jeu), ni simplement une action hasardeuse qui s'avère être conforme aux règles. C'est ce type d'état intermédiaire que Ginsborg appelle une « attitude normative *primitive* ». L'attitude est normative au sens où l'acte est considéré comme correct, adéquat ou approprié, c'est-à-dire que l'acte ne peut être adéquatement décrit qu'au moyen d'un concept normatif, et en même temps

48. H. Ginsborg (2011).

49. Nous reprenons l'exemple de Ginsborg.

la normativité en question est primitive au sens où elle « ne dépend pas de la conformité à une règle reconnue préalablement⁵⁰ ».

Cette hypothèse soulève de nombreux problèmes que nous ne traitons pas ici : en quoi consiste cette attitude normative ? En particulier, implique-t-elle la possession du concept de correction ? Et si c'est le cas, comment celui qui n'est pas encore un membre accompli de la communauté linguistique, comme l'enfant, peut-il déjà posséder ce concept ? On peut, bien sûr, supposer que la capacité à avoir ce type d'attitude normative est innée, mais nous ne nous aventurerons pas dans cette direction. De façon beaucoup plus modeste, nous avancerons l'hypothèse que la normativité relève du *concept* d'acte locutionnaire, tout en restant neutre sur la question de savoir si tout locuteur doit *nécessairement* (en vertu de ce qu'est une énonciation douée de sens) instancier une telle attitude normative.

Pour introduire cette hypothèse, considérons un cas concret. Imaginons un enfant qui commence à parler. L'enfant commence à s'approprier des mots en les utilisant, mais pas nécessairement de la façon dont nous le faisons : l'enfant peut énoncer un mot pour s'amuser, pour entraîner sa capacité d'articulation, pour attirer l'attention, ou pour exprimer des émotions. Ces mots ont pour l'enfant une fonction qui n'est pas spécifiquement la leur, comme un livre peut servir à caler une table. Autrement dit, les mots n'ont pas la fonction qui leur est conventionnellement attribuée dans sa communauté linguistique. À quelles conditions l'enfant utilise-t-il intentionnellement un mot déterminé selon sa signification ? L'enfant pourrait utiliser le mot « bain » chaque fois qu'il est dans la salle de bain, en manifestant un usage que nous serions tenté de qualifier de référentiel. Considérons-nous, dans ce cas, que l'enfant connaît la signification de « bain » et fait un usage conforme à cette signification ? L'enfant pourrait utiliser tout un tas de mots avec des fonctions différentes, lors d'énonciation que nous peinerions dans certains cas à interpréter, ou utiliser certains mots au hasard, dans des circonstances que nous jugerions appropriées, de sorte que nous serions tentés de lui attribuer la maîtrise d'un certain usage linguistique. En dépit de l'enthousiasme de ses parents, cela ne ferait pas de lui un locuteur, ni de son proto-langage un idiolecte. Nous *supposons* d'ordinaire que, pour que l'enfant manifeste une authentique compétence locutionnaire, et non simplement sententielle, ce dernier doit satisfaire certaines conditions, comme celle d'être dans la relation appropriée avec les mots qu'il énonce. Mais peut-être n'y a-t-il aucune propriété déterminée, aucun type d'état mental primitivement normatif, ou aucune disposition à utiliser correctement un terme dans des contextes suffisamment différents, que l'enfant devrait instancier ou manifester pour satisfaire cette condition. Ou peut-être que l'apprenti locuteur doit simplement être disposé à avoir une certaine

50. *Ibid.*, p. 233.

attitude dans certaines circonstances, ou par moments. Mais dans quelle circonstance et à quel moment ?

L'ontogenèse de la compétence linguistique est certainement un processus graduel⁵¹, et il n'y a probablement aucun stade décisif où les balbutiements verbaux deviennent d'authentiques actes de langage (locutionnaires et illocutionnaires). Toutefois, notre concept de locution distingue entre l'énonciation arbitraire, mécanique ou tout simplement non signifiante et l'acte d'énoncer des mots en conformant son usage à certaines contraintes sémantiques, bien qu'il puisse exister des cas où la frontière entre ces deux types d'acte soit floue. L'idée est la suivante : lorsque nous disons d'un individu qu'il signifie quelque chose, au sens locutionnaire que nous avons donné à ce terme, nous le situons dans le cadre de notre pratique, nous l'incluons comme membre de notre communauté linguistique et nous lui attribuons une certaine capacité pratique et sociale. Cela signifie qu'il est un être sensible aux contraintes que la signification des termes qu'il utilise exercent sur son usage. Attribuer une signification littérale à l'énonciation d'un enfant, c'est-à-dire supposer que son énonciation possède une signification déterminée par la signification conventionnelle des expressions impliquées, c'est lui attribuer du même coup un *statut* de locuteur, ce qui est très différent du fait d'interpréter ce qu'il a voulu dire, ou son intention de communication⁵². Être un locuteur implique d'être un participant dans une pratique où les actes sont susceptibles d'être critiqués, évalués ou corrigés à la lumière de certaines normes et standards. En vertu du fait qu'il est un participant de cette pratique essentiellement régulée, le locuteur est soumis à certaines obligations (sémantique) auquel il est, par définition, sensible.

On pourrait objecter que les concepts de locution ou d'acte locutionnaire ne jouent aucun rôle effectif dans l'apprentissage linguistique. Par opposition, on peut avancer que le concept de connaissance joue un rôle dans certaines pratiques épistémiques, comme l'enquête ou la délibération collective, notamment dans l'apprentissage des compétences nécessaires à ces pratiques. Mais est-ce le cas des concepts de locution ou d'acte locutionnaire ? Tout d'abord, le *terme* d'acte locutionnaire est un terme technique, essentiellement familier des théoriciens des actes de langage, et il est clair que le terme n'est pas usité dans le cadre pédagogique de l'école ou du foyer familial. Mais cela ne signifie pas que le concept d'un acte où des mots sont énoncés selon leur signification n'ait pas un rôle à jouer. Le terme d'assertion est lui aussi restreint à un champ théorique, mais le concept d'un acte

51. Bloom 2000 insiste sur le fait qu'il n'y a pas, par exemple, d'« accélération » soudaine du vocabulaire. Il y a néanmoins un stade chez l'enfant (de 9 à 12 mois) où celui-ci manifeste la capacité à comprendre que les autres ont des intentions de communication (Tomasello 2004).

52. Lorsque nous disons d'un enfant qui commence à parler qu'il a *dit* « papa », nous voulons dire qu'il a énoncé « papa », et non qu'il a utilisé « papa » selon sa signification conventionnelle, pour signifier PAPA, autrement dit pour accomplir un acte locutionnaire.

de langage qui tend à la vérité et dont le contenu doit être connu du locuteur intervient dans des contextes tout à fait ordinaires (et non limités au cadre pédagogique), par exemple lorsqu'on critique quelqu'un qui affirme ce qu'il ne sait pas. Lorsqu'on rectifie ou critique un usage donné, on détourne l'attention qui est ordinairement accordée à l'acte illocutionnaire ou perlocutionnaire pour la recentrer sur la locution elle-même; ce faisant, on se demande si les mots ont été utilisés correctement, ce qui n'est autre que se demander si l'acte locutionnaire a été correctement accompli. Bien que l'attention portée sur la correction d'un usage soit, en un sens, secondaire relativement à la visée communicative du langage, où les significations et usages sont conçus comme des moyens pour déclarer, demander, ordonner, amener l'auditeur à faire ou croire quelque chose, le concept d'acte locutionnaire ou de locution correcte intervient de manière centrale lors de toute évaluation sémantique. Corriger le mauvais usage d'un enfant, évaluer les phrases d'un élève, c'est rappeler l'énonciateur à sa condition de locuteur.

Conclusion

Comment notre concept d'acte locutionnaire est-il lié au problème métaphysique de la nature de la signification ? Notre stratégie a été de restreindre la question de la signification à la signification *linguistique*, c'est-à-dire à ce qu'est signifier au moyen d'un langage en principe public, laissant ainsi de côté la question de savoir comment un état mental peut avoir un contenu intentionnel, et ce en quoi consiste le fait d'avoir un certain concept doté d'un contenu déterminé. Nous avons proposé de traiter le concept d'acte locutionnaire comme central dans la pratique linguistique et de comprendre ce concept de façon normative, mais nous n'avons pas cherché à montrer que signifier, aussi bien dans le cas de la pensée que du langage, est nécessairement ou essentiellement un phénomène normatif. Autrement dit, nous n'avons pas cherché à montrer que la possibilité même de signifier quoi que ce soit suppose de prendre part à une pratique commune conventionnellement régulée. Un pas supplémentaire dans cette direction eût consisté à montrer que la nature de la signification est constituée (notamment) par de tels actes locutionnaires, une conception que l'on étiquette parfois sous l'appellation de « théorie de la signification comme usage⁵³ ». C'est un pas que nous n'avons pas franchi. Par conséquent, dans notre perspective, la normativité ne constitue pas, comme le soutient Boghossian, une contrainte *a priori* sur toute théorie de la signification, mais dépend au contraire d'une certaine conception de la signification dans le contexte de la pratique linguistique.

En outre, nous nous sommes contentés de faire une hypothèse conceptuelle. Cette hypothèse porte sur ce que signifie le fait de dire de quelqu'un

53. Paul Horwich (1998) défend une telle conception, mais rejette la thèse de la normativité de la signification telle que la comprend Kripke.

qu'il a *signifié* quelque chose (au sens où il a accompli un acte locutionnaire, où le produit de son acte est adéquatement décrit comme une locution). L'idée sous-jacente est donc qu'isoler un certain sens de « signifier », ou un certain concept de signification, impliqué dans la théorie de l'usage du langage (dont la théorie des actes de langage fait partie), permet de rendre compte de notre intuition selon laquelle « la signification est chargée de normes », pour reprendre l'expression de Sellars. Il y a, semble-t-il, au moins deux réticences possibles face à ce type de démarche. On peut nier la possibilité de parvenir à des vérités, ou du moins, des perspectives intéressantes, à partir d'une investigation du concept de signification ou de l'usage du terme « signification » (ou de termes apparentés). Bien qu'il y ait effectivement différents concepts de signification et de nombreux usages du terme, cela ne constitue pas une raison suffisante pour endosser un scepticisme radical quant à une approche conceptuelle⁵⁴ de la notion, et surtout pour refuser une première clarification. Ce scepticisme est néanmoins utile pour rappeler à la prudence celui qui cherche à tirer des conclusions métaphysiques de cette approche. Cette dernière remarque nous mène directement au second type de réticence possible. On pourrait soutenir que l'hypothèse avancée ici laisse complètement en l'état la question de savoir si, oui ou non, il y a une forme de normativité essentielle dans le fait de signifier quelque chose. Nous pensons avoir en partie déjà répondu à cette objection. Il est clair que si l'on conçoit la tâche du théoricien de la signification dans une perspective exclusivement naturaliste, au sens d'une démarche qui vise la réduction des propriétés sémantiques à des propriétés naturelles (comme des fonctions biologiques), de telles remarques quant aux liens entre les concepts de signification, de norme et de locution sembleront alors largement tautologiques. Mais cela montre seulement que la portée de la clarification conceptuelle que nous avons esquissée ne prend tout son sens que dans le cadre plus large d'une théorie de la signification comme usage, telle qu'initée par des auteurs comme Wittgenstein ou Wilfrid Sellars.

Bibliographie

- Alston, William. *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2000.
- Austin, John. *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
- Baker, G. P., & P. M. S. Hacker. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
- Blakemore, Diane. « Discourse Markers » dans Laurence R. Horn et Gregory Ward (dir.), *Handbook of Pragmatics*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Bloom, Paul. *How Children Learn the Meaning of Words*, Cambridge, MIT Press, 2000.

54. On peut, toutefois, être sceptique quant à l'analyse conceptuelle ou à la distinction apparentée entre l'analytique et le synthétique *pour d'autres raisons*.

- Boghossian, Paul. « The Rule-following Considerations », *Mind*, 98, 1989, rééd. dans *Content and justification*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Brandom, Robert. *Rendre explicite*, I, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.
- Broome, John. *Rationality through Reasoning*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.
- Burgess, Alexis, et Brett Sherman (dir.), *Metasemantics. New Essays on the Foundations of Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Deacon, Terrence. *The Symbolic Species. Co-Evolution of Language and the Brain*, New York, W. W. Norton & Company, 1998.
- Drestke, Fred. « Norms, History and the Mental », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 49, 2001, p. 87-104, rééd. dans *Perception, Knowledge and Belief. Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Engel, Pascal. « In Defense of Normativism about the Aim of Belief », dans Timothy Chan, *The Aim of Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Foot, Philippa. « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *The Philosophical Review*, vol. 81, no 3, 1972.
- Gibbard, Alan. *Normativity and Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Ginsborg, Hannah. « Primitive Normativity and Skepticism about Rules », *The Journal of Philosophy*, 108, 5, 2011.
- Glüer, Kathryn, et Asa Wikforss. « Against Content Normativity », *Mind*, 118, 2009.
- . « Meaning Normativism: Against the Simple Argument », *Organon F* (Supplementary Issue), 22, 2015.
- Grice, Paul. *Study in the Ways of Words*, Harvard, Harvard University Press, 1989.
- Hattiangadi, Anandi. *Oughts and Thoughts. Rule-Following and the Normativity of Content*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- . « Some More Thoughts on Semantic Oughts: A Reply to Daniel Whiting », *Analysis*, 69, 2009.
- Hazlett, Alan. *A Luxury of the Understanding. On the Value of True Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Horwich, Paul. *Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- . *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Iten, Corinne. *Linguistic Meaning, Truth Conditions and Relevance. The Case of Concessives*, Palgrave-Macmillan, 2005.
- Kiesewetter, Benjamin. *The Normativity of Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Knight, Chris, Michael Studdert-Kennedy, et James R. Hurford (dir.), *The Evolutionary Emergence of Language. Social Function and the Origins of Linguistic Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Kripke, Saul. *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1996.
- Lewis, David. *Convention*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- Millikan, Ruth Garrett. *Language. A Biological Model*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Raz, Joseph. *Practical Reason and Norms*, 1^{re} éd. Hutchinson & Co. 1975, rééd. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Récenati, François. « Pragmatics and Semantics », dans Laurence R. Horn et Gregory Ward (dir.), *Handbook of Pragmatics*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Searle, John. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

- Searle, John, et Daniel Vanderveken. *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Sellars, Wilfrid. «Some Reflections on Language Games», *Philosophy of Science*, 21, 1954, p. 204-228, rééd. dans K. Sharp et R. Brandom, *In the Spaces of Reasons, Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Sperber, Dan, & Deirdre Wilson. «Linguistic Form and Relevance», *Lingua*, 90, 1993, 1-25, rééd. dans *Meaning and Relevance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Steinberger, Florian. «The Normative Status of Logic», dans E. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.
- Tomasello, Michael. *Constructing a Language, A Usage-based Theory of Language Acquisition*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- Thomson, Judith Jarvis. *Normativity*, Chicago, Open Court, 2009.
- Verheggen, Claudine. «Semantic Normativity and Naturalism», *Logique & Analyse*, 216, 2011.
- Whiting, Daniel. «Is Meaning Fraught with Ought?», *Pacific Philosophical Quarterly*, 90, 2009.
- . «What Is the Normativity of Meaning?», *Inquiry*, vol. 59, Iss. 3, 2016.
- Wittgenstein, Ludwig. *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, NRF, 2004.
- Wright, Crispin. «Kripke's Account of the Argument against Private Language», *The Journal of Philosophy*, vol. 81, no 12, p. 759-778, 1984.
- Zelaniec, Wojciech. «Remarks on The Ontology and The Normative Aspect of Constitutive Rules», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XII, p. 407-425, 2010.

Politiser ou privatiser l'ethnie ? Réflexion à propos du bien commun en Afrique postcoloniale

Essodina BAMAZE N'GANI

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055270ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055270ar>

[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

BAMAZE N'GANI, E. (2018). Politiser ou privatiser l'ethnie ? Réflexion à propos du bien commun en Afrique postcoloniale. *Philosophiques*, 45 (2), 419–444. <https://doi.org/10.7202/1055270ar>

Résumé de l'article

En raison de fortes tensions ethniques qui le mettent en branle, l'État en Afrique vit un délitement du tissu collectif. Dans un contexte de pluralisme ethnique fort, la négation de ce pluralisme par la politique d'assimilation a eu pour effet contraire l'édification d'un sectarisme ethnique donnant lieu à une instabilité socio-politique. En réaction, la prise en considération institutionnelle de l'ethnie n'a pu empêcher cette instabilité. Oscillant ainsi entre politique d'assimilation et naturalisation normative de l'ethnie, l'État y vit une crise du bien commun. Le présent article vise à montrer que la gestion du pluralisme ethnique en Afrique ne saurait se réduire à de simples dispositions politico-juridiques. Il s'agit bien plutôt de promouvoir la perspective de la postcommunauté qui vient fédérer trois types de mobilisations enchevêtrées : l'une relative à la conscience, l'autre à la participation de toutes les composantes communautaires au bien commun, enfin celle relative aux nouvelles responsabilités de l'État.

Politiser ou privatiser l'ethnie? Réflexion à propos du bien commun en Afrique postcoloniale

ESSODINA BAMAZE N'GANI

Université de Sorbonne Paris IV (France)
essodinabamaze@gmail.com

RÉSUMÉ. — En raison de fortes tensions ethniques qui le mettent en branle, l'État en Afrique vit un délitement du tissu collectif. Dans un contexte de pluralisme ethnique fort, la négation de ce pluralisme par la politique d'assimilation a eu pour effet contraire l'édification d'un sectarisme ethnique donnant lieu à une instabilité socio-politique. En réaction, la prise en considération institutionnelle de l'ethnie n'a pu empêcher cette instabilité. Oscillant ainsi entre politique d'assimilation et naturalisation normative de l'ethnie, l'État y vit une crise du bien commun. Le présent article vise à montrer que la gestion du pluralisme ethnique en Afrique ne saurait se réduire à de simples dispositions politico-juridiques. Il s'agit bien plutôt de promouvoir la perspective de la postcommunauté qui vient fédérer trois types de mobilisations enchevêtrées : l'une relative à la conscience, l'autre à la participation de toutes les composantes communautaires au bien commun, enfin celle relative aux nouvelles responsabilités de l'État.

ABSTRACT. — Due to high ethnic tensions at play, the State in Africa is witnessing a disintegration of the social fabric. Against the background of a pervasive ethnic pluralism, the weakening of this pluralism through the policy of assimilation had the unwanted effect of establishing ethnic sectarianism, culminating into social and political disruptions. Subsequently, the institutional consideration of ethnicity could not prevent this instability. Torn between the policy of assimilation and the normative naturalisation of ethnicity, the State is undergoing a crisis in terms of the common good. This paper seeks to demonstrate that the management of ethnic pluralism in Africa cannot be watered down to simple political and legal provisions. It has far more to do with promoting the perspective of post-community which merges three types of inter-related concepts: one related to conscience, the other to the involvement of all community components working for the common good, and lastly the one dealing with new duties of the State.

Introduction

La question ethnique apparaît en Afrique postcoloniale sous une quadruple dimension : tantôt elle apparaît comme la réalité africaine fondamentale, tantôt comme la cause de l'échec de l'État-nation, tantôt comme une fiction idéologique, tantôt comme la base d'une solution des problèmes politiques africains. À la faveur de ce contexte, « politiser ou privatiser l'ethnie ? » donne du lustre à une autre préoccupation : celle de la place des ethnies dans la gestion du bien commun en Afrique postcoloniale. Notion centrale dans la conduite des affaires humaines, le bien commun y est mis à l'épreuve par de nombreuses tensions ethniques symbolisant un passage « épineux » des

sociétés traditionnelles marquées par la prégnance de la « solidarité mécanique » aux sociétés modernes dites « organiques ». Il en va d'une crise dans la gestion du bien commun. En effet, le citoyen africain à l'ère postcoloniale n'a pas fondamentalement abandonné une manière de concevoir le bien commun en fonction de présupposés conjointement « mécanique » et anthropologique. Il appert que ce dernier est resté redevable au postulat d'après lequel lorsqu'un membre d'une « ethnie » accède au pouvoir, c'est tout le creuset ethnique qui se trouve promu : comment en effet comprendre autrement l'attitude des citoyens affirmant leur allégeance inconditionnelle au chef de l'État en Afrique chaque fois qu'un des leurs est nommé à un poste ministériel ?

Qui plus est, selon cette perspective, *« un ministre ou un haut fonctionnaire n'occuperait un poste dans l'administration de l'État qu'à titre de couverture occultant un service de sa famille, de son village ou de son ethnie, lesquels passeraient pour constituer une "source du droit" bien plus impérieuse que tous les décrets formels de la République »* (Dijon, 2009, p. 598). Or, dans sa justification libérale, la séparation de l'État et la famille, pour ne citer que celle-là, avait pour intérêt d'assurer la protection du pouvoir politique en le mettant à l'abri d'une mainmise interne. Car : *« L'État n'est pas libre quand le pouvoir est confisqué et exploité par les membres d'une famille [...] »* (Walzer, 1997, p. 47). Ainsi donc, ce constat appelle la réflexion, notamment lorsque la « solidarité mécanique » toujours à l'œuvre dans le terreau ethnique en vient à forger le sentiment de « ghetto » au sein de l'État en Afrique. Dans cette optique, l'émergence d'un « ethnocentrisme partisan » à l'heure du pluralisme politique en Afrique de même que la pratique du vote ethnique qui a pu s'en réclamer boudent une compréhension du bien commun comme « bien suprême ». Comme l'illustre si bien ce proverbe africain : *« Quand ton oncle est dans le figuier, tu ne manqueras pas de figues »*. Ton oncle, assurément ! De là, comment faire en sorte que les sept millions de Togolais ou les vingt-quatre millions de Camerounais qui n'ont aucune relation de parenté avec « cet oncle » puissent aussi disposer de figues à satiété ?

Il apparaît pour le moins que la solidarité africaine, telle que corroborée par ce proverbe, est une catégorie discursive¹ du bien commun dans la figure moderne de l'État en Afrique. Idée qui s'explique, entre autres, par une mainmise des dirigeants sur les leviers ethniques, par une large adhésion populaire aux logiques mobilisatrices et calculatrices des identités ethniques, par l'absence du bien commun transcendant tous les particularismes ethniques, également par la crise de l'État postcolonial dont la formation et les mécanismes font état d'une sorte de désétatisation de l'État en Afrique. Réalité que nous souhaitons « dépasser » pour repenser à nouveaux frais les

1. Au sujet de la solidarité africaine comme catégorie discursive du bien, nous renvoyons le lecteur à l'article de Kiamba, 2011, p. 22-25.

conditions de possibilité du bien commun dans l'État postcolonial d'Afrique en tant que « bien suprême », c'est-à-dire celui en vertu duquel toutes les communautés ethniques au sein de l'État doivent désormais être constituées. À cette fin, éclairer les ombres et lumières de cette problématique exige en amont que soit clairement appréhendés les contours conceptuels d'une notion *a priori* controversée : l'« ethnie ». Puis établir les préalables d'un discernement social des contrastes liés aussi bien à une politisation qu'à une privatisation des identités ethniques. À ce titre-là, afin d'introduire les sous-bassements de ce qui nous semble constituer dans la solidarité ethnique la crise du bien commun en Afrique, nous voulons montrer comment cette forme de solidarité donne lieu à une « éclipse » du bien commun au sein de l'État, et comment elle permet de mener une réflexion « contextualisée » en philosophie politique sans pour autant conduire à relativiser l'idéal dont la philosophie est porteuse.

1. L'indicible « nous » : ethnie versus bien commun

Par « nous » il faut entendre ici la référence aux valeurs communes, celles-ci étant la force motrice de l'unité étatique sans laquelle il n'y aurait non seulement pas d'existence dans la diversité, mais non plus d'État. Du fait que tout État démocratique se compose aujourd'hui d'appartenances multiples, puisqu'il repose sur le présupposé du « pluralisme social », la quête de bonheur collectif que symbolise en ce point précis le « nous » est inévitablement le fondement existentiel de l'État et appartient donc à son essence. Il est cependant impossible d'entrer ici dans les détails des relations entre le « nous » et les multiples identités que représentent par exemple les ethnies, car il faudrait auparavant savoir ce que c'est qu'une « ethnie ».

1.1 L'ethnie : d'une notion à géométrie variable à un concept

Le concept, nous dit Kant (2006, p. 310), est un concept de la réflexion, c'est-à-dire « [...] l'état de l'esprit où nous nous disposons en premier lieu à découvrir les conditions subjectives sous lesquelles nous pouvons parvenir à des concepts ». Dans ce climat, envisager une conceptualisation de l'ethnie tout en l'enracinant dans un univers socio-politique particulier, notamment celui de l'Afrique, peut paraître comme une « trahison » à l'égard de la philosophie : d'abord parce qu'elle se veut dans son essentialité une réflexion « a priori », « universelle » et « générale », et ensuite parce que l'ethnie n'est pas une réalité purement africaine. À l'analyse toutefois, l'évidence de cette présupposée trahison est émoussée par une formule de Rawls (1993, p. 245) d'après laquelle « *Les fins de la philosophie politique dépendent de la société à laquelle elle s'adresse* ». À ce titre par exemple, Kymlicka ne manqua pas de souligner que son modèle de citoyenneté multiculturelle tire ses repères des problèmes de relations ethnoculturelles tels que posés au sein des démocraties anglo-américaines où, on le verra ultérieurement, l'identification de

l'ethnie² à des populations homogènes issues de l'immigration n'a rien de commun avec ce qui résonne comme une ethnie en Afrique. Procédant ainsi par cette nouvelle dimension de la philosophie ayant un sens aigu des contextes, nous adopterons donc une démarche *ex datis*. Selon cette option, nous proposons de procéder à une sorte de « *désidérialisation de la philosophie* » (pour reprendre l'expression forgée par Renaut), en opérant à travers les données empiriques : c'est-à-dire un certain nombre de données que l'expérience, notamment sociale, désigne par « ethnie » en Afrique.

En conséquence, pour la réflexion que nous proposons dans les lignes qui suivent, la question que soulève cette préoccupation méthodologique est pour nous celle de déterminer ce à quoi correspond jusqu'à présent une ethnie en Afrique. L'« ethnie³ » comprise en son sens étymologique comme « peuple » ou comme « nation » est une des composantes les plus manifestes et les plus décriées⁴ de la culture politique de l'Afrique contemporaine. Elle est aussi au cœur de presque tous les débats concernant la démocratisation des États africains. Malgré cette popularité, ou peut-être à cause d'elle, l'ethnie reste problématique. Problématique parce que, pour plus d'un, elle ne correspond à aucune réalité. Ce qui n'est rien d'autre que d'affirmer : l'ethnie n'existe pas. Or, « *Si l'ethnie n'existe pas [...] que nous reste-t-il à étudier ?* » (Amselle et M'Bokolo (dir.), 1999 [1985], p. III). C'est l'occasion d'emblée de renvoyer dos à dos deux approches qui manqueraient le sens même de l'« ethnie ».

L'une consiste en une « désubstantialisation » de l'ethnie : une logique purement constructiviste de ce qu'on s'accorde à désigner par « ethnie ». Certains n'ont pas manqué de mettre en avant le caractère purement « instrumental » de l'ethnie en fondant leur argumentation sur la nature composite de celle-ci. Pour preuve, la parution de l'ethnie Nibolek au Congo. En effet, c'est au cours des élections présidentielles de 1992 que le terme à « consonance ethnisante », *Nibolek*, sera forgé à partir des initiales des groupes *Niari*, *Bouenza* et *Lékoumou*, pour désigner l'ensemble des régions favorables au candidat Pascal Lissouba (Dorier-Apprill, 1997, p. 168). L'ensemble des localités disparates ainsi réunies dans la fabrique de l'« ethnie *Nibolek* » contribue à renforcer l'évidence que les ethnies ne sont que la résultante de stratégies politiques, donc une simple construction. Mais dans

2. Ce point a été développé dans la première partie du chapitre II datant de 2001, p. 24-44.

3. Inventée dans la littérature française du XIX^e siècle pour gommer le terme de race. Cela en la distinguant d'autres formes d'appartenances telles que la région, la religion, la tribu, le clan, etc.

4. Cela d'autant plus que les regroupements ethniques constituent, dans leur expression postcoloniale exacerbée, d'une part, un obstacle à la mise en place de véritables politiques publiques et, d'autre part, la source d'une abondante littérature dont il serait inutile de vouloir répertorier quelques travaux ici dans la mesure où cette éventuelle liste serait très loin de l'exhaustivité.

le même temps, la formation de cette ethnie de même que son fonctionnement dans le vécu congolais peut participer d'une compréhension de l'ethnie comme une identité dialogique et mettre un terme à la pertinence de cette première approche. Cela d'autant plus que, d'une simple « fabrique », l'ethnie finit par véhiculer chez les populations concernées une certaine manière d'être que vient corroborer une formule de Amselle et M'Bokolo ((dir.), 1999 [1985], p. 123) : « *Si celui que j'interpelle se tourne, c'est qu'il "répond" effectivement à ce nom* ». Aussi se trouve-t-elle, cette première approche, limitée par l'existence d'un minimum de substrat historique nécessaire à la cristallisation de ce sentiment d'être différent. En un sens, par exemple, on reconnaîtra quand même que l'« invention » d'une ethnie ne saurait être possible sans le sentiment, aussi minimal soit-il, d'être différent : « *Les Bamilékés sont dynamiques, avarés et rusés* » ; « *Les Bassa sont sauvages et violents* » ; « *Les Bété sont hospitaliers et naïfs* », clichés rapportés en note infra-paginale par Mbonda (2003, p. 10). Plus encore, l'idée d'une inadéquation entre l'ethnie et la « réalité » à laquelle elle est censée correspondre ne suffit pas pour dénier l'existence des ethnies en Afrique. Car la « réalité » doit être envisagée sous une double perspective : celle d'abord du monde physique, auquel cas l'on pourrait valider l'inexistence des ethnies en Afrique, et celle ensuite du monde psychologique, auquel cas l'on admettra l'existence des ethnies du moins dans le psychisme des personnes qui s'en réclament ou qui y font une référence constante.

L'autre approche revient à « essentialiser » l'ethnie, à présenter cette forme d'appartenance comme « primordiale » ; mieux dit, à en faire un pôle d'homogénéité fondé sur des critères tels que les liens de sang, la culture commune, les affinités naturelles et repérables comme telles dans des espaces géographiques bien délimités. Le paysage ethnique des *Bamana* nous en donne une ébauche de compréhension : « *Leur habitat s'étend du 11^e au 14^e degré de latitude nord et du 7^e et 11^e degré de longitude ouest [...]* » (Bazin, 1999 [1985], p. 116). D'apparence homogène du point de vue géographique, l'ethnie *Bamana* ne conserve pas pour autant moins de disparités sur le plan interne. Son apparente homogénéité fut jadis bâtie sur le critère d'une langue commune. Or, à lire par exemple Chrétien et Prunier (1989), et d'une façon générale tous les écrits autour des ethnies en Afrique, on saisit comment la langue *bambara* est aussi parlée dans la région de *Segou* ou dans celle de *Beleko*. De ce constat, la langue et l'espace géographique étant insuffisants pour affirmer l'homogénéité d'une ethnie, on pourrait derechef faire le grief à cette approche essentialisante des ethnies de négliger le caractère fluctuant de tous les groupes sociaux. Bien entendu, pareil reproche supposerait la réaffirmation de la thèse de l'« invention » des ethnies, cela même que récuse à bon droit Otayek (2001, p. 135) en affirmant que, « *pour « inventer » une ethnie, il faut qu'il y ait le minimum de substrat historique nécessaire à la cristallisation, d'un sentiment d'être différent* ».

Aux confins de ces deux approches, refusant de jeter le bébé avec l'eau de bain et adoptant du même coup une démarche bijective, nous trouvons plus clair de définir l'ethnie comme le sentiment d'appartenir à un groupe humain différent des autres par des critères réels ou supposés. Du reste peut-on s'interroger sur le rapport entre ethnie et ethnicité? Sans doute serait-il vain de chercher à opérer une distinction entre «ethnie» et «ethnicité», étant bien entendu que cette distinction ne saurait avoir aucun autre fondement que celui de vouloir remplacer l'ethnie par un autre concept plus expressif: celui de l'ethnicité. Mais toujours est-il que, dans cette démarche, rien ne nous paraît véritablement distinctif entre les deux concepts en dehors de ce souci de vouloir remplacer un terme «*fourre-tout*» (Weber, 2003, p. 139) que représente l'ethnie par un autre beaucoup plus significatif. Pour notre part, nous souscrivons entièrement à la thèse d'Amselle (1990) d'après qui ethnie et ethnicité entretiennent une complémentarité fonctionnelle.

Reconsidérer l'ethnie comme sentiment d'appartenir à un groupe humain différent des autres par des critères réels ou supposés ne fait aucunement obstacle à l'être-ensemble politique, puisque ce sentiment prend origine dans l'immédiateté de l'entendement humain. Par exemple, se sentir *Bamiléké* ou *Béti* n'a rien d'effarant. C'est, comme le dirait Taylor (1994, p. 42), «[...] *un besoin humain vital*». Vital en ce sens que tout être humain vient au monde dans une communauté spécifique dont le patrimoine communautaire contribue d'un poids énorme à la formation de sa personnalité de base. De ce fait, la personnalité de tout être humain apparaît comme le résultat d'une matrice communautaire. En ce sens, prétendre le «sevrer» de ce patrimoine serait identique à une éventuelle demande adressée à quiconque perché sur une branche de la scier lui-même. Et comme nul, même de nature adamique, ne saurait élaguer une branche à laquelle il se trouve juché, on comprend aisément dans ces conditions que la conscience ethnique puisse se dresser dans une certaine mesure contre les valeurs suprêmes (de l'unité nationale et de l'intérêt général) auxquelles chaque citoyen doit participer par son activité individuelle ou par l'action des différentes collectivités en vue de donner un sens et une existence dans un cadre plus vaste, celui de l'État. À bon escient, ce sentiment en vient à faire obstacle à partir du moment où il sert de prototype d'évaluation de tous les rapports sociaux. Ainsi, comment, dans un pays composé de deux cent cinquante ethnies à l'instar du Cameroun, envisager le bien commun?

1.2 Le bien commun comme défi de la pluralité ethnique

Si la référence au bien commun se trouve inscrite dans chaque association humaine comme un «patrimoine commun», il n'en demeure pas moins vrai que sa définition reste problématique comme d'ailleurs il en est de toutes les notions usitées. Le bien commun, que l'on est en droit de considérer comme une valeur inhérente à toute association humaine, recouvre plusieurs significations qui se ramènent pour l'essentiel à deux: «biens

communs » au pluriel et « bien commun » au singulier. À en croire Mbonda (2011, p. 113) :

Dans sa première acception, on parle de « biens communs » (au pluriel) pour désigner un certain nombre de ressources telles que l'air, l'eau, la terre [...] la paix ou la justice, la dignité humaine, le respect de la vie... considérées habituellement comme l'objet d'une aspiration universelle et comme des biens fondamentaux pour tout être humain. Dans sa seconde acception, le bien commun (au singulier) désigne plutôt une valeur supérieure, transcendante par rapport aux individus, et fixant pour tout être humain l'horizon de l'accomplissement de soi.

Dans le bref exercice que nous envisageons concernant l'intellection du bien commun dans les États modernes en Afrique, nous préférons donc recourir à la deuxième signification (celle au singulier) en tant que cette signification permet de comprendre le bien commun comme un bien suprême, une valeur commune ou encore comme un idéal auquel aspirent les membres d'une même communauté nationale. Cet idéal désigne tout autant la « finalité de la *polis* » dont le fondement serait ici le bien suprême auquel un processus d'adhésion des différentes communautés organisées elles-mêmes en vue d'un certain bien, dont en guise de dernier exemple, la « théorie de la *polis* » par laquelle Aristote démontre la nécessité d'une « communauté politique » serait une formule particulièrement explicite. En effet, dans *Politiques* (Livre I, 1983, p. 26), Aristote écrit :

Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien, il est manifeste que toutes les communautés visent un certain bien et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est suprême entre toutes, c'est-à-dire celle qui contient toutes les autres. Or c'est celle qu'on appelle la cité ou communauté politique.

Si, pour Aristote, le bien suprême en tant que bien commun se laisse clairement identifier au bien vers lequel tendent tous les autres biens particuliers autour desquels se trouvent articulées les différentes communautés particulières, il nous semble alors que l'idée d'une « crise du bien commun » en Afrique trouve ses repères dans le revers du syllogisme aristotélicien : la communauté politique ou cité contient le bien suprême auquel elle aspire et auquel aspirent toutes les autres communautés constituées elles-mêmes en vue d'un certain bien. En conséquence, la communauté politique renferme en elle-même toutes les autres communautés. Or, dans le registre de l'État moderne en Afrique, toutes les communautés ethniques constituées elles-mêmes en vue d'un certain bien s'accaparent de l'État ou du moins tentent de se l'accaparer. Ainsi en vient-on à une crise du bien commun qui apparaît sous deux angles et qui porte à s'interroger véritablement sur ce qu'est ce « bien » qui devrait rester « commun » : d'une part, chaque groupe ethnique utilise l'État à son profit et, d'autre part, investi au sommet de l'État, chaque

chef met les différents groupes ethniques à son service. Partant, on pourrait formuler deux thèses tout à fait conciliantes : la tendance des chefs d'État à mettre les différents groupes ethniques à leur service a pour conséquence cette logique de « fils du terroir » appelant une identification ethnique en période électorale et la crise de l'État postcolonial d'Afrique. L'attitude de Paul Biya (président du Cameroun) dans les années 1991-1992 pourrait illustrer la tendance des chefs d'État africains à mettre les différents groupes ethniques à leur service :

Confronté en 1991 à l'expression publique du mécontentement des Foulbé à l'égard de son régime, le président Paul Biya nomme un des leurs, Sadou Hayatou, au poste de Premier ministre en avril 1991. La défaite électorale du parti au pouvoir dans la province du Nord lors du scrutin de mars 1992 conduit à son limogeage. Afin de se relégitimer dans la province de l'Ouest auprès des Bamileké, en avril 1992 tous les départements « Bamileké » de la province de l'Ouest [...] sont représentés par des ministres et assimilés. À ce don ne répond pas lors des élections présidentielles du 12 octobre le contre-don de suffrages en faveur de Paul Biya. D'où la punition symbolique de l'Ouest sous la forme de la réduction sensible du nombre de ministres de six à deux [...] (Sindjoun, 1998, p. 21).

Cette incapacité de l'État à imposer sa souveraineté sur le plan national face aux ethnoéthiques qui tentent d'envahir le monopole détenu par l'institution « État⁵ » (voir Mbembe, 2000, p. 41-93 et p. 95-138) pourrait également être lue comme une crise de l'État postcolonial en Afrique noire. Il en va, dans l'État moderne en Afrique, d'un « État rhizome », d'un « État néopatrimonial » ou encore d'une « politique d'affection » suivant les terminologies propres à Bayart (1989, p. 270-280), Médard (1991, p. 323-353) et Sindjoun (1998, 64p).

Cet écartèlement de l'État entre son accaparement par les communautés ethniques d'une part, et sa mise au service des acteurs politiques, d'autre part, semble indiquer qu'il n'y existe pas encore de bien commun au sens de souverain bien, ou que ce bien souverain s'inscrirait dans le registre des choses qui n'ont pas de corps comme en témoigne le *nullum subest corpus* de Cicéron. En faisant porter l'accent sur cet écartèlement et en indiquant que cet écartèlement éloigne quotidiennement de la sphère de la « chose publique », réexaminons la gestion de la pluralité ethnique en Afrique pour en tirer quelques perspectives de recherche.

5. En ce sens, cette piste d'analyse conjointe pourrait consister à montrer que le problème réside dans la nature-même de l'institution « État » sur le continent africain dans sa difficulté à synthétiser les particularismes communautaires avec l'exigence de neutralité libérale qui caractérise l'État dans les sociétés de type occidental. Nous n'insisterons pas tant sur les détails de cet argument dans le corps de notre texte puisque, dans un rapport d'antériorité, c'est à nos yeux la forte communautarisation de la société qui empêche l'enracinement de l'État au sens wébérien du terme et non l'inverse.

2. La conscience ethnique entre politisation et privatisation : le risque de la boîte de pandore

La trajectoire de la politisation et celle de la privatisation des ethnies doit être analysée sous le prisme dualiste « espace public » par rapport à « espace privé ». Une telle entreprise peut paraître rétrograde ou désuète dans la mesure où cette distinction, valable à la naissance de l'État bourgeois, est devenue « factice » aux yeux de Habermas (1986, p. 150) au motif de ce qu'il désigne par une « étatisation de l'espace privé⁶ ». À l'analyse cependant, l'évidence de cette restriction s'émousse au regard d'une pratique du pouvoir moderne prisonnière de « *l'esprit de cour* », d'une sorte de « *curialisation des mœurs politiques*⁷ » qui rend épineuse la construction d'un espace public véritable dans les sociétés africaines contemporaines. Ainsi devient-il légitime d'égratigner ce vernis idéologique qui, partant de la persistance de ces liens sociaux primaires, peint l'« État multiethnique » (Tshiyembé, 2007, p. 341-353) ou la « Nation à polarisation variable » (Nicolas, 1987, p. 157-174) comme un axe majeur d'une démocratie ancrée en Afrique.

2.1 Qu'est-ce que politiser ? La trajectoire de la politisation des ethnies

Abordant en ce point la question ethnique « dans l'Afrique d'aujourd'hui » et non plus dans l'Afrique coloniale, période de « fabrique » des ethnies ou ethnicités africaines, la trajectoire de la politisation des ethnies doit être nettement distinguée de celle, coloniale, au cours de laquelle la « politisation » de la société faisait référence à une sorte de « dislocation » puis de « hiérarchisation » des différentes ethnies à des fins politiques, économiques et culturelles. Par exemple, au Cameroun, lors de la colonisation, le colon mit en place l'idéologie et la supériorité culturelle des *Peuhl* (groupe minoritaire) à l'égard des *Kirdi* (groupe majoritaire non islamisé) dont la conséquence fut l'attribution de privilèges au premier groupe. Constatation plus troublante, cette idéologie a été renforcée par le régime postcolonial d'Ahmadou Ahidjo (un *Peuhl*), puis conservée dans le contexte de démocratisation du Cameroun, période au cours de laquelle cette idéologie a favorisé la production stratégique de la *kirditude*. Entendre par là : « *un terme politique qui reflète une protestation contre l'exclusivisme et la discrimination du côté des musulmans et une prise de conscience croissante que les non-musulmans peuvent représenter une force politique importante s'ils s'unissent* », d'après Ibrahim Mouiché (cité par Akono Evang, 2014, p. 163). Pris au pied de la lettre, ce sentiment, la *kirditude*, ainsi que toutes les autres formes de replis identitaires à l'œuvre sur le continent noir invitent à penser les modalités

6. Étatisation qu'il qualifie de société civile et qui pourrait comme telle, voir son analogue dans l'idée d'une « société civile ethnique » dont fait mention Sindjoun (1998, p. 5-7) dans le cadre de sa réflexion sur l'Afrique noire et plus spécifiquement du Cameroun.

7. Terme que nous empruntons volontiers à Bidima, 2000, p. 90-106.

d'une gestion des différences ethniques autrement que par l'activation de la fibre ethnique.

Dans ce sens, la trajectoire d'une politisation de l'ethnie trouve son origine dans le constat de la pluralité ethnique comme un « fait » indéniable de la société postcoloniale d'Afrique laquelle, de ce fait, vit des conflits ouverts dans certains contextes et des conflits fermés dans d'autres contextes nationaux. En effet, la postcolonie en Afrique est marquée par l'exacerbation des conflits, non plus entre les États, mais entre les différentes identités qui se retrouvent au sein d'un même creuset national. Comme l'a remarqué Mbonda (2003, p. 5) à la suite de Chrétien : « *Les ennemis, on ne les trouve pas en dehors des frontières, mais à l'intérieur, et ils sont identifiables non pas à leurs uniformes, mais à leurs appartenances ethniques [...]* ». Ainsi, la bigarrure ethnique de l'État postcolonial en Afrique suscite une minutieuse réflexion, étant donné les conflits qui ont ensanglanté le continent noir et qui ont révélé leur caractère épouvantable par le nombre élevé de leurs victimes⁸. Dans un pareil univers, c'est-à-dire celui de la prééminence d'une guerre civile, il est impérieux de savoir organiser cette bigarrure pour éviter des conflits ethniques inextinguibles en raison des enjeux de pouvoir et des questions fondamentales d'identité qu'ils mobilisent. C'est à ce titre, qu'intervient une dimension de la politique comme étant une « activité au service de la collectivité ».

En effet, répondant à la question : *Qu'est-ce que la politique?* Freund (1965, p. 178) fait de la politique un garant de « [...] l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts ». En ce sens donc, la question « qu'est-ce que politiser ? » trouve son repère dans cette finalité de la politique et du pouvoir politique comme capacité « *de rendre possible des modes d'interaction non conflictuelle entre individus et entre groupes, à travers des stratégies de négociation et de compromis mutuellement bénéfiques* » (Mbonda, 2003, p. 6). Quelles peuvent être ces stratégies de négociation et de compromis qui se révèlent bénéfiques pour tous ? Activité au service de la collectivité, et étant donné sa sphère d'organisation, la politique se révèle être au service de l'homme et des différentes identités auxquelles ce dernier s'identifie dans un État. Ce pourquoi, par exemple, la thématique de la « diversité » dans la politique française aura permis désormais la représentation des « minorités visibles » dans l'échelon politique. Ce pourquoi aussi, en contexte anglo-américain, Kymlicka n'a pas hésité à théoriser la « *citoyenneté multiculturelle* » dont la dimension institutionnelle donne lieu à l'éclosion des « *droits relatifs à l'au-*

8. À ce sujet, les exemples à mobiliser pour s'en convaincre sont légion ; simplement pour mémoire retenons les génocides rwandais (près d'un million de morts en 1994 et 1995) et burundais ainsi que les violences ethniques qui accompagnèrent les élections du 27 décembre 2008 au Kenya et qui ont fait d'après les estimations 3 500 blessés, environ 350 000 déplacés et 1200 morts.

tonomie gouvernementale», des «droits polyethniques» et des «droits de représentation spéciaux»⁹. Indexée à la question de la diversité ethnique dans les États d'Afrique, la trajectoire de la politisation ouvre sur une prise en considération institutionnelle des ethnies dans les mobilisations et répartitions des ressources étatiques.

Faisant suite à une compréhension de la politique comme organisation de la diversité des intérêts en vue d'asseoir harmonie, paix sociale et épanouissement de toute la collectivité, la trajectoire de la «politisation des ethnies» en Afrique est celle des quotas ethniques et de la représentativité dont l'objectif, dans les États multiethniques, est celui d'assurer une répartition équitable des ressources et une participation politique de tous les groupes. On pourra par exemple, sur ce point, se référer aux cas rwandais, burundais et camerounais de la prise en considération politico-institutionnelle des différences ethniques traduite par les «quotas», la «représentation» et la «décentralisation». Dans ces contextes, si la politique des quotas ethniques apparaît comme la réponse à cette exigence de répartir les biens et avantages socio-économiques en fonction de son appartenance à une ethnie, la représentation se traduit par l'exigence de rendre visible (représentation miroir) dans les institutions publiques les différentes identités, et la décentralisation, quant à elle, se laisse appréhender par son souci de résoudre le problème des identités ou des minorités. Pour résumer ces composantes en une seule formule, l'on évoquera sur ce point les termes de l'article 56 du décret (n° 82/407) datant du 7 septembre 1982 au Cameroun :

1. Dans le cadre de l'arrêté portant ouverture de chaque concours administratif d'entrée dans les différentes catégories de la Fonction Publique, le ministre chargé de la Fonction Publique procède à la répartition des places entre les candidats, suivant leurs provinces d'origine, de même qu'il peut réserver des places aux anciens militaires ;

3. Le ministre chargé de la Fonction publique fixe par un texte particulier, les quotas de places réservées aux candidats de chaque province, compte tenu de l'importance démographique et du taux de scolarisation de leurs provinces d'origine, et aux anciens militaires sans distinction d'origine.

4. Est considéré comme province d'origine d'un candidat, la province dont ses parents légitimes sont originaires.

L'appartenance ethnique, mise en relief dans le présent décret par la notion d'«origine» des parents, lue avec les trois composantes de la trajectoire de la politisation combient le souci de reconnaissance et de participation des identités ; perspective dont on verra ultérieurement les tenants et les aboutissants à partir d'une analyse plus approfondie. Mais avant d'y parvenir, il importe de rappeler que parler de la politisation des ethnies dans le

9. Cf. la deuxième partie du chapitre II, 2001, p. 44-55.

champ strictement africain introduit la liaison quotas-représentativité et vient questionner l'approche classique procédant à l'assimilation de ces identités ethniques.

2.2 *Qu'est-ce que privatiser? La trajectoire de la privatisation des ethnies*

Comme on peut le noter à la lumière du développement précédent, la question de savoir comment aborder le fait ethnique des États postcoloniaux en Afrique reste tributaire d'une certaine manière de concevoir la politique en rapport avec sa finalité. L'idée d'une finalité de la politique qui recouvre en ce point celle du comportement nécessaire dans un contexte de pluralisme ethnique « fort » engage donc une compréhension de la politique comme organisation de la société en vue d'un vivre-ensemble harmonieux. Selon cette perspective, le changement de registre qu'introduit la trajectoire de la privatisation tire prétexte d'un contexte de la démocratie s'opérant sur fond de « *stérilisation des différences* » (Semprini, 1997, p. 100) sous les auspices d'un « paternalisme libéral ».

L'idée est que, dans son ambition moderne d'instituer une société démocratique juste, la démocratie s'est accommodée de l'égalité, dans l'indistinction. Une égalité comprise comme cécité à l'égard des différences entre les groupes et comme réaffirmation d'un individu pensé en termes d'« être désincarné ». À cet égard, un exemple qui pourrait bien être une illustration de cette trajectoire démocratique est la résultante d'une loi du 13 novembre 1971 relative aux Juifs, préparée par la fameuse formule de Clermont-Tonnerre à l'Assemblée constituante le 23 décembre 1789 : « *Il faut tout refuser aux Juifs comme nation; il faut tout leur accorder comme individus; il faut qu'ils soient citoyens* ». Dans ces conditions, il devient difficile d'admettre que l'appartenance à un groupe d'origine, fût-il ethnique ou religieux, puisse être le lieu d'une implication du champ politique ou juridique. De nombreuses théories s'emploient sur ce point à conserver l'État hors d'atteinte par les groupes. Il y va d'une « justice dans les institutions ». Par exemple, l'« art de la séparation » que développe Walzer (1997, p. 29-51) repose en partie sur cette conviction. En effet, selon ce dernier, la démocratie libérale en tant que « justice dans les institutions » pouvait susciter un regain d'intérêt croissant à la faveur de cette séparation entre les sphères : séparation entre l'État et l'Église, séparation entre l'Église d'État et l'Université, séparation de la société civile et de la communauté, séparation de la famille et de l'État, séparation de la vie publique et de la vie privée. C'est en ce sens que pour Walzer (1997, p. 30) : « *Le libéralisme est un monde de murs [...]* ».

Dans cet esprit, le mur entre la famille et l'État d'une part, et celui entre la vie publique et la vie privée d'autre part, qui sont les plus en vue dans le cadre de ce travail, ont pour principal avantage de mettre le pouvoir politique à l'abri d'une mainmise interne et de toute tentative d'appropriation de l'État par quelques corps intermédiaires. Dans le courant de ce qui

s'identifie ici à une séparation entre sphère publique et sphère privée, la question de savoir « qu'est-ce que privatiser ? », trouve sa réponse dans l'interdiction de toute référence à des corps intermédiaires au sein de l'État. À preuve la façon dont, dans d'autres débats concernant la catégorisation de l'individu, les instances libérales rejetèrent la référence à une quelconque appartenance jugée « essentialisante ». Nous entendons ici résonner la cloche du féminisme à l'heure de sa critique du libéralisme dans les années 1960 aux États-Unis. En effet, durant ces années, le féminisme libéral se donnait pour tâche première d'arracher les femmes à la sphère privée, pour leur redonner accès à l'espace public. L'expérience de ce féminisme et celle de ses prolongements ultérieurs rappellent que la scission public/privé, vecteur cardinal de la pensée libérale, confinait certaines sphères de nos sociétés (la famille et le mariage par exemple) hors du champ du droit et des politiques publiques. De façon typique, la privatisation de l'ethnie peut s'entendre par son exclusion de la vie politique, son exclusion de l'application des lois et, par ricochet, son exclusion de la sphère des politiques publiques. De fait, la référence à la « privatisation » est utilisée pour désigner l'interdiction de l'expression publique des identités ethnico-régionales, religieuses, raciales, perçues comme une contradiction flagrante avec la neutralité, ce principe fondateur de la « communauté des citoyens », pour emprunter une expression à Schnapper (1994).

Dans un registre qui n'est d'ailleurs pas si différent de l'argumentation précédente, la « privatisation » en Afrique, se comprend par rapport à l'exigence d'une « personnalité collective nationale », du moins telle que cette exigence a pu se manifester dans le champ sociopolitique africain scandant l'unité nationale comme horizon de toute politique légitime. Dans ce nouveau climat induit par l'accession à la souveraineté nationale de ces États, la trajectoire d'une « privatisation » en Afrique s'argumente en termes de nécessité d'asseoir une conscience collective nationale, c'est-à-dire de permettre à leurs peuples différents à l'origine de finir par se considérer comme membres indissociables d'une nation « une », « unie » et « indivisible ». En termes clairs : « privatiser » prend, dans l'État postcolonial d'Afrique, la trajectoire du discours nationaliste (ainsi que ses effets sur l'organisation politique de ces nations) dont le propos d'Ahmadou Ahidjo, premier président du Cameroun, en est ici l'expression patente :

Nous voulons et nous devons convaincre tous les Camerounais de l'impérieuse nécessité de l'unité nationale... En ce qui nous concerne, dans nos décisions, nous excluons toute considération, tout facteur susceptible de confirmer ou d'entretenir directement ou indirectement les particularismes tribaux... L'unité nationale veut dire qu'il n'y a sur le chantier de la construction nationale ni Ewondo, ni Douala, ni Bamileké, ni Boulou ni Foulbé, ni Bassaà, etc., mais partout et toujours des Camerounais (cité par Mbuyinga, 1989, p. 29).

Dans le sens de ce discours qui a fini par concrétiser sur le continent noir le rejet du pluralisme au sortir de la colonisation, la trajectoire de la

privatisation s'y manifeste par le « rejet », l'« exclusion », la « distanciation » des appartenances, fussent-elles ethniques, régionales, claniques ou tribales, de la sphère publique.

À tout prendre, la trajectoire de la politisation est celle d'une « visibilité » institutionnelle de l'origine ethnique, incarnée dans la « politique des quotas » et dans la « représentativité » ; et la trajectoire de la privatisation est celle — on pourra en déduire sans coup férir — d'une « invisibilisation » de cette appartenance. Ainsi, « privatiser » devient inéluctablement synonyme de la quête de bonheurs privés alors que « politiser » résonne comme une quête du bien-être et du bonheur collectifs, c'est-à-dire la *bona vita*. En clair, si la trajectoire de la politisation est cohérente avec le contexte actuel d'effervescence des identités en politique en adhérant à une politique des identités ethniques jugée nécessaire pour la stabilité politique, la trajectoire de la privatisation, elle, ne se soucie nullement de cohérence en promouvant un individu béatement abstrait au rang de fondation ultime d'une démocratie politique juste.

2.3 Un risque de fragmentation ethnique

En soi, la trajectoire de la politisation et celle de la privatisation ne posent aucun problème. Ce pourquoi, par exemple, Mbonda (2003, p. 18) affirme que « *la pratique des quotas dans les représentations des groupes peuvent, à cet égard, si elles sont bien appliquées en toute équité, constituer une solution efficace* » ; à quoi un partisan du libéralisme classique pourrait répliquer que la bonne application des principes individualistes est source de stabilité sociale. Cette double approche nous conduit à un paradoxe qui, quelle que soit l'alternative privilégiée, rend compte de la complexité d'une recherche de la « grande communauté » dans l'État moderne en Afrique. En ce sens, le traitement politico-juridique de la pluralité ethnique par le Rwanda illustre de manière exemplaire le contraste d'une politisation de ces référents ethno-identitaires.

Le moins que l'on puisse dire sous l'éclairage des arguments historiques est que la mise en application de la politisation peut ouvrir sur un délitement du tissu social. Cela d'autant plus que le critère de la représentativité, tout comme celui des quotas ethniques, peut servir à son contraire, c'est-à-dire à l'affrontement interethnique. À procéder par la traduction concrète de la dialectique quotas-représentativité, on aboutit à l'exacerbation du sentiment ethno-identitaire dont la plus en vue est celle des *Tutsi*, population estimée jadis à 9 %. Ainsi que rapporté par Chrétien (1985, p. 158-159) :

D'octobre 1972 à février 1973, des bandes Parmehutu entreprirent de vérifier si le taux de 9 % était respecté dans les écoles, faisant expulser les étudiants en surplus, comme si le numerus clausus devait fonctionner mécaniquement de la classe de sixième à la licence. En février-mars 1973, des salariés furent chassés de leur emploi pour le même motif. Les violences qui accompagnèrent ce mou-

vement déclenchèrent une nouvelle vague d'émigration tutsi. L'épuration ethnique alla jusqu'à la chasse aux « hybrides » (ibimanyi) issus de mariages mixtes et aux « tricheurs » (abaguze ubwoko) qui avaient changé de catégorie raciale !

Faut-il déduire de ce mouvement *Parmehutu* que l'application des quotas est dans une large mesure vectrice de fragmentation ? Cette conclusion apparaît comme la plus conséquente. Et il n'y aurait dans le cadre de son application concrète aucun obstacle à épouser une pareille conclusion. Corrélativement à cette division récurrente des appartenances identitaires induite par la politique des quotas-représentativité, la trajectoire de la privatisation invite dans le même registre à une analyse.

De la même façon, la trajectoire de la privatisation se donne à observer dans le vécu politique contemporain comme une source de désagrégation du lien social. Le processus de privatisation, qui consiste à exclure de toute considération s'exprimant en termes de justice et d'égalité les formes d'appartenance ethnique a été à l'origine de multiples revendications ethno-identitaires au motif de ce qui leur semble être un déni de reconnaissance empruntant parfois l'adjectif « culturelle », quand le déni consistait à représenter la « culture de l'Autre » dans sa singularité, comme un domaine séparé du droit. Sous la férule de ces nouvelles formes de revendications inscrites dans le concert de la reconnaissance culturelle, c'est le rapport à la justice qui s'inverse. À cet égard, le « tournant culturel » des sociétés contemporaines, pour parler comme Fraser, féconde de nouvelles revendications de justice qui « *ne s'exprimeraient plus uniquement en fonction de principes de redistribution économique, mais emprunteraient également le vocabulaire de la reconnaissance culturelle* » (Guéguen, Malochet, 2012, p. 92). De ce fait, la trajectoire de la privatisation contient les germes de l'exclusion quotidienne et celle d'une discrimination économique, sociale et politique à l'égard de certaines communautés se trouvant dans l'espace étatique. On pourra d'ailleurs, pour en être convaincu, se référer aux récentes revendications de certaines minorités dites « visibles » qui se sont retrouvées dans la posture des « exclues » de la République au nom d'un credo républicain obnubilant les différences entre les communautés. La multiplication croissante de ces revendications dans les États démocratiquement avancés fait apparaître aujourd'hui l'idéal d'une nation béatement abstraite comme relevant d'une extrême curiosité.

Dans le contexte africain, la trajectoire de la privatisation de l'ethnie qui tirait justification de la nécessité, au lendemain de la colonisation, de construire des nations politiques prospères donna lieu à l'institution d'États communautaires. L'État communautaire, nous dit Le Bot (1997, p. 187), « *cherche à expurger la société des éléments d'hétérogénéité, à rétablir ou repousser la frontière, à « nettoyer » le territoire, à réaffirmer l'identité, par une violence qui, en réalité, réactive et approfondit les déchirures* ». « Volonté d'homogénéisation » à travers cette « pulsion de destruction de l'Autre inté-

rieur », affaiblissement puis décomposition de l'État dus aux affrontements ethniques nous servent à décrire le relief d'un État communautaire. On se souvient de ce qu'a engendré la politique d'édification d'un État communautaire en Haïti par le président Aristide au cours de son premier passage à la tête de cet État en 1991. On se souvient dans le même creuset que l'idéologie de l'unité nationale, s'affirmant hostile à l'égard de tout particularisme au sein des frontières stato-nationales africaines, fit bon ménage avec de réelles injustices subies par beaucoup de groupes dans la répartition et dans l'accès aux ressources de l'État. Le cas de la revanche *Hutu* contre la communauté *Tutsi* à partir de la venue au pouvoir de Grégoire Kayibanda transformant l'État communautaire en un champ de bataille entre les différentes communautés ethniques en témoigne suffisamment.

Dans ce contexte, la métaphore de la boîte de Pandore suggère que « politiser » ou « privatiser » ne peut en aucune manière être la condition *sine qua non* d'une participation authentique à la constitution du bien commun. Ainsi l'ethnisme devient inéluctable à partir du moment où il se trouve figé une fois pour toutes tant dans une trajectoire politique que dans une trajectoire privée: le grief que l'on pourrait faire à la trajectoire de la politisation est celui d'une « essentialisation » du pôle ethnique, et à la trajectoire de la privatisation, celui de l'affirmation du pôle ethnique comme résultat d'une « instrumentalisation ». Dans ces conditions, il devient légitime de se demander à quoi pourrait s'identifier véritablement la valorisation du pluralisme ethnique. Ainsi sommes-nous portés à nous interroger: comment aborder désormais le fait ethnique d'Afrique?

3. L'horizon de la postcommunauté comme artéfact du bien commun à l'âge postcolonial

Dans *Politiques* (Livre I, chap. II, 1983, p. 27-30), Aristote suggérait déjà qu'il faut dépasser la famille, le village, pour la Cité. Contre la logique de quoi, à beaucoup d'années de distance entre Aristote et l'institution de l'État en Afrique, l'affirmation des communautarismes se trouva associée au nom d'« ethnisme » qui exprime la difficulté du citoyen africain à solder l'héritage colonial, durablement inscrit dans ses structures mentales, psychiques et légales, pour espérer s'accommoder avec la perspective aristotélicienne. Cette difficulté s'évalue par comparaison avec les multiples réaffirmations ethno-identitaires se dressant contre l'État-nation en Afrique. Comme par voie de conséquence, le préfixe « post » dans la « postcommunauté » nécessite un double cadrage: d'un côté, il n'implique pas une cécité des différences entre les communautés ethniques, et de l'autre, il ne se réduit pas à l'horizon étroit de la simple politisation des identités.

Dans le premier cas concernant l'indifférence à l'égard des appartenances ethno-identitaires, cette attitude que l'on doit en partie à la trop grande place accordée à l'individu par les adjuvants d'un « paternalisme libéral » est irrecevable, quel que soit le sens attribué à la postcommunauté.

Car il n'est certainement pas vrai que la remise en cause des communautés que résume le mot « privatisation » parvient véritablement à reléguer dans quelque préhistoire politique la référence à des identités ethniques. Dans le second cas, la simple reconnaissance institutionnelle des appartenances ethno-identitaires reviendrait à occulter la postcommunauté des questionnements toujours récurrents en dépit de la politisation, comme si d'ailleurs l'institutionnalisation des identités que traduit le mot « politisation » implique réellement une unité quasi fusionnelle des intérêts à l'échelle ethno-identitaire pensée éventuellement comme un havre de paix et de protection abritant un type particulier de relations humaines homogènes. Précédemment, l'on a décelé dans chacune des deux options de cette alternative une recette d'instabilité sociale. En conséquence, ainsi que nous le montrerons dans les lignes à suivre, la postcommunauté ne signifie pas négation (au sens premier du mot) de la communauté, mais son inclusion non « essentialisante » dans un nouveau processus d'édification du bien commun dans l'État en Afrique. Démarche que résume parfaitement la dialectique hégélienne en termes d'affirmation, de négation puis de négation de la négation. Dans cet esprit, nous aborderons les questions, d'abord de la conscience (individuelle et collective), puis de la participation des identités ethniques à la construction du « commun », enfin de la responsabilité de l'État.

3.1 *La part de la conscience dans l'édification du bien commun en Afrique*

Comme le recommande l'Unesco pour ce qui est de la paix : « *La guerre prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix*¹⁰ ». Nous pouvons reprendre en la modifiant légèrement cette recommandation de l'Unesco : « C'est dans la conscience des hommes que se joue durablement l'ethnisme, c'est dans la conscience des hommes que doivent être ôtées les racines de l'ethnisme ». Ce constat prend de l'ampleur quand on se rappelle que la trajectoire de la politisation donnait lieu, ainsi que nous le discutons en amont, à une série de mesures politico-juridiques servant de balises à l'expression effrénée du pluralisme ethnique mais que dans le même temps, malgré ces balises juridiques, les identitarismes ethniques persistent toujours comme des pratiques rebelles.

De fait, ce qu'il nous semble important de mettre en relief réside justement dans l'impossibilité de considérer l'institutionnalisation des différences ethniques comme une fin en soi étant donné que cette institutionnalisation n'exclut pas dans le même temps une mainmise des gouvernants sur toutes les sphères par le truchement d'une forte concentration du pouvoir. Ainsi devient-il impérieux que conscience soit prise sur tous les plans : aussi bien sur le plan individuel que sur le plan des différentes collectivités, puisque

10. Préambule de la Convention constitutive, Textes fondamentaux de l'Unesco, édit. 2012.

l'ethnisme devient inéluctable en dehors de l'injonction éthique qui, au-delà de la loi, fait appel à la conscience de chaque personne. Dans des termes éthiques, il s'agit des personnes dont la conscience est encline au respect des lois; ce qui empêche ainsi toute logique d'instrumentalisation des textes en vigueur. On peut considérer que, même exprimée dans un système juridique effectif et par des actions politiques concrètes, la gestion de la diversité, particulièrement de la diversité ethnique en Afrique postcoloniale, requiert de manière prioritaire une intériorisation dans la conscience de chaque citoyen. Car, comme le rappelle Renaut (2009, p. 427):

[...] dans l'espace propre de l'éthique, c'est le sujet moral qui, au-delà de tels apprentissages, ne peut ultimement que s'obliger lui-même à souscrire aux principes éthiques de son existence, ce sujet m'apparaît [...] l'acteur indépassable qui décide de la place tenue dans sa vie par sa perception de la diversité humaine.

C'est donc admettre que l'élaboration des lois ne saurait suffire pour réaliser l'objectif escompté qui est celui de la pacification des rapports humains prédisposés aux conflits en raison de la diversité des intérêts qui passionnent tous les acteurs sociaux. En ce sens donc:

La participation aux biens collectifs, participation consistant non pas en jouissance matérielle, mais en un sentiment de propriété, est un besoin non moins important. Il s'agit d'un état d'esprit plutôt que d'une disposition juridique. Là où il y a véritablement une vie civique, chacun se sent personnellement propriétaire des monuments publics, des jardins, de la magnificence déployée dans les cérémonies [...] Mais ce n'est pas seulement l'État qui doit fournir cette satisfaction, c'est toute espèce de collectivité (Weil, 1949, p. 32).

Cette formule de Weil ouvre, *primo*, sur la nécessité d'une décolonisation des consciences à l'égard de certains stéréotypes ethno-identitaires confinant le bien public dans la sphère des appartenances ethno-identitaires, et surtout comme un processus censé accompagner les balises juridiques en matière de gestion de la diversité; *secundo*, sur la nécessité d'un travail d'appropriation du bien de l'État comme une propriété privée et une propriété collective tant cette appropriation se révèle être le signe d'une adhésion de chaque membre à l'œuvre tout entière de la collectivité; *tertio*, sur une nouvelle forme de participation démocratique des différentes communautés ethniques à l'édification du bien commun dans la figure de l'État en Afrique.

3.2 La part de la communauté ethnique

Les regroupements ethniques à l'œuvre de plus en plus dans les espaces publics, symboles de la chose la mieux partagée au sein des États africains, invitent à une nouvelle forme de participation démocratique dans la constitution du commun. En effet, la tâche de construction du bien commun doit prendre en considération la responsabilité des communautés ethniques revendiquant de plus en plus l'accès à une dimension de l'espace public

qu'illustrent ces regroupements dans les universités, les communes, les préfectures, etc. Dans ce schéma, la conscience ethnique ne peut véritablement être « dépassée » que si les membres des différentes communautés ethniques participent à la construction du bien commun dans l'État postcolonial. À cet effet, le trio conceptuel de Zask, qui incarne désormais les conditions d'une participation authentique : « *prendre part* », « *contribuer* » et « *bénéficier* », nous paraît intéressant.

La publication du livre, *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, a comme objectif chez son auteure d'analyser les significations et valeurs philosophiques fondamentales inhérentes à la participation. Pour ce faire, Zask opère, dans le premier échelon du trio, une distinction entre « *prendre part* » et « *faire partie* ». Tandis que « *faire partie* » renvoie dans la logique de cette auteure à la simple appartenance à un groupe donné, « *prendre part* » indique la nécessaire implication dans la production du bien commun envisagé désormais comme une « *production* », et non comme un « *héritage* ». De même que « *les randonneurs décident de leur itinéraire, d'un point de rendez-vous, d'un horaire, d'un but précis [...]* », de même, écrit Zask (2011, p. 44) quelques lignes auparavant, « *[...] le "prendre part" est par ailleurs une configuration où les participants d'un côté et les activités auxquelles ils participent de l'autre sont conditionnés mutuellement et ne peuvent être séparés* ». Ainsi donc : « *S'associer ne signifie donc pas partager un bien commun, mais produire en commun quelque chose qui, ultérieurement et de diverses façons, est apprécié par chacun des participants et s'offre à lui (prendre une part) comme une ressource supplémentaire d'individuation* » (Zask, 2011, p. 89). De ce fait, nous voulons admettre que le défi toujours renouvelé du bien commun à la pluralité ethnique dans les États africains reste tributaire d'un manque de repères communs à la production desquels auraient participé les différentes collectivités revendiquant chacune une part de l'État ou dans une large mesure tout l'État. La réalité étant par exemple qu'au sortir de la colonisation le constitutionnalisme moderne en Afrique s'est trouvé et se trouve encore happé par les questions d'autochtonie et de minorités ethniques marginalisées.

De surcroît, il nous semble important de noter que la thèse de l'instrumentalisation des ethnies, thèse qui jouit d'une popularité assez forte dans le milieu politique comme dans le milieu intellectuel, se trouve érodée à la lumière du simple « *faire partie* » qui, dans le contexte de la pluralité ethnique, se borne à une dimension de la socialité comme intégration des communautés ethniques dans des États déjà constitués, et une autre dimension de la socialité comme articulant ces différentes communautés autour d'un bien commun non à construire mais supposé préalablement défini. Pour le redire en termes plus clairs : c'est pour nous l'absence du bien commun à la construction duquel auraient dû participer l'ensemble des communautés ethniques de l'État postcolonial qui favorise cette logique instrumentale et mobilisatrice de la fibre ethnique. Car être manipulé est une chose, se laisser

manipuler en est une autre. En conséquence, il en résulte que les différentes composantes ethno-identitaires de l'État se laissent manipuler, faute d'une connaissance claire de la nécessité d'un bien émanant de la solidarité organique: « *De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours* » (Rousseau, 1966, p. 76). D'où découle alors l'évidence que la pratique mobilisatrice et calculatrice des identités ethniques trouve son fondement dans l'absence d'un bien commun « construit » puis « partagé » par tous les membres de ces différentes communautés en tant que « bien suprême ». Car « *c'est en vue de ce qui leur semble le bien que tous les hommes font tout ce qu'ils font* » (Aristote, 1983, p. 26). De ce fait, reprenant d'assaut l'urgence d'une transition du « faire partie » au « prendre part », ladite transition fait désormais appel à « [...] *une philosophie publique ou conversation entre concitoyens* » (Tully cité par May, 2016, p. 170) à l'image d'un dialogue permanent autour du « commun » entre universitaires, « hommes de décrets », citoyens ordinaires, tous membres de différentes communautés ethniques posées au départ du dialogue comme égales.

Cette perspective offre les clés d'une « contribution » des membres des différentes communautés ethniques: « participer », c'est alors « contribuer ». La contribution sous la plume de la disciple de Dewey, Zask, se laisse appréhender comme l'apport multiforme des hommes à leur groupe d'appartenance. C'est donc une tâche de « coopération » qui consiste pour les êtres humains à apporter « [...] à leur groupe des éléments en propre qu'ils peuvent percevoir comme la preuve ou la marque de leur existence sociale, et qui favorisent l'évolution du groupe vers une adaptation et une recomposition du commun [...] » (*ibid.*, p. 153). Dans cette multiformité, la contribution des différentes composantes ethniques peut consister par exemple à se départir, sur le plan communautaire, de la référence au « *garant métapolitique* » (Touraine, 1994, p. 101) qui renferme des catégories non politiques (la race, le dieu, la langue, etc.), lesquelles sapent durablement la naissance d'un esprit public.

Sous cet angle, il convient de dire que les membres des différentes communautés ethniques ne sauraient participer véritablement à la production du « commun » que s'ils jouissent réellement d'un environnement favorable à la délibération, c'est-à-dire d'un environnement non défailant que pourrait représenter par exemple l'« individualisme » ou celui plus étouffant que pourrait constituer une « religion républicaine ». Cette précision ouvre donc la voie à la troisième dimension de la participation: « *participer* », c'est aussi « *bénéficier* ». « *Bénéficier* », c'est « *recevoir une part* » ou, en suivant le registre nominal, le « *bénéfice* », comme dit l'auteure, est « *un élément doté de qualités lui permettant d'entrer dans une combinaison avec celles du bénéficiaire [...]* » (*ibid.*, p. 236). Le souci du bénéfice vers lequel converge en dernier ressort la pensée de Zask interpelle l'État en Afrique.

3.3 La part de l'État

On affirme aujourd'hui que la démocratie en Afrique doit être à l'image de ses États formés d'une mosaïque d'ethnies rassemblées dans un même creuset au gré de l'histoire colonisatrice. Dans le sens de cet aveu, aborder le fait ethnique de l'Afrique postcoloniale rappelle en premier cette jonction entre les deux critiques communautariennes du libéralisme : « [...] *l'État n'est pas, en fait, l'unique, ni même, pour les gens ordinaires dans leur vie de tous les jours, la plus importante des unions sociales* » (Walzer, 1997, p. 73). L'existence d'autres unions sociales (telles que les ethnies, les clans, les tribus, etc.) avec une conscience exacerbée au sein de l'État s'illustre dans le contexte africain par une sorte d'« imposture ethnocentriste » et le vote régionaliste, deux moyens par lesquels les différentes unions sociales (ethniques) au sein de l'État moderne en Afrique tentent de s'accaparer la sphère du public. Cet accaparement de l'État en Afrique par des communautés ethniques, plutôt que d'être appréhendé comme la résultante d'une instrumentalisation à des fins politiques, est plutôt lu ici comme découlant d'une dimension du bien défini par la « solidarité mécanique » liée donc à une absence notoire de valeurs communes « construites » puis « partagées » par toutes les communautés ethniques réunies au sein des nouvelles frontières étatiques.

Dans cet univers régi par la « solidarité mécanique », où la propension de tout un chacun à faire ce qu'il fait en fonction de ce qu'il entend par « le bien » pouvant dégénérer en une « guerre des dieux¹¹ », s'impose la nécessité pour l'État de redéfinir de nouveaux liens sociaux. En effet, s'il s'avère évident de lire la bigarrure ethnique et son symposium avec les lunettes de cette jonction communautaire, le moins que l'on puisse en dire est qu'il devient impérieux pour l'État africain de redéfinir de nouvelles valeurs aptes à inscrire les préoccupations de chaque groupe ethnique dans le creuset national. À cette fin, nourri par la passion de ne léser aucune communauté ethnique, qu'elle appartienne à la minorité ou à la majorité, ou qu'elle soit de l'opposition ou de la mouvance politique, il importe de recourir à une « éthique procédurale » dans la définition de ce bien commun qui doit régir la vie de tous les citoyens sur le plan politique.

Encore faudrait-il souligner qu'une définition procédurale du bien commun peut sembler aussi inopérante, dans la mesure où rien de tout cela ne garantit contre l'érosion de nouveaux liens sociaux ou contre la mort des devoirs envers sa communauté d'origine. Ce constat prend toute son ampleur quand on se rappelle que, dans les États où l'on a procédé à une reconnaissance institutionnelle de l'ethnie incarnée dans des textes, puis traduite dans la réalité, il y a eu également un problème de cohésion sociale. Cela correspond à une recherche de liaison entre justice et bien commun. D'où découle

11. Laquelle guerre met à rudes épreuves le bien commun comme aspiration collective de tous. Sur cette question du bien commun et de son rapport à la « guerre des dieux », nous renvoyons le lecteur à la première partie de l'article de Mbonda, 2011, p. 114-118.

la nécessité d'enjoindre à l'édification du bien commun comme bien souverain une liaison à la justice. En ce sens par exemple, lorsqu'en 2017 les *Tem* se soulevèrent au Togo pour dénoncer l'illégitimité d'un chef de canton *Kabyè* sur leur territoire (celui de Lama-Tessi en l'occurrence), c'est à l'idée du « *J'étais-là avant* » dans son versant contemporain du « Ôte-toi de là que je m'y remette », qu'un tel soulèvement faisait explicitement référence. Dans le cadre de ce soulèvement, participant à la problématique de l'autochtonie, la responsabilité première est celle de l'État porté par les « hommes de décrets » qui se trouvent sommés de prendre des dispositions urgentes pour restaurer la partie de la République lésée dans ses droits et pour empêcher que cette revendication ne dégénère en conflit ethnique.

Dans cet appel à la responsabilité des gouvernants, l'idéal de justice à promouvoir ne nous semble pas être celui de la « *politique des quotas* » fixant une fois pour toutes la répartition des rôles selon des critères ethniques déterminés. Le fait est qu'en assujettissant la participation politique à des critères ethniques déterminés une fois pour toutes risque de former un « assemblage de ghettos ethniques » que résume proprement le terme de « communautarisme » entendant « [...] *l'enfermement des personnes dans un groupe particulier, aux dépens de leur conscience commune et de leurs relations, au-delà de leur groupe, avec les membres de la société plus large* » (Schnapper, 2004, p. 180). L'orientation qui sous-tend la trajectoire d'une « *politique des quotas*¹² » ethniques est à notre humble avis

12. La « politique des quotas » telle qu'elle apparaît à ce niveau peut induire deux éventuelles objections: 1) l'une, consistant à affirmer que la politique des quotas pourrait aussi être considérée comme relevant de l'« expérimentation », c'est-à-dire un dispositif visant à répondre à des formes précises de revendications et non comme une fin en soi (telle la « politique de discrimination positive » aux USA et en Afrique du Sud passant pour une mesure transitoire de « justice correctrice »); 2) l'autre, affirmant que la politique des quotas n'a pas à obéir à un principe de justice statistique ou mathématique (c'est-à-dire en tenant compte de la taille démographique de chaque groupe), mais à un principe de justice politique répondant à la nécessité de faire participer chaque groupe. À chacune de ces deux éventuelles objections nous voudrions, respectivement, répondre: 1) la conception de la politique des quotas telle qu'elle apparaît dans le corps de ce texte fait suite à la position de certains « africanistes » plaidant en faveur de la politique des quotas ethniques comme un fondement *nec plus ultra* dans l'État postcolonial. L'exemple de Mwayila Tshiyembé (2005, p. 33-40), (2001), chez qui la politique des quotas n'est nullement une « expérimentation » mais une exigence inéluctable dans l'État postcolonial en Afrique; 2) nous nous bornerons à rappeler que, dans l'État postcolonial d'Afrique, cette nécessité de faire participer tous les groupes, quand elle s'est traduite dans des dispositifs politiques concrets, a fini par consacrer l'émiettement de certains groupes en plusieurs sous-groupes donnant ainsi lieu à une multiplication croissante des clivages au sein de groupes que l'on souhaitait faire participer. Par exemple, sous l'effet de la *Population Registration Act* en 1950, l'afrikaner qui avait à l'esprit le rétablissement de la justice entre deux populations, les Blancs et les Noirs (ces derniers ayant pendant longtemps été marginalisés), s'est confronté à une division continue de la population noire (que les politiques en place voulaient « faire participer ») en neuf ethnies (les Xhosas, les Zoulou, les Tswanas, etc.), qui seront à leur tour subdivisées suivant des critères ethno linguistiques plus restreints. En conséquence de quoi cette nécessité de faire participer chaque groupe, conformément aux exigences de la justice politique,

sans lendemain¹³. Nous sommes d'accord avec Semprini qui, dans *Le multiculturalisme* (1997, p. 76) rapportait que ces politiques fondées sur des critères rigides avaient fini par véhiculer chez la population issue de la race noire aux États-Unis des « *stéréotypes et des préjugés* ». On se rappelle à ce sujet avec Dahl (1998, p. 189) que ces politiques « *qui avaient provisoirement apporté la stabilité au Liban, au Nigéria et au Sri Lanka, n'ont pas résisté à la violence des conflits ethniques ni pu éviter que ces pays connaissent la guerre civile [...]* ». Au constat de ce propos, nous voulons plaider pour une « *justice compensatrice* », laquelle apparaît sous la plume de Renaut (2007, p. 121) comme une « *justice correctrice* » ou « *justice réparatrice* » fondée sur le principe : « à chacun ce qui lui revient en fonction de ce dont il a été privé ou spolié ». Il y a lieu en ce point précis de faire appel à la notion de « *politique* » comme une « *expérimentation* » (Dewey, 2015[1915], p. 11) et non plus comme une « *conformité à des principes intangibles* ».

Conclusion

Du fait de sa force communalisante et socialisante, l'ethnie oscille depuis toujours entre une politique d'assimilation et sa naturalisation normative d'une part, et son instrumentalisation, d'autre part. Consécutivement à une Afrique traditionnelle au sein de laquelle le bien du collectif primait sur celui de l'individu, on se serait attendu à ce que l'ère postcoloniale soit le lieu d'établissement de nouveaux repères prompts à propulser la « nation » moderne en Afrique vers une conscience plus aiguë du bien commun. *A priori*, l'on se serait attendu également à une « participation » effective des différents membres de ces communautés ethniques à l'établissement du bien commun compris au sens aristotélicien comme « le bien suprême », le souverain bien ou le *summum bonum* suivant la terminologie latine. Mais au contraire, une nouvelle pratique politique, la « cooptation », rendue possible par la nouvelle « socialisation politique occidentale » des indigènes vient témoigner de l'exacerbation de la conscience ethnique. Cette situation fait alors que « *L'ethnie est perçue à la fois comme le “refoulé” et le “revenant” en regard de la pratique sociopolitique* » (Akono Evang, 2014, p. 172). « Refoulé », dans le contexte politique et scientifique de la construction de la nation postindépendance ; « revenant », dans le contexte de démocratisation qui consacre une montée fulgurante des revendications ethno-identitaires.

peut aussi générer une « ghettoïsation » des différentes communautés que la présente contribution ambitionne de mettre en abîme.

13. Analysée en profondeur, l'absence de données statistiques indiquant avec précision le nombre de membres composant chaque groupe ethnique constitue, à l'état actuel, un obstacle majeur à la mise sur pied d'une telle politique en Afrique. Encore faut-il préciser que, jusque dans les pays développés où ces données statistiques existent déjà, la politique des quotas n'a encore pas fini de révéler ses dessous inquiétants pour ce qui est de la désaffection sociale, de la remise en cause du principe démocratique du mérite.

Ces dernières allant jusqu'aux formes les plus « extrêmes » de leur expression que constituent l'épuration ethnique et le génocide. Cette errance du fait ethnique entre « refoulement » et « institutionnalisation » est l'indice de la pertinence d'une réflexion portant sur la « politisation » et la « privatisation » de l'ethnie dans la poursuite du bien commun. À cet égard, l'objet du présent article est de situer les limites de la trajectoire de la politisation et de celle de la privatisation. En effet, certaines des difficultés philosophico-politiques que pose la recherche du bien commun dans l'État postcolonial en Afrique se trouvent aussi bien à l'échelle de la politisation qu'à l'échelle de la privatisation de l'ethnie : d'une part, parce qu'il y est question dans les deux cas d'un risque d'« *explosion ethnique nucléaire* », lié soit à une « *stérilisation* » des différences ethniques, soit à une « *institutionnalisation* » de ces différences, ou encore à l'impossibilité de pacifier le « *droit à la différence* » ; d'autre part, parce qu'on peut considérer que l'inégalité des rapports de force qu'on observe entre les différentes ethnies au sein des États postcoloniaux d'Afrique est un résidu de déstabilisation. Il reste toutefois légitime et éclairant de mobiliser un nouveau cadre normatif pour réfléchir aux enjeux philosophico-politiques que soulèvent la politisation et la privatisation des ethnies en Afrique. L'objet de cet article est *in fine* de mobiliser le cadre théorique et pratique de la post-communauté.

Bibliographie

- Akono, Evang, Serge Paulin. « Contribution à une science africaine de l'ethnie à partir de l'expérience camerounaise », *Droit et société*, n° 86, 2014, p. 157-174.
- Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- Amselle, Jean-Loup, et Elikia M'bokolo. 1985. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999.
- Aristote. *Politiques*, Livre I, trad. Pellegrin Pierre, Paris, Éditions Nathan, 1983.
- Bayart, Jean-François. *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- Bayart, Jean-François, et Peter Geschiere. « "J'étais là avant". Problématiques politiques de l'autochtonie », *Critique internationale*, n° 10, 2001, p. 126-128.
- Bazin, Jean. 1985. « À chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999, p. 84-127.
- Bidima, Jean-Godefroy. « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, n° 77, 2000, p. 90-106.
- Chrétien, Jean-Pierre, et Gérard Prunier. *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, 1989.
- Dahl, Robert. *De la démocratie*, Paris, Economica, 1998.
- Dewey, John. 1915. *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard, 2015.
- Dijon, Xavier. « Les masques du droit en Afrique. Une relecture européenne des sources de la norme », *Revue de droit international et de droit comparé RDIDC*, n° 4, 2009, p. 567-601.

- Dijon, Xavier, et Marcus Ndongmo. *L'éthique du bien commun en Afrique. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Dorier-Apprill, Elisabeth. « Géographie des ethnies, géographie des conflits à Brazzaville », in Patrice Yengo (dir.), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 159-186.
- Freund, Julien. *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Sirey, 1965.
- Guéguen, Haud, et Guillaume Malochet. *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2012.
- Habermas, Jürgen. *L'Espace public*, Paris, Payot, 1986.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.
- Kiamba, Claude-Ernest. « Le bien commun en Afrique: entre tradition et modernité », in Xavier Dijon et Marcus Ndongmo, *L'éthique du bien commun en Afrique. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 19-34.
- Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Patrick Savidan, Paris, La Découverte, 2001.
- Le Bot, Yvon. « Le temps des guerres communautaires », in Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997, p. 173-197.
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions Karthala, 2000.
- Mbonda, Ernest-Marie. « Bien commun et éthiques procédurales », in Xavier Dijon et Marcus Ndongmo, *L'éthique du bien commun en Afrique. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 111-124.
- . « La "justice ethnique" comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique », in Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, *Souverainetés en crise*, Québec, L'Harmattan et les Presses de l'Université Laval, 2003, [p. 451-500], 57 p.
- Disponible sur le site: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/
- Mbuyinga, Elenga. *Tribalisme et problème national en Afrique noire. Le cas du Kamerun*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Nicolas, Guy. « Les Nations à polarisation variable et leur État: le cas nigérien », in Emmanuel Terray (dir.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 157-174.
- Otayek, René. « L'Afrique au prisme de l'ethnicité: perception française et actualité du débat », *Revue internationale et stratégique*, n° 43, 2001, p. 129-142.
- Rawls, John. *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.
- Renaut, Alain. *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs », 2009.
- . *Égalité et discriminations*, Paris, Seuil, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1996.
- Schnapper, Dominique. « La République face aux communautarismes », *Études*, tome 400, 2004, p. 177-188.
- . *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.
- Semprini, Andrea. *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1997.
- Sindjoun, Luc. *La politique d'affection en Afrique noire*, Publications du GRAF, Boston, Boston University, 1998.

- Taylor, Charles. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. Canal Denis-Armand, Paris, Aubier, 1994.
- Touraine, Alain. *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, Fayard, 1994.
- Tshiyembé, Mwayila. « État multiethnique en tant que modèle de nouvelle gouvernance en Afrique noire de ce début du XXI^e siècle », *Présence africaine*, n° 175-176-177, 2007, p. 341-353.
- . « Ethnies: restons aussi nous-mêmes! », *Outre-Terre*, vol. 2, n° 11, 2005, p. 33-40.
- . État multinational et démocratie africaine. Sociologie de la renaissance politique, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Walzer, Michael. *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997.
- Weber, Max. *Economie et société*, t. 2, Paris, Plon, 2003.
- Weil, Simone. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949.
- Disponible sur le site: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/
- Zask, Joëlle. *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Paris, Le Bord de l'eau, 2011.

Spinoza et Darwin, un héritage véritablement conceptuel ?

Vincent Legeay

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055271ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055271ar>

[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

Legeay, V. (2018). Spinoza et Darwin, un héritage véritablement conceptuel ? *Philosophiques*, 45 (2), 445–459. <https://doi.org/10.7202/1055271ar>

Résumé de l'article

L'article entend proposer un critère d'évaluation d'un héritage conceptuel possible de Spinoza à Darwin, mettant en avant qu'il ne suffit pas de mobiliser des *notions* communes entre les deux auteurs. Pour ce faire, il commence par restituer une série de comparaisons contemporaines dans cette voie, pour ensuite tenter d'explicitier ce que Darwin entend lui-même demander à la mobilisation de certaines de ses notions héritées. C'est alors sur le critère de la *différence* individuelle que l'analyse permettra de dégager un schéma *conceptuel* suffisamment probant pour dire que Darwin reprend une pensée historiquement située. Enfin, après avoir étudié une divergence conceptuelle significative dans cette reprise, l'analyse montre que la voie darwinienne laisse délibérément de côté une dimension ouverte de l'analyse spinoziste concernant le concept de *supériorité* (*praestantia*).

Spinoza et Darwin, un héritage véritablement conceptuel ?

VINCENT LEGEAY

Université Paris 1

Vincent.legeay@gmail.com

RÉSUMÉ. — L'article entend proposer un critère d'évaluation d'un héritage conceptuel possible de Spinoza à Darwin, mettant en avant qu'il ne suffit pas de mobiliser des *notions* communes entre les deux auteurs. Pour ce faire, il commence par restituer une série de comparaisons contemporaines dans cette voie, pour ensuite tenter d'expliciter ce que Darwin entend lui-même demander à la mobilisation de certaines de ses notions héritées. C'est alors sur le critère de la *différence* individuelle que l'analyse permettra de dégager un schéma *conceptuel* suffisamment probant pour dire que Darwin reprend une pensée historiquement située. Enfin, après avoir étudié une divergence conceptuelle significative dans cette reprise, l'analyse montre que la voie darwinienne laisse délibérément de côté une dimension ouverte de l'analyse spinoziste concernant le concept de *supériorité* (*praestantia*).

ABSTRACT. — A mere succession of notions through time is ineffective in order to show a real and deep *theoretical* relationship between two authors of two different times. This article is designed to provide a strong evidence of a *conceptual* inheritance from Spinoza to Darwin. It starts with a comparison between different declarations of a contemporary author who have lately made a similar attempt, and follows by a forward analysis of Darwin's own views and declarations concerning his using of several notions close to those of Spinoza. It is therefore advocated that it is mainly the *concept of difference* that ensures an authentic inheritance of a *conceptual scheme* between the dutch and english thinkers. After proving that Darwin is accurately aware of that historical theoretical framework, the analysis will eventually consider that the naturalist left aside one of Spinoza's biological outbreaks concerning the notion of the individual *superiority* (what Spinoza used to call "*praestantia*").

Dans son ouvrage récent, *Café Spinoza*¹, Michel Juffé opère au chapitre III un rapprochement entre les deux auteurs à partir de plusieurs textes ; dont celui du chapitre VII de la quatrième partie de l'*Éthique*, dans sa propre traduction :

Il n'est pas possible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et qu'il n'en suive pas l'ordre commun. Pourtant s'il vit parmi des individus dont la nature s'accorde avec la sienne, sa puissance d'agir sera par là même secondée et favorisée ; s'il vit au contraire parmi des individus qui ne s'accordent que

1. Éditions Le Bord de l'Eau, 2017.

fort peu avec sa nature, il ne peut guère s'adapter à eux sans opérer en lui-même une grande mutation².

Après avoir précisé qu'aucun individu « ne peut prétendre assurer une supériorité sur les autres », M. Juffé glose l'utilisation du terme de « mutation » en prévenant toute anticipation spinoziste de la génétique. Il propose de considérer le parallèle entre les deux auteurs en mobilisant un autre texte du chapitre III de *L'origine des espèces* :

Il ne faut jamais oublier que chaque être organisé s'efforce toujours de se propager [...] Tous les êtres organisés s'efforcent perpétuellement de se multiplier selon une progression géométrique.

Le sens donné par le néerlandais au terme *mutatio* ne peut absolument pas, de pleine rigueur, être envisagé selon l'angle darwinien, ni selon l'angle biologique contemporain de la théorie synthétique de l'évolution. Il possède le sens tout à fait cartésien du mouvement, donc d'un changement par déplacement mécanique. De même, la traduction du verbe « accommodare » telle qu'elle est présentée par Michel Juffé, pose problème. Le terme d'adaptation semble renvoyer de façon faussement évidente à la fois au langage spinoziste et au système darwinien, alors que les termes propres à chacun de ces auteurs ne sont pas identiques. Dans le cas de Spinoza, il s'agit de l'accommodement, dans celui de Darwin de l'adaptation.

Est alors mobilisée une comparaison de l'utilisation commune de la lutte pour la persistance et de l'accumulation de variations ou mutations expliquant l'émergence continue d'individualités complexes (au double sens de leur composition organique et du type d'analyse qu'il est nécessaire de mobiliser pour expliquer les caractéristiques de ces individus).

L'auteur mobilise donc un ensemble de « notions » et d'entrées lexicales pour exposer le rapprochement possible entre les pensées de Spinoza et de Darwin. La comparaison n'est pourtant pas évidente. D'abord parce que Spinoza ne rechigne pas à utiliser certaines autres notions, comme celle de « forme », d'« espèce » ou d'« essence » dans l'ensemble de son corpus théorique, et à en faire un usage qui peut sembler globalement classique du point de vue des écoles métaphysiques traditionnelles (scolastique ou cartésienne) à son époque³. Ensuite parce qu'il ne peut exister chez ce dernier ni de

2. Le terme latin est en effet « *magna mutatio* ». Précisons toutefois que la traduction de Pautrat, qui constituera pour nous la référence dans cet article (sauf mention contraire), donne « grand changement ». De même, la traduction du verbe « *accommodare* » pose un problème. Pour un plaidoyer en faveur du maintien en français du verbe « s'accommoder », voir l'article d'Ariel Suhamy dans l'ouvrage *L'essence plastique*, Vincent Legeay (dir.), Éditions de la Sorbonne, Paris, 2018, auquel nous nous permettons de renvoyer.

3. Pour une autre référence plus juste, mais seulement allusive, rapprochant l'anti-finalisme et l'anti-essentialisme classique de Spinoza à l'« évolutionnisme » darwinien, on lira le livre de Daniel Dennett, *Darwin est-il dangereux ?*, Odile Jacob, collection « Philosophie », Paris, 2000.

théorie de la sélection calquée sur celle de l'état domestique, ni encore de théorie de l'hérédité génétique (que ce soit par mutation ou par transformation). Enfin parce que la théorie darwinienne repose en grande partie sur un système scientifique considérablement développé, dont les deux disciplines de base sont l'embryologie et la paléontologie, possédant un stock de connaissances en 1859 littéralement incommensurable à celui de la moitié du XVII^e siècle.

Cependant, il est tout à fait certain que sur quelques « éléments théoriques » bien particuliers, il existe une reprise des thèmes spinozistes. Allons plus loin : il existe, selon nous, un héritage solide de certains *concepts* spinozistes, tout à fait évident, et même d'un *appareil conceptuel* spinoziste qui doit être précisé comme tel. Or, précisément, il s'agit d'un héritage bien précis et particulier, qui doit être restitué entièrement, sans que l'on puisse véritablement dire que Spinoza soit à ce compte un « précurseur »⁴. La preuve d'une *conceptualité* héritée ne peut se faire par la simple superposition de termes (tous susceptibles de changer de sens, donc également de référents). Il est *a minima* désirable de mobiliser un — voire plusieurs — intermédiaire théorique, historique, philologique. Inversement, cet *héritage* ne doit pas lui-même être renversé sous la forme d'une *pré-conceptualité déjà* à l'œuvre avant même l'utilisation selon les nouveaux cadres scientifiques du même *vocabulaire*. Il existe une différence entre héritage lexical et héritage conceptuel qui doit être questionné⁵.

Notre question est donc simple : y a-t-il un sens à opérer une comparaison entre certains concepts spinozistes et darwiniens qui ne soit pas seulement la superposition de termes ou de notions se ressemblant ? Si oui, quel intermédiaire théorique pourrait justifier l'idée d'un héritage *conceptuel* entre les deux auteurs ? À cette double question, nous attachons un enjeu bien précis, qui est celui de comprendre en quoi la pensée spinoziste pourrait permettre de comprendre *une certaine orientation* de la pensée darwinienne, pour en mesurer à la fois la profondeur et la relativité historique. C'est cette inflexion dans l'histoire de la pensée, *précession*, plutôt que la mobilisation d'éléments lexicaux de *prédécesseur* que nous voulons analyser ici.

I. Trouver un héritage certain

Au-delà des filiations lâches, longues, mais certaines, qui unissent la pensée de Spinoza à celle de la *variation*, antérieurement à tout le fil du matérialisme issu de la pensée lucrécienne, et prospectivement à l'héritage d'un matérialisme aléatoire que récupérera Althusser, un triple indice textuel

4. Le terme apparaît cependant dans le livre récent de Michel Juffé, qui nomme Spinoza, page 43, « un des précurseurs » de l'écologie telle que Darwin a permis de la penser.

5. Pour une présentation des complexités à établir des interprétations d'héritage, on lira le dernier ouvrage de Chantal Jaquet sur la question *Spinoza à l'œuvre. Composition des corps et force des idées*, Éditions de la Sorbonne, collection « La philosophie à l'œuvre », Paris, 2017.

nous donne immédiatement la mesure de l'« espoir théorique » que constitue tout rapprochement entre Spinoza et la future pensée darwinienne.

D'abord, l'apparition dans le titre même du chapitre IV, de l'idée de « *fittest* », traduite en français très justement par « plus apte ». Immédiatement un double enthousiasme saisit un lecteur spinoziste, suivi d'une grande prudence. Enthousiasme parce que c'est à la notion de « persistance » que l'« aptitude » est accolée, et que les deux notions sont des pivots de la « physique spinoziste ». Enthousiasme aussi parce que l'histoire philosophique anglaise elle-même du terme de *fitness* doit être retracée à des auteurs proches de Spinoza, comme Hobbes par exemple, et qu'une histoire de cette conceptualité est permise grâce à des transfuges théoriques tout à fait reconnaissables dès l'époque de Spinoza. Mais grande prudence également parce que, comme explicitement mentionné, cette expression est celle d'Herbert Spencer, dont la marque propre pose des difficultés théoriques et historiques en regard de la compréhension de Darwin lui-même⁶. Même si nous laissons ces difficultés de côté ici, il reste problématique de lier la pensée spinoziste et la pensée darwinienne à travers la convocation de termes émanant d'un autre auteur. C'est pourquoi il nous faut dès maintenant considérer les conditions d'une appropriation de ces concepts par Darwin seul.

Et justement, la seconde indication textuelle est fournie par Darwin lui-même au chapitre III de *L'origine des espèces*, qui explique que la formule de Spencer est tout à fait précise et juste. Dans la dernière édition, celle de 1872, il déclare en effet :

J'ai donné à ce principe, en vertu duquel une variation si insignifiante qu'elle soit se conserve et se perpétue, si elle est utile, le nom de *sélection naturelle*, pour indiquer les rapports de cette sélection avec celle que l'homme peut accomplir. Mais l'expression qu'emploie souvent M. Herbert Spencer : « la persistance du plus apte », est plus exacte et quelquefois tout aussi commode [*But the expression often used by Mr. Herbert Spencer, of the Survival of the Fittest, is more accurate, and is sometimes equally convenient.*]. Nous avons vu que, grâce à la sélection, l'homme peut certainement obtenir de grands résultats et adapter les êtres organisés à ses besoins, en accumulant les variations légères, mais utiles, qui lui sont fournies par la nature.

On le voit, Darwin ne fait pas que récupérer l'expression d'un confrère, il la commente comme plus exacte et aussi commode que la sienne. Remarquons également qu'elle confère un statut directement explicatif à la complexité individuelle, puisque la persistance (*survival*) n'est garantie que par un ensemble de variations légères et utiles accumulées et nommées « *fit* » ou « apte » en français. Il existe donc une forme de raison à motiver les preuves d'un rapprochement Spinoza/Darwin sur le caractère à la fois individuel et

6. Pour un éclaircissement des rapports extrêmement intriqués et difficiles de Darwin et de ses contemporains, on lira l'ouvrage de Jean Gayon *Darwin et l'après-Darwin. Une histoire de l'hypothèse de sélection naturelle*, Éditions Kimé, « Histoire des idées », Paris, 1992.

complexe de la variation, puisque la sélection naturelle darwinienne, tout comme l'*accommodatio* et l'*aptitudo* spinozistes, n'agissent que par l'accumulation de variations individuelles. C'est aussi que, dans chacun des cas, l'individu est saisi par le type de relations qu'il entretient avec l'ensemble des autres individus, qu'ils soient biotiques ou abiotiques. Chez Darwin, la relation est directement compétitive et trophique, l'individu n'étant qu'un résidu de la structure d'interactions; chez Spinoza, la relation est également oppositive et trophique, l'*aptus* étant lié à l'alimentation.

On remarque dans la fin du passage sus-cité également la très grande proximité de la remarque sur l'adaptation des êtres organisés aux besoins humains avec le chapitre XXVI de l'appendice de la quatrième partie de l'*Éthique*, où Spinoza déclare à propos des êtres organisés qui ne sont pas des hommes :

Elle [la règle de notre utilité] nous enseigne, en vue d'usage divers, à le conserver, à le détruire ou à l'adapter [*conservare, destruere vel adaptare*] à notre usage de quelque façon que ce soit.

Seulement, Darwin reprend cette idée d'une manière indéniablement *transposée*⁷ : l'adaptation ne vaut *comme concept* que parce qu'il est hérité d'une compréhension fortement humaine de l'usage conforme des choses extérieures à certaines finalités favorables. C'est alors au moyen de cette transposition que l'adaptation peut être comprise comme un concept darwinien hérité de Spinoza ; à la prudence près que Spinoza ne l'utilise pas ainsi, mais privilégie le terme d'*accommodare* pour rendre compte de l'accumulation de petites variations et changements expliquant l'aptitude individuelle.

La dernière indication textuelle, qui concorde avec cette interprétation, tout en paraissant être un renoncement, est livrée dans une lettre du 5 juillet 1866 de Darwin à Wallace, où le premier commente encore l'expression de Spencer :

Je tombe d'accord avec vous sur tous les avantages que vous nommez dans l'utilisation de l'excellente expression de H. Spencer « la persistance des plus aptes ». [...] Cependant, le fait que ce terme ne puisse être utilisé comme substantif commandant un verbe est une grande objection contre lui ; objection réelle que je déduis de H. Spencer lui-même puisqu'il utilise continuellement les mots de sélection naturelle. [*I fully agree with all that you say on the advantages of H. Spencer's excellent expression of "the survival of the fittest"*].

7. Nous nous opposons donc au rapprochement établi par M. Juffé dans la section de son livre, *op.cit.*, qui concerne le fait de traiter les bêtes à notre convenance. Ce n'est pas *directement* qu'un héritage conceptuel entre Darwin et Spinoza peut être établi, mais de façon *transposée*, précisément parce que Darwin pense la sélection naturelle comme une généralisation du principe de sélection domestique, comme il l'établit dans le premier chapitre de *L'origine des espèces*. Le verbe spinoziste *adaptare* qui signifie le maniement des choses extérieures pour conformer des individus à nos fins propres, prend donc sens dans la théorie darwinienne *au prix* d'une transposition, ce qui est très important.

[...] *It is, however, a great objection to this term that it cannot be used as a substantive governing a verb; & that this is a real objection I infer from H. Spencer continually using the words natural selection*]⁸.

Darwin plaide pour l'emploi d'un substantif. À première vue, c'est bien ce que représenterait la notion de « *survival* » en anglais. Que veut-il donc dire ? Hors la contradiction, la seule possibilité est qu'il se réfère au terme « *fit* ». Immédiatement, pourtant, Darwin pourrait proposer d'utiliser le terme de « *fitness* ». Il n'ignore pas le terme puisqu'il l'utilise à deux reprises dans le corps du texte de son *opus major*⁹. Pourquoi une méfiance vis-à-vis de ce terme ? Peut-être d'abord parce qu'en 1866 Darwin n'est pas encore prêt, comme il le sera six ans plus tard, à accorder entièrement la validité de l'expression, qui est une concession faite à un collègue. Ensuite, peut-être parce que ce terme de *fitness* possède déjà une histoire marquée, comme moyen de « distinction » des individus à la fois physique et social¹⁰. Cette idée nous semble une hypothèse d'autant plus importante que certains sectateurs de Darwin reprendront directement le terme, propagé par Spencer. Darwin, qui n'utilise l'*adaptation* que de façon transposée, semble hésiter à reprendre un vocabulaire non plus seulement de sélection domestique, mais

8. Notre traduction. *Idem* pour les futures références citées.

9. Chaque fois de façon soit négative soit distanciée, cependant. La première occurrence se trouve dans le chapitre VII concernant les objections contre la sélection naturelle, la seconde dans le dernier chapitre au moment de considérer certaines « erreurs » de la nature qui serviraient d'entraves à la puissance explicative de la sélection naturelle.

10. Hobbes, dans le *Leviathan*, distingue entre une capacité de simple accès à des images et des affections différentes, et la faculté d'opérer un tri parmi celles-ci, toutes deux classées sous le genre unique de l'« *ability* » ou du « *wit* » (ou encore « *witte* »), vertu intellectuelle qui peut elle-même être redistribuée selon deux sous-espèces. Hobbes marque une double différence entre ces vertus en distinguant entre les vertus naturelles et les vertus acquises, ce qui place l'*ability* directement dans une dimension biologique prononcée, puisqu'elle suit les mouvements plus ou moins rapides de l'imagination, entretenus par l'*usage* (*use*) et l'*expérience*. L'auteur précise bien que cette *ability*, est discrétionnaire tout autant que commune : les hommes la désirent communément pour eux-mêmes, mais elle permet également de faire des différences entre les individus (« *the same word Witte, be used also, to distinguish one certain ability from the rest* »). Or la distinction opérée par Hobbes dans le chapitre VIII est intéressante dans la mesure où l'« habileté naturelle » elle-même est scindée d'une double façon. La première *ability* est celle d'enchaîner de façon plus ou moins rapide donc plus ou moins redondante des images en n'apercevant entre elles que de simples similitudes, alors que la seconde établit des différences entre ces affections-perceptions. Dès lors l'*ability* ou le *wit* est dite soit tout simplement une « bonne imagination » (« *a good fancy* ») soit un bon « discernement » (« *discretion* »).

Certes, ces *abilities* ne sont pas nommées des « aptitudes », bien qu'elles s'en rapprochent fortement. À l'appui de cette compréhension corporelle des enchaînements intellectuels, Hobbes va proposer plus loin, dans le chapitre X, le terme d'« *aptitude* » (dont l'édition anglaise précise « *fitness, or aptitude* » et la latine « *dignitas pro aptitudine* »), dont la première occurrence côtoie la notion de « compétence » (« *worthiness* » en anglais), à teneur très sociale. Il reprend ici, précisément, le caractère discrétionnaire de l'*ability* développé au chapitre VIII.

de discrimination sociale, afin de nommer toute individualité persistée selon l'accumulation complexe de variations.

Car Darwin est bien à la recherche d'une forme de *distinction* des individualités afin de rendre compte des variétés devenant des espèces. Reprenons le texte du troisième chapitre, légèrement étendu :

On peut encore se demander comment il se fait que les variétés que j'ai appelées *espèces naissantes* ont fini par se convertir en espèces vraies et distinctes, lesquelles, dans la plupart des cas, *diffèrent* évidemment beaucoup plus les unes des autres que les variétés d'une même espèce ; comment se forment ces groupes d'espèces, qui constituent ce qu'on appelle des *genres distincts*, et qui diffèrent plus les uns des autres que les espèces du même genre ? Tous ces effets, comme nous l'expliquerons de façon plus détaillée dans le chapitre suivant, découlent d'une même cause : la lutte pour l'existence. Grâce à cette lutte, les variations, quelque faibles qu'elles soient et de quelque cause qu'elles proviennent, tendent à préserver les individus d'une espèce et se transmettent ordinairement à leur descendance, pourvu qu'elles soient utiles à ces individus dans leurs rapports infiniment complexes avec les autres êtres organisés et avec les conditions physiques de la vie.

Le projet darwinien est essentiellement une tentative de cerner au niveau des *singularités* les critères d'une *distinction* biologique permettant d'observer l'apparition d'une espèce *différente*. Que cette distinction soit appelée « sélection naturelle » ou « persistance des plus aptes », ou *fitness*, n'est en soi qu'un indice d'une reprise d'un héritage plus profond : Darwin établit une liaison d'une part entre le fait d'être apte (*fit*) et l'observation d'une *distinction* individuelle dont il semble apercevoir la dimension socialement importée, d'autre part entre cette distinction et l'accumulation de variations. Or c'est ce double mouvement qui qualifie très rigoureusement la conception de l'*aptus* spinoziste (dont, notons-le immédiatement, Spinoza ne fit jamais un substantif). Cette conception est elle-même importée d'une compréhension hobbesienne de la *fitness* en tant qu'élément discriminatoire pour ce qui distingue (*differ* en anglais, et *praestat* en latin) un individu d'un autre, au sein de l'espèce humaine, voire entre l'espèce humaine et une autre. C'est dans cette histoire théorique-là, pensons nous, que peut être établie une filiation entre Darwin et Spinoza, plutôt qu'en superposant certains termes qui se « ressemblent », comme celui de *mutatio*.

II. Une histoire de *différence*

Il est impossible de faire sous format court l'histoire de cette conceptualité partagée par Spinoza et Hobbes, sous-tendant une grande partie des conceptions matérialistes ultérieures concernant les « états naturels ». Pour ce qui nous concerne, il suffit d'étudier *la façon* dont a pu être hérité l'ensemble conceptuel suivant :

(*accumulation de variations* + *sélection des changements utiles*)
 × *contrainte du contexte* = *aptitude*

L'aptitude permet alors la reconnaissance qu'une *différence* singulière est la source d'explication *complexe* d'individus *distincts*.

C'est ce *groupe conceptuel* (les anglo-saxons disent *cluster concept*) dans sa globalité qui semble être pratiquement identique chez Spinoza et Darwin. Il nous semble alors que la preuve de cet héritage est d'autant plus forte qu'il s'agit d'un « schéma » se retrouvant, efficace, dans l'ouvrage du naturaliste anglais. Remarquons avant toute chose que la notion d'« adaptation » ne rentre pas dans cet héritage, dont nous avons dit qu'elle était reprise sous la forme d'une transposition par Darwin, si l'on désigne par là l'*adaptare* spinoziste¹¹. Cette transposition possède elle-même une histoire qu'il serait trop long de restituer ici.

In fine, c'est le critère de la *différence* qui provoque l'héritage du groupe conceptuel dans sa globalité, parce qu'elle se situe au départ et au résultat de l'analyse scientifique dans les deux cas. Que voulons-nous dire ?

Cette notion de « différence » est doublement opératoire. D'une part, elle est « ce qui apparaît » d'abord au naturaliste, sans qu'il ait pu encore déterminer les changements ayant préparé un avantage individuel. C'est sous l'angle d'une distinction que l'individu est « repéré » par le naturaliste. Mais ce n'est que la première étape. Darwin le dit lui-même dans cette phrase qui précède immédiatement le dernier paragraphe cité :

Le seul fait de l'existence de variabilités individuelles et de quelques variétés bien tranchées, quoique nécessaires comme point de départ pour la formation des espèces, nous aide fort peu à comprendre comment se forment ces espèces à l'état de nature, comment se sont perfectionnées toutes ces admirables adaptations d'une partie de l'organisme dans ses rapports avec une autre partie, ou avec les conditions de la vie, ou bien encore, les rapports d'un être organisé avec un autre.

La différence est efficace à un second niveau, elle rend compte d'une véritable supériorité¹², lorsque cette première distinction individuelle ren-

11. Par opposition à l'*accommodare* spinoziste, qui convient parfaitement à la compréhension de contrainte environnante jouant le rôle d'une sollicitation constante des individus devant eux-mêmes sélectionner les affections et changements utiles. En ce sens, nous donnons raison à Ariel Suhamy dans son article déjà cité, lorsqu'il propose de maintenir une traduction littérale de l'*accommodatio*. Qu'il n'existe pas de théorie de l'adaptation chez Spinoza n'empêche pas que l'aptitude soit un produit individuel de l'accommodement général.

12. Concept rejeté par Michel Juffé pour décrire les individus humains, alors que la notion est omniprésente dans le texte darwinien. Que les individus humains ne soient pas une exception dans la nature est tout-à-fait juste, mais qu'ils soient supérieurs à beaucoup d'autres individus semble indéniable, pour peu qu'on entende par là ce que Spinoza comme Darwin pensent de cette supériorité, concept absolument neutre et désignant l'ensemble des variations favorables. Juffé semble nier ce concept sur une base prudente de soupçon d'anthropocentrisme. La notion de *praestantia* spinoziste ou de *superiority* darwinienne dénotent pourtant seulement une *situation* où la *distinction* est *favorable*, donc aide à la conservation des individus. Il faut la trichotomie conceptuelle pour penser la supériorité. Un exemple parmi beaucoup d'autres occurrences, dans le chapitre IV de *L'origine des espèces* : « *We have seen that it is the common,*

contre fonctionnellement la contrainte exercée par les conditions extérieures et que les changements produits commencent à être triés en fonction de leur utilité. Darwin explique, dans un passage du chapitre IV :

Je comprenais l'immense importance des différences individuelles, et cela m'avait conduit à discuter en détail les résultats de la sélection inconsciente par l'homme, sélection qui dépend de la conservation de tous les individus plus ou moins supérieurs et de la destruction des individus inférieurs.

La transposition domestique/naturelle joue de nouveau ici, mais elle n'est que secondaire vis-à-vis de ce concept premier des différences individuelles. Le naturaliste cherche avant tout à rendre explicable une distinction empirique — seulement constatée — au moyen d'une différence favorable, fonction des circonstances (elles-mêmes comprises par l'accumulation des preuves fossiles). Or, aussi surprenant que cela puisse paraître, cette compréhension darwinienne de l'adaptation individuelle liant *différence* — *supériorité* — *distinction/apptitude* est l'exact équivalent, dossiers fossiles en plus, de la compréhension spinoziste. Nous ne citerons ici que deux textes du philosophe néerlandais, mis en regard. Le premier prépare la « petite physique », et ancre le programme de l'apptitude dans une étude des supériorités individuelles :

Mais cette nature, je ne peux l'expliquer ici, et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer. Je dis pourtant, de manière générale [*in genere tamen*], que plus un Corps l'emporte sur les autres [*Corpus aliquod reliquis aptius*] par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois [*ad plura simul agendum, vel patiendum*], plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois [*ad plura aptior simul percipiendum*]; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte [*aptior ad distinctè intelligendum*]. Et c'est par là que nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres [*cognoscere possumus praestantiam unius mentis*].

the widely diffused, and widely ranging species, belonging to the larger genera within each class, which vary most; and these tend to transmit to their modified offspring that superiority which now makes them dominant in their own countries. Natural selection, as has just been remarked, leads to divergence of character and to much extinction of the less improved and intermediate forms of life. On these principles, the nature of the affinities, and the generally well defined distinctions between the innumerable organic beings in each class throughout the world, may be explained. It is a truly wonderful fact — the wonder of which we are apt to overlook from familiarity — that all animals and all plants throughout all time and space should be related to each other in groups, subordinate to groups, in the manner which we everywhere behold — namely, varieties of the same species most closely related, species of the same genus less closely and unequally related, forming sections and sub-genera, species of distinct genera much less closely related, and genera related in different degrees, forming sub-families, families, orders, sub-classes, and classes.»

Rappelons immédiatement que l'esprit chez Spinoza désigne la même chose que le corps, conçu sous un attribut différent. Le *concept* de *distinction* chez l'amstellodamois agit doublement : il explique comment l'individu *se distingue* au sens où il accumule un nombre croissant de variations utiles corporelles et mentales (l'ensemble des occurrences de l'aptitude dans le corps de l'Éthique est articulé à cette notion d'*utilité*), distinction toute intérieure, qui trie *pour soi* les affections utiles. Distinction inter-individuelle également, exprimant un rapport de comparaison lié à l'ensemble des autres individus, qui sont des parties de la nature au même titre. Spinoza précise, dans le chapitre VI de l'appendice de la quatrième partie, le paramètre effectif qui permet alors d'organiser cette sélection des affects utiles :

Mais comme ce dont l'homme est cause efficiente est nécessairement bon, il ne peut donc rien arriver de mauvais à l'homme sinon par des causes extérieures ; à savoir, en tant qu'il est une partie de la nature tout entière, aux lois de laquelle la nature humaine est forcée d'obéir, et à laquelle elle est forcée de s'adapter d'une infinité presque de manières [*nempe quatenus pars est totius naturae, cujus legibus humana natura obtemperare et cui infinitis modis penè sese accommodare cogitur*]¹³.

La contrainte naturelle agit sur les individus d'une infinité *presque* de manières, ce qui pose clairement le type de fonctionnalité naturelle rendue effective par l'accumulation de variations des parties individuelles. L'individu « obéit » (*paret*) à la nature, et même, comme nous avons vu plus haut, « autant que la nature des choses l'exige » (*exigit*). La marque *distincte* des individus aptes, c'est de répondre à un ensemble quasi-infini de *mutationes* par une forme d'indépendance affective, que Spinoza nomme *praestantia*.

Assurément, le concept de *praestantia* est traduit partout, dans toutes les traductions de l'*Éthique*, par le *substantif* « supériorité ». Il doit pourtant être compris, pensons-nous, comme un simple marqueur de la complexité d'un individu ayant réussi à organiser favorablement ses changements intérieurs — en nombre fini —, en fonction de cette contrainte quasi-infinie. Il faut le comprendre donc comme une *prae-stantia* : l'aptitude à se tenir fonctionnel prioritairement et face aux *circum-stantiae*. En ce sens, il s'agit bien d'un concept neutre de distinction individuelle réussie, comme l'est aussi celui tout-à-fait neutre de *supériorité* chez Darwin.

III. Un point de disjonction ?

Récupérons cet acquis. La différence individuelle constatée, explicable au moyen d'un facteur contraignant, celui des circonstances extérieures, peut devenir une véritable distinction, à savoir une supériorité neutre face au contexte contraignant. Un point de disjonction oppose cependant, sur le pas

13. Le texte latin dit « *sese accommodare* », Pautrat traduit néanmoins par « s'adapter ». Nous avons vu plus haut que cela posait un problème.

théorique suivant, nos deux auteurs. La *différence* mène pour Spinoza à un changement de *référence* de l'individu, qui de « peu apte à connaître la nature », devient très conscient de celle-ci, et donc peut être dit en position de *prae-stantia* parce qu'il fait face à chaque contexte affectif et changeant avec pour connaissance prioritaire le type d'infini naturel qui revient à ce contexte. La *différence* mène pour Darwin à un changement de catégorisation : de simple variété, l'individu peut devenir une espèce parce que génétiquement devient possible la reproduction de cette variation en survivant. La persistance obtenue dans la *différence* est transportée sur une échelle phylogénétique chez l'auteur anglais, là où elle était ontogénétique chez le néerlandais. Ainsi, ce à quoi se *réfèrent*, c'est-à-dire se rapportent les individus, c'est dans le premier cas une Nature infinie simultanée, conçue distinctement parce que non plus indexée sur les *circumstantiae* fortuites, dans le second cas une histoire naturelle prolongée grâce à une reproduction génétique, et aménagée par la culture.

De même, les auteurs ne se rejoignent pas sur l'instance de la « sélection » des changements (*accommodatio* pour le premier, *adaptation* pour le second). En effet, pour Spinoza, c'est l'individu qui « trie » les affections utiles, et sa persistance s'explique avant tout par un grand changement de lui-même, comme le mentionne la proposition 4 de la quatrième partie mentionnée plus haut (expression traduite par « grande mutation » chez Juffé, alors qu'il s'agit en toute rigueur d'un « grand changement », puisque Spinoza désigne par là l'*ensemble* du rapport de mouvement et de repos entre les parties). Dans le cas de Darwin, c'est la nature, à savoir donc l'ensemble contraignant extérieur — équivalent des *circumstantiae* — qui sélectionne les changements utiles, et l'individu adapté est moins le produit d'un grand changement de *soi-même* que le survivant d'une lutte qu'il ne maîtrise absolument pas.

Il existe donc une légère différence d'accent entre les deux auteurs : dans le premier cas l'individu en changeant de référence, donc en se *différenciant*, est le véritable auteur de l'*accommodement* ; dans le second cas, c'est la nature elle-même qui est l'instance *différentielle*, car c'est d'elle qu'émane la complexité à l'origine de l'accroissement d'une distinction individuelle sous la forme d'une variété. Cette disjonction ne change pas l'héritage conceptuel global que nous avons repéré plus haut, mais elle est importante dans la mesure où elle circonscrit à partir d'une même racine conceptuelle, à même cette racine pourrait-on dire, une première fourche théorique tranchée.

Dans tous les cas, certes, l'individu humain ne fait pas *exception* à cette règle, mais il produit une supériorité neutre, à savoir une marque distinctive de la complexité développée, afin de se placer en position privilégiée dans la nature. Mais alors, immédiatement, doivent s'imposer et s'appliquer les remarques que nous venons de faire sur les individus humains et le type de « rapports » qu'ils entretiennent avec la Nature. Darwin, dans le même chapitre III, nous donne un bon indice de l'impact réel d'une telle conception :

Un corollaire de la plus haute importance doit être déduit de ces remarques, à savoir que la structure de chaque être organisé *se rapporte*, de la façon la plus essentielle, bien que souvent cachée, à celle de tous les autres êtres organisés, avec lesquels il entre en compétition pour sa nourriture et son habitat, qu'il doit fuir parfois, qu'il chasse d'autres fois. [A corollary of the highest importance may be deduced from the foregoing remarks, namely, that the structure of every organic being is related, in the most essential yet often hidden manner, to that of all other organic beings, with which it comes into competition for food or residence, or from which it has to escape, or on which it preys]¹⁴.

L'application de cette « loi générale » à l'individu humain possède le mérite d'établir une forme de clarté (nous pourrions dire de « distinction » de second degré) immédiate : les humains, aussi complexes soient-ils, aussi *distincts* soient-ils, c'est-à-dire aussi supérieurs — dans le sens neutre que nous avons dégagé — soient-ils, *doivent* leur distinction autant à eux-mêmes qu'aux autres êtres organisés, qu'ils soient humains ou animaux. Le changement de *référence* n'est donc pas un isolement, une mise à l'écart. L'individu distinct ne se rapporte jamais, dans sa manière d'être comme dans la façon dont il s'explique, qu'aux autres individus entretenant avec lui des rapports étroits de contrainte ou de coopération. Qu'il soit en position démarquée ou privilégiée ne change pas la façon dont sa distinction complexe s'explique : par l'ensemble des autres « facteurs biotiques », pour reprendre un terme de l'écologie contemporaine.

Il est possible d'aller plus loin, et — retenant une leçon darwinienne autant que spinoziste, comme nous allons le voir — de mobiliser le critère des facteurs non biotiques pour comprendre ce changement de référence engagé dans chacune des conceptions. Darwin, toujours au même chapitre, avait déjà fait cette déclaration :

Grâce à cette lutte, les variations, quelque faibles qu'elles soient et de quelque cause qu'elles proviennent, tendent à préserver les individus d'une espèce et se transmettent ordinairement à leur descendance, pourvu qu'elles soient utiles à ces individus dans leurs rapports infiniment complexes avec les autres êtres organisés et *avec les conditions physiques de la vie*¹⁵. [Owing to this struggle, variations, however slight and from whatever cause proceeding, if they be in any degree profitable to the individuals of a species, in their infinitely complex relations to other organic beings and to their physical conditions of life.]

Il ajoute, peu après :

La végétation à son tour aurait une grande influence sur les insectes, et l'augmentation de ceux-ci provoquerait, comme nous venons de le voir par l'exemple du Staffordshire, le développement d'oiseaux insectivores, et ainsi de suite, *en cercles toujours de plus en plus complexes* [in ever-increasing circles of complexity]. Ce n'est pas que, dans la nature, *les rapports* soient

14. Notre traduction. Nous surlignons.

15. Nous surlignons.

toujours aussi simples que cela [*Not that under nature the relations will ever be as simple as this*]. La lutte dans la lutte doit toujours se reproduire avec des succès différents; cependant, dans le cours des siècles, les forces se balancent si exactement que la face de la nature reste uniforme pendant d'immenses périodes, bien qu'assurément la cause la plus insignifiante suffise pour assurer la victoire à tel ou tel être organisé. Néanmoins, notre ignorance est si profonde et notre vanité si grande, que nous nous étonnons quand nous apprenons l'extinction d'un être organisé; comme nous ne comprenons pas la cause de cette extinction, nous ne savons qu'invoquer des cataclysmes, qui viennent désoler le monde, et inventer des lois sur la durée des formes vivantes¹⁶.

Si nous laissons de côté la dernière phrase, sur l'ignorance des causes d'extinction organique et l'invocation de phénomènes inadéquats, qui *résonne* de façon très spinoziste, cette pensée de la relation et de ce à quoi se *rappellent* ou se *réfèrent* les individus humains fait un écho schématique prononcé à la pensée spinoziste. D'abord parce qu'il évoque la thématique des rapports biotiques et non biotiques de l'individu humain à la Nature que Spinoza appelait, d'un nom tout-à-fait général, « alimentation »¹⁷. Or cette thématique, le philosophe la liait tout à fait explicitement avec le concept de « composition individuelle » d'une part, avec le concept d'aptitude (qui est un équivalent de la *complexité* biologique contemporaine, terme qui ne fait pas partie du vocabulaire spinoziste) de l'autre. Une de ces occurrences les plus marquantes réside au scolie de la proposition 45 de la quatrième partie de l'*Éthique*:

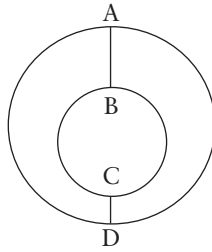
Le Corps humain en effet est composé d'un très grand nombre de parties de nature différente qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée [*Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo novo alimento indigent et vario*], pour que le Corps entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature et que l'Âme soit également apte à comprendre à la fois plusieurs choses [*ut totum Corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aequè aptum sit, & consequenter ut Mens etiam aequè apta sit ad plura simul intelligendum*].

L'ensemble du propos spinoziste sur l'alimentation affective changeante et diverse (qu'elle soit très faiblement composée ou au contraire très composée) des parties de la composition organique d'un individu s'insère parfaitement dans le schéma conceptuel que nous avons vu plus haut. Nous pouvons le tenir pour acquis. L'intérêt de la compréhension spinoziste réside dans le fait que cette alimentation nouvelle et variée, et donc le nombre de changements accumulés par un individu, s'exprime dans des proportions infinies ou quasi-infinies. Ce qui implique, rigoureusement, que l'individu

16. Nous surlignons.

17. Pour une compréhension proche, mais différente (car liée à l'effet Baldwin) des avantages sélectifs de la plasticité individuelle liée à la complexité des interactions avec le milieu, on lira de Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, Odile Jacob, Paris, 1993.

apte, pourtant fini, entretiendrait un rapport étroit avec un contexte infiniment varié. Or — c'est sur cet élément que nous voudrions terminer — ce rapport, cette *référence* d'un individu fini à la nature infinie trouve chez Spinoza, dans la lettre 12 à Louis Meyer, une expression qui renforce l'expression darwinienne des « *ever-increasing circles of complexity* » d'une façon absolument fulgurante. Spinoza y propose une démonstration d'un type d'infini en acte, reposant sur le rapport de cercles non concentriques, selon le schéma suivant.



Nous ne revenons pas sur la démonstration spinoziste identifiant infini et impossibilité de dénombrer l'ensemble des distances séparant les deux cercles. L'intérêt réside pour nous surtout dans l'élaboration du *rapport* entre les deux cercles. Le cercle de diamètre BC se réfère d'abord, distinctement, au cercle de diamètre AD, par un rapport simple. Il s'en distingue empiriquement par une distance de l'un à l'autre, par une différence seulement spatiale. Pourtant, après analyse (qui est en l'occurrence faite par Spinoza dans la démonstration), il est tout à fait possible de dire que le premier est en rapport avec le second d'une façon *complexe*, parce qu'*appuyée* sur une distinction infinie. Le type de rapport entre les deux cercles, au premier abord simple, est en seconde analyse tout à fait complexe. Que l'on transpose alors, et que l'on fasse de BC un individu composé, de AD l'individu infiniment composé de la nature, très contraignant, et l'on obtiendra une version apprêtée du modèle darwinien des cercles croissants de complexité.

Conclusion

À cette aune, que dire des rapprochements évoqués plus haut ? Il est évident qu'une conceptualité de *différenciation* est la clef de compréhension d'un véritable héritage conceptuel de Spinoza à Darwin. Ainsi, nous ne serions pas d'accord pour dire qu'il n'existe pas une pensée de la supériorité humaine chez ces deux auteurs, pour peu que l'on comprenne l'histoire conceptuelle d'un tel terme : de la *praestantia* à la *distinction complexe* face aux *circumstantiae*. L'héritage conceptuel n'est donc pas seulement avéré, il est rigoureux. Enfin, il nous semble que toute investigation commençant par la piste de l'*adaptation* est périlleuse, dans la mesure où l'auteur anglais ne fait que récupérer une distinction transposable, mais que son véritable concept de sélection ne correspond qu'à une instance intérieure d'accommodement

généralisé à tous les individus obligés de répondre aux exigences naturelles qui sont en nombre quasiment infinis. Certains individus, finis pourtant, sont aptes à répondre à cette exigence quasi-infinie, il est donc nécessaire de reconnaître qu'il existe chez Spinoza une forme de pensée de la complexité individuelle.

N'est-ce pas alors une sorte de vertige conceptuel : penser que Spinoza propose une piste théorique qui n'est qu'en partie suivie par Darwin, mais qui sera reprise après lui par certains biologistes ou paléo-anthropologues : l'individu apte, complexe et distinct, doit-il développer, à même sa *praesentia*, un équivalent mental de cette position avantageuse ? Chaque individu possède une pensée en adéquation avec le type de position qu'il possède dans la nature et le type de rapport qu'il entretient avec celle-ci. Il reviendra aux pensées de l'émergence du XXI^e siècle de récupérer cet aspect, en montrant que les individus complexes sont autant des unités d'intégration de changements accumulés dans leurs sous-unités de composition, que la perception unifiée du rapport de l'ensemble de ces parties, et du rapport de ce rapport à l'environnement affectif constant qui détermine l'individu¹⁸.

18. Nous pensons par exemple aux travaux de Patrick Tort, de Faustino Cordon et de Cumin Cunchillos, compilés en partie dans Faustino Cordón, « Fondements biologiques d'une théorie de la conscience », in *Pour Darwin*, P. Tort (dir.), et *Les voies de l'émergence, Introduction à la théorie des unités de niveau d'intégration*, Belin, Paris, 2014 ; ainsi qu'aux travaux d'Henri Atlan, par exemple dans *Les Étincelles de hasard*, Seuil, Paris, 2013.

Précis de *Emotions, Values, and Agency*

CHRISTINE TAPPOLET

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055272ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055272ar>

[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

TAPPOLET, C. (2018). Précis de *Emotions, Values, and Agency*. *Philosophiques*, 45 (2), 461–465. <https://doi.org/10.7202/1055272ar>

Disputatio

Précis de *Emotions, Values, and Agency*¹

CHRISTINE TAPPOLET

Université de Montréal

christine.tappolet@umontreal.ca

Après une période relativement courte d'enthousiasme au sujet des émotions, qui peut être retracée à la publication de Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotions* (1987), les émotions sont redevenues suspectes. Il s'agit d'une constatation particulièrement frappante dans le domaine de la méta-éthique, où le rationalisme moral, la position qui défend, en gros, que les jugements moraux sont fondés sur la raison, a tendance à s'imposer. Une question cruciale à laquelle il est nécessaire de répondre pour juger du débat entre le rationalisme et le sentimentalisme est celle de la nature des émotions. C'est cette question qui est au cœur de ce livre.

La réponse qui est offerte est la suivante : les émotions sont, essentiellement, des expériences perceptuelles d'aspects évaluatifs tels l'effrayant ou l'admirable. Lorsque tout va bien, c'est-à-dire dans les cas où aucun facteur perturbateur n'entre en jeu, la peur expérimentée face au yack en colère rencontré sur un chemin alpin étroit consiste en la perception du caractère redoutable du yack. La principale tâche du premier chapitre est donc de définir et de défendre cette *théorie perceptuelle*. Il est important de souligner que, dans cette perspective, les émotions se présentent sous une modalité cognitive, c'est-à-dire qu'elles représentent un état du monde d'après un certain critère évaluatif — effrayant, admirable, dégoûtant, etc. Par contraste avec les *théories jugementales*, d'après lesquelles les émotions sont des jugements évaluatifs, la position défendue dans la théorie perceptuelle des émotions soutient que le contenu d'une émotion n'est pas conceptuel, ce qui signifie, minimalement, que la possession des concepts évaluatifs comme *effrayant* ou *dégoûtant* n'est pas nécessaire à l'expérience de la peur ou du dégoût.

L'argument principal repose sur les nombreuses analogies entre les émotions et les expériences perceptuelles. Ainsi, autant votre peur de l'écrasement de l'avion dans lequel vous vous trouvez que l'expérience visuelle des minuscules vagues de l'océan au-dessous de vous sont, de manière générale, caractérisées par des propriétés phénoménologiques. Elles sont toutes deux involontaires, dans le sens qu'il s'agit de réactions déclenchées automatiquement.

1. Ce texte se base en grande partie sur le précis que j'ai rédigé pour *Philosophy and Phenomenological Research*, 97(2), 2018, 494-99.à. Merci à Marie Laplante-Anfossi pour la traduction.

ment. Corrélativement, il s'agit généralement de réactions qui sont guidées par l'état du monde. Plus encore, autant la peur que l'expérience visuelle possèdent des conditions de rectitude, la peur étant correcte ou ajustée à condition que ce dont vous avez peur soit vraiment effrayant. De même, autant les émotions que les expériences perceptuelles peuvent être « récalcitrantes », dans le sens qu'il peut y avoir un conflit entre le jugement et l'expérience, comme lorsque vous êtes victimes d'une illusion de Müller-Lyer. De façon similaire, les émotions et les expériences sensorielles manifestent toutes deux une *isolation inférentielle*. Enfin, les deux paraissent avoir un contenu analogique, c'est-à-dire un contenu qui change continuellement pour correspondre à ce qui est perçu. Ce chapitre argumente aussi que les dissemblances entre les émotions et les expériences sensorielles n'invalident pas la théorie perceptuelle, pour autant que l'on accepte une conception suffisamment libérale de la perception, d'après laquelle la perception est simplement une forme de conscience des choses et de leurs qualités.

Le deuxième chapitre examine quant à lui la relation entre les émotions et la motivation. En considérant le cas de la peur, une émotion qui semble intrinsèquement liée à des tendances comportementales spécifiques, je défends dans ce chapitre qu'il serait erroné de croire que les motivations émotionnelles sont fixes et consistent en des dispositions comportementales innées, comme la disposition à fuir. En premier lieu, même les comportements de peur qui ne sont pas ceux des êtres humains sont beaucoup plus variés et flexibles que les philosophes ont bien voulu le reconnaître. En second lieu, lorsque l'on considère la peur humaine, il est clair que cette émotion ne résulte pas en certains comportements spécifiques. Ce qui semble vrai, au moins dans les cas standards, c'est que les émotions sont accompagnées d'un désir spécifique. La peur, à titre d'exemple, est accompagnée du désir d'éviter une douleur ou une souffrance spécifique, et elle conduit à une action uniquement sur la base d'un processus de décision.

La thèse la plus controversée, sans doute, est que même si c'est généralement le cas, les émotions n'impliquent pas nécessairement un désir correspondant. Ainsi, même un épisode de peur ne va pas nécessairement de pair avec un désir. C'est la leçon que je retiens des cas de peurs ressenties à l'égard de fictions, comme celle que Charles, qui regarde un film d'horreur, éprouve quand la glue verte semble venir l'engloutir². Dans ce cas, la croyance que la glue est une fiction interfère non pas avec une certaine manifestation du désir, mais avec le désir lui-même. Quoique sa peur implique une tendance à certains comportements réflexes — Charles crie et s'agrippe à sa chaise — ce dernier n'a aucun désir lié à sa peur. Je soutiens que la peur de Charles est *contemplative*. Cela suggère que, dans les cas normaux de peur, le désir est simplement contingent.

2. Voir K. Walton, « Fearing Fictions », *The Journal of Philosophy* 75 (1), 1978, 5-27.

Ces considérations s'appliquent également à d'autres types d'émotions, telles que le dégoût, l'espoir, le regret et le mépris. En fait, il semble bien que, contrairement à la peur, certains types d'émotions peuvent être dénuées de motivation même dans les cas standards. À cet égard, les moments d'admiration, comme lorsque vous admirez un paysage, peuvent inclure, mais ne comportent pas nécessairement de désirs; il en va de même pour la joie ou la révérence (*awe*). Je soutiens que ces émotions sont essentiellement contemplatives.

Au troisième chapitre, je considère la relation entre les émotions et les valeurs ou, plus précisément, entre les émotions et certains concepts évaluatifs tels *admirable*, *digne de fierté*, *honteux* ou *dégoûtant*, ce que j'appelle des « concepts affectifs ». Je plaide pour une conception d'après laquelle les concepts sont dépendants de nos réactions (*response-dependent*), alors que les propriétés auxquelles ils renvoient ne le sont pas.

Schématiquement, le « réalisme sentimental » combine, au sujet des concepts affectifs, les deux thèses suivantes :

- a) Le *néosentimentalisme* : x est V si et seulement si x est tel que ressentir l'émotion E est correct en réponse à x, si l'on venait à contempler x ;
- b) Le *réalisme robuste* : les propriétés évaluatives telles qu'être admirable sont objectives et non relationnelles, dans le sens qu'elles existent indépendamment de tout observateur.

D'après l'interprétation de a) que je propose, être correct pour une émotion est du même ordre qu'être correct pour une perception sensorielle ou qu'être vrai pour une croyance. Ainsi, une émotion est comprise comme correcte seulement dans les cas où elle représente son objet comme il est, du point de vue évaluatif. Ainsi, la conception que je propose soutient qu'il s'agit d'une vérité conceptuelle que quelque chose soit dégoûtant si et seulement si le sentiment de dégoût envers cette chose est correct, dans le sens qu'il représente son objet comme dégoûtant seulement à condition que ce soit le cas.

La plus grande inquiétude ici vient peut-être de ce que la circularité semble trop importante pour qu'une telle proposition puisse être intéressante. En réponse à cela, il convient de se rappeler le rôle des émotions dans notre accès à l'évaluatif. Pour le dire simplement, il n'y a rien de plus fondamental que nos réactions émotionnelles quand nous tentons de déterminer si quelque chose est admirable, etc. Notre expertise des concepts affectifs nécessite l'habileté à ressentir les émotions pertinentes. Cependant, même si les attributions fondamentales de ces concepts sont faites sur la base de nos réactions émotionnelles, ce serait une erreur que d'inférer qu'il n'y a rien de plus que de telles attributions. Suivant le portrait que je propose, nous commençons avec nos réactions émotionnelles, pour ensuite tenter sur la base des divergences intra- et interpersonnelles de parvenir à des suppositions à l'égard des conditions qui ont pu interférer avec nos réactions.

Une attention particulière a récemment été accordée à une conception très semblable de responsabilité. C'est pourquoi le chapitre IV nous invite dans le champ conceptuel de la responsabilité. La question générale est celle de la relation entre les attributions de la responsabilité morale et les émotions, plus particulièrement les « attitudes réactives », telles que le ressentiment et l'indignation. De manière plus spécifique, j'entreprends la discussion critique d'une position inspirée par Peter Strawson, suivant laquelle un agent est moralement responsable d'avoir fait quelque chose seulement si certaines émotions envers l'agent sont appropriées.

Malgré sa plausibilité initiale, la thèse strawsonienne ne résiste pas à la réflexion. Un problème réside dans les différences importantes entre le cas des valeurs et le cas de la responsabilité, de sorte que les arguments sentimentalistes au sujet des concepts évaluatifs ne se transposent pas au cas de la responsabilité. En effet, il n'y a pas, en français ou en anglais, de catégorie d'émotions qui correspondent à la notion de responsabilité, alors que dans le cas des émotions, personne ne douterait que la peur (ou peut-être plus exactement l'effroi) et l'effrayant, ou bien l'admiration et l'admirable sont conceptuellement liés. De manière générale, les principales vertus de l'approche sentimentaliste ne se retrouvent pas dans le cas de la responsabilité, le lien entre la responsabilité et les émotions n'étant pas aussi étroit que celui entre les valeurs et les émotions.

Pour rendre compte de l'intuition que les attributions de responsabilité morale et les émotions ont une relation qui n'est pas purement contingente, j'offre une nouvelle façon de comprendre ce qui les unit. L'idée est que les émotions positives (ou négatives) à l'égard d'un agent, en considérant ce qu'il a fait, peuvent être appropriées. Elles le sont lorsque l'agent est responsable de son action et que cette action a un statut normatif positif (ou négatif), qui infléchit la perception positive (ou négative) que nous avons de cet agent. Ainsi, ce qui explique pourquoi une attitude réactive est appropriée à l'endroit d'un agent est que ce qu'il fait se reflète positivement ou négativement sur lui. La différence la plus marquée entre la position strawsonienne et ce que j'appelle la « thèse de la médiation » — parce que l'évaluatif joue un rôle de médiation entre les émotions et les attributions de responsabilité — est que, contrairement à la première, la seconde ne vise pas à expliquer de la notion de responsabilité.

Le dernier chapitre s'intéresse au rôle des émotions dans l'agentivité. Il présente trois thèses interreliées. La première soutient que les émotions peuvent être considérées, quand tout se déroule bien, comme des perceptions de raisons pratiques. Cette affirmation découle directement de la théorie perceptuelle si l'on suppose qu'au moins certaines de nos raisons pratiques dépendent d'aspects évaluatifs. La seconde thèse concerne les raisons épistémiques : j'avance que les émotions confèrent une justification épistémique *prima facie* aux croyances évaluatives. Plusieurs chemins peuvent être empruntés à partir de cette prémisse, mais je suggère que la

justification en tant que telle, par opposition à la justification *prima facie*, dépend de l'absence de raison de croire que notre réaction émotionnelle est inappropriée. De nouveau, une telle approche de la justification épistémique procède assez directement de la théorie perceptuelle. La troisième thèse est moins directe : je soutiens que les émotions permettent non seulement de détecter des raisons mais elles permettent également, lorsque certaines conditions sont en place, la réceptivité aux raisons (ce qu'on appelle la *reason-responsiveness*).

Cette « théorie de la vertu agentielle », comme je l'appelle, contraste avec la conception rationaliste de l'agentivité, qui soutient que cette réceptivité aux raisons requiert que l'on agisse à partir des jugements concernant les raisons pratiques. Dans la même perspective que Karen Jones³, j'argumente que ce qui est requis pour la réceptivité aux raisons, ce sont des habitudes pratiques et épistémiques bien ajustées, telles que la personne en question n'agirait pas sur la base de ses émotions si elle avait des raisons de croire que ces dernières l'induirait en l'erreur. Par conséquent, un agent *akratique*, c'est-à-dire un agent motivé par ses émotions à agir à l'encontre de son jugement pratique, peut faire preuve de réceptivité aux raisons. C'est le cas quand, en dépit de son jugement pratique, il ne serait pas raisonnable pour l'agent de croire que son émotion échoue à l'informer de ses raisons pratiques.

Ce chapitre se clôt avec une discussion sur la manière dont les émotions peuvent être reliées à l'autonomie. On tient souvent pour acquis que l'autonomie peut se traduire par la capacité à l'autocritique, capacité qui inclut une réceptivité aux raisons. Étant donné ce présupposé, la conception proposée ici de la réceptivité aux raisons, et suivant laquelle les émotions peuvent, dans certaines conditions, résulter en des actions qui manifestent de la réceptivité aux raisons, a une implication surprenante. Loin d'être une menace pour l'autonomie, les émotions sont bien plutôt la source potentielle d'actions autonomes.

3. Karen Jones, « Emotion, Weakness of Will and the Normative Conception of Agency », *Philosophy and the Emotions*, sous la direction d'Anthony Hatzimoyisis, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 181-199.

Un souffle sur la nuque : quand la perception devient affective

Frédérique de Vignemont

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055273ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055273ar>

[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

de Vignemont, F. (2018). Un souffle sur la nuque : quand la perception devient affective. *Philosophiques*, 45 (2), 467–476. <https://doi.org/10.7202/1055273ar>

Un souffle sur la nuque: quand la perception devient affective

FRÉDÉRIQUE DE VIGNEMONT

Institut Jean Nicod, Ecole Normale Supérieure, PSL, Paris, France
frederique.de.vignemont@ens.fr

1. Un modèle perceptif des émotions ?

Le livre de Christine Tappolet, *Emotions, values and agency*, est l'occasion pour elle non seulement d'offrir un cadre théorique cohérent et extrêmement riche pour mieux appréhender les émotions dans leur rapport à la perception, l'action, les valeurs et la responsabilité, mais aussi de répondre à un certain nombre de critiques qui lui ont été faites par le passé, renforçant ainsi le caractère convaincant de sa théorie. La clarté du propos et la rigueur conceptuelle rendent la lecture de l'ouvrage tout à fait stimulante, même pour une non-experte des émotions. Sa théorie évaluative apparaît comme un compromis très intéressant entre deux positions extrêmes sur les émotions, la sur-incarnation d'une théorie à la William James et la sur-intellectualisation d'une théorie cognitive. Elle évite en effet les écueils sur lesquels s'échouent ces deux options. Elle permet en particulier de tenir compte de l'objet intentionnel des émotions. De la même manière que les expériences sensorielles, les émotions ont un contenu représentationnel. Elles ne portent pas seulement sur l'état du corps, mais sur le chien qui fait peur ou le cadeau qui rend heureux. Pour autant, ce contenu intentionnel n'exige pas de ressources cognitives telles que les jeunes enfants et les animaux ne pourraient pas en avoir l'expérience. Il n'implique pas d'émettre un *jugement* évaluatif, mais seulement de représenter de manière non conceptuelle la valeur de l'objet. De même que j'ai une conscience primitive et immédiate de la couleur bleue du ciel, j'ai conscience du chien comme étant effrayant, et cette expérience évaluative constitue mon émotion de peur. Pour Tappolet en effet, les émotions sont comparables aux expériences sensorielles et constituent une forme de perception. Comparons ainsi l'expérience visuelle qui résulte de l'illusion de Muller-Lyer (je vois une ligne plus grande que l'autre alors même qu'elles sont de taille identique) et le sentiment de peur face au vide. Il existe un certain nombre d'aspects sur lesquels émotion et perception sensorielle se rejoignent, comme le résume le tableau suivant.

	Expérience visuelle	Expérience de peur
Phénoménologie	Cela me fait un certain effet de voir les lignes.	Cela me fait un certain effet d'avoir peur.
Dimension passive	Je ne peux décider de les voir comme étant verticales plutôt qu'horizontales.	Je ne peux décider d'être excitée plutôt que d'avoir peur.
Réponse au monde	Mon expérience est causée par les lignes présentées devant moi.	Mon expérience est causée par le vide devant moi.
Conditions de correction	Je suis dans l'erreur si les lignes sont identiques.	Je suis dans l'erreur si je ne risque rien.
Encapsulation informationnelle	Je peux faire l'expérience de l'illusion alors même que je sais que les lignes ont la même taille.	Je peux avoir peur alors que je sais que je ne peux pas tomber.
Isolement inférentiel	Mon expérience des lignes n'est ni inférée de mes croyances ni mes croyances inférées de mon expérience visuelle.	Ma peur n'est ni inférée de mes croyances ni mes croyances inférées de ma peur.
Contenu analogique	Mon expérience des lignes se modifie subtilement au fur et à mesure que leur taille change.	Mon expérience de peur se modifie subtilement au fur et à mesure que le vide sous mes pieds s'agrandit.

Tappolet reconnaît, malgré ces similarités, l'existence d'un certain nombre de différences. La phénoménologie affective, en particulier, est plus complexe. À la différence des expériences sensorielles, l'effet que cela fait d'avoir peur peut se décrire à de multiples niveaux, du niveau intéroceptif le plus bas au niveau cognitif et conatif le plus haut. En outre, les émotions se caractérisent par un sentiment hédonique: elles sont plaisantes ou déplaisantes. De plus, elles jouent un rôle motivationnel. À la différence des expériences sensorielles, les émotions sont intimement liées à l'action. D'autre part, toujours à la différence des expériences sensorielles, les émotions ne sont pas en contact direct avec le monde, mais reposent plutôt sur une base cognitive constituée de ce que l'on perçoit, imagine, croit, et désire. Par conséquent, l'émotion ressentie dans un certain contexte peut être en partie déterminée par des facteurs socio-culturels. À la différence de ce que nous vivons dans le cas des expériences sensorielles, il est donc possible de demander pourquoi nous ressentons telle ou telle émotion, et ce que nous

éprouvons peut être irrationnel. En outre, comme les émotions ne donnent pas un accès immédiat au monde, elles ne sont pas transparentes. Ainsi, nous avons conscience des émotions elles-mêmes, et pas uniquement de leur objet intentionnel. Une dernière différence notable est que, si l'on accepte la théorie de Tappolet, les émotions nous informent sur des propriétés normatives, et non sur des propriétés telles que la forme ou la couleur.

Devant un tel bilan, on peut s'interroger sur la dimension réellement perceptive des émotions. Les émotions consistent-elles en des expériences perceptives ou sont-elles seulement *similaires* à celles-ci? Et que faut-il entendre par perception? Il n'est pas toujours évident de savoir si la notion de perception joue un rôle clé ou non dans la théorie de Tappolet. D'un côté, elle insiste sur les similitudes avec les expériences sensorielles et cherche à réduire l'importance de leurs différences avec les émotions. D'un autre côté, elle comprend la notion de perception au sens large, comme ouverture au monde. Elle est même prête à concéder à ses opposants que ce qu'elle décrit peut n'être que de la «quasi-perception». Pour elle, il ne s'agit là que d'un débat terminologique. On pourrait ainsi se demander si elle ne pourrait pas se contenter de parler d'une appréhension non conceptuelle de valeurs. Elle éviterait alors un certain nombre de critiques qu'on a pu lui faire (Brady, 2013). Mais doit-elle abandonner aussi vite le modèle perceptif? Un regret que l'on peut avoir en lisant son chapitre I est paradoxalement le peu d'attention porté aux expériences sensorielles. Tappolet prend en effet pour point de départ une conception très classique, et potentiellement datée, du fonctionnement de la vision, négligeant ainsi un certain nombre de débats actuels. Pour ne prendre que quelques exemples, l'hypothèse fodorienne d'encapsulation d'informations des modules sensoriels a été remise en cause ces dernières années à la suite d'une série d'expériences montrant l'influence des croyances sur les expériences visuelles (voir Macpherson 2012, pour discussion). Depuis quelques années émerge aussi une nouvelle conception de la perception formulée en termes d'encodage prédictif, selon laquelle nos expériences sensorielles sont loin de nous donner un accès direct au monde. Au contraire, elles s'appuieraient sur une base cognitive, constituée par l'anticipation de ce que nous allons percevoir, formée sur la base de nos connaissances antérieures (Clark, 2013; Hohwy, 2013). Plus récemment encore, Susanna Siegel (2016) a défendu l'hypothèse selon laquelle la perception sensorielle obéit elle aussi aux lois de la rationalité, et que nos expériences visuelles ont une charge épistémique.

Je ne m'attarderai ici sur aucune de ces nouvelles tendances, qui, si elles étaient confirmées, renforceraient le parallèle entre les expériences sensorielles et les émotions. Je me focaliserai simplement sur la question du lien avec l'action, question qui joue un rôle central dans le livre, et plus particulièrement dans le chapitre III. Lorsque je vois un chien menaçant, ma peur me conduit à reculer doucement et à m'éloigner le plus possible. Elle me pousse à agir et justifie mon comportement. La situation apparaît totale-

ment différente dans le cas des expériences sensorielles. La vision de deux lignes parallèles me laisse froide, si je puis dire. Elle est dénuée de force motivationnelle. Si j'agis, c'est à la seule condition que je forme le désir de le faire. Face à cette différence, Tappolet cherche à montrer que le rapport à l'action n'est pas toujours aussi direct et évident dans le cas des émotions. Comme elle le décrit très bien, nous avons de nombreuses peurs qui ne provoquent aucun comportement spécifique. Par exemple, nous craignons l'énergie nucléaire ou une crise boursière sans pour autant que notre comportement s'en ressente. Nous pouvons aussi avoir ce qu'elle appelle des sentiments contemplatifs dans des œuvres de fiction, qui sont eux aussi dissociés de toute action. Ainsi, les émotions ne sont pas aussi différentes des expériences sensorielles qu'on le suppose. Ma stratégie ici sera l'inverse de la sienne: je vais montrer que les expériences sensorielles ne sont pas toujours aussi différentes des émotions que même Christine Tappolet le suppose. Nous allons voir que l'espace qui entoure notre corps, dit espace péripersonnel, est perçu de manière particulière, et que les expériences visuelles de cet environnement à portée de main ont une force motivationnelle en partie similaire à celle des émotions. Nous verrons en outre qu'une manière d'en rendre compte a trait au contenu évaluatif. Nous verrons ensuite quelles implications une telle interprétation a pour la théorie perceptive de Tappolet.

2. La perception péripersonnelle

Beaucoup de choses dans le monde m'importent, mais seules quelques-unes ont une signification immédiate. La notion d'immédiateté doit être comprise ici à la fois spatialement et temporellement. Tout ce qui se passe dans mon espace péripersonnel peut avoir des implications directes sur mon bien-être et sur ce que je ferai dans un proche avenir. L'espace péripersonnel est l'espace dans lequel le monde est littéralement à portée de main pour interagir avec lui. C'est aussi l'espace dans lequel le monde peut devenir menaçant et dangereux, exigeant des comportements de défense. Il n'est donc pas étonnant que la perception de cet espace (ce que j'appelle la perception péripersonnelle) présente un certain nombre de caractéristiques distinctes de la perception de l'espace plus lointain (pour une revue empirique détaillée, voir Brozzoli *et al.*, 2012).

C'est le directeur du zoo de Zurich, Heini Hediger (1950), qui le premier a décrit que l'animal réagit de manière spécifique lorsqu'il perçoit qu'un prédateur s'approche de trop près. Il y aurait ainsi autour de l'animal une marge de sécurité dont l'invasion provoque automatiquement un comportement de défense. En 1981, Rizzolatti et ses collègues nomment cette zone l'espace péripersonnel. Ils montrent que chez le singe certains neurones dans les aires prémotrices s'activent non seulement lorsque l'animal est touché, mais aussi lorsqu'il voit un stimulus visuel proche de son corps (jusqu'à 30 cm). De même, chez l'humain, on s'est aperçu que la perception

visuelle d'un flash interfère avec une perception tactile simultanée, mais seulement si le flash apparaît dans l'espace péripersonnel (Spence *et al.*, 2004). Cet effet s'explique par le fait que ce qui est dans l'espace péripersonnel risque grandement d'être très bientôt en contact avec le sujet, et le système sensoriel ne fait qu'anticiper ce futur contact afin d'y être mieux préparé. C'est pourquoi le référentiel spatial des expériences péripersonnelles est somatotopique : les stimuli externes sont localisés par rapport aux parties du corps qui risquent d'être en contact avec eux.

Une autre particularité de la perception péripersonnelle est que les objets sont plus vite détectés quand ils sont proches (Reed *et al.*, 2010). L'hypothèse est que l'espace péripersonnel a automatiquement priorité pour les ressources attentionnelles. Le fait est qu'on ne peut se permettre d'attendre pour traiter les informations, car ce qui est proche a des implications immédiates. La rapidité, toutefois, n'implique pas que le système bâcle son travail. Au contraire, il a été montré dans une tâche de recherche visuelle que les participants mettent plus longtemps à localiser une cible au milieu de distracteurs dans l'espace péripersonnel (Abrams *et al.*, 2008). De nouveau, cela s'explique facilement. Imaginez que vous êtes dans la forêt amazonienne. Vous pouvez vous permettre de ne pas avoir une connaissance approfondie de ce qui se trouve au loin, mais vous avez besoin de scruter de manière systématique toutes les feuilles et lianes à côté de vos pieds pour être sûr qu'un serpent ne s'y cache pas. Enfin, le traitement des informations sur la forme globale et le mouvement est facilité dans l'espace péripersonnel, mais pas les informations sur la couleur et les détails spatiaux (Goodhew *et al.*, 2015). Ce qui compte, c'est de pouvoir identifier qu'il y a une menace potentielle afin de réagir, et non d'en connaître tous les détails.

Les spécificités de la perception péripersonnelle s'expliquent ainsi par son lien à l'action, et plus précisément à la protection de soi pour laquelle elle s'est développée. La fonction de la perception péripersonnelle est en priorité défensive, et plus généralement motrice (Rizzolatti *et al.*, 1997; Brozzoli *et al.*, 2012; Graziano, 2009). Le neuroscientifique Graziano et ses collègues ont ainsi découvert : (i) que la perception des stimuli proches du corps provoque un comportement d'évitement, et (ii) que la stimulation électrique directe des neurones bimodaux impliqués dans la perception péripersonnelle suscite également des réponses protectrices. Il a été démontré, chez l'homme aussi, que la perception d'un son intense près de la main peut provoquer une réaction d'inhibition de type défensif, ressemblant à celle observée lors de la présentation de stimuli nociceptifs (Avenanti *et al.*, 2012). L'espace péripersonnel est littéralement l'espace « à l'intérieur duquel [le corps] peut agir » (Maravita *et al.*, 2003, page 531). Le guidage de l'action dépend de sa surveillance constante. Il n'est donc pas surprenant qu'au niveau cérébral l'espace péripersonnel soit représenté dans les aires corticales impliquées dans le contrôle de l'action. Ainsi, pour résumer, la perception péripersonnelle semble respecter le vieil adage scout « Toujours prêt »,

car ce qui est proche de nous est ce pour quoi nous devons être préparés à réagir sans attendre l'intervention d'états conatifs additionnels.

3. Un modèle affectif de la perception ?

Ce que les résultats sur l'espace péripersonnel révèlent, c'est la possibilité que la vision puisse entretenir un lien causal direct avec l'action. Cette idée existe depuis longtemps, que ce soit chez le psychologue gestaltiste Kurt Koffka (1935) ou plus tard chez le psychologue écologiste James Gibson (1969) (voir Siegel, 2014 pour une récente discussion). Koffka prend l'exemple suivant : si vous avez un courrier à envoyer, l'expérience visuelle d'une boîte aux lettres exerce une force d'attraction sur vous qui vous conduit à poster votre lettre. Ce que les récentes découvertes sur l'espace péripersonnel apportent par rapport aux hypothèses de Koffka et de Gibson, ce sont les conditions à remplir pour que cette force s'exerce : la boîte aux lettres doit être juste à côté de vous, et non de l'autre côté de la rue, pour que le lien entre l'expérience visuelle et l'action soit direct (pour une plus ample discussion, voir de Vignemont, 2018). La relation perception-action peut apparaître alors comme étant similaire à celle que l'on retrouve dans les émotions. Cela semble tout particulièrement frappant dans le cas de la perception de menace dans l'espace péripersonnel : nous pouvons réagir automatiquement comme lorsque nous avons peur.

Mais on pourrait répondre que c'est précisément parce que nous avons peur que nous pouvons nous conduire ainsi. Autrement dit, voir une menace proche provoque un sentiment de peur, qui peut provoquer à son tour un comportement de défense. Selon cette interprétation, le contenu sensoriel reste standard, si l'on peut dire, sans force motivationnelle. Si tel était le cas, alors la perception sensorielle, même de l'espace péripersonnel, resterait toujours différente des émotions. Cette interprétation toutefois ne semble pas se justifier. Il ne s'agit pas de nier que la peur joue un rôle, mais de savoir si elle est la seule à nous pousser à agir, ou s'il est possible que l'expérience visuelle ait une influence immédiate sur notre comportement. On peut se demander par exemple, si un prédateur apparaît subitement dans l'espace proche, si nous avons véritablement le temps d'avoir peur, et ensuite seulement d'agir. En outre, si on vous demande pourquoi vous retirez votre main vers laquelle volait une abeille, vous répondrez probablement qu'elle était trop proche de vous. Vous n'avez pas nécessairement peur de l'abeille en tant que telle. Le contenu visuel justifie votre comportement : il rend intelligible la raison pour laquelle vous réagissez. Il n'est même pas besoin de faire appel à de méchantes petites bestioles pour illustrer le rôle motivationnel de la perception péripersonnelle. Il suffit de naviguer dans une pièce pleine de meubles. Au fur et à mesure que nous avançons, nous percevons ces objets comme entrant dans un espace péripersonnel et nous les contourignons automatiquement. Très clairement, nous n'avons pas peur de la chaise ou de la table. Et pourtant nous les évitons. Il semble donc qu'on ne puisse réduire

les spécificités de la perception péripersonnelle à la simple combinaison d'un état sensoriel standard et d'une émotion. Il paraît plus plausible de soutenir que le contenu sensoriel est similaire au contenu émotionnel.

Pour mieux comprendre ce modèle affectif de la perception péripersonnelle, nous pouvons faire un détour par la sensation de douleur. Il a en effet été proposé de comprendre la douleur sur un modèle évaluatif. Par exemple, Bain (2013) la définit comme suit :

- 1) Une expérience somatosensorielle qui représente une perturbation spécifique du corps ;
- 2) Cette expérience représente la perturbation comme étant mauvaise pour le corps.

On peut alors proposer une interprétation similaire des expériences péripersonnelles, qui consisteraient en :

- 1) Une expérience visuelle ou auditive qui représente une perturbation spécifique à proximité du corps ;
- 2) Cette expérience représente la perturbation comme étant mauvaise pour le corps.

Le cadre conceptuel évaluativiste pourrait offrir un continuum qui va de la peur que vous ressentez quand vous voyez le serpent au loin, à l'expérience péripersonnelle que vous avez quand vous voyez le serpent approcher votre pied, pour finir par la douleur que vous ressentez quand le serpent vous a piqué¹.

Cette continuité semble se confirmer sur le plan physiologique. De même que la peur et la douleur, la perception de menace dans l'espace péripersonnel a une signature intéroceptive (comme l'augmentation du rythme cardiaque et de la conductance électrodermale). Les bases neurales sont aussi en partie les mêmes. Plus particulièrement, il a été trouvé qu'une large portion de ce que l'on appelle la matrice de la douleur (*pain matrix*) dans le cerveau est activée par la vision ou l'audition de stimuli saillants proches du corps (Legrain *et al.*, 2011). Enfin, d'un point de vue neuropsychologique, il est intéressant de noter que les patients qui souffrent d'asymbolie à la douleur ne réagissent ni aux stimuli douloureux ni aux menaces dans leur environnement proche (Grahek, 2001). En outre, une patiente ayant eu une double lésion de l'amygdale et qui n'éprouve plus de sentiment de peur montre aussi une indifférence totale quand un individu pénètre son espace péripersonnel, au lieu de se sentir de plus en plus inconfortable au fur et à mesure que la personne s'approche (Kennedy *et al.*, 2009).

1. Il faut noter ici que la théorie évaluativiste de Bain présente certaines différences avec celle de Tappolet. En outre, ce continuum peut se retrouver dans d'autres conceptions, par exemple en termes de contenu à la fois descriptif et directif (Martinez, 2011 pour la douleur ; Scarantino, 2014 pour les émotions).

La continuité entre la peur, l'expérience de menaces proches et la douleur ne prouve pas la validité du modèle évaluativiste, et les critiques qui ont été émises à son encontre s'appliquent uniformément aux trois types d'expérience. Si, par exemple, nous ne pouvons avoir un accès direct aux valeurs, comme le défendent Dokic et Lemaire (2013), le contenu péripersonnel ne peut être du type évaluatif. Il n'en reste pas moins que cette continuité renforce l'argument par analogie qu'effectue Tappolet. Qu'importe le cadre théorique que l'on adopte pour expliquer les émotions, il doit prendre en considération le fait qu'elles partagent de nombreux points communs avec certaines expériences sensorielles, encore plus que ne le soupçonne Tappolet elle-même.

Mais on peut se demander si cette analogie renforcée ne risque pas de se retourner contre elle. Car il reste une différence fondamentale entre d'un côté la peur et la douleur, et de l'autre, l'expérience de menace proche : leur phénoménologie apparaît comme relativement distincte. La question devient alors pourquoi la peur nous fait-elle un effet si différent de l'expérience visuelle d'une menace si elles ont tant en commun ? En particulier, dans le cadre d'une théorie intentionnaliste des qualia, si elles ont toutes deux un contenu évaluatif, elles devraient avoir la même phénoménologie. Trop de similarités avec les expériences sensorielles finiraient donc par nuire à la théorie perceptive des émotions. Néanmoins plusieurs voies sont ouvertes à Christine Tappolet. Une première réponse consisterait à minimiser la différence phénoménologique. Il se peut que voir un serpent à côté de son pied soit une sensation de tension désagréable et que les expériences péripersonnelles de ce type aient une qualité hédonique négative comme la douleur et la peur, même si elle est moins intense. Une autre solution serait d'accepter la différence phénoménologique et de l'expliquer par le mode de présentation du contenu. De même que voir et toucher un cube font un effet différent alors que les deux types d'expériences ont le même contenu, voir une menace et en avoir peur font aussi un effet différent. Enfin, il est possible d'expliquer la différence phénoménologique sur le plan du contenu lui-même. Dans son chapitre III, Christine Tappolet discute des différents types de valeurs susceptibles de faire partie du contenu de l'expérience de peur. Elle défend l'hypothèse que les valeurs émotionnelles sont des propriétés subjectives, qui dépendent de la réaction du sujet (*response-dependent*). Avoir peur du serpent, c'est avoir une expérience perceptive de son caractère effrayant. On pourrait proposer que, lorsque je ne fais que voir le serpent à côté de moi sans en avoir peur, je n'ai que l'expérience perceptive de son caractère dangereux. La valeur est alors objective au sens où elle ne dépend pas de la réaction du sujet, mais seulement des propriétés du monde.

En conclusion, la théorie de Christine Tappolet ouvre un large champ de questions sur la perception affective de manière plus générale. Je me suis concentrée ici sur le fait de voir une partie de son corps menacée, mais des enjeux similaires se retrouvent dans le cas de la perception esthétique.

Bibliographie

- Abrams, R. A., C. C. Davoli, F. Du, W. H. Knapp, & D. Paull. « Altered Vision Near the Hands », *Cognition*, 107 (3), 2008, 1035-1047.
- Avenanti, A., L. Annala, and A. Serino. « Suppression of Premotor Cortex Disrupts Motor Coding of Peripersonal Space », *Neuroimage*, 63 (1), 2012, 281-288.
- Bain, D. « What Makes Pains Unpleasant ? » *Philosophical Studies*, 2013, 166, S69-S89.
- Brady, M. *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Brozzoli, C., T. R. Makin, L. Cardinali, N. P. Holmes, and A. Farnè. « Peripersonal Space: a Multisensory Interface for Body-Object Interactions », in M. M. Murray and M. T. Wallace (eds), *The Neural Bases of Multisensory Processes*, Boca Raton (FL), CRC Press, 2012.
- Clark, A. « Whatever Next? Predictive Brains, Situated Agents, and the Future of Cognitive Science », *Behavioral and Brain Sciences*, 36 (3), 2013, 181-204.
- Dokic, J., & S. Lemaire. « Are Emotions Perceptions of Value ? », *Canadian Journal of Philosophy*, 43 (2), 2013, 227-247.
- Gibson, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Boston Mifflin, 1979.
- Goodhew, S. C., M. Edwards, S. Ferber & J. Pratt. « Altered Visual Perception Near the Hands: A Critical Review of Attentional and Neurophysiological Models, *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 55, 2015, 223-233.
- Grahek, N. *Feeling Pain and Being in Pain*, Cambridge, MA, MIT Press, 2001.
- Graziano, M. *The Intelligent Movement Machine: An Ethological Perspective on the Primate Motor System*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Hediger, H. *Wild Animals in Captivity*, London, Butterworths Scientific Publications, 1950.
- Hohwy, J. *The Predictive Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Kennedy D. P., J. Gläscher, JM Tyszka, & R. Adolphs. « Personal Space Regulation by the Human Amygdala », *Nat Neurosci*, 12 (10), 2009, 1226-1227.
- Koffka, K. *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul Trench, Trubner & Co, 1935.
- Legrain, V., G. D. Iannetti, L. Plaghki, & A. Mouraux. « The Pain Matrix Reloaded: a Salience Detection System for the Body », *Progress in Neurobiology*, 93 (1), 2011, 111-124.
- Macpherson, F. « Cognitive Penetration of Colour Experience: Rethinking the Issue in Light of an Indirect Mechanism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 84 (1), 2012, 24-62.
- Maravita, A., C. Spence, and J. Driver. « Multisensory Integration and the Body Schema: Close to Hand and Within Reach, *Current Biology*, 13 (13), 2003, R531-539.
- Martínez, M. « Imperative Content and the Painfulness of Pain », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10 (1), 2011, 67-90.
- Reed, C. L., R. Betz, J. P. Garza & R. J. Roberts. « Grab it! Biased Attention in Functional Hand and Tool Space », *Attention, Perception, & Psychophysics*, 72 (1), 2010, 236-245.

- Rizzolatti, G., C. Scandolara, M. Matelli, and M. Gentilucci. « Afferent Properties of Periarculate Neurons in Macaque Monkeys. II. Visual Responses », *Behavioural Brain Research*, 2 (2), 1981, 147-163.
- Scarantino, A. « The Motivational Theory of Emotions », *Moral Psychology and Human Agency*, Justin D'Arms et Daniel Jacobson (dir.), 2014, p. 156-185.
- Siegel, S. *The Rationality of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Siegel, S. « Affordances and the Contents of Perception », in *Does Perception Have Content ?* B. Brogaard (dir.), Oxford University Press, 2014.
- Spence, C., F. Pavani and J. Driver. « Spatial Constraints on Visual-Tactile Cross-Modal Distractor Congruency Effects », *Cognitive, Affective, and Behavioral Neuroscience*, 4 (2), 2004, 148-169.
- Tappolet, C. *Emotions, values and agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- de Vignemont, F. « Peripersonal Perception in Action », *Synthese*. 2018.

Justification et rationalité des émotions

Anne Meylan

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055274ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055274ar>

[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

Meylan, A. (2018). Justification et rationalité des émotions. *Philosophiques*, 45 (2), 477–487. <https://doi.org/10.7202/1055274ar>

Justification et rationalité des émotions

ANNE MEYLAN

Université de Zürich

1. Introduction

À la manière des expériences perceptuelles qui nous présentent des formes, des couleurs, des sons, des textures, etc., les émotions nous présentent des propriétés évaluatives. Ainsi, les émotions constituent un type d'expérience perceptuelle spécifique, un type qui nous donne accès à des valeurs (plutôt qu'à des propriétés non axiologiques). Cette théorie d'origine meinongienne doit beaucoup à Christine Tappolet qui y consacre un second livre, *Emotions, Values and Agency*, que tous les amoureux des choses vraiment bien faites ne pourront qu'apprécier¹.

Cet article est consacré à deux problèmes auxquels est confronté le partisan de la *théorie perceptuelle des émotions*, c'est-à-dire, de la théorie selon laquelle les émotions constituent un type spécifique d'expériences perceptuelles. Ce sont les problèmes de la justification et de la rationalité des émotions. Loin d'ignorer ces difficultés, Tappolet y consacre une partie de son premier chapitre (p. 31-45).

Cette contribution a plus précisément deux objectifs. Le premier est de montrer pourquoi la justification ne pose pas un problème aussi sérieux que la rationalité à la théorie perceptuelle des émotions. Son second but est d'expliquer pourquoi je doute que la solution de Tappolet au problème de la rationalité soit efficace.

2. Les normes des émotions : rationalité, correction, justification

Les états émotionnels sont évaluables sur le plan de leur rationalité. Un exemple typique d'émotion irrationnelle est la peur de l'avion chez un individu qui croit, par ailleurs pour de bonnes raisons, que l'avion n'est pas un moyen de transport dangereux². Qu'est-ce qu'un état mental rationnel ? La réponse à cette question est très controversée³. Toutefois, un signe distinctif très largement attribué à la norme de rationalité des états mentaux est le suivant :

1. Le premier livre de Tappolet consacré à la théorie perceptuelle des émotions intitulé « Émotions et valeurs », PUF, 2000 est aussi incontournable.

2. Brady 2007, 2009.

3. La question la plus épineuse est probablement celle de savoir si la rationalité doit être définie en termes de raisons (Parfit 2011 ; Scanlon 1998 ; Kieseewetter 2017) ou en termes d'autre chose, par exemple, de cohérence (Worsnip 2016) ou, comme le suggère Broome (2013), à l'aide d'une série de réquisits.

La rationalité d'un état mental dépend des autres états mentaux d'un individu⁴.

Autrement dit, la base de survenance de la rationalité d'un état mental d'un individu est constituée par ses propriétés mentales. Supposons, par exemple, que j'aie l'intention de vous faire plaisir, que je croie que le seul moyen de vous faire plaisir est de vous inviter à manger un carpaccio de coquilles St-Jacques, mais que je n'aie par l'intention de vous inviter à dîner. La plupart d'entre nous s'entendront pour dire qu'il n'est pas rationnel de ne pas vous inviter à dîner dans ce cas, compte tenu de ce que je crois et de ce que j'ai l'intention de faire par ailleurs. Supposons maintenant que j'aie tort, et que ne pas vous inviter soit, en réalité, le meilleur moyen de vous faire plaisir. Cela me rend-il moins irrationnel? Tel n'est pas le cas. Le fait qu'en quelque sorte « la chance soit avec moi » ne change rien au fait suivant: il n'est pas rationnel d'avoir l'intention d'accomplir une action B, de croire que faire A est le seul moyen de réaliser l'intention de faire B, et de ne pas avoir l'intention de faire A⁵.

Deux autres normes à l'aune desquelles les états émotionnels sont souvent évalués sont la norme de correction et la norme de justification. Brièvement, il est couramment admis que la norme de correction est satisfaite lorsque l'objet sur lequel porte un certain état émotionnel exemplifie l'objet formel typique de cet état émotionnel⁶. La peur que j'éprouve lors de mon voyage à bord d'un avion de la compagnie aérienne Emirates est correcte si le voyage en question instancie la propriété d'être dangereuse. Comme ce n'est pas le cas, ma peur est incorrecte.

Quant à la norme de justification, les philosophes des émotions estiment souvent que les émotions sont évaluables sur le plan de leur justification dans la mesure où il fait sens de demander « pour quelle raison as-tu peur? »⁷. Inversement, les expériences perceptuelles ne sont pas évaluables sur ce plan puisqu'il n'est pas approprié d'interroger les individus à propos de leurs raisons d'avoir telle ou telle expérience perceptuelle. Par exemple, la question « pour quelle raison vois-tu que cette fleur est bleue? » est étrange. La conception de la justification qui sous-tend cette approche est la suivante: la justification de l'état mental d'un individu dépend des raisons pour lesquelles cet individu est dans cet état. Cette conception spécifique de la justification est celle que j'appellerai dorénavant « conception traditionnelle ».

Une conséquence malencontreuse de la conception traditionnelle est que la norme de justification est souvent confondue avec la norme de rationalité⁸. La tendance est probablement due au fait que la rationalité est, elle

4. Voir, par exemple, Broome 2013; Parfit 2011; Kiesewetter 2017.

5. Voir Broome 2013, 89.

6. Deonna et Teroni 2012a, chap. VIII.

7. Deonna et Teroni 2012b, 56; Tappolet 2016, 39.

8. Sur ce point voir Sylvan ms.

aussi, souvent conçue comme la propriété qui caractérise un état mental lorsque l'individu est dans cet état mental pour une raison⁹.

Il existe pourtant, comme nous allons le voir ci-dessous, une différence entre ce que les philosophes appellent « justification » — par exemple, lorsqu'ils parlent du « problème du regressus de la justification » ou lorsqu'ils s'intéressent au rôle que la justification joue dans l'acquisition de connaissances ou dans l'obtention de jugements évaluatifs appropriés — et ce que l'on désigne communément à l'aide du terme « rationalité ». J'insiste sur le fait que la terminologie n'importe pas. Certains lecteurs seront peut-être tentés d'appeler « justification » ce que je désigne ci-dessous à l'aide du terme « rationalité », et de baptiser ce que j'appelle « justification » à l'aide d'un autre terme de leur choix. Cela n'a pas une grande importance. Ce qui compte, c'est qu'il existe, quels que soient leurs noms, deux propriétés normatives distinctes qui sont toutes deux susceptibles d'être exemplifiées par les émotions.

2.1 *Rationalité vs justification*

Outre l'idée que la justification est affaire de raisons, une opinion souvent partagée à propos de la justification est la suivante :

La justification est indicative du fait que l'état mental qui l'exemplifie est correct (sans forcément garantir qu'il le soit)¹⁰.

« Est indicative » est une caractérisation imprécise, mais elle suffit dans ce contexte¹¹. Qu'est-ce qui légitime cette opinion ? Une bonne raison de penser que la justification est indicative de la correction des états mentaux est la suivante : si elle ne l'était pas, il n'y aurait aucune raison de préférer, comme les philosophes de la connaissance le font depuis l'Antiquité, les croyances justifiées aux croyances injustifiées lorsque l'objectif est l'acquisition de croyances vraies ou de connaissances. Par ailleurs, c'est parce que la

9. Les références sont fournies en note 3.

10. Voir BonJour 1985, 7-8. Proposer une caractérisation de la justification qui soit à la fois informative mais reste, néanmoins, suffisamment générale pour ne pas être contestable est une entreprise délicate. Une difficulté vient du fait que le terme « justification » est employé de manière purement technique en philosophie. Par exemple, les philosophes de la connaissance ont tendance à appeler « justification » la propriété P qui (problème de Gettier mis à part) fait d'une croyance vraie une connaissance quelle que soit cette propriété, et cela même si leur usage n'a plus aucun lien avec la signification ordinaire du terme justification (en supposant qu'une telle signification ordinaire puisse être fixée). Comme ils ne sont pas d'accord entre eux sur l'identité de la propriété P en question, la signification du terme « justification » varie d'une théorie à l'autre. Dans ce contexte, il est difficile d'offrir une description de la justification « neutre » qui ne soit contrariée par l'usage spécifique qu'en fait tel ou tel philosophe.

11. La détermination précise de la relation que la justification entretient avec la vérité des croyances est un sujet très controversé. Certains philosophes récusent même l'idée que la justification soit « seulement » indicative de la vérité et considèrent plutôt qu'elle implique cette dernière (Dutant 2010).

justification est indicative de la correction des émotions — c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, du fait que l'objet intentionnel exemplifie l'objet formel de l'émotion — que les jugements évaluatifs doivent être fondés sur des émotions justifiées pour avoir, eux-mêmes, des chances d'être pris au sérieux. Autrement dit, la propriété que les philosophes des émotions appellent « justification » — lorsqu'ils parlent « d'émotions justifiées » — est bel et bien une propriété indicative de la correction de l'état mental qui l'exemplifie.

Cet aspect de la justification la distingue de la rationalité. Le fait que la justification d'un état mental soit indicative de sa correction (sans la garantir) implique que seuls certains états mentaux sont susceptibles d'être des raisons qui justifient¹². Un état mental EM₁ est susceptible d'être une raison qui justifie un autre état mental EM₂ seulement s'il indique, d'une manière ou d'une autre, qu'EM₂ a des chances d'être correct. La rationalité, par contre, ne connaît pas cette limitation. L'état mental d'un individu est toujours susceptible d'être une raison qui rationalise les autres états mentaux de cet individu. Brièvement donc, une manière simple d'établir une différence entre la justification et la rationalité consiste à rappeler que la première est indicative de la correction de l'état mental qui l'exemplifie, alors que la seconde ne nous indique rien quant à sa correction.

Cette façon de distinguer la justification de la rationalité présente deux avantages. Tout d'abord, la distinction en question ne dépend pas d'une conception spécifique de la rationalité. La distinction résiste, que l'on conçoive la rationalité comme une affaire de raisons ou pas. Ensuite, la distinction en question ne dépend pas d'une certaine conception des raisons justificatrices. Celle-ci demeure, même si l'on considère que ces raisons sont des états mentaux (et non des faits du monde). La distinction établie entre justification et rationalité n'est donc pas équivalente à la distinction classique entre externalisme et internalisme.

2.2 *Indépendance*

Finalement, il est utile de relever que les normes de correction, de justification et de rationalité des émotions fonctionnent de manière indépendante l'une de l'autre. Par exemple, un état émotionnel peut être correct et irrationnel¹³. Un état émotionnel peut également être injustifié tout en étant

12. Pour les besoins du raisonnement, je présuppose ici que les raisons justificatrices sont des états mentaux et non pas des faits du monde. Lorsque l'on adopte une conception externaliste des raisons justificatrices, la survenance de la rationalité suffit, en effet, à la distinguer de la justification. Autrement dit, un externaliste n'a pas besoin d'en dire plus sur la justification pour la distinguer de la rationalité.

13. Supposez que je m'apprête à prendre un avion kirghiz — ce qui est apparemment dangereux — mais que j'ignore que l'appareil dans lequel j'embarque appartient à une compagnie du Kirghizstan. Je suis comme à l'accoutumée paralysée par la peur tout en croyant qu'il n'y a de fait rien de dangereux à voyager dans cet avion. Mon état émotionnel est correct —

rationnel. Voyons cela. Supposons qu'au moment de prendre l'ascenseur avec mon voisin, j'aie peur de son chien et qu'à la question « Pour quelle raison as-tu peur ? », chère aux philosophes des émotions, ma réponse soit : « (Ma raison est que) je l'aperçois en train de grogner et prêt à se jeter sur moi. » La raison de mon émotion consiste en une expérience perceptuelle qui porte sur certaines propriétés naturelles du chien de mon voisin¹⁴. Supposons, par ailleurs, que je n'aie aucune raison particulière de croire que le chien est de fait inoffensif (cela différencie cet exemple de celui dans lequel j'ai irrationnellement peur de l'avion). Compte tenu de ce que je perçois, il est rationnel d'avoir peur. Mais l'expérience visuelle du chien en train de grogner et de tirer sur sa laisse ne constitue pas forcément une raison justificatrice. Autrement dit, ma peur, bien qu'elle soit rationnelle, n'est pas forcément justifiée.

Pour qu'un certain état mental EM₁ soit une raison justificatrice, il doit être indicatif de la correction de l'état mental EM₂ qui se fonde sur lui. Dans le cas de la peur, l'expérience perceptuelle qui porte sur certaines propriétés naturelles du chien (=EM₁) doit, pour être une raison justificatrice, être indicative du fait que le chien est dangereux. Or il y a deux types de situations dans lesquelles cette expérience perceptuelle ne sera pas indicative de ce fait. Et c'est dans ces deux types de situations que la rationalité et la justification divergent.

Tout d'abord, l'expérience perceptuelle portant sur le comportement du chien n'est pas indicative de la correction de ma peur — de la dangerosité du chien — lorsque toutes mes expériences perceptuelles sont toujours illusoires. Si je suis manipulée par un Malin Génie, le fait que je perçoive un grognement ne sera pas indicatif de la correction de ma peur, pas plus qu'il n'est indicatif de la correction de ma croyance que le chien grogne.

Ensuite, les propriétés naturelles — le grognement du chien, le fait qu'il tire sur sa laisse — sur lesquelles porte mon expérience perceptuelle doivent entretenir une relation de dépendance *non stricte* avec la dangerosité du chien pour que cette expérience perceptuelle soit indicative de la correction de ma peur. J'entends par « non stricte » la chose suivante : pour que ma peur soit justifiée, il n'est pas nécessaire que la relation de dépendance entre la propriété axiologique et les propriétés naturelles soit telle que la dangerosité accompagne *toujours* les propriétés naturelles qui constituent le contenu de mon expérience perceptuelle (c'est-à-dire, le grognement du

voyager à bord de cet avion est dangereux — mais, néanmoins, irrationnel. Compte tenu de ma situation doxastique — d'une part, j'ignore que l'appareil en question est kirghize, d'autre part, je crois qu'il n'y a rien de dangereux à prendre place dans cet avion — ma peur est irrationnelle.

14. Les philosophes qui (comme Christine Tappolet) pensent que les jugements évaluatifs du type « ce chien est effrayant ou dangereux » sont justifiés par les émotions, par exemple, la peur du chien, ne peuvent évidemment pas suggérer que l'état mental qui justifie la peur porte sur la propriété axiologique du chien, c'est-à-dire, sur son caractère effrayant ou dangereux.

chien, le fait qu'il tire sur sa laisse). Il est, par conséquent, possible de ressentir une peur justifiée à l'égard d'un chien grognant alors que, dans ce cas particulier, ses grognements ne manifestent aucune dangerosité. La justification, rappelons-le, est seulement indicative de la correction de l'état mental qui l'exemplifie, elle ne la garantit pas. Il est, par contre, nécessaire qu'une certaine relation de dépendance non stricte existe entre les propriétés naturelles perçues et la dangerosité de celui-ci. Si j'ai peur du chien du voisin parce que je perçois son poil brillant, ma peur n'est pas justifiée. En effet, il n'y a alors aucune relation de dépendance (même non stricte) entre les propriétés naturelles perçues (le poil brillant) et la dangerosité du chien. Le second type de situations dans lesquelles la rationalité et la justification de ma peur divergent sont donc des situations dans lesquelles il n'existe aucune relation de dépendance (même non stricte) entre les propriétés naturelles perçues et la dangerosité du chien¹⁵.

3. Le problème de la justification et le problème de la rationalité des émotions

Si la justification diffère de la rationalité, la théorie perceptuelle des émotions est confrontée à deux problèmes distincts : le problème de la justification et le problème de la rationalité¹⁶. Ces deux problèmes sont considérés tour à tour dans la seconde partie de cet article.

3.1 *Le « moindre » problème de la justification des émotions*

Le problème de la justification des émotions est, brièvement, le suivant : il est incorrect d'identifier, comme le fait la théorie perceptuelle, les émotions à un type d'expériences perceptuelles parce que seules les émotions sont évaluables quant à leur justification. Les expériences perceptuelles ne peuvent pas être évaluées sur ce plan. C'est du moins une affirmation classique à propos des expériences perceptuelles qui repose, comme je l'ai expliqué ci-dessus, sur la conception traditionnelle de la justification selon laquelle la justification de l'état mental d'un individu dépend des raisons pour lesquelles cet individu est dans cet état.

Comme je l'ai déjà mentionné, la justification est également indicative de la correction de l'état mental qui l'exemplifie (c'est en cela qu'elle diffère de la rationalité). De nombreux philosophes de la connaissance — ceux qui

15. Selon Deonna et Teroni (2012b, 61), l'état émotionnel E d'un individu S est justifié si et seulement si les propriétés naturelles dont S a conscience (ou semble avoir conscience) et sur la base desquelles S est dans l'état E constituent (ou constitueraient) une exemplification de la propriété évaluative qui figure sans les conditions de correction de l'état émotionnel E. Ma conception de la justification des émotions serait quasi-identique à la leur s'ils omettaient la première des deux parenthèses. La justification diffère de la rationalité en cela qu'elle est indicative de la correction des états mentaux et ne peut, dès lors, comme ils ont l'air de le suggérer, se contenter de la simple apparence des propriétés naturelles.

16. Tappolet semble d'accord. Elle traite, en effet, séparément du problème de la rationalité et du problème de la justification dans son premier chapitre. Voir Tappolet 2016, 31-45.

constituent le courant externaliste en épistémologie — ont estimé qu'il fallait définir la justification à l'aide exclusive de la caractéristique qui la distingue de la rationalité. Ils ont, par conséquent, abandonné la conception traditionnelle « en termes de raisons » au profit d'une conception qui se concentre uniquement sur son rôle indicatif de vérité. La conviction qui, tout à la fois, explique et légitime ce changement de paradigme est la suivante: après tout, si la justification importe en philosophie de la connaissance, c'est principalement parce que les croyances justifiées — en vertu du fait que la justification les rend probablement vraies — constituent de bons fondements pour l'acquisition de connaissances. Or, pour jouer ce rôle, la justification n'a pas besoin de dépendre des raisons des individus. La croyance d'un individu n'a pas besoin d'être entretenue pour une raison pour être indicative de sa vérité. Il suffit pour cela que cette croyance exemplifie certaines propriétés, par exemple, la propriété d'être causée par un processus fiable ou la propriété d'être vraie dans tous les mondes possibles proches, etc. Or ces propriétés n'ont rien à voir avec les raisons pour lesquelles cet individu entretient cette croyance.

Je ne vois pas ce qui nous empêcherait de raconter une histoire similaire à propos des émotions. La raison pour laquelle la justification des émotions est importante est que les émotions justifiées — en vertu du fait que la justification les rend probablement correctes — constituent de bons fondements pour nos jugements évaluatifs. Autrement dit, ce qui fait de la justification une propriété importante, c'est qu'elle est indicative de la correction des émotions qui l'exemplifie, et qu'elle permet dès lors à ces émotions d'être les fondements appropriés de nos jugements évaluatifs. Or, pour jouer ce rôle, la justification n'a pas besoin de dépendre des raisons des individus. Les émotions d'un individu n'ont pas besoin d'être entretenues pour des raisons pour être indicatives de leur correction. Comme dans le cas des croyances, il est dès lors tout à fait possible — et cela sans perdre le moindre pouvoir explicatif — d'abandonner la conception traditionnelle « en termes de raisons » de la justification des émotions. Selon cette autre approche, une émotion justifiée est simplement une émotion dotée d'une caractéristique externe spécifique — qui n'est pas celle d'être entretenue pour une raison — dont l'exemplification est indicative de sa correction¹⁷. Le travail ne s'arrête naturellement pas là car, comme dans le cas des croyances, il faudra encore découvrir quelle caractéristique externe spécifique susceptible d'être instanciée par les émotions est indicative de leur correction, et ainsi le plus à même de constituer leur justification. Mais je ne cherche pas à obtenir ce résultat ici. Les deux conclusions que je souhaite tirer de ce qui vient d'être dit sont plutôt les suivantes.

17. Voir Echeverri, à paraître, pour une approche externaliste de la justification des émotions qui exploite précisément cette possibilité.

Tout d'abord, le problème de la justification des émotions a toutes les chances de disparaître dès que l'on abandonne la conception traditionnelle de la justification « en termes de raisons ». Si la justification des émotions d'un individu dépend d'une certaine caractéristique C (par exemple une histoire causale fiable) qui n'a rien à voir avec les raisons pour lesquelles cet individu ressent cette émotion, il n'est alors plus exclu que les expériences perceptuelles (visuelles, auditives, olfactives, etc.) soient également capables d'instancier C. La supposée divergence entre les émotions et les expériences perceptuelles est évacuée, et la justification ne pose alors plus de problème à la théorie perceptuelle des émotions.

Relevons ensuite que cette solution — qui consiste, en bref, à abandonner la conception traditionnelle de la justification « en termes de raisons » au profit d'une approche externaliste — ne peut pas être mise en œuvre *mutatis mutandis* pour se défaire du problème de la rationalité. Pourquoi cela ? Parce que la rationalité de l'état mental d'un individu est, comme je l'ai mentionné ci-dessus, une propriété qui survient sur les propriétés mentales de cet individu. L'approche externaliste susmentionnée est dès lors exclue.

Pour cette raison, je crois que *la rationalité des émotions* pose un problème bien plus épineux que leur justification à la théorie perceptuelle des émotions. Dans la section suivante, j'aimerais présenter la solution de Christine Tappolet au problème de la rationalité des émotions et faire part de mes doutes à son propos.

3.2 Le problème de la rationalité des émotions

Le problème de la rationalité des émotions réside dans le fait qu'il existe, apparemment, des états émotionnels rationnels et états émotionnels irrationnels alors que les expériences visuelles, auditives, olfactives, etc. ne sont jamais ni rationnelles ni irrationnelles. La peur de l'avion est, dans de nombreux cas, irrationnelle. Mais lorsqu'un bâton est plongé dans l'eau, l'expérience visuelle illusoire qui consiste à percevoir ce bâton comme brisé n'est pas considérée comme un état mental irrationnel, et cela même si le sujet croit, par ailleurs, que le bâton n'est pas brisé¹⁸. En résumé, le problème de la rationalité des émotions est le suivant :

1. Les émotions sont évaluables sur le plan de leur rationalité ;
2. Les expériences perceptuelles classiques (visuelles, auditives, olfactives, etc.) ne sont pas évaluables sur le plan de leur rationalité ;
- C. Contrairement à ce qu'affirme la théorie perceptuelle des émotions, celles-ci ne constituent pas un type d'expériences perceptuelles.

Le partisan d'une théorie perceptuelle des émotions a, à sa disposition, deux stratégies générales pour essayer de résoudre ce problème.

18. Helm 2001.

La première stratégie est la *stratégie du déplacement*. Elle consiste à rejeter la prémisse 1 en montrant que ce ne sont pas, *stricto sensu*, les émotions qui sont évaluées sur le plan de leur rationalité mais, par exemple, les actions qu'elles motivent¹⁹. Dans le cas de la peur de l'avion, c'est l'action motivée par cette émotion — par exemple, l'action consistant à refuser une invitation importante à un congrès — qui est irrationnelle dans la mesure où elle porte atteinte à la réalisation de certains de mes objectifs. Je n'ai malheureusement pas la place de développer cette idée, mais je pense que le principal problème de la stratégie du déplacement est qu'elle repose sur une conception *instrumentale* de la rationalité des états mentaux qui est très controversée²⁰.

Pour cette raison, je pense qu'il est préférable d'essayer de résoudre le problème de la rationalité des émotions en exploitant une autre stratégie que je baptiserai *la stratégie de la caractéristique divergente*. La stratégie de la caractéristique divergente reconnaît, contrairement à la stratégie du déplacement, la vérité des deux prémisses ci-dessus. Elle nie plutôt qu'on puisse en déduire C. Plus précisément, la réussite de la stratégie de la caractéristique divergente dépend de la découverte d'une propriété R qui soit, tout à la fois :

- (i) une propriété qui rend les états mentaux évaluables quant à leur rationalité;
- (ii) une propriété divergente, c'est-à-dire, une propriété que les émotions instancient mais que les expériences visuelles, auditives, olfactives, etc., n'instancient pas;
- (iii) une propriété telle que les expériences perceptuelles n'en sont pas essentiellement dépourvues. Autrement dit, le fait que les expériences visuelles, auditives, olfactives, etc. n'exemplifient jamais R ne fait pas partie de ce qui en fait des expériences perceptuelles.

La solution proposée par Tappolet au problème de la rationalité est une mise en œuvre spécifique de ce type de stratégie. L'argument ci-dessous constitue, je crois, une reformulation fidèle de sa solution (p. 37-38).

1. Les états mentaux sont évaluables sur le plan de leur rationalité seulement s'il sont contrôlables au moins indirectement (la propriété R consiste dans la capacité à être contrôlé au moins indirectement);
2. Nous sommes capables de contrôler indirectement les états émotionnels dans lesquels nous nous trouvons (par l'intermédiaire du contrôle que nous sommes en mesure d'exercer sur nos dispositions affectives, nous dit Tappolet);

19. Döring 2014.

20. Voir par exemple Kelly 2003.

3. Nous ne sommes pas capables de contrôler indirectement nos expériences auditives, visuelles, olfactives, etc. ;
4. Pour cette raison, les états émotionnels sont évaluables quant à leur rationalité, mais nos expériences auditives, visuelles, olfactives, etc., ne le sont pas ;
5. Ne pas être contrôlable n'est pas une caractéristique essentielle des expériences perceptuelles ;
- C. Rien n'empêche les états émotionnels de constituer un type d'expérience perceptuelle même si — contrairement à nos expériences auditives, visuelles, olfactives, etc. — ils sont évaluables quant à leur rationalité.

Cette solution est, à mon avis, problématique pour deux raisons principales. Tout d'abord, la première prémisse me semble incorrecte. La rationalité des états mentaux n'est pas une affaire de contrôle (direct ou indirect). Pour preuve, les croyances des individus qui souffrent, par exemple, d'une forme pathologique de paranoïa ou du syndrome de Capgras sont indéniablement des croyances irrationnelles, bien que ces individus n'aient pas la moindre capacité à contrôler ces dernières. Ensuite, il n'est pas vrai que nous sommes incapables de contrôler indirectement nos expériences auditives, visuelles, olfactives, etc. Nous pouvons sortir la poubelle sur le balcon pour éviter l'expérience désagréable d'une odeur nauséabonde, détourner le regard sur l'autoroute pour éviter une vision traumatisante, etc. Par ailleurs, cette forme de contrôle n'est pas foncièrement différente de celle que nous exerçons lorsque nous modifions nos dispositions émotionnelles afin d'éviter de nous mettre en colère trop facilement. Dans les deux cas, nous évitons un certain résultat causal (l'expérience olfactive désagréable ou la colère) en manipulant les causes qui y auraient conduits (la localisation de la poubelle ou ma disposition à me mettre en colère). Nous exerçons, dans les deux cas, ce que j'appelle ailleurs du contrôle conséquentiel²¹. Je pense donc que le problème de la rationalité résiste aux efforts consentis par Christine Tappolet pour s'en défaire. Mais je compte naturellement sur elle pour me prouver le contraire.²²

Bibliographie

BonJour, L. *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985.

Brady, M.S. « Recalcitrant Emotions and Visual Illusions », *American Philosophical Quarterly*, 44, 3, 2007, p. 273-284.

21. Voir Meylan 2017.

22. Je remercie Christine Tappolet pour ses commentaires préalables sur cet article. Sa rédaction a été financée par un subside de recherche (PPOOP1_1574_36) du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS).

- . «The Irrationality of Recalcitrant Emotions», *Philosophical Studies*, 145, 2009, p. 413-430.
- Broome, John. *Rationality Through Reasoning*, London, Wiley Blackwell, 2013.
- Deonna J. A., et F. Teroni. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, Oxon, Routledge, 2012a.
- . «From Justified Emotions to Justified Evaluative Judgements», *Dialogue* 51, 2012, p. 55-77.
- Döring, S. A. «Why Recalcitrant Emotions Are Not Irrational», *Emotion and Value*, S. Roessler and C. Todd (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 124-136.
- Dutant, J. *Qu'est-ce que la connaissance?* Paris, Vrin, 2010.
- Echeverri, S. «Emotional Justification», *Philosophy and Phenomenological Research*, à paraître.
- Helm, B. W. *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Kelly, Th. «Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique», *Philosophy and Phenomenological Research*, 66, 3, 2003, p. 612-640.
- Kiesewetter, B. *The Normativity of Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Meylan, A. «The Consequential Conception of Doxastic Responsibility», *Theoria*, 83, 1, 2017, p. 4-28.
- Parfit, D. *On What Matters*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998.
- Sylvan, K. «On Divorcing the Rational and the Justified», ms.
- Tappolet, Ch. *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.
- . *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Worsnip, A. «Moral Reasons, Epistemic Reasons, and Rationality», *The Philosophical Quarterly*, 66, 263, 2016, p. 341-361.

Sur la phénoménologie évaluative et le caractère approprié des émotions

Stéphane Lemaire

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055275ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055275ar>

[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

Lemaire, S. (2018). Sur la phénoménologie évaluative et le caractère approprié des émotions. *Philosophiques*, 45 (2), 489–498. <https://doi.org/10.7202/1055275ar>

Sur la phénoménologie évaluative et le caractère approprié des émotions

STÉPHANE LEMAIRE

Université de Rennes

Le livre de Christine Tappolet *Emotions, Values, and Agency* offre une présentation détaillée et une défense systématique de la théorie perceptuelle des émotions et de certaines de ses implications. C'est le résultat d'un travail de vingt ans qui reprend et prolonge son livre, *Émotions et valeurs*, paru en 2000, aux Presses universitaires de France. On y retrouve un style à la fois simple, précis et fluide. Le livre nous conduit aisément à partir de thèses clairement dessinées vers des analyses riches et subtiles. C'est un excellent ouvrage, qui propose une position très cohérente et certainement attirante sur la nature des émotions et leurs liens avec les valeurs et les raisons.

La thèse centrale du livre est que les émotions sont des perceptions de valeur, ou plus exactement des expériences perceptuelles qui représentent des objets, événements ou états de choses comme ayant des propriétés de valeur. Plus précisément encore, ces expériences perceptuelles de valeurs ont un contenu non conceptuel. Ainsi, nous voyons le caractère effrayant du lion ou dégoûtant du cadavre, et cela ne nécessite pas qu'on dispose des concepts d'effrayant ou de dégoûtant. Je ne ferai pas la liste des avantages de cette position. Ils sont nombreux et, à certains égards, il me semble que cette position est la plus proche d'une interprétation plausible du sens commun. Ne reproche-t-on pas en effet à celui qui n'est pas dégoûté par la corruption des corps matériels et politiques de ne pas voir que c'est dégoûtant ?

Il me semble toutefois que cette conception des émotions les enrichit de traits que les émotions ne possèdent pas et que cela contribue à une conception erronée de la normativité des émotions. Je vais donc proposer deux lignes d'objections. La première concerne la nature des émotions elles-mêmes, la thèse selon laquelle il s'agit d'expériences perceptuelles de valeur. La seconde concerne l'évaluation des émotions comme pouvant être appropriée ou pas à leur objet. Selon Tappolet, ce caractère approprié doit être analysé en termes de correction. J'essaierai de montrer qu'on a des raisons de rejeter cette idée.

Ma première ligne d'objection concerne l'idée que les émotions représentent des valeurs. Reprenons, pour commencer, la question que nous nous sommes posée avec Jérôme Dokic (Dokic et Lemaire 2013). Cette question était la suivante : *comment* l'émotion en tant qu'expérience perceptuelle de valeur représente-t-elle non conceptuellement une valeur ? En effet, Chris-

tine Tappolet insiste sur un certain nombre d'analogies entre les émotions et les expériences perceptuelles. Deux éléments sont cruciaux : en premier lieu, les émotions sont dotées d'une certaine phénoménologie au même titre que les perceptions. Il y a une expérience émotionnelle comme il y a une expérience perceptuelle. Et en second lieu, les émotions sont dotées d'un certain contenu qui, comme pour les perceptions, est un contenu non conceptuel¹. Cependant, le livre ne dit jamais comment l'expérience émotionnelle nous fait voir, nous présente de façon non conceptuelle, ou encore fait apparaître la valeur qui fait partie du contenu de l'émotion. Or, si on veut maintenir que les émotions sont bien des perceptions d'objets comme dotés de valeurs, il nous faut comprendre de quelle façon cette valeur apparaît à la personne qui éprouve l'émotion. Pour prendre une analogie simple : si je perçois un ballon rouge, alors mon expérience me présente un objet qui a une forme sphérique et la couleur rouge. Si on ne nous dit pas de quelle façon la propriété évaluative nous est présentée dans l'expérience, on pourra se demander si l'émotion nous donne bien effectivement à percevoir une valeur.

Un premier point semble clair : Tappolet ne soutient pas que la représentation de la valeur se fait à travers la présentation de l'émotion comme correcte. Moyennant l'équivalence conceptuelle néo-sentimentaliste que Tappolet accepte entre « être admirable » et « être l'objet d'une admiration appropriée » (p. 85), il serait possible à la perceptualiste de défendre que lorsque nous avons une expérience de peur à l'égard d'un objet, alors nous percevons en outre le caractère approprié de notre émotion. Cowan a récemment défendu cette position. Ainsi, il écrit : « Lorsque je regarde une photo de Pluton prise par la sonde spatiale New Horizons, j'admire le caractère admirable de l'univers. Ce faisant, il me semble aussi que mon expérience *se représente elle-même comme appropriée (fitting)* à la nature de l'objet que je contemple » (2016, p. 74, je souligne).

On peut toutefois se demander dans quelle mesure nous percevons effectivement le caractère approprié de notre réponse. Il est plausible que nous puissions juger ou croire que notre émotion est appropriée parce que nous n'avons pas à l'esprit d'élément qui pourrait justifier que notre émotion n'est pas appropriée. Mais cette absence de défauteur est-elle perçue ? En outre, même si elle était perçue, cela ne suffirait pas à dire que l'émotion est une perception de valeur. Il faudrait encore que cette expérience perceptuelle de l'absence de défauteur soit une partie de l'émotion elle-même. Or rien ne le garantit.

Mais laissons cette position de côté, car ce n'est pas l'option qui a la faveur de Tappolet. Cette dernière préfère adopter l'idée selon laquelle les

1. Tappolet ne cherche pas à caractériser positivement ce qu'est un contenu non conceptuel. Elle reste neutre sur ce point et se contente de la thèse négative selon laquelle la possibilité d'avoir une expérience dotée d'un contenu non conceptuel ne requiert pas la possession de concepts.

propriétés évaluatives perçues ne sont pas dépendantes de la réponse (ne sont pas *response-dependent*). Cette position est à mon sens fragile. D'une part, elle engendre une tension interne avec la position que défend Tappolet sur les concepts évaluatifs et, d'autre part, on ne voit pas comment on pourrait l'élaborer de façon à la rendre correcte.

Commençons par la tension interne. En premier lieu, on peut douter qu'on perçoive des propriétés qui ne seraient pas dépendantes de la réponse comme telle. Par exemple, perçoit-on la propriété d'être comique ou la propriété d'être un danger par contamination qui pourrait être la valeur perçue lorsqu'on éprouve du dégoût. Dans le premier cas, le fait que personne ne sache caractériser le comique semble un indice ; dans le second cas, il semble que nous n'envisagions le danger par contamination comme cause du dégoût qu'en cherchant à expliquer en termes évolutionnaires la fonction du dégoût.

À cette première objection, Tappolet semble toutefois parer, car elle soutient que si les propriétés évaluatives perçues sont des propriétés qui ne dépendent pas de la réponse, nous les rangeons toutefois sous des concepts qui dépendent de la réponse, comme l'admirable, etc. Ainsi, Tappolet écrit : « Les concepts évaluatifs doivent être expliqués en termes d'émotions appropriées ou qui conviennent, et sont par conséquent dépendantes de la réponse. Mais les propriétés qu'elles désignent sont parfaitement objectives au même titre que, dans de nombreux cas, les propriétés non relationnelles » (p. 79). Toutefois, cette position engendre une tension importante, car le contenu évaluatif des perceptions que constituent les émotions doit permettre, dans de bonnes conditions, de justifier des jugements évaluatifs. On ne peut justifier un jugement conceptuel sur la base d'un contenu non conceptuel perçu que si le contenu non conceptuel est repris par les concepts utilisés dans le jugement. Dès lors, si les expériences perceptuelles que sont les émotions présentent non conceptuellement des propriétés qui ne dépendent pas de la réponse, il est impossible qu'ils justifient des jugements évaluatifs qui impliquent des concepts qui dépendent de la réponse.

En d'autres termes, si les jugements évaluatifs portent sur des propriétés évaluatives dont les concepts sont compris à travers l'analyse néo-sentimentaliste, alors, pour que les émotions puissent justifier de tels jugements, il faudrait que l'admiration soit elle-même une perception d'objets comme ayant la propriété de rendre l'admiration appropriée. Mais, comme on vient de le voir, Tappolet rejette la thèse défendue par Cowan et selon laquelle l'admiration est la perception d'un objet comme ayant cette propriété.

Comment peut-on dès lors justifier un jugement évaluatif usant d'un concept de propriété évaluative dépendant de la réponse ? En accord avec l'idée que développe Tappolet et selon laquelle les conditions dans lesquelles l'émotion est correcte sont l'objet d'une discussion *a posteriori*, la seule option disponible est de dire que le caractère approprié de l'émotion n'est pas établi par l'émotion. Mais, adopter cette thèse comme semble le faire

Tappolet, c'est renoncer à l'idée selon laquelle l'émotion présente de façon non conceptuelle une propriété évaluative du type admirable, effrayant, etc. Comme on le voit, l'idée que l'émotion est une *perception* de valeur ne joue plus aucun rôle. L'émotion de peur ne présente son objet ni comme dangereux ni comme effrayant². Elle nous présente son objet comme un objet qui fait peur, à la suite de quoi nous jugeons par ailleurs que cette peur est correcte.

Ma seconde objection est qu'on ne voit pas comment on pourrait élaborer l'idée d'expérience perceptuelle de valeur ou de présentation perceptuelle de valeur. Je présente donc une suite d'arguments sur la phénoménologie émotionnelle. En premier lieu, si la phénoménologie émotionnelle est surtout une phénoménologie corporelle, on est en droit de se demander comment l'expérience d'un certain état du corps pourrait présenter une propriété évaluative. *A priori*, si l'expérience émotionnelle est dans une large mesure une expérience du corps, alors elle représente le corps comme étant dans tel ou tel état. Bref, on ne voit pas en quoi cette expérience corporelle pourrait aussi être une présentation de valeur. Et même si on essaie de prendre l'expérience corporelle comme un tout, alors il s'agit de l'expérience d'une attitude comportementale, d'une orientation du corps, pas d'une propriété évaluative.

Il semble que, pour éviter cette difficulté, Tappolet doive défendre qu'un autre aspect, ou d'autres aspects de l'expérience émotionnelle présentent la valeur. Mais quels aspects? La focalisation de l'attention, le flux de nos pensées, l'expérience d'une motivation, tous ces éléments ne semblent pas susceptibles de présenter une valeur.

En second lieu, supposons même qu'il y ait une présentation de valeur, comment cette valeur présentée pourrait-elle être attribuée à un objet, événement ou état de choses qu'on se représente par ailleurs visuellement? Supposons qu'une certaine valeur négative soit présentée à travers notre expérience corporelle, la valeur présentée alors devrait présenter une propriété du corps, pas une propriété de l'objet que l'on voit par ailleurs. Comment la valeur présentée *sur le corps* pourrait-elle être attribuée à un objet perçu visuellement et donc totalement *indépendamment de notre corps*?

En troisième lieu, supposons même que la valeur soit présentée non conceptuellement et qu'on puisse comprendre comment elle est attribuée à un objet vu, comment cette explication peut-elle être transposée au cas où la base cognitive de l'émotion est une pensée ou un jugement. Si j'ai peur que la centrale nucléaire voisine pollue l'eau que je bois, il se peut que l'émotion résulte simplement du jugement que je viens de former, dont le contenu est propositionnel. Mais alors, comme l'ont remarqué Deonna et Teroni (que je

2. Et on peut se demander alors si sa position ne se rapproche pas dangereusement de celle de Deonna et Teroni (2012) pour autant qu'elle maintiendrait que la peur est correcte lorsque son objet est effrayant.

me permets de reprendre ici en vertu de la convergence avec les objections précédentes), comment une propriété présentée non conceptuellement peut-elle être attribuée à un objet qu'on se représente conceptuellement ? Il y a là une question générale : est-il possible d'avoir des états mentaux à contenus mixtes, et dans lesquels une propriété présentée non conceptuellement serait attribuée à un objet qui ne serait pas présenté non conceptuellement. À ma connaissance, il n'existe pas de combinaisons de contenus représentationnels de cette sorte. Certes, on peut envisager que la catégorisation d'un objet perçu sous un concept d'espèce naturelle constitue une partie du contenu de la perception, et même que cela fasse une différence phénoménologique dans l'expérience visuelle, comme le soutient Susanna Siegel (2010). Mais l'inverse semble une idée bien plus difficile à élaborer.

Enfin, et pour en finir avec le problème de la présentation phénoménologique de la valeur, je voudrais faire une petite remarque sur les liens possibles entre la théorie perceptuelle des émotions et les théories de l'*appraisal* défendues par un certain nombre de psychologues, en particulier Lazarus (1991) et Scherer (Scherer *et al.* 2001). En effet, on pourrait se demander dans quelle mesure cette théorie psychologique des émotions pourrait apporter de l'eau au moulin de la théorie perceptuelle. Tappolet présente les théories de l'*appraisal* comme des variantes des théories cognitives (parfois dites aussi jugementalistes) (p. 12). Toutefois, il y a une différence importante. Si les émotions sont des jugements évaluatifs comme certains l'ont soutenu (Solomon 1976), alors leur contenu est conscient. Par contre, les théories de l'*appraisal* soutiennent que l'*appraisal* n'est pas conscient. De ce fait, on pourrait envisager une certaine compatibilité entre les théories de l'*appraisal* et la théorie perceptuelle, voire même une convergence. On pourrait en effet soutenir d'une part qu'il y a un *appraisal* inconscient qui attribue une valeur à un objet, mais en outre que cette évaluation est rendue manifeste dans une expérience perceptuelle de valeur, un peu comme la catégorisation d'un objet pourrait, selon Siegel, se manifester dans l'expérience de l'objet. Dans ce cas, l'hypothèse la plus plausible serait que l'expérience, par exemple visuelle, de l'objet intentionnel de l'émotion serait modifiée de telle sorte qu'on verrait au sens strict que l'objet possède une valeur.

Cela me semble une hypothèse intéressante. Elle comporte toutefois au moins deux inconvénients. Le premier est que si l'expérience de valeur est visuelle lorsque la base cognitive est visuelle, auditive lorsque la base cognitive est auditive, etc., cela ne résout pas le problème des cas où la base cognitive est une croyance, sauf à dire que, dans ce cas, nous formons un jugement évaluatif, ce qui revient à abandonner la thèse perceptuelle.

Le second est que l'on se rapproche d'une hypothèse très fortement intellectualiste sur la perception des valeurs dans laquelle celle-ci est totalement froide. En effet, puisque la perception de valeur est, par exemple, visuelle, aucun des composants qu'on attribue en général aux émotions (la

réponse physiologique, le comportement facial, la motivation, etc.) n'est impliqué par la perception de valeur. Certes, on pourra soutenir que l'émotion est causée par cette perception évaluative, mais c'est une position que doit rejeter Tappolet puisqu'elle admet que les émotions possèdent des composantes physiologiques, comportementales, de valence, etc. Bref, si l'idée d'une perception de valeur est alors envisageable, l'émotion elle-même ne peut pas être cette perception de valeur.

J'en viens à ma deuxième ligne d'objection. Celle-ci concerne l'évaluation des émotions. Selon la position de Tappolet, les émotions sont susceptibles d'être correctes ou incorrectes. Cette thèse dérive du fait que les émotions sont des expériences perceptuelles de valeur. Bien sûr, si on admet les objections faites plus haut, il devient plus difficile de défendre que les émotions sont correctes. On pourrait toutefois arguer que nous avons une raison indépendante de soutenir que les émotions sont soumises à un standard de correction. Cette raison dériverait de l'intuition commune selon laquelle les émotions peuvent être appropriées ou inappropriées à leurs objets. Ainsi disons-nous ordinairement qu'avoir peur d'une petite araignée inoffensive est excessif, et que c'est une erreur de ne pas admirer Bach. On peut alors offrir un argument à la meilleure explication, comme le fait Tappolet : les émotions sont appropriées *parce qu'elles* sont correctes.

En désaccord sur ce point, je voudrais soutenir qu'une autre explication du caractère approprié peut être formulée en termes de raisons pragmatiques, c'est-à-dire de raisons pratiques prudentielles ou morales, et qu'au fond seule cette autre explication fait sens. Mon argument est le suivant : les jugements sur le caractère correct d'une émotion sont par nature destinés à diverger des jugements sur son caractère pragmatique. Or, lorsque ces deux critères divergent, il n'y a aucune raison de préférer la correction. Donc, même si les émotions étaient correctes, cette évaluation n'aurait aucun rôle à jouer.

Je présenterai cette idée à travers deux exemples qui mettent en tension l'évaluation par la correction et l'évaluation pragmatique d'émotions.

Selon Tappolet, lorsqu'un morceau de musique est admirable à un certain degré, alors il est correct de l'admirer avec une certaine intensité correspondante. Supposons toutefois que Stéphane admire ce morceau de musique populaire des balkans plus qu'il n'est correct de l'éprouver. Bien sûr, ces deux faits sont compatibles. Il s'ensuit seulement que Stéphane éprouve une admiration excessive, incorrecte, et qu'il serait plus correct qu'il éprouve moins d'admiration. Mais supposons en outre que l'admiration forte que Stéphane éprouve pour ce morceau contribue plus fortement à la qualité de sa vie à court terme et à long terme. Ne serait-il pas légitimé de reprendre l'objection de Railton (1986) contre les conceptions objectives de la valeur et de dire que c'est « intolérablement aliénant ». Et même il pourrait continuer : « Pourquoi serait-il plus correct d'admirer mon morceau favori moins que je ne l'admire ? Pourquoi devrais-je me priver de ce plaisir, de cette émo-

tion si enthousiasmante ? » Le défenseur des émotions correctes pourrait peut-être répondre que le morceau en question n'est pas si important dans l'histoire de la musique ou que sa composition est assez simple. Ce à quoi Stéphane pourrait rétorquer : « Oui, certes, peut-être, mais quel est le rapport avec le degré de mon admiration ? Pourquoi ces deux choses devraient-elles être liées ? Je suis ainsi fait que c'est là ce que j'admire ; peut-être suis-je particulièrement sensible à la simplicité. En quoi serait-il mieux — plus correct — que j'admire moins ce que j'admire ? »

Considérons maintenant un exemple qui pourrait s'appliquer à un groupe et au cas du danger qui contribue souvent à justifier l'approche néo-sentimentaliste. Imaginons une petite communauté d'Indiens vivant en Amazonie dans des conditions extrêmement dures et dans un environnement qui comporte des dangers permanents incomparablement supérieurs à ceux auxquels nous faisons face dans nos sociétés. Appelons-les les Yanomos. Si l'émotion de peur est appropriée uniquement par rapport au danger, alors les Yanomos devraient vivre dans une peur permanente. Mais bien sûr, il ne serait pas prudent qu'ils vivent dans cette peur permanente, cela les empêcherait de s'adonner à d'autres activités importantes qui supposent un certain oubli du danger. Il est normal, pour ainsi dire, que leur disposition à la peur s'adapte. Autrement dit, d'un point de vue prudentiel, on a intérêt à avoir peur du danger, mais parfois aussi à ne pas en avoir peur étant donné les coûts de la peur. Cela semble expliquer pourquoi il est prudent d'avoir peur du danger, mais aussi prudent de ne pas avoir peur de ce qui n'est pas dangereux ou de ce qui l'est faiblement. Or il est plausible que cet équilibre entre les raisons prudentielles d'avoir peur et les raisons prudentielles de ne pas avoir peur soit différent selon les contextes dans lesquels on se situe. Bref, la prudence conseille aux Yanomos de ne pas avoir peur de certains dangers, ou d'en avoir moins peur que des universitaires européens, même si ces dangers sont identiques. Une fois admis l'existence de deux standards : d'un côté la peur correcte, et de l'autre la peur qu'il est prudent que les Yanomos éprouvent face à ces mêmes dangers, on peut se demander quelles doivent être les dispositions à la peur des Yanomos. Certainement pas celles qui correspondent aux émotions correctes. Le seul critère pertinent semble être le critère prudentiel. Donc, une fois de plus, la correction (et en général tout critère de convenance non pragmatique) semble offrir un standard dépourvu de tout intérêt.

Je vois deux stratégies possibles pour parer à cette objection. Selon la première, le défenseur d'un standard de correction adopterait en réponse une conception relationnelle des valeurs. Après tout, c'est une thèse compatible avec une théorie perceptuelle des émotions, même si ce n'est pas la position de Tappolet qui reste objectiviste : les émotions donneraient à percevoir des valeurs relatives au sujet. Mais, de deux choses l'une. Ou bien ces émotions correctes pour un individu ou un groupe sont celles qui sont pragmatiquement justifiées, ou bien ce n'est pas le cas. Si elles ne le sont pas,

alors nous pouvons de nouveau demander : Pourquoi ? Pourquoi Stéphane devrait-il admirer moins son morceau de musique préféré, et pourquoi les Yanomos devraient-ils éprouver plus de peur qu'il est prudent d'en éprouver. Bref, pour éviter ces nouvelles objections, la seule solution est de rabattre les émotions correctes pour un individu ou un groupe sur celles qui sont pragmatiquement justifiées. Et, effectivement, c'est le but visé par la relativisation des valeurs. Cette stratégie pose toutefois un problème. Si on cherche à accorder la correction à la justification pragmatique, alors la correction ne joue, à nouveau, aucun rôle, et en réalité on pourrait s'en passer³. Au mieux, son maintien ne sert à rien d'autre qu'à redire en terme de correction ce qui est déjà établi par une analyse des valeurs affectives en termes d'émotions pragmatiquement justifiées.

Une deuxième stratégie de réponse est toutefois plus prometteuse. Elle consiste à montrer que, même si la normativité pragmatique doit toujours l'emporter, la correction a tout de même une pertinence. Pour cela, on s'appuiera sur une analogie avec les croyances. Certes, pourra-t-on dire, il est pragmatiquement préférable d'avoir dans certaines circonstances des croyances fausses, mais cela n'enlève rien au fait que ces croyances sont *fausses* et de ce fait incorrectes.

On peut donner deux interprétations de cette réponse. Selon une première interprétation, la réponse part de l'idée que les émotions ont des contenus évaluatifs et de ce fait sont analogues à des croyances ou des perceptions. Dans ce cas effectivement, on peut bien distinguer, comme pour les croyances, leur correction et leur avantage pragmatique, et la correction possède un intérêt propre, elle permet la connaissance. Le défaut de cette interprétation est toutefois qu'on ne peut plus dire alors qu'on a un argument *indépendant et supplémentaire* en faveur de l'idée que les émotions peuvent être correctes ou pas. De nouveau, tout repose sur la plausibilité de la thèse perceptuelle initiale. Si, par contre, on ne fait pas d'abord l'hypothèse que les émotions sont correctes par nature, alors la question cruciale est de savoir s'il existe vraiment une analogie et en quoi elle consiste. L'argument central du défenseur de l'analogie est de souligner que, même si une émotion est préférable du point de vue pratique, nous avons l'intuition qu'elle n'est pas forcément appropriée. C'est le fameux problème des raisons de la mauvaise sorte⁴. Si un démon nous menace des pires tortures afin que nous l'admirions, nous avons certainement une raison prudentielle de l'admirer, mais il ne semble pas que nous voudrions dire que le démon est d'autant plus admirable. Ce sont de tels exemples qui justifient une analogie avec les croyances. Il existerait donc bien une dualité de standard, comme pour

3. Le lecteur reconnaîtra ici (paradoxalement) une adaptation de l'argument de Enoch contre le subjectivisme. Voir Enoch 2005.

4. Cf. pour ce problème les deux articles de références : D'Arms and Jacobson (2000), et Rabinowicz & Rønnow-Rasmussen (2004).

la croyance. On notera toutefois que cet argument ne montre pas qu'il existe un standard indépendant des raisons pragmatiques, mais que *certaines considérations pragmatiques* ne sont pas pertinentes.

Quoi qu'il en soit, et sans vouloir entrer complètement dans le très difficile débat qui entoure les raisons de la mauvaise sorte, je voudrais noter qu'il existe entre les émotions et les croyances une disanalogie importante qui semble s'opposer à l'idée que les émotions ont comme les croyances un double standard. En effet, nous avons la plupart du temps un intérêt pragmatique à posséder des croyances correctes, parce que ces croyances nous permettent de mieux nous guider et d'agir plus efficacement dans le monde. Mais qu'en est-il des émotions ? Les émotions correctes ont-elles un intérêt instrumental autonome ? Autrement dit, quel est l'avantage d'identifier ce qui est effrayant et dégoûtant ? En ce qui concerne les Yanomos et la peur, ceux-ci n'ont aucun intérêt à avoir des émotions de peur correctes au sens de Tappolet. La seule chose qui compte est qu'ils aient des émotions de peur justifiées prudemment. Certes, répondra la défenseuse de l'analogie, mais cela tient au contexte spécifique des Yanomos. En réalité, et la plupart du temps, l'émotion correcte pointe vers le danger dont il faut tenir compte et avec l'intensité pertinente. Donc les émotions correctes sont utiles, comme les croyances. Mais le défenseur de la position pragmatiste pourra de nouveau objecter (comme plus haut par rapport à la relativisation) que si la correction ne fait que pointer (dans les meilleurs des cas) vers les émotions qu'il est par ailleurs justifié pratiquement d'avoir, alors l'hypothèse de la correction est superflue. On peut se contenter de la justification pragmatique des émotions. Bref, il y a une disanalogie importante entre croyances et émotions. Il est utile d'un point de vue pragmatique de former des croyances qui répondent à un standard autre que pratique — la correction —, mais ce n'est pas le cas pour ce qui est des émotions⁵.

Bibliographie

- Cowan, Robert. « Epistemic Perceptualism and Neo-Sentimentalist Objections », *Canadian Journal of Philosophy*, 2016, vol. 46, n° 1, p. 59-81.
- D'Arms, Justin, et Daniel Jacobson. « The Moralistic Fallacy: On the "Appropriateness" of Emotions », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, n° 1, 2000, p. 65-90.
- Deonna, Julien, et Fabrice Teroni. *The Emotions: A philosophical Introduction*, Routledge, 2012.
- Dokic, Jérôme, et Stéphane Lemaire. « Are Emotions Perceptions of Value ? », *Canadian Journal of Philosophy*, 2013, vol. 43, n° 2, p. 227-247.

⁵ Je tiens à remercier énormément Christine Straehle qui en organisant un symposium sur le livre de Christine Tappolet m'a permis de tester différentes hypothèses sur les positions de cette dernière. Les discussions que j'ai pu avoir autour de ce symposium et en particulier avec Christine Tappolet m'ont permis d'y voir beaucoup plus clair, et de rendre mes arguments plus pertinents, du moins je l'espère.

- Enoch, David. « Why Idealize ? », *Ethics*, vol. 115, n° 4, 2005, p. 759-787.
- Lazarus, Richard S. *Emotion and Adaptation*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Rabinowicz, Wlodek, & Toni Rønnow-Rasmussen. « The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value », *Ethics*, vol. 114, n° 3, 2004, p. 391-423.
- Railton, Peter. « Facts and Values », *Philosophical Topics*, vol. 14, n° 2, 1986, p. 5-31.
- Scherer, Klaus R., Angela Schorr et Tom Johnstone (eds.), *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*, Oxford University Press, 2001.
- Siegel, Susanna. *The Contents of Visual Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Solomon, Robert C. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Hackett Publishing, 1976.
- Tappolet, Christine. *Émotions et valeurs*, Presses universitaires de France, Paris 2000.
- . *Emotions, Values, and Agency*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

Les émotions contemplatives et l'objectivité des valeurs

Ronald de Sousa

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055276ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055276ar>

[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

de Sousa, R. (2018). Les émotions contemplatives et l'objectivité des valeurs. *Philosophiques*, 45 (2), 499–505. <https://doi.org/10.7202/1055276ar>

Les émotions contemplatives et l'objectivité des valeurs

RONALD DE SOUSA

Université de Toronto

Courriel : sousa@chass.utoronto.ca

Le dernier livre de Christine Tappolet représente un aboutissement magistral de ses travaux récents¹. Il présente une version raffinée de sa conception « perceptuelle » des émotions, et traite avec générosité à peu près toutes les objections dont sa théorie a fait l'objet depuis une quinzaine d'années.

La version spécifique du néosentimentalisme que favorise Tappolet est représentationnelle plutôt que normative. C'est dire que l'élément normatif qui différencie le néosentimentalisme du sentimentalisme classique n'est pas localisé dans le critère qui détermine la correction ou l'adéquation d'une émotion à son objet. Comme c'est le cas pour la vérité, l'adéquation tient à la simple conformité de la représentation aux faits. On peut certes soutenir qu'il est *bon* de croire ce qui est vrai, mais cette recommandation normative est distincte du simple fait qu'une proposition correspond ou ne correspond pas à la situation objective. De même, ce qui fait qu'une situation « mérite » la crainte est déterminé par le *fait* objectif que l'émotion, considérée comme perception, représente correctement le danger (85-90). Ce choix évite la réduction de toute valeur appréhendée par une émotion à une forme de normativité contenue dans l'émotion elle-même et projetée sur la situation qui fait son objet.

On peut cependant toujours se poser le vieux problème d'Euthyphron : d'où viennent les critères de correction ? S'agit-il véritablement de perceptions de valeurs objectives ? Ou ces valeurs ne sont-elles que des projections de l'émotion correspondante ?

La réponse n'est pas nécessairement la même pour toutes les émotions. Dans le propos qui suit, je veux suggérer qu'il existe une catégorie d'émotions dont les objets formels ne sont en fait que des projections de l'émotion à laquelle ils correspondent. Il s'agit des émotions esthétiques ou « contemplatives » (64-65).

Tappolet établit une distinction cruciale entre le statut *dépendant d'une réaction* (DR) de certains *concepts* et le statut non DR des *propriétés* qu'ils désignent. Ce contraste est d'une grande importance pour la thèse de l'objectivité des valeurs. Le modèle classique d'une propriété DR, dont l'identité même dépend de nos réactions, est la couleur. Les couleurs sur-

1. (Tappolet, 2016). Les chiffres entre parenthèses simples renvoient à des pages de ce livre.

viennent sur la base de certaines propriétés physiques objectives. Elles n'existeraient cependant pas si les organismes qui sont capables de les percevoir ne possédaient pas certains récepteurs spécialisés. On peut donc dire que dans un certain sens les couleurs n'existent pas indépendamment des sensations qu'elles suscitent. Quand il s'agit des valeurs, au contraire, si l'acquisition de *concepts* tels que *l'effrayant* repose sur l'expérience d'une réaction, souligne Tappolet, la valeur perçue, elle, n'en est pas moins capable d'être monadique et objective. Les concepts sont DR, mais les valeurs auxquelles ils se réfèrent ne le sont pas. La valeur effrayante d'une situation est déterminée par la présence d'un danger réel, qui en lui-même demeure indépendant de toute réaction subjective.

Toutes les théories des émotions doivent expliquer une gamme de phénomènes — physiologiques, cognitifs, motivationnels ou agentiels, phénoménologiques, évaluatifs, et attentionnels. Les débats qui animent la conversation depuis quelques décennies ont surtout pour objet de déterminer lequel ou lesquels de ces aspects sont essentiels. Ainsi, la stratégie qui s'impose à chacun consiste à montrer pourquoi on veut poser tel ou tel élément comme central. Tappolet propose de considérer l'élément perceptuel comme étant celui dont tous les autres découlent, y compris la motivation à l'action.

Or, parmi les théories rivales auxquelles la théorie perceptuelle s'oppose, il y a notamment celles qui mettent l'aspect motivationnel au centre de toute explication des autres propriétés des émotions. Il n'est pas contentieux d'affirmer que les émotions sont liées à l'action d'une façon ou d'une autre. Le débat concerne la nature de ce lien. On peut parler, comme le faisait Nico Frijda, de « tendance agentielle » (*action readiness*) (Frijda, 2004); ou, selon Shargel et Prinz (Shargel & Prinz, 2018) d'« impérativité »; ou encore, selon Scarantino (2014), de « priorité de contrôle ». Pour sa part, Tappolet souligne, citant Clore (1994), que les émotions ne déterminent pas directement le comportement. Elles déterminent plutôt des *buts* (58). Tappolet rappelle notamment qu'aucune émotion — même animale, et à plus forte raison aucune émotion humaine — ne détermine un comportement fixe. Suivant les circonstances, un animal effrayé peut se sauver, mais aussi s'immobiliser ou tenter de se cacher (55).

Cependant, Tappolet nie que toute émotion comporte un désir : certaines émotions sont « contemplatives » (64). De telles émotions ne sont pas nécessairement privées de manifestation comportementale. Ainsi, la peur « esthétique » ressentie au cinéma peut entraîner une tendance à certains réflexes : on peut pousser un cri, s'agripper à sa chaise (64). De tels comportements pourraient passer pour des manifestations d'un désir de fuir ou de se cacher. Mais pour autant que la perception d'un danger n'est pas nécessairement conceptuelle (47), de telles tendances ne sont pas délibérées. Les émotions standard, par contre, suscitent typiquement un but qui découle directement de la nature des valeurs perçues.

La distinction entre émotions standard et émotions contemplatives me semble avoir une conséquence intéressante, à savoir que certaines émotions, tout compte fait, ne correspondent pas à des valeurs objectives, en vertu de la nature du lien entre leur objet formel et les buts qu'elles se proposent. C'est du moins la thèse que je voudrais esquisser ici.

Pour ce faire, penchons-nous d'abord sur la relation entre la propriété qui constitue l'objet formel d'une émotion, et le but ou le comportement qu'elle suscite. Prenons tout d'abord le cas typique de la peur. Sans doute Tappolet a-t-elle raison de faire remarquer que la gamme de comportements motivés par la frayeur est très large. Cependant, chacun de ces comportements peut être rationalisé en fonction de la signification du *dangereux* pour la vie pratique du sujet. Suivant les circonstances, il serait utile de fuir, de lutter, ou de se soumettre. Ces buts pratiques permettent aussi de faire la différence entre la peur et d'autres émotions. C'est pourquoi une des fonctions de l'objet formel est de *différencier* les émotions (Teroni, 2007). Or cela n'est pas le cas pour les émotions esthétiques ou « contemplatives ». D'une part, comme nous venons de le voir, celles-ci ne proposent aucun but spécifique. Par conséquent, si elles ne sont pas toutes les mêmes, on ne saurait les différencier à partir des comportements auxquels elles disposent. Si une toile de Raphaël et une statue de Giacometti nous engagent toutes les deux à les *contempler*, il serait bizarre de prétendre qu'elles évoquent les mêmes émotions. Leur différence se situe plutôt sur le plan des réflexions, des comparaisons, et des associations d'idées plus ou moins conscientes qu'elles suscitent.

Deux formes d'élargissement de la notion de comportement ont été avancées pour contourner cette difficulté au profit des théories motivationnelles des émotions. La première, élaborée par Scarantino (2014), considère que les mouvements internes de la pensée sont eux aussi des *mouvements*, donc des comportements. La différence entre les réflexions, les associations d'idées ou les images qui se forment au cours de la contemplation de la statue de Giacometti d'une part, et de celle de la toile de Raphaël d'autre part, jouent alors le rôle de comportements qui les différencient. Mais cet expédient semble peu convaincant. En effet, l'accent mis sur le comportement dans la perspective motivationnelle vise justement à différencier les mouvements physiques des mouvements de pensée. S'ils sont tous les mêmes, autant dire alors que le cognitivisme n'est qu'une variante du behaviorisme, puisque toute pensée, après tout, n'est qu'une sorte de comportement.

La deuxième façon d'élargir la notion de comportement a été élaborée par Don McIvor Lopes (Lopes, 2018). Selon lui, l'appréciation d'une œuvre nous pousse à une variété considérable de comportements relatifs à l'œuvre en question. En plus du désir de changer de position pour en apprécier les différents aspects, notamment suivant les possibilités fournies par un objet en trois dimensions plutôt que deux, la contemplation d'une œuvre peut créer un désir de l'acquérir, de la préserver, de la restaurer, d'en parler à ses

amis, etc. Ici aussi, cependant, il me semble que cette façon d'élargir la gamme de comportements pertinents est plutôt forcée. Le problème n'est donc pas le même que celui qui confronte Scarantino. Il s'agit plutôt de la nature du rapport entre l'émotion et le type de comportement en question.

Avant d'élaborer cette idée, faisons le point. Je conviens avec Tappolet qu'il est important de tenir compte des émotions contemplatives. Celles-ci se distinguent des émotions standard par le fait que leur objet formel ne permet pas de déduire à quel but elles tendent, et par conséquent à quelle tendance de comportement elles donneraient typiquement lieu. À défaut de buts pratiques spécifiques, les émotions contemplatives ne sauraient se différencier les unes des autres au moyen des comportements — pour autant qu'il y en ait — qu'elles motivent.

Dans cette optique, la thèse que je propose peut se développer en deux temps.

En premier lieu, je voudrais rappeler la nuance entre le dangereux et l'effrayant, sur laquelle Tappolet insiste. Tappolet écrit que l'effrayant survient sur le dangereux : « *the fearsome supervenes on the dangerous* » (52). Par définition de la notion de « survenance », cela signifie que l'identité de deux situations naturelles (l'existence d'un danger) garantit l'identité des propriétés axiologiques correspondantes, mais pas réciproquement. Or Tappolet écrit aussi que *juger* qu'une chose est effrayante revient à juger qu'elle justifie la peur : « *To judge that something is fearsome is to judge that it makes fear appropriate* » (50-51). Le fait que la chose est dangereuse la rend effrayante, par le fait que le danger justifie la frayeur. Comme nous l'avons vu, un concept peut être DR tout en se référant à une propriété qui ne l'est pas. Si l'on ne saurait saisir la notion de l'effrayant sans avoir fait l'expérience de la peur, celle-ci n'est adéquate que si son objet est effectivement dangereux. Voilà en quoi consiste la distance entre le dangereux et l'effrayant. En effet, dire que ce dernier *survient* sur le dangereux équivaut à affirmer la possibilité qu'une situation demeure effrayante même en n'étant pas dangereuse, tout en niant l'inverse : si elle cesse d'être effrayante, elle doit nécessairement avoir cessé d'être dangereuse.

Cependant, une situation qui n'est pas dangereuse ne justifie pas la peur. Cela n'équivaut-il pas à dire que la situation n'est, tout compte fait, *pas* réellement effrayante ? L'effrayant, semble-t-il, se replie dans le dangereux. Or ce qui motivait l'idée que l'effrayant et le dangereux sont des propriétés distinctes, c'est la nécessité de ménager une place à l'erreur. La possibilité d'une inadéquation de l'émotion exige un fossé entre le monde objectif et la réaction émotive. Mais le concept de l'effrayant n'est-il pas redondant ? Tappolet semble dire que le dangereux justifie l'effrayant, et qu'à son tour l'effrayant justifie la peur. Mais pourquoi ce redoublement de la justification ? Il suffit de dire que le dangereux justifie la peur, dans le sens que celle-ci n'est pas correcte ou adéquate si son objet n'est pas dangereux. Cela suffit pour rendre compte du fait que le concept qui

nous intéresse relève de la notion de *mérite* et pas simplement de celle de *disposition*.

Cette notion de mérite est essentielle à la version du néosentimentalisme que défend Tappolet. Mais qu'est-ce qui détermine le mérite en question ? L'existence d'une réaction individuelle n'est évidemment pas suffisante. En effet, s'il suffisait que je sois effrayé par une chose pour que celle-ci soit effrayante, on retomberait dans l'impossibilité de l'erreur. Tappolet propose donc que ce qui détermine l'adéquation d'une réaction donnée peut être conçu sur le modèle d'un processus idéalisé de délibération : « *One could suggest that something being admirable is for it to be considered such after an idealized process of deliberation* » (117). Parler d'idéalisation, c'est admettre qu'on ne sait pas grand-chose du processus en question. S'agit-il d'une variante modeste d'un contrat social virtuel, comparable à ceux que Platon, Hobbes, Rousseau ou Rawls voulaient charger de fonder la légitimité de l'État ? Là-dessus, je ne tenterai pas de me prononcer.

Mais voilà qui m'amène au deuxième temps de mon propos. Dans le cas de la peur, l'emprise d'une délibération sociale est importante, mais elle est loin d'être totale. On peut contester, entre individus et entre groupes sociaux, que le degré de danger (défini objectivement par la probabilité et la gravité du mal auquel le sujet s'expose) suffise à légitimer la peur. Mais tout le monde conviendra qu'un certain niveau de danger justifie la crainte.

Dans le cas d'une de nos émotions contemplatives, par contre, il me semble difficile d'établir un barème, même très vague, qui mette tout le monde d'accord. L'exemple de l'admirable, que je viens de citer, peut déjà sembler contentieux. En effet l'admirable est une valeur du deuxième degré. Rien n'est admirable en soi ; une chose n'est admirable qu'en vertu du fait qu'elle incarne certaines autres valeurs qui à leur tour découlent de la possession de certaines qualités objectives. En tant que valeur du second degré, l'admirable pose ainsi certains problèmes supplémentaires, mais pour une raison sur laquelle il n'est pas pertinent de nous attarder. Revenons donc à une propriété évaluative de premier degré dont l'appréciation rentre dans la catégorie des émotions esthétiques contemplatives : l'amusement. Qu'est-ce qui détermine si l'amusement est mérité dans un cas particulier ?

Grâce à D'Arms & Jacobson (2000), tout le monde s'accorde à respecter la distinction entre l'adéquation morale et l'adéquation intrinsèque, la « *fittingness* » d'une émotion à son objet. Rire d'une plaisanterie raciste, par exemple, peut être considéré comme moralement inacceptable, tout en admettant que dans certains cas l'amusement est justifié par l'esprit qui l'anime. Cependant les qualités objectives qui sous-tendent l'amusement sont particulièrement difficiles à définir. Les différentes tentatives d'explication du phénomène de l'humour, du comique, ou du risible (peu importe s'ils constituent une seule ou plusieurs propriétés) restent fort peu convaincantes ; mais ce qu'il faut surtout noter est que ces tentatives (l'incongru, la supériorité, etc.) aspirent à donner plutôt une explication psychologique qu'une

analyse philosophique du phénomène en question. Certaines choses nous font rire, et le rire est un comportement. Mais il n'est pas évident que le rire serve un *but* établi d'une manière pratiquement rationnelle par la valeur du comique.

Il en est de même pour les autres émotions contemplatives suscitées typiquement par la beauté ou par les œuvres d'art. Cette observation se rapproche peut-être de ce que Kant entendait par l'idée que notre appréciation artistique est *désintéressée*. Cela suggère que la relation entre l'objet formel et la composante agentielle des émotions contemplatives n'est pas la même que pour les émotions standard. Les qualités esthétiques qui nous procurent du plaisir ne seraient alors ni objectives ni monadiques. Elles seraient purement projectives, DR non seulement dans l'acquisition d'un concept qui s'y réfère, mais en elles-mêmes.

Ce serait donc l'objectivité même des valeurs qui serait mise en cause pour les émotions contemplatives. On peut admettre avec Tappolet que les concepts sont DR dans le sens précisé plus haut. Mais on n'est pas forcé de la suivre lorsqu'elle affirme que les valeurs en question, qu'elles soient monadiques ou relationnelles, ne partagent pas cette dépendance. Ce serait vrai pour les émotions dont l'objet formel définit des conditions de correction qui correspondent à certains buts. C'est le cas des émotions « classiques » que beaucoup ont été tentés de qualifier de « basiques ». On peut aussi penser, en plus de la peur, notamment au dégoût, à la surprise, à la tristesse. Dans chacun de ces cas, même si on ne peut pas toujours facilement donner un nom à la valeur qui y correspond, on peut comprendre quel but ou quel ensemble de buts pourrait servir un rôle pratique pertinent étant donné la situation objective sur laquelle survient la propriété qui suscite la réaction en question. Pour le dégoût, par exemple, il s'agirait dans le cas physique d'éviter la proximité ou l'ingestion d'une substance nocive. Lorsqu'il s'agit d'un dégoût suscité par une situation conceptuellement élaborée ou morale, les buts suscités sont beaucoup moins précis et les comportements beaucoup plus variés. Mais ils sont non moins solidement ancrés dans les propriétés réelles de la situation. Quant à la surprise, elle motive un mouvement d'attention dont la raison d'être est facilement compréhensible par rapport à l'élément de nouveauté qui la rationalise. Le cas de la tristesse pose un problème spécial : du fait qu'elle a pour objet un deuil, une disparition, ou une perte irrémédiable, elle ne pose aucun but réalisable. Elle n'en perd pourtant pas son pouvoir de motivation. Qu'on cherche à y faire face moyennant la remémoration de moments perdus, ou la préservation de souvenirs, ou encore le divertissement ou l'oubli, la logique pratique des comportements motivés par la tristesse est claire par rapport à la nature de son objet formel.

Il n'en est pas de même pour les émotions esthétiques ou contemplatives. L'émoi que je ressens à la lecture d'un poème de Baudelaire est profondément différent de ce que je ressens avec une intensité égale à l'écoute des

Variations Goldberg. Mais même si l'une et l'autre me font physiquement bouger — que ce soit en marquant le rythme, en rivalisant avec Glenn Gould en grognements, ou en reprenant la déclamation du poème, ces comportements reflètent sans doute l'excitation que j'éprouve, mais ils ne dérivent nullement d'une logique qui relève des propriétés très spécifiques qui donnent à chaque œuvre son caractère unique.

Ces considérations m'amènent à conclure que les émotions esthétiques ou contemplatives sont profondément différentes de celles — que j'ai appelées « standard » — qui ont fait plus souvent l'objet de la conversation philosophique.

Dans le cas des émotions standard, nous réagissons d'une certaine façon parce que les valeurs que nous appréhendons existent objectivement. Pour ce qui est des émotions contemplatives, au contraire, la réponse qu'il faudrait donner à la question d'Euthyphron est que les valeurs qui y correspondent n'existent que parce que nous réagissons d'une certaine façon. Elles demeurent purement subjectives.

Bibliographie

- Carroll, N. *Humour: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Clore, G. L. « Why Emotions are Felt? » *Emotion Review*, 5(4), 1994, 103-111, P. Ekman & R. Davidson (eds), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, New York, Oxford University Press, 1994.
- D'Arms, J., & D. Jacobson. « The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotion », *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 2000, p. 65-90.
- Frijda, N. « Emotions and Action », in N. H. Frijda, A. Manstead & A. Fischer (eds), *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 158-173.
- Lopes, D. M. « Aesthetic Value Naturalism » [Prize Essay], ACPA Annual Meeting, Montreal, 6-06-2018.
- Scarantino, A. « The Motivational Theory of Emotions », in D. Jacobson & J. D'Arms (eds), *Moral Psychology and Human Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 156-185.
- Shargel, D., & J. Prinz. « An Enactivist Theory of Emotional Content », in H. Naar & F. Teroni (eds.), *The Ontology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Tappolet, C. *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Teroni, F. « Emotions and Formal Objects », *Dialectica*, 61, 2007, p. 395-415.

Émotions et les conditions de l'autonomie individuelle

Christine Straehle

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055277ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055277ar>

[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

Straehle, C. (2018). Émotions et les conditions de l'autonomie individuelle. *Philosophiques*, 45 (2), 507–512. <https://doi.org/10.7202/1055277ar>

Émotions et les conditions de l'autonomie individuelle

CHRISTINE STRAEHLE

Université d'Ottawa

Christine.straehle@uottawa.ca

Le livre de Christine Tappolet, *Emotions, Values, and Agency*, offre un riche argumentaire pour une reconceptualisation des émotions. Plus spécifiquement, Tappolet soutient que les philosophes, mais aussi d'autres penseurs, doivent repenser le rôle des émotions dans les délibérations menant aux actions. Plutôt que d'emprunter les thèses traditionnelles qui se présentent de plus en plus en philosophie et dans les disciplines cognitives sous le titre de *théorie des affects*, Tappolet avance de façon convaincante que les émotions donnent des raisons justificatives de l'action. Ici, je me concentrerai sur l'argument de Tappolet selon lequel les émotions sont une source potentielle d'action autonome. Les liens entre émotions, autonomie individuelle et agentivité sont discutés plus précisément au chapitre V du livre.

Ainsi, ce chapitre propose trois thèses principales: «Les émotions peuvent être considérées, quand tout se déroule bien, comme des perceptions de raisons pratiques. [...] Les émotions confèrent une justification épistémique *prima facie* aux croyances évaluatives [...] Les émotions permettent non seulement de détecter des raisons, mais également, lorsque certaines conditions sont en place, de permettre la réceptivité aux raisons (ce qu'on appelle la *reason-responsiveness*)¹. »

Je pense que la thèse plus générale de ce chapitre n'est pas controversée: comme nous indique Tappolet, il suffit de penser à l'aide que nous sommes en mesure d'offrir à nos amis ou aux êtres chers pour voir que nos émotions à leur égard sont en lien avec nos raisons d'agir d'une façon plutôt que d'une autre. Cela n'implique point que nous suivions aveuglément nos émotions, mais que notre souci pour autrui nous offre des raisons à partir desquelles nous agissons.

Émotions occurrentes

Je suis toutefois plus sceptique à l'égard d'un autre argument que Tappolet avance dans sa discussion. En discutant et réfutant la conception rationaliste de l'agentivité, elle soutient que, plutôt que d'abandonner l'idée que les émotions peuvent être à la source d'actions basées sur des raisons, nous avons besoin « [d']habitudes pratiques et épistémiques bien ajustées, telles que la personne en question n'agirait pas sur la base de ses émotions si elle avait des raisons de croire que ces dernières l'induiraient en l'erreur² ».

1. C. Tappolet (2018), *Précis*, *infra* p. 465.

2. C. Tappolet (2018), *infra* p. 465.

Il est important de se rappeler l'intérêt que Tappolet porte aux émotions occurrentes, à la différence de celui qu'elle porte aux dispositions émotionnelles. De fait, la théorie perceptuelle de Tappolet considère les types d'émotions qui nous saisissent, telles la peur et la colère, lorsque nous sommes confrontés à des phénomènes redoutables ou irritants, plutôt que les types d'émotions qui nous maintiennent dans le temps, comme l'amour ou la sollicitude. D'ailleurs, une bonne partie du premier chapitre explique comment les émotions occurrentes sont sujettes à un examen critique.

Néanmoins, je me demande dans quelle mesure la fonction de détection des raisons, que Tappolet attribue aux émotions, opère lorsque l'on considère les émotions occurrentes. Évidemment, une grande part de la réponse à cette question dépend de la forme que prendront les « habitudes pratiques et épistémiques » dont la source se trouve dans les vertus agentielles que Tappolet pose au fondement de sa conception de l'agentivité; ainsi, j'ai hâte de voir les travaux futurs qui tâcheront d'étoffer la définition des habitudes pratiques et épistémiques dont il est question.

Émotions, autonomie et confiance en soi

Je me tournerai maintenant vers un problème que la *théorie de la vertu agentielle* soulève dans le contexte de l'autonomie individuelle et de l'agentivité.

Tappolet passe en revue certains écrits des auteurs les plus importants qui se sont penchés sur la question de l'autonomie individuelle. Joseph Raz nous propose une de mes thèses favorites pour illustrer ce que l'autonomie signifie quand il la décrit comme le fait « d'être partiellement l'auteur de [sa] vie »³.

Dans la continuité de la thèse de Tappolet, je crois qu'il est juste de dire que plusieurs soutiennent le lien entre autonomie et *auto-gouvernance* et, de manière plus importante encore, *auto-constitution*⁴. En guise d'illustration, reprenons l'exemple d'une personne et de son ami. Plus tôt, je disais que la considération pour un ami, ou disons le soin qu'un parent porte à son enfant, fait partie intégrante de la façon dont ce dernier agira. Le souci pour autrui nous donne des principes par rapport auxquels nous décidons de la manière dont nous vivons notre vie.

En l'occurrence, je propose que nos actes et la façon dont nous y réfléchissons ne sont pas de simples mesures temporaires, mais, à l'évidence, représentent comment nous prévoyons mener notre vie. À cet égard, ils sont l'expression de notre autonomie.

Dans le même ordre d'idées que Raz, et en allant plus loin, je suggère que les émotions ne sont pas seulement une expression de notre autonomie, mais que notre attachement à un enfant ou à un ami nous aide également de

3. J. Raz (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, at p. 370. Nous traduisons.

4. À ce sujet, voir entre autres C. Korsgaard (2009): *Self-Constitution — Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford University Press.

manière importante à nous constituer. Autrement dit, l'attachement ou le souci éprouvé pour autrui nous donne des raisons qui nous aident à guider nos pensées et nos actions. C'est d'ailleurs l'argument que présente Tapolet, et nous sommes d'accord à ce sujet.

Rappelons alors que la thèse du réalisme perceptuel défendu par Tapolet nous commande d'évaluer nos émotions afin de déterminer si elles sont appropriées au type de situation auquel nous faisons face. Dans un scénario pareil, cependant, il importe de se demander jusqu'à quel point nos émotions servent encore la fonction de constitution du soi que nous leur conférons par ailleurs. Prenons un exemple : un père qui se soucie du bien-être de sa fille. Admettons que l'ensemble de son entourage lui fasse valoir qu'il développe le syndrome du parent hélicoptère : il plane littéralement au-dessus de toutes les relations d'amitié et des interactions que sa fille entretient, il intervient dans toutes ses décisions et il se met à mal pour s'assurer qu'« elle est en sécurité ». Son comportement cesse d'être adéquat si l'idée d'élever des enfants est de leur permettre de se développer en fonction de leur propre personne. Face à ce genre de critiques, comment cet *héli-père* devrait-il réagir ?

Il y a au moins deux réponses possibles qui vont de pair avec la désapprobation que manifeste l'entourage de l'*héli-père*, et avec le *mode veille* qui doit être en place pour qu'on puisse parler de réceptivité à l'égard de nos raisons (une troisième réponse serait de disqualifier la désapprobation à l'égard du parent hélicoptère, mais il s'agirait alors de désavouer le processus épistémique). La première réponse consisterait pour l'*héli-père* à réviser sa façon d'incarner ses émotions — nous pouvons imaginer, de façon cohérente avec la thèse de l'adéquation, que le père en question s'aperçoit qu'il est excessif et modère son comportement. Une deuxième réaction, cependant, pourrait être que l'*héli-père* souffre d'une perte importante de confiance en soi.

Afin d'illustrer cette dernière réaction, mettons en scène une situation différente. Imaginez que, plutôt qu'être un père envahissant, vous êtes un patient hospitalisé pour le traitement d'une maladie sévère. Les médecins offrent le type d'informations censées vous aider à prendre une décision au sujet des procédures que vous désirez entreprendre. Votre conception de vous-même correspond à celle d'une personne raisonnable, qui n'est pas facilement en proie à des peurs irrationnelles ou à des réactions fortes et soudaines. En d'autres mots, vous pensez posséder et démontrer les types d'habitudes épistémiques et pratiques qui distinguent l'agent possédant des vertus agentielles.

Cependant, à la lumière des procédures proposées, vous vivez de la panique, accompagnée des manifestations physiques qui y sont associées : perte de sommeil, cauchemars, bouche sèche, manque d'appétit, etc. Comment devriez-vous réagir, ou — pour parler en termes plus philosophiques — comment devrait-on penser cette réaction émotionnelle ?

Je pense qu'un des effets collatéraux du modèle avancé par Tappolet pourrait être la perte d'un *ingrédient important de ce qui constitue l'autonomie* pour les agents individuels. Autrement dit, et toujours selon le modèle proposé, il se peut qu'un acteur perde confiance en soi lorsqu'il essaie d'évaluer ses émotions. Je considère la confiance en soi comme un aspect important et prédominant de l'agentivité et de l'autonomie individuelle. Cependant, je désire surtout signaler que si nous adhérons au processus d'auto-évaluation de nos émotions et au protocole exigé pour qu'il puisse y avoir réceptivité aux raisons, nous pourrions nous mettre à douter de nous-mêmes, et cela au point de nuire à notre capacité de prendre des décisions autonomes.

Tappolet anticipe les grandes lignes de cette objection : dans sa discussion au chapitre III, elle note qu'il ne revient pas à ceux qui défendent la thèse de la *réceptivité aux raisons* de dire aux autres comment agir. Toutefois, s'il est vrai que les émotions font partie de notre auto-constitution, il n'est pas évident qu'un manque de confiance en soi pourrait *ne pas être* problématique à cet égard. Autrement dit, la question n'est pas celle de recommander ou non aux gens comment agir, mais plutôt celle d'imposer ou non des conditions à la vie émotionnelle qui pourraient miner les *fondements* de l'autonomie. Si cela résultait de l'auto-évaluation de nos émotions, l'argument en faveur des émotions comme perceptions de raisons pratiques risquerait d'échouer.

Connaissance de soi, vulnérabilité et émotions contingentes

Concluons sur un dernier point. Ce dernier touche à la connaissance de soi qui serait accessible aux individus et qui forme une partie importante de tout témoignage d'authenticité. Selon Tappolet, un agent autonome est tel que « ce qui peut être considéré comme un soi authentique, et non pas quelque force étrangère ou bien externe (comme un mari abusif ou une socialisation dégradante) ou bien interne (comme un désir compulsif) dirige ses pensées et ses actions⁵ ».

Cela est certainement vrai. Néanmoins, il est frappant que la thèse de la vertu agentielle présuppose que *nous acquérons la connaissance de soi*. La connaissance de soi me semble faire partie intégrante du récit défendu par Tappolet — après tout, nous sommes appelés à nous auto-évaluer afin de savoir si nos émotions sont appropriées dans une situation spécifique. Ainsi, lorsque nous ressentons de la peur devant un chien qui s'est mis à notre poursuite, il s'agit d'évaluer dans quelle mesure le petit terrier est véritablement capable de nous blesser plutôt que simplement pincer notre jambe. Pour amorcer ce type d'évaluation, nous devrions savoir et reconnaître un certain nombre de faits à propos de nous-mêmes. À titre d'exemple,

5. C. Tappolet (2016) *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press UK, 190. Nous traduisons.

il peut être important de nous rappeler que nous avons été mordus par un chien semblable étant enfant, ou que notre professeur détesté avait un comparable, etc. — soit des faits sur nous-mêmes qui auraient tendance à influencer nos réactions. Nous pourrions même nous rendre compte que notre réaction n'est basée sur rien.

Autrement dit, il nous faut avoir accès à ce savoir *introspectif* afin de pouvoir accéder au genre de raisons que nous pourrions avoir pour certaines émotions. Sans cet accès, il est fort peu probable de s'apercevoir que nous suivons une « force interne », telle la compulsion, plutôt que notre soi authentique.

Imaginons maintenant une situation de « gaslighting », ou détournement cognitif. Le détournement cognitif est une condition psychologique qui fut nommée ainsi à la suite du film de George Cukor, *Gaslight*, en 1944. On y voit Charles Boyer dans le rôle d'un mari qui convainc sa femme, jouée par Ingrid Bergman, qu'elle hallucine et qu'elle imagine une série de choses comme des variations dans l'éclairage au gaz, qui sont pourtant bien réelles. Depuis lors, le terme « *gaslighting* » a fait son entrée dans la terminologie des manuels de psychologie, décrivant une forme de manipulation qui vise à semer le doute chez un individu ou un groupe ciblé dans le but de lui faire questionner ses souvenirs, ses perceptions et sa santé mentale. Ce phénomène a aussi été discuté par les philosophes qui s'intéressent à l'autonomie individuelle⁶.

La question que je souhaiterais poser concerne la façon dont nous *pouvons* savoir que nos émotions sont des émotions authentiques, plutôt que des émotions que nous éprouvons sous l'effet de la manipulation. Il me semble que la théorie perceptuelle des émotions de Tappolet nous offre deux options pour répondre à l'inquiétude concernant cette *vulnérabilité individuelle* dans le domaine émotionnel. Une option serait de penser la théorie de Tappolet comme une théorie *objective* de la façon dont les émotions peuvent servir l'agentivité. Toutefois, cela irait à l'encontre de certains passages de sa discussion sur les propositions par d'autres, notamment Kolodny, suggérant qu'il existe des raisons subjectives et des raisons objectives. Selon Tappolet, une telle différenciation est caduque.

La deuxième option serait de défendre que son modèle de lien entre raisons, émotions et autonomie comme un modèle *normatif*. Cependant, cela sonne faux lorsqu'on lit que « pour être réellement réceptifs aux raisons, nous devrions apprendre à écouter nos émotions⁷ ». En fait, la proposition du livre, dans la mesure où je la comprends, suggère justement que le poids normatif repose sur la façon d'être réceptif aux raisons, et non pas sur la façon dont nous écoutons nos émotions.

6. Voir K. Abramson (2014) « Turn in on the Light on Gaslighting », *Philosophical Perspectives*.

7. C. Tappolet (2016) 195. Nous traduisons.

Voilà que quelques commentaires pour encourager Christine Tappolet à partager davantage ses idées sur le lien entre nos émotions et le soi, un sujet important en philosophie morale en terme général, et plus particulièrement en psychologie morale.

Réponses à mes critiques

Christine Tappolet

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055278ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055278ar>

[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

Tappolet, C. (2018). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 45 (2), 513–526.
<https://doi.org/10.7202/1055278ar>

Réponses à mes critiques

CHRISTINE TAPPOLET

Département de philosophie
Université de Montréal
christine.tappolet@umontreal.ca

N'aimant pas particulièrement les désaccords, c'est avec une certaine crainte que j'ai abordé ces commentaires. Mais au final, je ressens plutôt de la gratitude à l'égard de mes commentateurs, et j'aimerais d'emblée les remercier pour leur lecture attentive et généreuse de mon livre. Dans ce qui suit, je vais bien sûr tenter de clarifier mon propos et de répondre aux objections, mais mon espoir principal est que cette discussion permette de mieux comprendre la nature des émotions, de sorte, bien sûr, à mettre tout le monde d'accord. Je commence par le commentaire de Frédérique de Vignemont, qui concerne plus spécifiquement les deux premiers chapitres.

Réponse à Frédérique de Vignemont

La première interrogation de Frédérique de Vignemont concerne la nature même du projet. Elle se demande si les émotions sont considérées comme consistant en des expériences perceptuelles, ou bien si la théorie envisagée affirme uniquement que les émotions ont un certain nombre de similarités avec les expériences perceptuelles. Pour le dire simplement, la thèse que j'avance dans mon livre affirme bel et bien que les émotions consistent en des expériences perceptuelles. Étant donné les différences que l'on observe entre les émotions et les expériences perceptuelles paradigmatiques que sont les expériences sensorielles, toutefois, la théorie envisagée s'assortit d'une conception libérale de la perception, selon laquelle il n'est pas nécessaire d'avoir toutes les caractéristiques des expériences sensorielles pour compter comme une expérience perceptuelle. Par exemple, la présence d'un organe sensoriel n'est pas nécessaire pour qu'on puisse parler de perception. Comme je l'explique dans le livre, il ne semble pas que l'affirmation selon laquelle toute perception doit dépendre d'un organe sensoriel soit une vérité conceptuelle.

Comme de Vignemont le rappelle, je n'ai pas d'objections à ce que ceux qui récusent cette conception libérale préfèrent parler de *quasi-perception*. Ce qui importe à mes yeux, c'est que l'on soit d'accord sur la liste des caractéristiques des émotions. Du coup, de Vignemont se demande si je ne pourrais pas me contenter de parler d'une « appréhension non conceptuelle des valeurs ». Ma réponse est la même : je n'ai pas non plus d'objections à ce que ceux qui, n'acceptant pas la conception libérale, préfèrent parler d'appréhension non conceptuelle des valeurs. Même si, personnellement, je préfère parler de perception de valeurs, la conception libérale de la perception me paraissant séduisante.

La question qui se pose ici, évidemment, est celle de savoir ce qu'il faut penser de cette conception libérale de la perception, et de Vignemont regrette que je n'aie pas consacré plus d'énergie à cette question, ainsi qu'à l'examen des récents débats au sujet des expériences sensorielles. Selon elle, une conception moins classique que celle que j'ai présupposée, comme par exemple celle proposée par Susanna Siegel (2017), renforcerait le parallèle entre les expériences sensorielles et les émotions. Ce serait une bonne nouvelle, dont je ne peux que me réjouir. Toutefois, à voir les objections les plus courantes contre la théorie perceptuelle des émotions, force est de constater que cette approche moins classique reste encore largement controversée.

Le point principal que développe de Vignemont concerne le lien entre perception et motivation. Alors que je tentais de montrer que les émotions ne sont pas aussi étroitement liées à la motivation qu'on pourrait le penser, elle soutient au contraire que certaines expériences visuelles, celles de l'espace péripersonnel, ont une force motivationnelle similaire à celle que l'on prête habituellement aux émotions. En effet, la fonction principale de la perception péripersonnelle est de préserver le bien-être du sujet, ce qui explique pourquoi elle est généralement motrice. Celui qui perçoit un objet proche de notre corps aura ainsi un comportement d'évitement. Ainsi, nos expériences péripersonnelles, du moins certaines, seraient intrinsèquement motivantes.

Cette thèse me paraît plausible. Qu'est-ce qu'elle implique pour la théorie perceptuelle? Il y a tout lieu de penser que c'est une bonne nouvelle, l'analogie entre les expériences sensorielles et les émotions s'en trouvant renforcée. En effet, bien que je soutienne que les émotions ne sont pas intrinsèquement motivantes, dans le sens qu'elles ne comportent pas nécessairement de désirs, j'admets que bon nombre d'entre elles sont accompagnées de réactions, qui, comme le fait de s'agripper à son fauteuil et de crier quand l'avion perd soudain de l'altitude, manifestent des dispositions comportementales. C'est justement des motivations de ce genre qui semblent associées avec les expériences péripersonnelles.

La question qui se pose, comme le souligne de Vignemont, concerne la phénoménologie des expériences péripersonnelles. Si l'expérience péripersonnelle est vraiment l'expérience d'une menace, comment se fait-il que ses propriétés phénoménales semblent si différentes? Selon de Vignemont, plusieurs réponses sont possibles. Celle qui me semble la plus plausible consiste à souligner le caractère affectif de l'expérience péripersonnelle. Pour le voir, il semble utile de contraster un cas impliquant un objet perçu négativement, comme une abeille frôlant votre visage ou simplement un objet volant et vrombissant, mais encore non identifié, s'approchant de vous, avec l'expérience d'un objet perçu positivement, comme la main d'un ami se posant sur votre épaule. Dans le premier cas, l'expérience comporte un élément d'aversion, et vous aurez le réflexe de reculer, alors que dans le second cas, la proximité de la main amicale sera ressentie positivement. Ce qui me semble

vraisemblable, en fait, c'est que ces expériences péripersonnelles ne sont pas purement visuelles ou, plus généralement, purement sensorielles. Une possibilité qui me paraît plausible consiste à les concevoir comme des expériences affectives dont les bases cognitives seraient sensorielles.

Par ailleurs, je suis bien d'accord avec de Vignemont en ce qui concerne la douleur. Quels que soient les détails, une conception évaluativiste de la douleur, selon laquelle cette dernière présente une perturbation du corps comme étant une mauvaise chose, me paraît tout à fait plausible. D'une manière générale, une conception perceptuelle des états hédoniques de plaisir et de douleur me semble très plausible. À vrai dire, il semble que ce qui unifie les états affectifs, qu'il s'agisse des émotions, des humeurs ou encore des peines et des plaisirs, consiste justement en ce qu'ils comprennent des contenus évaluatifs (voir Rossi & Tappolet, en préparation). C'est pourquoi je souscris entièrement à la suggestion de de Vignemont, selon laquelle « [l]e cadre conceptuel évaluativiste pourrait offrir un continuum qui va de la peur que vous ressentiez quand vous voyez le serpent au loin, à l'expérience péripersonnelle que vous avez quand vous voyez le serpent approcher votre pied, pour finir par la douleur que vous ressentez quand le serpent vous a piqué » (de Vignemont, p. 473). La seule nuance que j'ajouterais, c'est qu'à mon avis l'expérience péripersonnelle est elle aussi une expérience affective. Ce que je proposerais ainsi, c'est une théorie unifiée des états qui ont des contenus non conceptuels évaluatifs.

Réponse à Anne Meylan

Anne Meylan a maille à partir avec le cadre épistémologique que je propose. Dans un premier temps, elle distingue entre les différentes normes qui s'appliquent aux émotions. La première norme est celle de la rationalité. Son exemple est celui de la peur de voler, et mon désaccord principal concerne l'évaluation d'une telle peur. Il est clair, à mon avis, que se retrouver perchée à plus de douze mille mètres d'altitude au-dessus de l'océan, alors qu'il suffit d'une défaillance technique ou humaine pour tomber comme une pierre, est dangereux¹, même si les statistiques montrent que c'est moins dangereux que de rouler en voiture — écrivant ces lignes à bord d'un vol transatlantique, je m'étonne de ne pas être transie de peur. Par contre, je suis bien d'accord avec Meylan quand elle affirme que si je croyais que voler n'est pas dangereux et que j'éprouvais de la peur, ma peur serait irrationnelle. Par ailleurs, comme Meylan le souligne, la norme de correction exige que ce dont j'ai peur soit dangereux. Finalement, la norme de justification renvoie aux raisons de ressentir l'émotion, comme quand j'affirme que j'ai peur en volant, car il est loin d'être exclu que l'avion s'abîme dans la mer. Selon Meylan, ce qui distingue la rationalité de la justification est que la seconde

1. Pour simplifier, je ne distinguerai pas ici entre le dangereux et l'effrayant, entendu non pas comme ce qui cause de la peur, mais comme ce qui mérite de la peur.

est le fait d'états mentaux qui sont *indicatifs* du caractère correct de l'émotion. Cette distinction lui permet de soutenir qu'une peur basée sur la perception qui lui confère de la rationalité ne la justifie pas nécessairement. Si par exemple ma peur est basée sur une expérience visuelle issue d'un mécanisme qui manque de fiabilité — je suis le jouet d'un malin génie, par exemple —, alors elle ne sera pas indicative d'un danger quelconque.

Sur la base de ces distinctions, Meylan considère deux difficultés que rencontre la théorie perceptuelle des émotions. Elle soutient que la première, qui concerne la justification, n'est pas incontournable. La seconde, qui implique la notion de rationalité, par contre, constitue selon elle un obstacle majeur, la solution que j'ai proposée lui paraissant insatisfaisante. Considérons d'abord la question de la justification. Le problème, en deux mots, est que les émotions tombent sous le coup de normes de justification, alors que les expériences perceptuelles paradigmatiques, comme les expériences visuelles, ne sont pas considérées comme ayant besoin de justification (voir Deonna & Teroni 2012; Brady 2013). Le remède que Meylan propose est d'abandonner la conception internaliste de la justification, qui fait appel aux raisons internes de croire ou de ressentir une émotion, au profit d'une conception externaliste, selon laquelle ce sont certaines propriétés manifestées par les états mentaux, comme le fait d'être causé par un processus fiable, qui leur confère une justification. La beauté du geste, c'est qu'en optant pour une conception externaliste, on élimine le fossé supposé entre expérience perceptuelle sensorielle et émotions. En effet, les expériences perceptuelles sensorielles peuvent elles aussi manifester une propriété comme celle d'être causée par un processus fiable. Cette solution est donc bien tentante.

Une première réserve à l'égard de cette suggestion, toutefois, vient de ce qu'il resterait une différence entre émotions et expériences sensorielles: la fameuse question de la raison pour laquelle on ressent une émotion n'aurait toujours pas de parallèle avec les expériences sensorielles. Contrairement au cas des émotions, se poser la question de savoir pourquoi on a une expérience visuelle de la rougeur d'une tomate n'a guère de sens. Il faudrait donc tout de même invoquer une conception libérale de la perception pour soutenir la théorie perceptuelle. Par ailleurs, il convient d'être prudent en invoquant la fiabilité des émotions. Il y a des raisons de penser que les émotions sont souvent dénuées de fiabilité. Même si on admet que certaines d'entre elles sont le fruit d'une sélection naturelle visant à nous faire réagir de manière efficace à toutes sortes de situation — l'attaque d'un mammouth, la contamination par un champignon toxique, la rivalité avec un chef de bande, par exemple —, il faut reconnaître que notre passé de chasseurs-cueilleurs est assez différent de la vie d'aujourd'hui. Ainsi, il est probable que, même si nos réactions affectives étaient plus ou moins ajustées à la réalité d'alors, elles ne le sont sans doute pas à notre réalité. Au mieux, on peut soutenir que c'est dans des contextes très circonscrits que nos émotions ont une certaine fiabilité. Reste à savoir, finalement, ce qu'il faut penser de la conception externaliste de la jus-

tification. Intuitivement, j'ai tendance à accepter l'internalisme en ce qui concerne la justification. Mais j'ai aussi tendance à faire confiance à Anne Meylan en ce qui concerne les questions d'épistémologie, alors peut-être bien que je devrais me convertir à l'externalisme.

Le second problème vient de ce que les émotions, mais pas les expériences sensorielles, semblent pouvoir être évaluées en fonction de la rationalité. Il serait irrationnel de ressentir de la peur tout en croyant que l'objet de notre émotion n'est pas dangereux, mais il ne semble pas irrationnel de voir deux lignes comme étant de longueur différente alors qu'on juge qu'elles sont de la même longueur. Comme Meylan le dit, une solution à cette difficulté consiste à pointer une différence entre les émotions et les expériences sensorielles qui soit à même d'expliquer le contraste concernant la rationalité, sans pour autant impliquer que les émotions ne comptent pas comme des sortes de perceptions. Et comme elle l'explique très bien, c'est ce que je vise en soutenant que les émotions, mais pas les expériences sensorielles, sont sous le contrôle indirect de la volonté. Mon idée est que, contrairement aux expériences sensorielles, les émotions dépendent de dispositions qui manifestent une certaine plasticité, dans le sens que nous pouvons apprendre à ne pas avoir peur des chiens, par exemple. Meylan avance deux considérations pour contrer cette suggestion.

La première est que la question du contrôle est orthogonale à la question de la rationalité. Elle donne comme exemple le cas de croyances pathologiques, comme les croyances paranoïaques. Que penser de cet exemple ? Il est indéniable que nous qualifions volontiers d'irrationnelles les croyances de ce genre. Mais est-ce nous avons raison de le faire ? Supposons qu'il n'y ait strictement rien que l'agent puisse faire, directement ou indirectement, pour corriger le tir. À ce moment, on peut se demander si le blâme que constitue l'accusation d'irrationalité n'est pas déplacé. Certes, les croyances paranoïaques sont délirantes, mais voulons-nous vraiment dire qu'elles sont irrationnelles ? En tous cas, on ne peut pas tenir la personne souffrant de paranoïa pour responsable d'une mauvaise gestion de sa cognition. Ainsi, dans la mesure où l'on veut lier la rationalité à la responsabilité des agents à l'égard de leurs états mentaux, on devrait renoncer à l'accusation d'irrationalité.

La seconde objection avancée par Meylan est que les expériences sensorielles sont elles aussi indirectement soumises à la volonté. Nous aurions un contrôle « conséquentiel » sur ces dernières, puisque nous pouvons manipuler le monde pour changer nos perceptions. C'est là une observation tout à fait pertinente, et elle me force à préciser la notion de contrôle qu'il faut invoquer dans ce contexte. Ce que j'avais en tête, principalement, c'est le contrôle que l'on exerce à travers un travail sur les dispositions émotionnelles, comme quand on suit une thérapie ou qu'on adopte un chien pour se défaire d'une phobie des chiens. Si je ne trompe pas, cette stratégie n'a pas d'équivalent dans le cas des expériences perceptuelles sensorielles.

Réponse à Stéphane Lemaire

Ce sont les chapitres I et III qui ont le plus chagriné Stéphane Lemaire. Ce dernier reconnaît que la théorie perceptuelle des émotions a des vertus. Elle serait même, à certains égards, la plus proche du sens commun. Malheureusement, cette conception serait fondamentalement erronée. Pour le montrer, Lemaire propose ici deux lignes argumentatives. La première concerne la notion de contenu. En bref, la question qui taraude Lemaire est celle de savoir comment les émotions représentent les valeurs. Plus exactement, voici comment la question est présentée: « [L]e livre ne dit jamais comment l'expérience émotionnelle nous fait voir, nous présente de façon non conceptuelle, ou encore fait apparaître la valeur qui fait partie du contenu de l'émotion » (Lemaire, p. 490). En réponse, je dirais un peu bêtement que l'émotion de peur présente le caractère effrayant de son objet de manière affective. Pour reprendre l'exemple de Lemaire, quand je vois un ballon rouge, mon expérience présente un objet sphérique et rouge. De la même manière, quand l'avion perd soudain de l'altitude et que je ressens de la peur, ma peur présente une situation effrayante. Autrement dit, je ressens le caractère effrayant de la perte d'altitude.

Lemaire poursuit en critiquant l'idée que les émotions représentent des valeurs conçues comme des propriétés objectives, qui ne dépendent pas de nos réactions subjectives. Cette idée lui paraît problématique, notamment parce que les propriétés objectives évaluatives ne semblent pas de l'ordre des choses percevables. Pour illustrer ce point, Lemaire considère, entre autres, la propriété d'être comique et l'exclut parce que l'on ne saurait pas caractériser le comique. Il est bien vrai que le comique ne se laisse pas réduire à des propriétés naturelles. Mais pourquoi cela nous empêcherait-il d'avoir une perception affective du comique (ou comme je préfère le dire, de l'amusant)? On peut certainement percevoir la couleur d'un ballon sans savoir ce qu'il en est des propriétés microphysiques de surface qui sous-tendent cette propriété.

Selon Lemaire, il y aurait aussi un autre problème quant à la suggestion que les émotions sont des perceptions de propriétés qui ne dépendent pas de nos réactions, alors que leurs concepts dépendraient de nos réactions. Le problème viendrait d'une tension avec la conception de la justification des jugements évaluatifs que je préconise. D'après Lemaire, la justification d'un jugement évaluatif, qui comporte des concepts comme *dégoûtant* ou *admirable*, ne peut se faire qu'à travers une expérience ayant un contenu non conceptuel que si le jugement reprend les contenus non conceptuels de l'expérience. Or, comme l'émotion présente des propriétés qui ne dépendent pas de nos réactions, elle ne peut pas justifier des jugements qui impliquent des concepts évaluatifs dépendant de nos réactions. Ce serait un peu comme si la perception de la forme d'un objet était sollicitée pour justifier un jugement relatif aux qualités esthétiques de l'objet: il y aurait erreur de catégorie.

Pour voir ce qu'il en est, considérons un cas simple : j'admire Stéphane et, sur la base de cette admiration, je forme la croyance que Stéphane est admirable. Ma croyance n'est-elle pas, *prima facie* du moins, justifiée ? Il semble que oui, et cela même si la propriété d'être admirable est une propriété évaluative objective (ne dépendant pas de nos réactions) de Stéphane. Que cette propriété soit objective semble tout à fait compatible avec le fait que, quand je forme des croyances à son sujet, j'utilise le concept *admirable* qui, lui, dépend de nos réactions. Ce qu'il faut rappeler ici, c'est ce en quoi consiste le fait de dépendre des réactions. Un concept dépend de nos réactions quand il est nécessaire d'invoquer ces réactions pour l'expliquer. Ainsi, pour expliquer le concept d'admirable, il faut renvoyer à l'admiration. Ce qu'il convient de souligner, c'est que ce renvoi à l'émotion d'admiration est nécessaire, parce que c'est sur la base de nos réactions d'admiration que nous formons nos jugements concernant l'admirable. Comme je l'explique au chapitre III, notre expertise en ce qui concerne des concepts comme *admirable* dépend de notre capacité à ressentir de l'admiration, les réactions d'admiration étant indispensables pour la formation et la justification de tels jugements.

Lemaire se tourne ensuite vers la phénoménologie des émotions : on ne verrait pas, selon lui, comment élaborer l'idée d'expérience perceptuelle de valeur. Il est bien sûr délicat de caractériser l'effet que ça fait de ressentir une émotion. Néanmoins, il me paraît faux de dire que ce que nous ressentons quand nous sommes sous le coup d'une émotion est principalement d'ordre physiologique. En effet, nous faisons facilement la différence entre une sensation de palpitation cardiaque, d'une part, et l'effet que ça fait de ressentir de la peur ou du dégoût, d'autre part. Dans le cas des émotions, notre attention est tournée vers l'objet de l'émotion, qui est le plus souvent distinct du corps, et c'est là quelque chose qui contribue à la phénoménologie des émotions. Par ailleurs, un point qui importe ici est que la phénoménologie des émotions est caractérisée par des propriétés de valence, certaines émotions, comme la joie, présentant les choses de manière positive, alors que d'autres, comme la peur, les présentent de manière négative. C'est là un aspect essentiel de la phénoménologie des émotions.

Lemaire se demande comment concevoir les cas dans lesquels la base cognitive de l'émotion a un contenu conceptuel, comme quand j'ai peur — simplement sur la base d'un jugement — que la centrale nucléaire pollue l'eau. Les cas de ce genre sont délicats, mais ne me semblent pas constituer une difficulté insurmontable. Ainsi, on peut avancer que, pour pouvoir ressentir une émotion de peur en ce qui concerne la pollution de l'eau, il faut se représenter cette pollution, et le danger qu'elle implique, de manière non conceptuelle. Cela pourrait par exemple se faire sous la forme d'une image visuelle de cette pollution, cette image venant à être colorée affectivement. Comme l'envisage Lemaire, on pourrait aussi soutenir que ces émotions ont des contenus mixtes, partiellement conceptuels et partiellement non concep-

tuels. De tels contenus pourraient se présenter comme ceux de phrases écrites avec des crayons de couleur, de manière à signifier leur tonalité affective. Ces possibilités méritent d'être examinées de plus près, bien sûr, mais elles montrent que la théorie perceptuelle n'est pas dénuée de ressources.

Pour terminer, considérons la seconde ligne d'argumentation, qui concerne les modes d'évaluation des émotions. Lemaire doute que les émotions puissent vraiment être évaluées en fonction de leur adéquation à une réalité évaluative. Il soutient que, même si tel était le cas, ce genre d'évaluation devrait céder le pas à une évaluation pragmatique, prudentielle ou morale. Lemaire imagine un cas intrigant, celui d'une population d'Indiens, les Yanomos, évoluant dans un environnement si dangereux qu'ils devraient vivre dans une peur permanente. Ces Indiens auraient d'excellentes raisons pragmatiques de ne pas ressentir de peur, celle-ci les empêchant tout bonnement d'assurer leur survie. Selon Lemaire, le seul critère pour déterminer ce que doivent ressentir les Yanomos semble prudentiel, tout critère non pragmatique semblant dépourvu d'intérêt.

Contrairement à ce que Lemaire affirme, il me semble que la possibilité de conflit entre raisons pragmatiques et raisons aléthiques, comme je les appellerais, confirme que les émotions, comme les jugements et les croyances, ont une fonction représentationnelle et des conditions de correction. La situation ne me semble pas différente de celle des croyances. Dans certaines circonstances, il peut être éminemment utile d'avoir des croyances fausses, mais cela n'implique pas que l'évaluation en fonction de leur fausseté disparaisse de la carte. En fait, il semble bien que les raisons pragmatiques restent des raisons de la mauvaise sorte quand il s'agit d'émotions. Comme le souligne Lemaire, le fait qu'on ait des raisons prudentielles importantes d'admirer un démon n'implique pas que le démon soit admirable, bien au contraire (voir D'Arms et Jacobson 2000)². Quoiqu'il en soit, il serait faux de penser que nous n'avons pas, en général, d'intérêt pragmatique à avoir des émotions appropriées. Autant il y a la plupart du temps un avantage à avoir des croyances vraies au sujet de ce qui est effrayant, dégoûtant ou admirable, autant il est en général utile d'avoir des perceptions affectives adéquates de ces choses. Ainsi, le choix qui se présente aux malheureux Yanomos étant soit de succomber aux dangers qui les menacent, soit de mourir de peur, ils feraient mieux de déménager vers des contrées qui leur permettent d'avoir des émotions ajustées à la réalité!

2. Selon Lemaire, ce genre d'exemple ne montrerait pas qu'il existe un standard indépendant des raisons pragmatiques. Voir toutefois Maguire 2018 pour un argument visant à montrer que les raisons de la bonne sorte ont des caractéristiques formelles différentes des raisons de la mauvaise sorte.

Réponses à Ronald de Sousa

Ronald de Sousa discute lui aussi de la nature des propriétés évaluatives mais, contrairement à Lemaire, il s'intéresse au lien entre cette question et celle de la relation entre émotion et motivation. Comme de Sousa le souligne, on peut toujours se poser la question d'Euthyphron: admirons-nous un objet parce qu'il est admirable, ou bien est-il admirable parce que nous l'admirons? Formulé dans les termes de de Sousa, nos émotions constituent-elles véritablement des perceptions de valeurs objectives, ou bien ces valeurs ne sont-elles que des projections de nos réactions affectives? Selon de Sousa, la réponse n'est pas la même selon la catégorie d'émotions que l'on considère. En effet, les émotions esthétiques, qui ne comportent pas de désirs, auraient pour objet formel des propriétés qui consistent en des projections de nos émotions sur les choses.

Retraçons les grandes lignes du raisonnement proposé par de Sousa. Ce dernier part de la distinction entre les émotions standards et les émotions que j'appelle « contemplatives », c'est-à-dire les émotions comme la peur de Charles regardant un film d'horreur, qui ne comportent pas de désir qui fixerait un but, comme celui de se soustraire à un danger dans le cas de la peur. Le second pas de ce raisonnement établit un lien entre les objets formels et les buts fixés par ce désir, buts qui viennent informer les actions entreprises par l'agent. L'objet formel de la peur, l'effrayant, serait indissociable de ces buts, car c'est cette propriété qui expliquerait les buts et rationaliserait les actions qui s'ensuivent. De plus, on s'entend en général pour dire que les objets formels permettent de différencier les types d'émotions, la peur concernant l'effrayant, le dégoût le dégoûtant, et l'admiration l'admirable, par exemple. Du coup, comme les émotions essentiellement contemplatives que sont les émotions esthétiques ne fixent pas de but, leur objet formel n'entretiendrait pas de lien avec une tendance à l'action typique, qui permettrait de différencier ces émotions entre elles. Or ce sont ces tendances à l'action qui permettent de comprendre quelles sont les propriétés objectives qui sous-tendent la propriété évaluative servant d'objet formel à une émotion³. Ainsi, de Sousa soutient que dans le cas des émotions qualifiées de « basiques », comme la peur ou le dégoût, « on peut comprendre quel but ou quel ensemble de buts pourrait servir un rôle pratique pertinent étant donné la situation objective sur laquelle survient la propriété qui suscite la réaction en question » (de Sousa, p. 504). En l'absence de ces tendances à l'action, il n'y aurait pas moyen de se mettre d'accord en ce qui concerne le caractère

3. Je passe ici sur la question du lien exact entre propriété sous-jacente et objet formel. Suivant de Sousa 1987, p. 122, il me semble vrai que les propriétés évaluatives qui constituent les objets formels des émotions surviennent sur des propriétés naturelles. En fait, je soutiens au chapitre III que la relation entre ces deux sortes de propriétés est une relation de constitution, les propriétés évaluatives en question étant constituées par des propriétés naturelles disjointes.

approprié d'une émotion, car on n'aurait tout bonnement aucune idée des propriétés objectives sous-jacentes. Ainsi, de Sousa conclut : « Dans le cas des émotions standards, nous réagissons d'une certaine façon parce que les valeurs que nous appréhendons existent objectivement. Pour ce qui est des émotions contemplatives, au contraire, la réponse qu'il faudrait donner à la question d'Euthyphron est que les valeurs qui y correspondent n'existent que parce que nous réagissons d'une certaine façon. Elles demeurent purement subjectives » (de Sousa, p. 505).

En bref, l'argument peut être énoncé de la manière suivante :

- 1) Certaines émotions, comme les émotions esthétiques, sont contemplatives, dans le sens qu'elles ne comportent pas de désirs.
- 2) Comme les émotions contemplatives ne comportent pas de désirs, leurs objets formels ne sont pas liés à des tendances à l'action.
- 3) Comme les objets formels des émotions contemplatives ne sont pas liés à des tendances à l'action, il est impossible de spécifier quelles propriétés objectives seraient sous-jacentes aux objets formels.
- 4) Par conséquent, les objets formels des émotions esthétiques ne sont pas objectifs.

Un premier point à souligner est que, si cet argument est valide, il risque d'avoir des implications plus importantes que de Sousa ne semble l'entrevoir. En effet, il n'y a pas que les émotions esthétiques, comme l'admiration d'un Giacommetti, qui semblent contemplatives. La peur que Charles ressent à l'égard d'une fiction l'est aussi, tout comme le sont les autres émotions qui concernent des objets fictifs. De plus, il n'est pas nécessaire de se tourner vers le monde de la fiction pour trouver des cas d'émotions contemplatives. Il y a des raisons de penser que certaines émotions qui portent sur le passé sont elles aussi contemplatives, comme quand on ressent de la compassion en pensant aux souffrances passées d'une personne dont la santé s'est entre-temps rétablie. Finalement, en plus de l'admiration esthétique, l'admiration ordinaire ainsi que la joie et le soulagement ne semblent pas non plus devoir comporter de désirs. Ainsi, l'argument de de Sousa pourrait être généralisé : bon nombre d'émotions particulières, mais aussi certains types d'émotions concerneraient des valeurs entièrement subjectives. En fait, comme tous les types d'émotions semblent avoir des occurrences contemplatives, on pourrait même soutenir que toutes les valeurs visées par les émotions sont subjectives.

Quoiqu'il en soit, il semble possible de résister à cet argument. C'est la troisième prémisse qui est la plus vulnérable. En effet, il n'est pas évident que l'objectivité des propriétés évaluatives dépende de la possibilité de lier les émotions à des tendances à l'action. Certes, le fait qu'il faille s'accorder sur des actions à entreprendre peut finir par engendrer un consensus — l'autre option étant de se battre, évidemment ! Ainsi, nous n'aurons souvent pas d'autre choix que de nous accorder sur ce qui mérite de la peur ou ce qui mérite du dégoût. De plus, il est indéniable que la question de savoir si un

Giacometti est admirable ou si une blague est amusante n'a pas tendance à faire consensus, et l'explication à cela pourrait bien venir du fait qu'il n'y a en général que peu de nécessité pratique à se mettre d'accord sur ces questions. Toutefois, l'absence de contraintes pratiques ne montre pas qu'il n'y a pas des propriétés objectives en jeu. Il se pourrait tout à fait que l'admirable et l'amusant soient des propriétés objectives, mais moins urgentes à établir que dans le cas des propriétés naturelles. De plus, adopter un principe qui lie objectivité et tendance à l'action semble difficile à défendre. En effet, de nombreuses croyances que nous avons concernent des objets qui ont peu ou pas de pertinence pratique. Le nombre d'étoiles dans notre galaxie, la distance exacte entre la Terre et Pluton, et la théorie de la relativité générale semblent de cet ordre. Et pourtant, personne ne voudrait dire qu'il s'agit de faits purement subjectifs. Finalement, il est généralement admis que les croyances ou encore les perceptions sensorielles ne sont pas étroitement liées à la motivation — on peut croire que le soleil se couche ou encore voir le soleil à l'horizon sans nécessairement avoir un désir en relation avec cette croyance ou cette expérience visuelle. De ce fait, il semble difficile de soutenir que l'objectivité entretienne un lien privilégié avec la motivation.

Réponse à Christine Straehle

Quel rôle les émotions jouent-elles au sein de l'autonomie ? Voilà la question centrale qui intéresse Christine Straehle. Cette dernière ne conteste pas la plausibilité de l'approche générale que je propose au chapitre V. En effet, Straehle souscrit à l'idée que les émotions que nous nourrissons à l'égard de nos amis, par exemple, sont intimement liées à nos raisons d'agir à leur égard, de sorte qu'en agissant sur la base de ces émotions il semble bien que nous agissions sur la base de nos raisons.

La première question que soulève Straehle est de savoir si ce ne sont pas les dispositions à ressentir des émotions plutôt que des épisodes émotionnels qui peuvent nous permettre d'agir sur la base de nos raisons. Une des différences importantes entre les dispositions émotionnelles et les épisodes émotionnels concerne la temporalité. En général, les dispositions s'inscrivent dans la durée, alors que les émotions sont souvent très brèves. J'ai eu peur des chiens, au sens dispositionnel, pendant toute mon enfance, mais à chaque fois que je ressentais de la peur à l'égard d'un chien, cette peur ne durait que quelques minutes. Cette différence temporelle explique en partie pourquoi il est plausible d'affirmer que nos dispositions émotionnelles, et pas nos émotions occurrentes, sont constitutives de ce que nous sommes (voir Rossi et Tappolet, à paraître). Quoiqu'il en soit, la théorie perceptuelle est, comme le dit Straehle, une théorie des épisodes émotionnels, et le lien entre émotions et raisons est tracé lui aussi par rapport aux épisodes émotionnels. Dès lors, la question se pose de savoir si ce ne sont pas plutôt les émotions qui nous caractérisent pendant une certaine durée, plutôt que les fugaces réactions qui nous mettent en lien avec nos raisons d'agir.

Considérons mon attachement à une amie, attachement que l'on peut considérer comme étant une disposition complexe, qui consiste à être disposée à me réjouir si les choses vont bien pour cette amie, à m'inquiéter si les choses vont mal, à espérer que la situation s'améliore, etc. Ne serait-ce pas cet attachement, et pas les différentes émotions de joie, d'inquiétude ou d'espoir, qui comptent? Il est bien possible que l'attachement joue un rôle important eu égard à nos raisons d'agir. Toutefois, j'aimerais souligner que, même si on admet que l'attachement a un rôle à jouer, rien n'interdit d'accepter que la tristesse que je ressens quand les choses vont mal pour mon amie représente cet état de choses comme étant mauvais, quelque chose qui me donne des raisons d'aider cette amie si elle en a besoin.

La seconde interrogation de Straehle concerne le rôle de la réflexion. Straehle semble d'accord pour rejeter la conception rationaliste selon laquelle une action manifeste de la réceptivité aux raisons (*reason-responsiveness*) dans la mesure où elle résulte d'une délibération. Mais elle craint que la théorie que je propose soit trop forte elle aussi. En particulier, il lui semble que la condition que je propose, selon laquelle l'agent n'agirait pas en fonction de son émotion si ce dernier avait des raisons de penser que celle-ci l'induit en erreur, a des implications problématiques. Selon Straehle, le risque est qu'un agent perde confiance en soi.

Reprenons son exemple : Héli-père ressent une peur constante et exagérée à l'égard de son enfant. Supposons que, à cause de cette peur, il accompagne une fois de plus son enfant à l'école. Pour que son action manifeste de la réceptivité aux raisons, il faudrait que, si Héli-père avait des raisons de penser que sa peur l'induit en erreur, il n'agirait pas immédiatement mais se mettrait à réfléchir à ce qu'il doit faire. Plusieurs personnes de confiance lui ayant fait des remarques, on peut supposer qu'Héli-père ait de bonnes raisons de penser que sa peur est exagérée. Comme Straehle l'indique, on peut imaginer qu'Héli-père corrige le tir, soit en arrivant à ressentir moins de peur, soit en cessant de se laisser dominer par cette peur. Mais il se pourrait aussi qu'il se mette à douter de lui-même. Ainsi, pour tenter d'arriver à agir de manière autonome, en fonction de ses raisons d'agir, notre pauvre Héli-père perdrait quelque chose d'essentiel à l'action autonome, la confiance en soi.

En guise de réponse, on pourrait suggérer que ce qui risque de se perdre n'est pas essentiel à l'autonomie. On pourrait ainsi suggérer qu'en cessant de faire confiance à ses réactions émotionnelles Héli-père ne va pas se retrouver à douter de ses capacités à percevoir les choses autour de lui, à raisonner et à prendre à des décisions. Mais évidemment, rien n'exclut un scénario plus catastrophique. Pour autant que je puisse le voir, il faut concéder que dans certains cas le processus requis pour que l'agent arrive à bien tenir compte de ses raisons d'agir peut déboucher sur une perte de confiance en soi si importante qu'il en vienne à perdre son autonomie. En soi, cela n'invalide cependant pas la thèse que, pour faire preuve de récepti-

vité à l'égard de ses raisons, un agent doit tenir compte des raisons de penser que son émotion le trompe. En fait, la situation est comparable à celle d'un mathématicien qui, à la manière de Cantor, perd la raison en découvrant qu'il s'est trompé dans une démonstration. Évidemment, cela ne montre rien en ce qui concerne les exigences des mathématiques. Alors oui, il y a sans doute un risque de perdre confiance en soi quand on essaie de voir si nos émotions sont ajustées, mais ce n'est rien d'autre que le risque du difficile métier de penseur.

La dernière question que Straehle discute concerne l'authenticité de nos émotions. Qu'est-ce qui différencie les émotions authentiques des autres, et comment puis-je savoir si mes émotions sont authentiques ou non ? Straehle se demande en particulier comment il est possible de parler d'authenticité si on adopte la théorie perceptuelle des émotions, selon laquelle nos émotions doivent en principe s'ajuster à une réalité évaluative extérieure à nous. Si on admettait par exemple que l'authenticité est une question de choix, les émotions considérées comme authentiques seraient non pas celles qui consistent en des perceptions adéquates, mais celles qui font l'objet d'un choix. Bien sûr, il est peu court d'affirmer que l'authenticité est une question de choix, certains choix étant induits par des forces extérieures à soi.

Pour y voir plus clair, reprenons l'exemple de *Gaslight* et ajoutons-y un ingrédient affectif. Paula, la victime d'un escroc manipulateur qui s'est mariée avec elle pour lui extorquer sa fortune, commence à douter de sa santé mentale et, de ce fait, elle évite le contact avec la société. Elle a peur d'avoir un problème de santé mentale, et elle craint aussi de voir des gens. Ses émotions sont-elles authentiques ? Intuitivement, il semblerait que la seconde, mais pas nécessairement la première, manque d'authenticité. En fait, il y a une asymétrie intéressante entre ces deux peurs. Toutes deux sont inappropriées, bien sûr, mais la première et non la seconde, bien que basée sur une croyance fausse — Paula n'a pas de problème de santé mentale —, n'implique pas d'erreur évaluative — ce serait une chose qui mériterait de la peur que d'avoir un problème de santé mentale. La peur de voir des gens, par contre, comporte une évaluation erronée : voir des gens serait salubre, non pas dangereux. Dans la mesure où cette distorsion évaluative est le résultat d'une manipulation, il semble que cette seconde peur manque clairement d'authenticité. En effet, ce cas semble analogue à celui des préférences adaptatives des femmes vivant dans une société misogyne. Par contre, comme Paula ne s'aperçoit pas qu'elle fait l'objet d'une manipulation, force est de constater qu'elle est mal placée pour déterminer si ses émotions sont authentiques ou non.

Bibliographie

Brady, Michael. *Emotional Insight*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
D'Arms, J., et D. Jacobson. « Sentiment and Value », *Ethics*, vol 110, 2000, p. 722-748.

- Deonna, Julien, et Fabrice Teroni. *The Emotions: A Philosophical Introduction*, Londres, Routledge, 2012.
- de Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987.
- Maguire, Barry. « There Are no Reasons for Affective Attitudes », *Mind*, vol. 127, 2018, p. 779-805.
- Rossi, Mauro, et Christine Tappolet. « How Are Emotions and the Self Related ? », in Andrea Scarantino (dir.), *Handbook of Emotion Theory*, Routledge, à paraître.
- . « Happiness as Affective Evaluation », en préparation.
- Siegel, Susanna. *The Rationality of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Alan Thomas, *Republic of Equals : Predistribution and Property-Owning Democracy*, New York, NY, Oxford University Press, 2017, 472 pages

Gabriel Monette

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055279ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055279ar>

[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

Monette, G. (2018). Compte rendu de [Alan Thomas, *Republic of Equals : Predistribution and Property-Owning Democracy*, New York, NY, Oxford University Press, 2017, 472 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 527–532.
<https://doi.org/10.7202/1055279ar>

Comptes rendus

Alan Thomas, *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*, New York, NY, Oxford University Press, 2017, 472 pages

Cet ouvrage ambitieux et érudit de la plume du philosophe britannique Alan Thomas est une contribution significative à la recherche sur le libéralisme, et plus généralement à la philosophie de l'économie¹. Dans celui-ci, l'auteur offre non seulement une perspective originale sur l'œuvre du philosophe libéral John Rawls en y joignant plusieurs concepts issus de la conception républicaine de la liberté développée par Philip Pettit², mais il y défend aussi une conception nouvelle provenant du mariage de ces deux approches : le libéralisme républicain.

La pertinence de cet ouvrage est d'autant plus grande qu'il dépasse le seul intérêt du mariage entre le libéralisme et le républicanisme, car il présente aussi une analyse rigoureuse des enjeux économiques de l'égalitarisme libéral rawlsien et du républicanisme. À cela se mêle une étude exhaustive des nombreux enjeux qui sont soulevés par l'application des principes de justice et les questions de domination dans la sphère économique. C'est surtout un travail impressionnant offrant de nombreux outils à celles et ceux qui voudraient interroger les rapports entre libéralisme et républicanisme. Thomas aborde en effet de manière détaillée de très nombreuses contributions aux questions liées à la liberté et au pouvoir dans la tradition tant libérale que républicaine. Les propositions d'égalitaristes aussi divers de Roemer, Ackerman ou Tomasi sont discutées en détail en offrant le cadre du libéralisme républicain comme base d'analyse critique. Ce livre offre donc en premier lieu une étude du libéralisme rawlsien appliqué aux questions économiques, qui s'inscrit dans un renouveau illustré par la récente publication de *John Rawls: Reticent Socialist* par William Edmundson³.

Il est important de noter que le républicanisme intervient régulièrement dans l'argumentaire de Thomas, mais toujours dans le rôle d'auxiliaire à l'argumentation, forme de réponse au danger de la domination et à la dérive oligarchique. En effet, chaque chapitre présente le libéralisme comme cadre d'analyse et invoque les idées républicaines comme support. Cela n'est

1. Alan Thomas, *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*, New York, NY, Oxford University Press, 2017 (Oxford political philosophy).

2. Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2003.

3. William A. Edmundson, *John Rawls: Reticent Socialist*, 2017.

cependant pas le symptôme d'une méconnaissance des enjeux républicains. Sans brosser un portrait de toutes les approches républicaines, Thomas ne manque pas d'évoquer le républicanisme en entreprise (*workplace republicanism*) de Hsieh ou les perspectives critiques de McCormick. Il aurait pu être pertinent d'aborder cependant les travaux importants de Gourevitch⁴ sur le républicanisme du travail, ou les contributions de David Casassas et de Wispelaere⁵.

L'objectif du livre de Thomas est non seulement de développer cette approche qu'est le libéralisme, mais aussi de répondre à une question importante soulevée par Rawls dans *Libéralisme politique*⁶. Dans cet ouvrage, Rawls se pose la question suivante : quelle est la structure économique qui peut réaliser la justice comme équité ? Il conclut fameusement que, autant un système économique « socialiste de marché » qu'une « démocratie des propriétaires » peut réaliser la justice comme équité. Selon lui, l'un ou l'autre serait capable de réaliser ses idéaux. C'est cette conclusion que Thomas souhaite remettre en question. La thèse de l'auteur est claire. Il entend montrer que le socialisme de marché n'est, en fait, pas cohérent avec cette conception de la justice. Pour lui, la seule structure économique cohérente avec le libéralisme républicain est la démocratie des propriétaires. Autrement dit, Thomas considère, avec Rawls, que les concepts classiques du libéralisme ne nous permettent pas, à eux seuls, de choisir entre ces deux systèmes économiques. C'est seulement avec l'aide du républicanisme, de ses outils conceptuels et de sa sensibilité aux rapports de pouvoir, et avec l'aide de la notion de domination, qu'il est selon lui possible d'y arriver.

Il commence dans les trois premiers chapitres par une défense de Rawls en bonne et due forme. Ceux-ci présentent les concepts centraux qu'il espère tirer de Pettit et de Rawls, respectivement. On y voit alors que le travail de Thomas est positionné dans le camp rawlsien. Ces chapitres placent les bases de cette discussion, en abordant les questions de justice distributive posées par plusieurs commentateurs sur des questions comme l'optimum de Pareto, le rapport des individus avec la réalisation de la justice, etc.

C'est dans les deux chapitres suivants (IV et V) que Thomas ajoute les concepts républicains à la pensée rawlsienne. Dans cette partie du livre, Thomas critique la stratégie « isolationniste » de Cohen et de Rawls. Il considère exagérément optimiste l'idée que, pour protéger les libertés des individus, il est suffisant de les isoler du pouvoir généré par les inégalités permises par leurs théories. Il défend que le républicanisme apporte une stratégie plus efficace dans le monde réel en considération des tendances et des lois du

4. Alex Gourevitch, *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 2015.

5. David Casassas, et Jurgen de Wispelaere, « Republicanism and the Political Economy of Democracy », *European Journal of Social Theory*, septembre 2015.

6. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 2016.

monde social. Pour lui, il est nécessaire de structurer une société plus égalitaire dans la distribution des biens, notamment par une démocratie des propriétaires, pour diminuer la capacité effective des puissants à dominer et à s'attaquer aux libertés des individus.

Les quatre chapitres centraux (VI à X) portent sur l'économie du libéralisme républicain. L'auteur commence par une présentation de la démocratie des propriétaires et tente d'en offrir une interprétation égalitariste libérale et républicaine. Pour lui, la démocratie des propriétaires est l'idéal économique auquel tend le libéralisme républicain. Elle consiste en une structure économique dotant chaque individu d'une part de propriété lui servant à protéger ses libertés. Ce faisant, l'individu se dégage de la nécessité de se soumettre à l'arbitraire d'autrui. Il acquiert d'une certaine manière une plus grande autonomie au sens où il a un pouvoir de défection. C'est la contribution du républicanisme qui permet de choisir ce modèle plutôt que le socialisme de marché.

Le chapitre IX est central dans ce livre, car c'est le moment où l'argument de Thomas se déploie et où ce dernier apporte sa contribution à la théorie rawlsienne. C'est là qu'il développe sa critique du socialisme de marché et toute sa réflexion sur la question de la démocratie économique. Mais c'est aussi lors de la discussion du socialisme de marché que semble apparaître une faiblesse importante dans l'argumentaire de Thomas. En effet, la définition même qu'il donne de cette forme de socialisme est problématique, car il en choisit une radicale. Ce faisant, il peut clairement montrer comment son approche se distingue, mais ne peut pas sérieusement critiquer les autres formes plus modérées de socialisme de marché qui existent. En fait, son pluralisme ne semble pas clairement se distinguer d'approches socialistes comme celles décrites par le sociologue de l'économie Erik Olin Wright Alperovitz⁷.

Pour lui, le socialisme de marché est organisé de manière à ce que les seules institutions économiques soient des coopératives. Il ne manque pas d'évoquer d'autres propositions, mais celles-ci sont présentées comme moins « socialistes ». Elles ne sont donc pas pour lui des candidates pour représenter le socialisme de marché. Son critère est donc particulièrement exigeant et semble manquer l'intuition rawlsienne qui consiste à penser que le socialisme de marché peut inclure d'autres mécanismes que les coopératives pour réaliser la justice, ou du moins à penser d'autres formes d'organisations économiques que celles qui existent actuellement.

Il importe de souligner que, tout au long de sa défense de la démocratie des propriétaires, Thomas ne manque pas de faire valoir les avantages d'une structure économique diversifiée tant en ce qui concerne les entreprises qu'en ce qui concerne les opportunités, mais il ne prend pas position sur la nécessité de favoriser une forme corporative par rapport à une autre.

7. Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias*, London; New York, Verso, 2010.

Pour lui, les institutions économiques, comme les entreprises qui émergeraient d'une démocratie des propriétaires libérale-républicaine ne pourraient fondamentalement pas dominer les individus. La capacité de sortie (*exit*), de « défection » des individus forcerait l'émergence d'entreprises plus soucieuses des droits de ceux-ci. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir une conception plus forte de ce qu'est une entreprise plus juste, car la défection permet aux individus de se prémunir contre la domination qui pourrait avoir lieu au cœur des entreprises.

Or des commentateurs⁸ ont déjà montré qu'il n'était pas certain que la présence de la possibilité de défection, même significative, soit garante d'une protection contre toute forme de domination. De plus, nous avons des raisons de croire que la forme de l'entreprise est plus importante que la discussion de la défection peut le laisser croire. La manière dont le droit corporatif structure les entreprises n'est pas neutre. L'entreprise n'est pas simplement une institution servant à produire des biens et des services. Elle a une place particulière dans la société qui nécessite qu'on y réfléchisse comme étant une institution fondamentale de nos sociétés. Non seulement nous avons des raisons de croire que l'entreprise est une institution assez importante pour faire partie de la structure de base rawlsienne, même s'il y a encore des ambiguïtés liées à son statut⁹, mais une littérature se développe, surtout dans la perspective libérale, défendant l'idée que l'entreprise en tant qu'institution fondamentale à nos sociétés est un espace qui peut servir pour réaliser la justice¹⁰. C'est pourquoi il semble important de prendre au sérieux l'idée que la forme de l'entreprise a un rôle à jouer dans la réalisation de la justice et de la liberté républicaine. En fait, beaucoup de travail reste à faire en ce qui concerne le développement d'une forme d'« entreprise républicaine », c'est-à-dire une entreprise structurée de manière à promouvoir la liberté républicaine.

Néanmoins, la critique que fait Thomas du socialisme de marché se base sur l'idée que les coopératives, seules institutions existant dans son interprétation du socialisme de marché, ouvrent la possibilité de rapports de domination entre les travailleurs. À ce titre, Thomas critique fermement les positions défendues par des auteurs comme Roemer ou Schweickart qui affirment qu'une société libre et juste serait exclusivement composée de coopératives. Tout en acceptant que ce soit une position radicale qui n'est pas représentative de la variété des propositions de socialisme de marché, Thomas montre que même dans les coopératives, type d'organisation réputée être plus juste, car plus près de ses travailleurs, il subsiste des formes

8. Nicholas Vrousalis, « Review of Thomas, Republic of Equals », 2017.

9. Sandrine Blanc, « L'entreprise fait-elle partie de la structure de base rawlsienne ? », *Revue de philosophie économique*, vol. 15, n° 1, octobre 2014, p. 167209.

10. Abraham Singer, *The Form of the Firm: A Normative Political Theory of the Corporation*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2018.

de domination. Or cette domination est à rejeter pour des raisons républicaines afin de favoriser plutôt une démocratie des petits propriétaires constituée de multiples mécanismes permettant aux individus propriétaires de bénéficier d'une certaine quantité de propriétés sous forme d'unités de « trust », de parts dans des entreprises publiques, etc. Ce modèle, que Thomas tire explicitement de Meade¹¹, permettrait de donner aux individus les moyens de faire défection en cas de domination. Cela, doublé d'autres mécanismes d'inspiration républicaine, comme la contestation des décisions du management¹², permettrait selon Thomas de réaliser les idéaux du libéralisme républicain. Le résultat, sur le plan institutionnel, de sa démocratie des propriétaires serait en fait une sorte de pluralisme, semblable à celui que propose Gal Alperovitz¹³.

Le chapitre X présente une critique sévère de l'approche libérale semblable à celle des libertariens que Tomasi développe dans *Free Market Fairness*¹⁴. Cette approche de la liberté économique n'a pour effet, selon Thomas, que de justifier la structure de l'économie que nous connaissons, comme si nous étions condamnés à vivre avec le niveau d'inégalités et de domination de la société actuelle et qu'il n'y avait que la guerre pour réellement atténuer la différence des conditions¹⁵.

Les derniers chapitres (XI à XII) abordent les questions plus pratiques de l'application d'une telle théorie. Le chapitre XI explore la question de l'utopisme. En effet, Thomas a, à travers le livre, défendu l'idée qu'il ne fallait pas se satisfaire de compromis intermédiaire, le second meilleur choix (*second best*) pour réaliser la justice, mais bien viser l'option idéale¹⁶. Le dernier chapitre examine la possibilité d'appliquer cette théorie dans le contexte contemporain marqué par de grandes inégalités et par la mondialisation. En effet, durant presque tout l'ouvrage, Thomas a développé une théorie inspirée de Rawls, c'est-à-dire tournée vers un État, et ce chapitre montre les limites de cette approche. Cependant, Thomas défend sa perspective en montrant que les approches localistes ou même municipalistes sont prometteuses et pourraient permettre de mettre en place des formes de démocratie des propriétaires.

11. James Meade, *Liberty, Equality and Efficiency*, London, Macmillan, 1993 ; James Meade, *Intelligent Radical's Guide to Economic Policy: the Mixed Economy*, London, George Allen and Unwin, 1975 ; James E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Routledge, 2012 (Routledge Revivals).

12. Nien-hê Hsieh, « Rawlsian Justice and Workplace Republicanism », *Social Theory and Practice*, janvier 2005.

13. Gar Alperovitz, et James Gustave Speth, *America Beyond Capitalism: Reclaiming our Wealth, our Liberty, and our Democracy*, Takoma Park, MA ; Boston, MA, Democracy Collaborative Press, Dollars and Sense, 2011.

14. John Tomasi, *Free Market Fairness*, 2013.

15. Thomas, *Republic of Equals*, p. 314.

16. *Ibid.*, p. 316.

Pour conclure, le livre peut être lu tant comme une défense de Rawls contre ses critiques, que comme une présentation de l'économie politique républicaine. C'est un projet ambitieux qui pose des questions importantes sur les institutions économiques de nos sociétés au regard de nos principes de justice. L'auteur déploie une connaissance encyclopédique de la littérature et des débats sur le libéralisme qui, à elle seule, mérite qu'on s'y intéresse. Outre la question de la forme des entreprises, qui fait défaut, peu de questions restent inexplorées. Quiconque veut se familiariser aux enjeux économiques du libéralisme ou du républicanisme est encouragé à parcourir ce livre.

GABRIEL MONETTE

Université de Montréal

Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde. La peinture de Caspar David Friedrich et la philosophie romantique de Novalis*, Zürich, LIT Verlag, 2017, 340 pages

L'ouvrage de Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde*, propose d'examiner le romantisme par-delà une certaine « vulgate » de celui-ci, à la lumière de deux figures *a priori* hétéroclites¹ bien que contemporaines l'une de l'autre : celles du peintre Caspar David Friedrich (1774-1840) et du poète-philosophe Novalis (1772-1801). Dans les premières pages du livre, Cahen-Maurel explique les motifs derrière le choix de ce double objet d'étude, non sans d'une part interroger les raisons pour lesquelles C. D. Friedrich est considéré aujourd'hui comme le représentant par excellence du romantisme en peinture, ni d'autre part sans justifier ce qui lui fait privilégier dans le cadre de sa réflexion la définition que donne Novalis du « romantisme », plutôt que celle que l'on pourrait tirer des écrits des frères Schlegel (fondateurs de la revue *l'Athenaeum* et initiateurs du romantisme d'Iéna (1795-1797; 1800-1802), période particulièrement visée dans cette étude).

C'est en effet du fragment 105 des « Poéticisms » de Novalis que l'auteure tire un concept opératoire — en même temps outil herméneutique et fil conducteur — lui permettant de mener à la fois une exploration conceptuelle de l'imaginaire plastique du romantisme pictural de C. D. Friedrich, et une relecture double du romantisme *par* Novalis et *de* Novalis. L'auteure suggère ainsi la possibilité d'une réhabilitation philosophique du penseur dont l'impératif de romantisation du monde, tel que formulé au fragment 105, est à comprendre non pas comme simple élucubration poétique, mais comme résultant d'une intégration bien comprise de certains auteurs dont la pensée (surtout Kant et Fichte) précède la sienne. Il s'agit pour Cahen-

1. Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde*, Zürich, LIT Verlag, 2017, p. 20.

Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde. La peinture de Caspar David Friedrich et la philosophie romantique de Novalis*, Zürich, LIT Verlag, 2017, 340 pages

LAURA KASSAR

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055280ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055280ar>

[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

KASSAR, L. (2018). Compte rendu de [Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde. La peinture de Caspar David Friedrich et la philosophie romantique de Novalis*, Zürich, LIT Verlag, 2017, 340 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 532–536.
<https://doi.org/10.7202/1055280ar>

Pour conclure, le livre peut être lu tant comme une défense de Rawls contre ses critiques, que comme une présentation de l'économie politique républicaine. C'est un projet ambitieux qui pose des questions importantes sur les institutions économiques de nos sociétés au regard de nos principes de justice. L'auteur déploie une connaissance encyclopédique de la littérature et des débats sur le libéralisme qui, à elle seule, mérite qu'on s'y intéresse. Outre la question de la forme des entreprises, qui fait défaut, peu de questions restent inexplorées. Quiconque veut se familiariser aux enjeux économiques du libéralisme ou du républicanisme est encouragé à parcourir ce livre.

GABRIEL MONETTE

Université de Montréal

Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde. La peinture de Caspar David Friedrich et la philosophie romantique de Novalis*, Zürich, LIT Verlag, 2017, 340 pages

L'ouvrage de Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde*, propose d'examiner le romantisme par-delà une certaine « vulgate » de celui-ci, à la lumière de deux figures *a priori* hétéroclites¹ bien que contemporaines l'une de l'autre : celles du peintre Caspar David Friedrich (1774-1840) et du poète-philosophe Novalis (1772-1801). Dans les premières pages du livre, Cahen-Maurel explique les motifs derrière le choix de ce double objet d'étude, non sans d'une part interroger les raisons pour lesquelles C. D. Friedrich est considéré aujourd'hui comme le représentant par excellence du romantisme en peinture, ni d'autre part sans justifier ce qui lui fait privilégier dans le cadre de sa réflexion la définition que donne Novalis du « romantisme », plutôt que celle que l'on pourrait tirer des écrits des frères Schlegel (fondateurs de la revue *l'Athenaeum* et initiateurs du romantisme d'Iéna (1795-1797; 1800-1802), période particulièrement visée dans cette étude).

C'est en effet du fragment 105 des « Poéticisms » de Novalis que l'auteure tire un concept opératoire — en même temps outil herméneutique et fil conducteur — lui permettant de mener à la fois une exploration conceptuelle de l'imaginaire plastique du romantisme pictural de C. D. Friedrich, et une relecture double du romantisme *par* Novalis et *de* Novalis. L'auteure suggère ainsi la possibilité d'une réhabilitation philosophique du penseur dont l'impératif de romantisation du monde, tel que formulé au fragment 105, est à comprendre non pas comme simple élucubration poétique, mais comme résultant d'une intégration bien comprise de certains auteurs dont la pensée (surtout Kant et Fichte) précède la sienne. Il s'agit pour Cahen-

1. Laure Cahen-Maurel, *L'art de romantiser le monde*, Zürich, LIT Verlag, 2017, p. 20.

Maurel de prendre au sérieux, au-delà de l'image du poète exalté, le penseur du système paradoxal de « l'absence de système », et elle cherche donc à mettre en lumière les thèses philosophiques, voire la présence d'une métaphysique, chez ce dernier. Elle cerne en Novalis, à travers sa conception de « l'action réciproque » (*Weschselwirkung*) entre le Moi et le monde, un subtil penseur de la réciprocité entre réalisme et idéalisme. Les thèses du poète, selon Cahen-Maurel, seraient ainsi le fruit de plusieurs moments de « dépassement » (notamment de Kant, Fichte et des frères Schlegel), résultant notamment de l'intégration dans sa pensée de concepts d'abord formulés par Goethe, Herder et Hemsterhuis.

« *Le monde doit être romantisé* », nous dit le fragment 105 des « Poéticisms ». *L'art de romantiser*, explique Cahen-Maurel quant au choix du titre de son ouvrage, doit s'entendre doublement comme « *art* » de romantiser (il s'agit en effet d'une enquête auprès d'un romantisme pictural), de même que comme « *art de* », c'est-à-dire *méthode, tour pour*². L'auteure perçoit une double implication dans la définition novalisienne de la romanisation du monde : c'est autant un certain rapport au réel qu'une méthode de production d'un imaginaire ou d'une poétique. L'entièreté de son analyse tient compte de ce constat, et jamais — ni chez C. D. Friedrich, ni chez Novalis — elle ne faillit à mener jusqu'à terme ce double examen, d'objet et de manière, sous le double angle de l'objectivité et de la subjectivité. Le défi est d'autant plus important que l'auteure ne s'intéresse pas seulement à des textes, mais aussi — et très concrètement — à des tableaux. Le dialogue entre image et langage, qui est aussi plus largement celui du dialogue entre art (peinture, poésie, fragment) et discours, est d'ailleurs maintenu dans sa complexité tout au long du livre. Cahen-Maurel prend soin d'éviter les écueils et les interprétations qui menacent d'un côté « d'imposer au visuel une domination du langagier³ », et de l'autre, d'affirmer l'incommensurabilité des langages tant pictural que conceptuel. Elle affirme en ce sens : « Nous ne proposons pas un Friedrich philosophe mais abordons en philosophe des questions soulevées par son art qui peuvent concerner la philosophie, comme par exemple celle de savoir quel est son rapport au sublime⁴. » De même, lorsqu'elle interroge les thèses de Novalis, l'auteure veille à « ne jamais absolutiser le moment subjectif en l'abstrayant de son envers objectif, ou réciproquement⁵ ». Elle opère plutôt un va-et-vient continu.

Le point de départ de la méthode de Cahen-Maurel se situe ainsi dans un examen d'abord « immanent » de la production de C. D. Friedrich et de Novalis. Son approche herméneutique met provisoirement de côté certains « préjugés théoriques » et consiste à comprendre ces deux figures dans leurs

2. *Ibid.*, p. 23.

3 *Ibid.*, p. 25.

4 *Ibid.*, p. 21.

5 *Ibid.*, p. 42.

contextes respectifs, c'est-à-dire « de l'intérieur, dans leurs propres termes, conformément à leurs propres buts, par un travail d'analyse visuelle et/ou textuelle, de la lettre des textes comme des tableaux eux-mêmes⁶ ». C'est seulement en second lieu qu'interviennent les diverses appropriations faites par les commentateurs à différents moments dans l'histoire de la théorie de l'art et sur le terrain de la littérature secondaire, appropriations que l'auteure présente et situe avec clarté et concision — sans d'abord trancher — de sorte que le lecteur se retrouve avec un portrait enrichi des enjeux issus de la réception des œuvres à l'étude, de même qu'avec un sens de la manière dont celles-ci s'inscrivent dans l'histoire des idées. Cahen-Maurel réserve en effet au dernier chapitre du livre le gros de son propre travail de positionnement à l'intérieur de ces débats. C'est également dans le dernier chapitre qu'elle vient répondre aux questions directrices énoncées en introduction de l'ouvrage : y a-t-il bel et bien un horizon commun entre Novalis et C. D. Friedrich ? Cet horizon est-il celui de la romantisation du monde au sens novalissien ? Plus largement, ces questions participent aussi à nourrir l'enquête que mène l'auteure auprès du romantisme allemand : y a-t-il de fait une *philosophie* propre au romantisme ? Est-elle en continuité ou en rupture avec ce que l'on appelle l'idéalisme allemand ? En vue à la fois de mieux *poser* et de *répondre* à ces interrogations, l'analyse de l'auteure est guidée par trois axes que représentent les couples d'opposition suivants : réalisme/idéalisme, rationalisme/irrationalisme, et système/fragment.

L'art de romantiser le monde contient huit chapitres comportant chacun entre deux et six sous-sections. Les trois premiers chapitres (I. « Sens et symbolisme dans la peinture de Friedrich » ; II. « La critique par Hegel du style de Friedrich » ; et III. « Anti-paysages ? ») sont consacrés presque exclusivement à la description picturale des œuvres de Friedrich, et principalement aux tableaux suivants : *Croix dans la montagne* (1807-1808), *Fenêtres* (1805-1806) et *Moine au bord de la mer* (1808-1810). C'est aussi dans ces trois premiers chapitres que sont mis en place les enjeux théoriques contenus dans la peinture de paysage de C. D. Friedrich, de même que les acteurs principaux de sa réception, ou bien directe (Ramdhor, Hegel, de même que ceux qui étaient présents lors de l'exposition de 1820 à Dresde), ou bien indirecte. Avec les multiples torsions faites aux codes du paysage traditionnel en peinture, notamment par la polyfocalité des points de vue et des regards, par l'incertitude concernant l'intention allégorique du peintre, par le brouillement de l'horizon, le remaniement de la dialectique intérieur-extérieur (qui est en même temps la dialectique subjectivité-objectivité et homme-nature), ou encore par la présence des énigmatiques figures de dos (*Rückenfiguren*), la peinture de Friedrich se présente d'emblée dans son caractère difficilement déchiffrable. Les trois premiers chapitres posent la question de l'intelligibilité de l'œuvre du peintre : y a-t-il un décodage pos-

6 *Ibid.*, p. 28.

sible ? L'hermétisme de Friedrich est-il, comme le dit Hegel, une « cachotterie » délibérée, proprement « romantique » ? Et de manière plus importante, Cahen-Maurel demande : avec Friedrich, avons-nous encore affaire à un paysage, ou assistons-nous plutôt à une *sortie du paysage* ?

Les quatre chapitres suivants (IV. « La philosophie romantique selon Novalis » ; V. « Le sens merveilleux de l'imagination » ; VI. « La plastique picturale. Novalis et l'esthétique de Herder » ; et VII. « Le sublime romantique, et non kantien ») concernent la pensée de Novalis et posent la question suivante : en réponse à la crise du sens, que faut-il entendre par « romantisation » du monde ? Dans ces chapitres, l'auteure positionne Novalis par rapport aux grands penseurs de l'idéalisme allemand : ce faisant, elle illustre d'un côté en quels points le poète est l'héritier de l'idéalisme à la fois de Kant, de Fichte, et de Schiller, et de l'autre, en quels points il opère des mouvements de rupture et de dépassement. Les catégories idéalistes de Moi, de génie, d'esprit (fichtéen) et de sublime (kantien), sont reprises par Novalis, mais collisionnées avec des concepts tels que la métamorphose goethéenne, l'esthétique herdéenne de l'incarnation, et le sublime « poético-apocalyptique » inspiré de sa lecture d'Hemsterhuis. C'est ainsi que, selon Cahen-Maurel, Novalis opère un renversement — qui est aussi une réciprocité — de l'idéalisme en réalisme. C'est cette réversibilité des régimes du réel et de l'idéal qui fait la spécificité du romantisme de Novalis et qui explique (par-delà le paradoxe) la possibilité de voir chez lui une totalité ouverte, où fragment et système ne s'excluent pas mais sont plutôt reconduits l'un à l'autre. C'est également dans ces quatre chapitres que sont développées les thèses proprement novallissiennes, notamment celles de son « idéalisme magique » et de son réalisme magique, de même que le rôle qu'il attribue à l'imagination ; l'opération de « romantisation » comme « potentialisation qualitative », et la fonction du mystère comme geste herméneutique incitant à la connaissance sont également développées.

Le dernier chapitre (VIII. « Romantiser le monde : C.D. Friedrich et Novalis ») ainsi que la conclusion viennent boucler la trajectoire menée depuis l'introduction et déployée progressivement dans les sept chapitres précédents. Pour la première fois, dans le huitième chapitre, le peintre et le poète-philosophe sont directement mis en relation l'un avec l'autre. En conformité avec la démarche herméneutique initiale de l'auteure, le lecteur est amené en fin d'analyse à tirer le constat suivant : pleinement rendre compte de l'œuvre, autant celle de C. D. Friedrich que celle de Novalis, ne se fait véritablement qu'à la lumière de cette double lecture d'objet et de méthode, « spirituelle et physique, objective et subjective⁷ ». C'est aussi dans cette dernière section du livre qu'est davantage exploré l'axe système/fragment, d'une part, autour du procédé de « réduction du visible » dans les paysages de Friedrich, et d'autre part, à travers le rapport de Novalis au

7. *Ibid.*, p. 152.

fragment et à la totalité. Enfin, c'est également dans le chapitre VIII que Cahen-Maurel prend plus explicitement position au sein de certaines appropriations théoriques du romantisme de C. D. Friedrich dans la littérature secondaire. La réponse originale qu'elle donne à la question de la possibilité de voir ou non, à la lumière du contenu étayé, un horizon commun entre les figures de Friedrich et de Novalis (et s'il s'agit bel et bien de celui de la romantisation du monde) propose ainsi *une nouvelle* interprétation d'une certaine philosophie romantique. Cette interprétation originale qu'elle tire de l'impératif novalissien et de la peinture de Friedrich lui permet de conclure que la romantisation du monde est à la fois « méthode de travail et philosophie à part entière », et qu'elle n'est pas « seulement une opacification du connu, mais une divulgation et une banalisation du mystère, de l'inconnu dans ses formes connues, du merveilleux dans le prosaïque⁸ ».

Cahen-Maurel, avec *L'art de romantiser le monde*, réalise un tour de force. La prose limpide du livre et la finesse de sa construction permettent au lecteur d'accomplir un véritable voyage à travers les paysages philosophiques des différents moments du romantisme allemand. En abordant *en philosophe* les questions soulevées par l'art de C. D. Friedrich à la lumière de la figure de Novalis, l'auteure élabore les bases d'une réflexion féconde qui fait dialoguer l'art avec l'histoire de la pensée. C'est une réflexion qui s'insère avec pertinence et acuité tout autant au sein du domaine de la recherche actuelle en idéalisme allemand que dans les débats en esthétique et en philosophie de l'art.

LAURA KASSAR

Université de Montréal

Marie-Josée Lavallée, *Lire Platon avec Hannah Arendt. Pensée, politique, totalitarisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Pensée allemande et européenne », 2018, 364 pages

Souvent examinée dans son rapport à Aristote, Kant et Heidegger, la pensée de Hannah Arendt n'a que peu été considérée en regard de sa lecture de Platon. Aussi la vaste étude de M.-J. Lavallée est-elle particulièrement bienvenue dans l'espace philosophique contemporain. S'il peut paraître évident aux lecteurs le moins initiés qu'Arendt ne cache pas une préférence marquée pour le Stagirite plutôt que pour Platon, cet ouvrage rappelle de manière tout à fait à propos que l'œuvre d'Arendt est de part en part tra-

8. *Ibid.*, p. 312.

Philosophiques

philosophiques

Marie-Josée Lavallée, *Lire Platon avec Hannah Arendt. Pensée, politique, totalitarisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Pensée allemande et européenne », 2018, 364 pages

Antoine Pageau-St-Hilaire

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055281ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055281ar>

[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

Pageau-St-Hilaire, A. (2018). Compte rendu de [Marie-Josée Lavallée, *Lire Platon avec Hannah Arendt. Pensée, politique, totalitarisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Pensée allemande et européenne », 2018, 364 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 536–541. <https://doi.org/10.7202/1055281ar>

fragment et à la totalité. Enfin, c'est également dans le chapitre VIII que Cahen-Maurel prend plus explicitement position au sein de certaines appropriations théoriques du romantisme de C. D. Friedrich dans la littérature secondaire. La réponse originale qu'elle donne à la question de la possibilité de voir ou non, à la lumière du contenu étayé, un horizon commun entre les figures de Friedrich et de Novalis (et s'il s'agit bel et bien de celui de la romantisation du monde) propose ainsi *une nouvelle* interprétation d'une certaine philosophie romantique. Cette interprétation originale qu'elle tire de l'impératif novalissien et de la peinture de Friedrich lui permet de conclure que la romantisation du monde est à la fois « méthode de travail et philosophie à part entière », et qu'elle n'est pas « seulement une opacification du connu, mais une divulgation et une banalisation du mystère, de l'inconnu dans ses formes connues, du merveilleux dans le prosaïque⁸ ».

Cahen-Maurel, avec *L'art de romantiser le monde*, réalise un tour de force. La prose limpide du livre et la finesse de sa construction permettent au lecteur d'accomplir un véritable voyage à travers les paysages philosophiques des différents moments du romantisme allemand. En abordant *en philosophe* les questions soulevées par l'art de C. D. Friedrich à la lumière de la figure de Novalis, l'auteure élabore les bases d'une réflexion féconde qui fait dialoguer l'art avec l'histoire de la pensée. C'est une réflexion qui s'insère avec pertinence et acuité tout autant au sein du domaine de la recherche actuelle en idéalisme allemand que dans les débats en esthétique et en philosophie de l'art.

LAURA KASSAR

Université de Montréal

Marie-Josée Lavallée, *Lire Platon avec Hannah Arendt. Pensée, politique, totalitarisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Pensée allemande et européenne », 2018, 364 pages

Souvent examinée dans son rapport à Aristote, Kant et Heidegger, la pensée de Hannah Arendt n'a que peu été considérée en regard de sa lecture de Platon. Aussi la vaste étude de M.-J. Lavallée est-elle particulièrement bienvenue dans l'espace philosophique contemporain. S'il peut paraître évident aux lecteurs le moins initiés qu'Arendt ne cache pas une préférence marquée pour le Stagirite plutôt que pour Platon, cet ouvrage rappelle de manière tout à fait à propos que l'œuvre d'Arendt est de part en part tra-

8. *Ibid.*, p. 312.

versée, rythmée pour ainsi dire par une lecture — très critique, certes — de la philosophie platonicienne.

Le premier mérite spécifique du livre consiste dans le fait qu'il situe la réception arendtienne de Platon dans son contexte historique. Sans jamais tomber dans l'écueil d'une *reductio ad historicum*, l'auteure entreprend de montrer que la lecture de Platon par Arendt n'est pas accidentelle. Cette contextualisation permet de montrer comment, depuis le XIX^e siècle jusqu'à l'après-guerre, la lecture de Platon est devenue de plus en plus dogmatique au sein de la philosophie allemande : d'abord une source d'inspiration pour la *Bildung* au XIX^e siècle, le génie platonicien fut ensuite exalté pour son charisme et son holisme poético-philosophique, puis carrément récupéré par l'idéologie raciale sous le national-socialisme. L'interprétation polémique de Karl Popper, dont l'essentiel fut publié en 1945, n'est donc que le versant critique d'un Platon dogmatique déjà gravement opérant en Allemagne à l'époque (p. 100-101). Aussi l'interprétation arendtienne de Platon ne saurait-elle être suffisamment expliquée en invoquant une fascination pour les cours de Heidegger sur le philosophe grec ; elle est au moins tout autant une critique d'un Platon dogmatique qu'on peut en grande partie expliquer par le contexte allemand dans lequel elle s'est d'abord développée.

Comme le montre bien l'ouvrage, ce dogmatisme platonicien est récurrent dans l'interprétation d'Arendt. Il structure en effet sa compréhension de la fameuse théorie des Idées, du conflit entre la vérité et l'opinion — et par là entre philosophie et politique —, de la supposée tendance « tyrannique » de la politique platonicienne et de la substitution du faire à l'agir (ou la politique « poïétique »).

À travers l'ensemble de son ouvrage, l'auteure ponctue ses analyses de la pensée d'Arendt par des critiques qui s'appuient tantôt sur les textes platoniciens eux-mêmes, tantôt sur des commentateurs récents qui ont vu dans les Dialogues autre chose qu'un dogmatisme politico-métaphysique. Ce travail critique et réflexif permet au lecteur de saisir l'ampleur du réaménagement du platonisme par Arendt mieux que ne le fait une présentation trop sympathique ou trop peu critique des lectures arendtiennes des Anciens¹. Elle permet aussi de soulever d'importantes questions au sujet de la philosophie de Platon elle-même.

En présentant l'interprétation qu'Arendt propose des Idées platoniciennes, l'auteure montre que cette lecture doit beaucoup au récit heideggérien du déclin de la conception de la vérité — du dévoilement (*aletheia*) à la

1. On trouve par exemple ce second genre d'exposés de la lecture arendtienne d'Aristote dans les travaux — fort importants par ailleurs — de Jacques Taminiaux, Dana Villa et Étienne Tassin. Voir notamment Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, Payot, 1992 ; Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999 ; Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

correspondance (*homoiosis*) —, mais souligne, à la suite de Francisco Gonzalez², que ce récit repose sur une réduction significative de ladite théorie (p. 125). Arendt s'appuie sur le premier aspect de cette réduction — soit la réduction des Idées à des étants visibles — pour critiquer Platon. En insistant sur le caractère « d'apparaître » des Idées, ce dernier aurait induit une compréhension du Bien modelée sur le caractère du Beau: ce biais aurait à son tour fait du Bien quelque chose qui s'offre au regard contemplatif plutôt qu'une notion qui relève de l'agir politique, établissant la supériorité de la philosophie sur le politique (p. 128-129). En faisant ainsi de l'Idée une norme intransigeante sur laquelle doit être modelé de force le monde humain, Arendt observe certains parallèles entre l'idéologie et les Idées: les deux sont totalisantes et imposées de haut en bas; elles « ont en commun de dénaturer le politique en le soumettant à une vérité qui lui est étrangère » (p. 137). Arendt soutient à cet effet que les Idées « privent les philosophes » de la *phronêsis* aristotélicienne (p. 139). L'auteure aurait pu poursuivre ici sa critique de l'interprétation dogmatique de Platon: si le philosophe entendait par la *phronêsis* à la fois le versant théorétique et le versant pratique de la pensée, peut-être cherchait-il à établir un pont entre les deux plutôt qu'à les opposer au détriment de la rationalité pratique (cf. p. 150).

L'auteure se veut aussi sceptique à l'égard de l'interprétation du conflit entre philosophie et politique chez Arendt. La raison en est que, pour cette dernière, ce conflit remonterait historiquement au procès de Socrate et à l'émergence subséquente de la philosophie de Platon ainsi que du mépris pour le politique qui serait intrinsèque à celle-ci. Cette lecture repose donc sur une distinction, voire une opposition, entre une conception socratique et une conception platonicienne du rapport entre opinion et vérité. Chez Socrate, le dialogue n'aurait d'autre fin que d'éclairer et de purifier les opinions en les confrontant les unes aux autres afin d'assainir la conversation citoyenne (p. 153-155). Chez Platon, en revanche, l'opinion serait un obstacle (ou tout au plus un pénible passage obligé) vers une vérité qui la transcende. L'auteure pense qu'une telle distinction est intenable, surtout dans la mesure où Arendt ne tire son portrait de Socrate d'aucun autre écrit socratique. Elle semble toutefois admettre sans difficulté que le Socrate de Platon ne cherche pas à dépasser les limites de la *doxa* (cf. p. 155 et p. 300-301). Il est certain qu'en cherchant à assimiler le Platon arendtien au Socrate arendtien, l'auteure peut aisément sauver Platon de l'accusation de dogmatisme. Mais, ce faisant, elle court le risque de dénaturer la philosophie platonicienne en lui ôtant sa préoccupation pour le vrai. La seule concession d'Arendt quant à l'importance de la vérité en politique concerne les vérités dites factuelles, qui permettent de résister aux « nobles mensonges » platoniciens. L'auteure ne précise malheureusement pas sa pensée sur cette ques-

2. Francisco Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2009.

tion. Endosse-t-elle la distinction arendtienne entre vérité factuelle et vérité philosophique ? Une telle distinction est-elle observable chez Platon, ou bien la nécessité du mensonge en politique ne découle-t-elle pas pour lui d'une vérité plus importante, qui concerne tout autant les faits que la philosophie et ce qu'elle devrait entreprendre si elle voulait poursuivre telle ou telle fin ? Introduire une distinction moderne entre être et devoir être dans une problématique platonicienne est-il une approche convenable ?

Le scepticisme de l'auteure refait aussi surface dans son analyse du portrait tyrannique qu'Arendt offre de la politique platonicienne. Aux yeux d'Arendt, cette dernière serait une tyrannie d'abord parce qu'elle écrase sous l'unité de l'Idée la pluralité des êtres humains qui composent la vie politique, ce qui se traduit par le gouvernement de rois philosophes. La politique devient dans cette perspective un moyen dont la philosophie serait la fin, détruisant ce faisant l'action — qui, au sens de l'*energeia* aristotélicienne reprise par Arendt, est à elle-même sa propre fin. Arendt appuie à maintes reprises son interprétation de cette supposée tyrannie sur les passages où Platon utilise des métaphores ou des modèles techniques pour exprimer sa pensée politique — qu'il s'agisse des analogies du médecin, du pilote de navire, ou du fameux paradigme du tissage dans le *Politique*. L'auteure est très critique de ce procédé. Selon Lavallée, une prudence herméneutique exige de ne pas abstraire une doctrine substantielle d'un procédé qui s'inscrit dans un contexte dialogique plus complexe. Il est vrai qu'Arendt entreprend dans sa lecture maintes décontextualisations imprudentes. Cela lui permet toutefois de prendre la mesure des exemples platoniciens et de souligner qu'ils ont souvent en commun de décrire le politique comme un gouvernement qui procède du haut vers le bas. Afin d'offrir une interprétation de Platon qui répond à la lecture technicisante d'Arendt, il faudrait pouvoir montrer que Platon a réfléchi aux limites de ce genre de modèles productifs et qu'il a *bel et bien* conçu le politique sur un autre mode³. Il n'en demeure pas moins que l'interprétation d'Arendt, parfois exaspérante en ce qui concerne ces modèles et exemples tirés des arts et métiers, a le mérite de susciter un défi herméneutique de taille pour le lecteur de la philosophie politique platonicienne.

L'auteur présente aussi la célèbre thèse arendtienne de la « substitution du faire à l'agir » comme un réaménagement du platonisme qui doit encore une fois beaucoup à Heidegger. Ce dernier voit dans les discussions du livre X de la *République* sur l'art et les Idées l'échafaudage d'une « métaphysique de la production », à savoir d'une conception de l'Être non seulement comme « présence », mais comme « avoir-été-produit » (p. 239). L'auteure

3. Une lecture des *Lois*, par exemple, pourrait montrer que Platon était sensible à cette question (*Lois*, 643e, 846d, cf. 803c-d). L'auteur note néanmoins qu'Arendt a tendance à lire les *Lois* comme une « simple variante du règne du roi-philosophe » de la *République* (p. 226), et donc à ne pas trop prêter attention à ce genre de différences.

explique brillamment le parallèle entre ces deux interprétations : Heidegger pense que « les Grecs se sont tournés vers l'activité de fabrication dans l'espoir d'en soutirer une compréhension plus "solide" de l'être » ; Arendt pense que c'était dans l'espoir de « conférer au politique une "solidité" accrue » (p. 270). Selon elle, la politique platonicienne est « poiétique » puisqu'elle cherche à *produire* une cité juste en prenant les Idées pour modèles. Ce geste aurait pour fin d'éradiquer les « calamités de l'action », soit son imprévisibilité et son irréversibilité, et par là de surmonter la fragilité inhérente à la situation politique des philosophes. Lavallée s'évertue longuement à contester la validité de ce geste interprétatif, en sollicitant à la fois les textes de Platon et les interprétations — fort pertinentes à cet égard — de Stanley Rosen⁴, John Sallis⁵ et Francisco Gonzalez. Les développements de Platon sur la *technè* ne permettraient de déduire ni une métaphysique ni une politique de la production. Conséquemment, les fondements mêmes de l'interprétation arendtienne de Platon s'avèreraient intenable.

Il n'est qu'un thème platonicien discuté dans l'ouvrage qui échappe à la critique d'Arendt : la conception dialogique de la pensée, ce qu'elle appelle le « deux-en-un ». La thèse arendtienne de la banalité du mal doit être comprise comme le revers de la profondeur d'une conscience qui est toujours en dialogue avec elle-même, qui remet constamment ses actes en question. Mais ce remède « platonicien » au problème de la banalité du mal pose deux difficultés. D'abord, il faut dire que c'est l'auteure et non Arendt qui reconduit cette idée à Platon : Arendt soutient que le deux-en-un est d'origine socratique et non d'origine platonicienne, distinction que rejette à nouveau Lavallée. Si, dans ce cas précis, ce refus nous semble tout à fait justifié, il n'est pas certain qu'aucune distinction entre Socrate et Platon soit possible à même les dialogues platoniciens. À elle seule une attention portée aux différents interlocuteurs des Dialogues invite à la prudence : on peut difficilement attribuer à Platon toutes les positions que Platon prête à Socrate dans ses écrits. À elles seules, la disparition de Socrate et l'apparition de deux étrangers comme interlocuteurs philosophiques principaux dans des Dialogues dits tardifs posent la question d'une distinction entre Platon et Socrate. Évidemment, la prudence s'impose aussi en sens inverse. En somme, opposer Socrate et Platon aussi fortement et promptement que ne le fait Arendt est un écueil, mais un écueil propre à une façon fort plausible de lire les Dialogues. Or, même s'il s'agissait bien d'une inspiration platonicienne de la part d'Arendt, la confiance et l'optimisme à l'égard des capacités judiciaires de tout un chacun seraient, eux, radicalement non platoniciens : nous sommes « reconduits au problème platonicien du bien réel en opposition au bien apparent, qu'Arendt ne soulève pas, ou plutôt évacue au profit de la convic-

4. Stanley Rosen, *La production platonicienne. Thèmes et variations*, trad. E. Patard, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

5. John Sallis, *Platonic Legacies*, Albany, State University of New York Press, 2005.

tion que ce qui est vrai coïncide avec ce qui apparaît » (p. 339). En somme, la seule réappropriation vraiment positive de Platon par Arendt serait, du point de vue platonicien, hautement problématique.

Telle semble être en effet la conclusion vers laquelle nous conduit l'analyse de l'auteure tout au long de son ouvrage. Arendt aurait à ce point dénaturé les textes de Platon qu'elle en aurait « à répétition » méprisé non seulement la lettre, mais aussi l'esprit (p. 351). Ce constat sévère mais convaincant sur la lecture arendtienne de Platon permet de montrer à la fois l'ampleur de son errance et la fécondité de celle-ci (p. 352) : en contrefaisant Platon pour le rejeter, Arendt a su édifier une pensée politique dont la force, l'originalité et la pertinence ont rarement été égalées.

En somme, *Lire Platon avec Hannah Arendt* accomplit d'excellente façon la tâche ambitieuse qu'il annonce. Lavallée sait non seulement lire Hannah Arendt au sujet de Platon, mais aussi lire Platon *avec* elle. L'ouvrage parvient à cet effet à bien équilibrer l'exposition, l'explication, et la critique de l'interprétation arendtienne de Platon. Il saura stimuler les réflexions de tous ceux qui s'intéressent à Arendt, à Platon, et plus largement aux réceptions et réappropriations de la pensée classique dans le monde contemporain. Nous aurons tout à gagner si l'ouvrage suscite les discussions et recherches que ces questions encore trop peu explorées méritent⁶.

ANTOINE PAGEAU-ST-HILAIRE

University of Chicago

Sandrine Roux, *L'empreinte cartésienne. L'interaction psychophysique, débats classiques et contemporains*, Paris, Classiques Garnier, 2018, 438 pages

L'ouvrage de Sandrine Roux s'intéresse au caractère persistant des problèmes philosophiques fondamentaux soulevés par les théories dualistes classiques (depuis Descartes) relativement aux deux phénomènes d'interaction psychophysique que sont les mouvements volontaires et les sensations. Cette étude, conduite au travers de nombreux va-et-vient entre la tradition cartésienne et quelques philosophes contemporains, accorde à Descartes un double rôle. Il est premièrement celui qui a *introduit* l'explication des deux phénomènes susmentionnés comme relevant d'un seul et même problème. Mais il est plus fondamentalement encore celui dont le fond de la pensée demeure *indépassable* : solutions critiques et continuatrices, classiques et contemporaines, toutes malgré leurs *origines* cartésiennes sont dépeintes comme demeurant néanmoins en reste par rapport à ce que Descartes cher-

6. Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Philosophiques

philosophiques

Sandrine Roux, *L'empreinte cartésienne. L'interaction psychophysique, débats classiques et contemporains*, Paris, Classiques Garnier, 2018, 438 pages

Vincent Darveau-St-Pierre

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055282ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055282ar>

[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

Darveau-St-Pierre, V. (2018). Compte rendu de [Sandrine Roux, *L'empreinte cartésienne. L'interaction psychophysique, débats classiques et contemporains*, Paris, Classiques Garnier, 2018, 438 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 541–546.
<https://doi.org/10.7202/1055282ar>

tion que ce qui est vrai coïncide avec ce qui apparaît » (p. 339). En somme, la seule réappropriation vraiment positive de Platon par Arendt serait, du point de vue platonicien, hautement problématique.

Telle semble être en effet la conclusion vers laquelle nous conduit l'analyse de l'auteure tout au long de son ouvrage. Arendt aurait à ce point dénaturé les textes de Platon qu'elle en aurait « à répétition » méprisé non seulement la lettre, mais aussi l'esprit (p. 351). Ce constat sévère mais convaincant sur la lecture arendtienne de Platon permet de montrer à la fois l'ampleur de son errance et la fécondité de celle-ci (p. 352) : en contrefaisant Platon pour le rejeter, Arendt a su édifier une pensée politique dont la force, l'originalité et la pertinence ont rarement été égalées.

En somme, *Lire Platon avec Hannah Arendt* accomplit d'excellente façon la tâche ambitieuse qu'il annonce. Lavallée sait non seulement lire Hannah Arendt au sujet de Platon, mais aussi lire Platon *avec* elle. L'ouvrage parvient à cet effet à bien équilibrer l'exposition, l'explication, et la critique de l'interprétation arendtienne de Platon. Il saura stimuler les réflexions de tous ceux qui s'intéressent à Arendt, à Platon, et plus largement aux réceptions et réappropriations de la pensée classique dans le monde contemporain. Nous aurons tout à gagner si l'ouvrage suscite les discussions et recherches que ces questions encore trop peu explorées méritent⁶.

ANTOINE PAGEAU-ST-HILAIRE

University of Chicago

Sandrine Roux, *L'empreinte cartésienne. L'interaction psychophysique, débats classiques et contemporains*, Paris, Classiques Garnier, 2018, 438 pages

L'ouvrage de Sandrine Roux s'intéresse au caractère persistant des problèmes philosophiques fondamentaux soulevés par les théories dualistes classiques (depuis Descartes) relativement aux deux phénomènes d'interaction psychophysique que sont les mouvements volontaires et les sensations. Cette étude, conduite au travers de nombreux va-et-vient entre la tradition cartésienne et quelques philosophes contemporains, accorde à Descartes un double rôle. Il est premièrement celui qui a *introduit* l'explication des deux phénomènes susmentionnés comme relevant d'un seul et même problème. Mais il est plus fondamentalement encore celui dont le fond de la pensée demeure *indépassable* : solutions critiques et continuatrices, classiques et contemporaines, toutes malgré leurs *origines* cartésiennes sont dépeintes comme demeurant néanmoins en reste par rapport à ce que Descartes cher-

6. Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

chait à préserver, c'est-à-dire le caractère irréductible de l'union psychophysique dont le « vrai homme » fait l'expérience intime. Mais l'objectif principal de S. Roux n'est pas de restituer la pensée de celui-ci et de corriger les seconds. Suivant une méthode « transhistorique », l'auteure veut surtout montrer que les débats classiques et contemporains sur l'interaction psychophysique sont traversés, depuis Descartes, d'inépuisables difficultés parallèles et qu'une solution cartésienne à ces difficultés est possible. Cette perspective explique pourquoi S. Roux est moins intéressée par la chronologie des arguments que par la « pertinence philosophique » des positions défendues par Descartes, Élisabeth, Arnauld, La Forge, Cordemoy, Geulincx et Malebranche, sans oublier Jaegwon Kim, Arthur C. Danto et Alvin I. Goldman, relativement à l'explication des « énigmes fondamentales » du mouvement volontaire et de la sensation.

L'ouvrage se compose de trois parties, chacune consacrée à un problème distinct, respectivement celui de « la communication du mouvement », de « la connaissance du mouvement » et de « l'épreuve du mouvement ». Les deux premières concernent l'action volontaire, alors que la dernière est réservée à la question de la sensation.

La première partie de l'ouvrage porte sur les problèmes *causaux* qui accompagnent les interprétations dualistes du problème de l'interaction psychophysique. S. Roux oppose d'abord deux façons de penser le problème cartésien de la communication du mouvement esprit-corps dans cette perspective. La première, qui sert de repoussoir, situe le problème sur le plan de l'hétérogénéité des substances spirituelles et corporelles : comment est-il possible de concevoir une efficacité causale de l'esprit (immatériel) sur le corps (matériel) et vice versa, puisque ces deux substances sont si radicalement *disproportionnées* ? Ce point de départ de la réflexion est le premier auquel Descartes dut répondre de son vivant. En revanche, souligne S. Roux, là ne semble pas avoir été, ni pour Descartes ni pour certains de ses successeurs immédiats (La Forge, Cordemoy), la source du véritable problème. Descartes considérerait bien au contraire avoir levé cette difficulté en faisant de l'« union » une « notion primitive », première par rapport à la distinction des substances. S. Roux laisse de côté cette solution, et prend au sérieux le problème philosophique réel souligné par les objecteurs et critiques de Descartes. Et ici, comme dans le reste de l'ouvrage, ce crédit philosophique accordé aux critiques classiques s'ouvre sur une réactualisation. Les objections du philosophe américain Jaegwon Kim à l'endroit de la possibilité d'admettre l'existence d'une causalité *mentale* distincte de la causalité *physique* recoupe non seulement certaines objections posées à Descartes en son propre temps, mais permettent également de clarifier la nature du problème cartésien du dualisme.

En distinguant trois conceptions différentes de la causalité (« productive/générative », « régulariste/nomologique » et « contrefactuelle »), les arguments causaux contre le dualisme développés par J. Kim montrent qu'on se trou-

vera toujours en défaut d'un principe légitime de sélection et de discrimination permettant de distinguer la causalité mentale, au sens fort où l'entendait Descartes, d'une simple *synchronicité*. C'est pourquoi J. Kim abandonne l'idée d'une causalité mentale distincte de la causalité physique dans sa propre philosophie. La difficulté du dualisme cartésien reposerait, selon J. Kim, ultimement sur l'impossibilité de concevoir toute relation de causalité sans recours à la notion d'*espace*. S. Roux s'intéresse aux arguments de J. Kim, plus particulièrement à l'argument du couplage, lequel a pour objectif de montrer que l'esprit ne peut être pensé séparément du corps que comme une substance causalement isolée, tant des corps que des autres esprits. S. Roux insiste sur le fait que ce problème paraît impliqué par les principes même de Descartes. En effet, chez Descartes, le principe de l'im-pénétrabilité des corps peut rendre raison de l'efficacité causale du choc dans l'ordre de l'étendue, mais on ne peut identifier inversement dans l'ordre de la pensée ce que serait l'équivalent de ce principe. Ce qui conduit S. Roux à défendre que si le problème de l'interaction psychophysique chez Descartes devait être formulé dans une perspective dualiste, ce problème n'aurait rien à voir avec l'hétérogénéité des deux substances en rapport ni avec leur union, mais tout à voir avec l'enjeu d'une inefficacité causale de l'esprit.

Toujours dans la première partie, S. Roux s'applique ensuite à montrer que la prise en charge du problème du dualisme cartésien par J. Kim (pour qui le problème a tout à voir avec la causalité mentale) est en étroite opposition avec la prise en charge dont elle a été l'objet chez les cartésiens de deuxième génération que sont La Forge et Cordemoy. Pour ces derniers, c'est à l'inverse un préjugé sur la concevabilité d'une causalité strictement *physique* qui est au cœur du problème de l'interaction psychophysique. Ceux-ci défendaient que, sans recours à une puissance infinie et *immatérielle* (Dieu), toute notion d'interaction causale, y compris strictement corporelle, est inintelligible. Ainsi, « il n'est pas plus difficile de concevoir l'action de l'âme sur le corps, ou celle du corps sur l'âme, que l'action d'un corps sur un autre corps » (Cordemoy, *Six discours*), parce que toutes trois renvoient à une seule et même cause universelle. Ces développements intéressent S. Roux parce qu'ils ont en commun avec celui de J. Kim de prendre au sérieux la question du dualisme cartésien sans pour autant avoir recours à la notion cartésienne de l'« union », mais qu'ils parviennent à des conclusions contraires. S. Roux reproduit et analyse leurs arguments principaux et s'oppose à Daniel Garber sur la question de savoir si Descartes aurait lui-même pu adopter la solution occasionnaliste. Ce développement est aussi l'occasion pour S. Roux de préciser ce qui distingue les positions de La Forge et de Cordemoy, souvent assimilés l'une à l'autre dans la littérature. Sur le caractère nouveau de ses analyses, on consultera la préface fort éclairante de Steven Nadler.

La deuxième partie de l'ouvrage s'intéresse à l'interaction psychophysique en prenant au sérieux la solution cartésienne d'une union substantielle

de l'âme et du corps dans le « vrai homme », laissée de côté par les analyses précédentes. Elle est consacrée aux problèmes du « défaut de connaissance », soulignés principalement par Arnauld, Geulincx et Malebranche. Ce problème consiste, dans la version d'Arnauld, en ce qu'il paraît inadmissible que l'âme ait la force de mouvoir quelque membre du corps tout en se définissant comme une substance pensante (ce qui implique qu'elle soit consciente de ses pensées), car l'âme ne connaît pas clairement et distinctement le *quomodo* de l'influx des esprits animaux dans les nerfs. Faudrait-il admettre que l'âme opère la machine du corps inconsciemment, et donc que l'âme soit obscure à elle-même (ce qui implique qu'on ne puisse la distinguer radicalement du corps, car nous n'en pouvons avoir une notion complète)? Ou faudrait-il plutôt admettre que son pouvoir causal est nul, et donc que tous les mouvements du corps que l'on appelle « volontaires » suivent en fait de la seule disposition des organes? Ces questions, auxquelles S. Roux accorde un crédit, la conduisent à aborder de front le potentiel explicatif de la notion cartésienne de la notion primitive de l'union et à la défendre contre les objections d'Arnauld, et ensuite contre celles de Malebranche. Pour S. Roux, l'erreur d'Arnauld consisterait en ce qu'il entretient des attentes illégitimes à l'endroit de l'âme considérée comme unie au corps. Il confond, en somme, l'âme seule et l'âme unie au corps. L'âme considérée seule peut légitimement ignorer ce qui concerne les mouvements du corps exclusivement. La connaissance de ce qui lui appartient exclusivement, à savoir ses « volitions », indépendamment des mouvements qui s'en suivent, ne lui fait pas défaut. Considérée cette fois comme unie au corps, l'âme n'est pas non plus en défaut de la connaissance de cette union, car la connaissance de l'union est elle-même une condition de possibilité de cette volition de mouvoir les membres du corps propre. Et que cette connaissance soit obscure et confuse ne signifie pas que l'âme, considérée seule, soit obscure et confuse à elle-même. S. Roux rend ainsi raison des deux propriétés de l'âme énoncées par Descartes à Élisabeth : la chose pensante est notion complète de l'âme seule, et la force de mouvoir le corps une notion tout aussi complète, quoique confuse, de l'âme considérée dans son union.

Dans un deuxième temps, S. Roux montre que ce dernier point accordé trouverait néanmoins des objections légitimes chez Malebranche. Celui-ci défend que la relation de causalité psychophysique supposément éprouvée est une conjecture illégitime : elle n'est pas *conçue*. Elle n'est d'ailleurs pas dissemblable de l'effet d'une « succession constante ». La réponse occasionnaliste de Malebranche au problème de la causalité psychophysique, qui revient à nier tout pouvoir causal au corps et à l'âme pour tout donner à Dieu, est bien connue. Or S. Roux montre que la conception du mouvement corporel supposée par la position de Malebranche n'est pas celle de Descartes. Cette différence entraîne un désaccord de fond sur ce qu'est la relation corps-esprit en question. Le recours à la philosophie de l'action contemporaine est ici d'un recours essentiel. En effet, la distinction, problé-

matisée par A. M. Danto et A. I. Goldman, entre « action basique » (action ne nécessitant aucune connaissance préalable et dont l'unité n'admet aucune décomposition) et « action non basique » (action nécessitant une connaissance préalable et pouvant être décomposée en ses moments constitutifs), permet à S. Roux de souligner la correspondance de la première avec la notion primitive de l'union cartésienne. La force de l'argument du « défaut de connaissance » de Malebranche reposerait en somme sur une conception de l'action selon laquelle il faut toujours savoir faire ce qu'il faut faire pour faire *x pour faire x*. Seul Dieu pourrait donc mettre fin à la régression à l'infini que cette conception implique. L'image du pilote dans son navire, empruntée à Danto et à La Forge, sert alors de modèle d'action à S. Roux lorsqu'elle explicite ce qui fait la différence entre Malebranche et Descartes. Le dernier reconnaîtrait sans doute que pour manier le vaisseau, le pilote doit d'abord savoir manier le vaisseau et savoir manier son bras, mais il défendrait que le maniement du bras en lui-même s'effectue dans une unité irréductible et première. Pour S. Roux, l'idée cartésienne de l'union aurait ainsi le mérite de rendre compte de cette différence et de pallier le problème de la régression à l'infini posé par Malebranche : en accordant l'irréductibilité à l'union, Descartes permet à celle-ci d'occuper l'espace causal qui ne peut être occupé que par Dieu chez Malebranche. Elle aurait donc aussi l'avantage, en pensant l'unité esprit-corps, de ne laisser aucun vide entre l'âme et le corps à expliquer, comme c'est le cas chez Malebranche.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage est consacrée au problème de la sensation, c'est-à-dire de l'action du corps sur l'âme négligée dans les deux parties précédentes. Elle vise à répondre une fois pour toute à l'argument du couplage de J. Kim développé au début de la première partie. Toute cette partie consiste en une démonstration particulière : qu'un recours à la notion cartésienne de l'union permet de déjouer les conclusions de J. Kim à l'endroit d'une nécessaire réduction du mental au physique. L'expérience de pensée d'une synchronicité entre deux individus, qui servait à montrer dans la première partie l'impossibilité d'établir une relation de couplage entre les bonnes causes et les bons effets sans référence à un cadre spatial, est remise en question dans la perspective de la relation corps-esprit. Plutôt que de conclure que le physicalisme seul peut rendre compte de l'interaction psychophysique, S. Roux montre que le problème souligné par J. Kim ne s'applique qu'à l'explication du mouvement volontaire dans une perspective cartésienne. La notion cartésienne de l'union, laquelle avait pour lui surtout pour objectif de rendre compte du phénomène de la *sensation*, permet en fait d'opérer la discrimination causale demandée par J. Kim sans recours à la notion d'espace. Lorsque c'est *mon* bras qui est piqué, et non celui d'un autre, le sentiment de douleur est immédiatement localisé dans *mon* bras. L'union intime de l'âme et du corps permet ainsi de montrer que le cœur du problème du couplage de J. Kim ne s'applique pas à l'« homme complet », qui est par ailleurs à distinguer le l'être angélique : le premier, disposant d'un

« corps propre », distingue par le caractère localisé de ses sentiments les bonnes causes des bons effets. L'être angélique, comme un pilote dans son navire, parce qu'il n'a pas ce rapport intime à son corps, ne peut opérer cette discrimination. L'ouvrage se clôt sur une réflexion d'ensemble sur ce que le physicalisme a donc manqué par rapport à Descartes : que le corps sentant (humain) est irréductible aux corps en général. Cette conclusion s'appuie sur un survol des différents problèmes auxquels se butent les positions physicalistes lorsqu'elles traitent des questions épineuses de la conscience phénoménale et des *qualia*. « L'effet que cela fait » correspondant à tel phénomène physique localisable serait en définitive toujours néanmoins irréductible au physique. Le mérite devant être accordé à Descartes et à son concept d'union serait donc d'avoir pressenti l'irréductibilité d'un vécu primitif humain, inexplicable et inanalysable en sa totalité, laissant sur son passage une empreinte indélébile.

VINCENT DARVEAU-ST-PIERRE

Université de Montréal
École normale supérieure de Lyon

Katia Genel (dir.), *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2017, 312 pages

Le volume *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, dirigé par K. Genel, rassemble les contributions du colloque international qui s'est tenu à la Sorbonne les 12 et 13 mai 2014 sous le titre « La *Dialectique de la Raison*, 70 ans après. Critique sociale, politique et esthétique¹ ». L'ouvrage ne rend pas précisément compte du colloque tel qu'annoncé, puisque les contributions de J.-O. Bégot, A. Birnbaum et M. E. Rosen ne s'y trouvent pas. S'y ajoutent en revanche celles d'A. Allen, A. Grivaux et E. Buch. Aux quatre moments du colloque² se substituent trois temps dans l'ouvrage publié : « Un modèle critique inédit », « Faire table rase et après ? Le modèle critique de la *Dialectique de la Raison* en question », « Au-delà de la critique : un autre discours rationnel ». Le choix d'une telle réorganisation ne nous paraît pas anodin. À un ensemble de thèmes — métaphilosophie, éthique et esthétique, sciences sociales, politique — est préféré un arrangement qui, en décroissant les questionnements, propose un cheminement progressif centré sur la question de l'*actualité* de ce texte phare de la seconde moitié du vingtième siècle. K. Genel souligne en introduction que l'intention

1. <https://calenda.org/285898>

2. I. La forme de la critique : écriture philosophique et critique de la société ; II. Théorie critique, éthique et esthétique ; III. Modèles critiques : sciences sociales et philosophie de l'histoire ; IV. Les enjeux politiques de la *Dialectique de la Raison*.

Katia Genel (dir.), *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2017, 312 pages

Aurélia Peyrical

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055283ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055283ar>

[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

Peyrical, A. (2018). Compte rendu de [Katia Genel (dir.), *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2017, 312 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 546–551.
<https://doi.org/10.7202/1055283ar>

« corps propre », distingue par le caractère localisé de ses sentiments les bonnes causes des bons effets. L'être angélique, comme un pilote dans son navire, parce qu'il n'a pas ce rapport intime à son corps, ne peut opérer cette discrimination. L'ouvrage se clôt sur une réflexion d'ensemble sur ce que le physicalisme a donc manqué par rapport à Descartes : que le corps sentant (humain) est irréductible aux corps en général. Cette conclusion s'appuie sur un survol des différents problèmes auxquels se butent les positions physicalistes lorsqu'elles traitent des questions épineuses de la conscience phénoménale et des *qualia*. « L'effet que cela fait » correspondant à tel phénomène physique localisable serait en définitive toujours néanmoins irréductible au physique. Le mérite devant être accordé à Descartes et à son concept d'union serait donc d'avoir pressenti l'irréductibilité d'un vécu primitif humain, inexplicable et inanalysable en sa totalité, laissant sur son passage une empreinte indélébile.

VINCENT DARVEAU-ST-PIERRE

Université de Montréal
École normale supérieure de Lyon

Katia Genel (dir.), *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2017, 312 pages

Le volume *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, dirigé par K. Genel, rassemble les contributions du colloque international qui s'est tenu à la Sorbonne les 12 et 13 mai 2014 sous le titre « *La Dialectique de la Raison*, 70 ans après. Critique sociale, politique et esthétique¹ ». L'ouvrage ne rend pas précisément compte du colloque tel qu'annoncé, puisque les contributions de J.-O. Bégot, A. Birnbaum et M. E. Rosen ne s'y trouvent pas. S'y ajoutent en revanche celles d'A. Allen, A. Grivaux et E. Buch. Aux quatre moments du colloque² se substituent trois temps dans l'ouvrage publié : « Un modèle critique inédit », « Faire table rase et après ? Le modèle critique de la *Dialectique de la Raison* en question », « Au-delà de la critique : un autre discours rationnel ». Le choix d'une telle réorganisation ne nous paraît pas anodin. À un ensemble de thèmes — métaphilosophie, éthique et esthétique, sciences sociales, politique — est préféré un arrangement qui, en décroissant les questionnements, propose un cheminement progressif centré sur la question de l'*actualité* de ce texte phare de la seconde moitié du vingtième siècle. K. Genel souligne en introduction que l'intention

1. <https://calenda.org/285898>

2. I. La forme de la critique : écriture philosophique et critique de la société ; II. Théorie critique, éthique et esthétique ; III. Modèles critiques : sciences sociales et philosophie de l'histoire ; IV. Les enjeux politiques de la *Dialectique de la Raison*.

d'une telle publication « est de restituer [au texte] ses ambivalences et de montrer que le diagnostic historique sur les Lumières s'articule à un discours sur l'usage même de la raison qui a gardé toute sa pertinence » (p. 10).

L'enjeu correspond à l'idée que l'on se fait d'une théorie critique vivante, confrontée à des défis aussi inédits que multiples : ne pas clore définitivement les interprétations d'un texte complexe et à maints égards étonnant, ne pas prétendre parvenir à en aplanir les tensions multiples. Les contributions, dans leur diversité, semblent animées d'une même quête : dépasser la perplexité première sans la sous-estimer, afin d'aller au-delà tant des polémiques stériles les plus variées que d'une révérence hors de propos. Ni document historique ni monument intouchable, donc. Afin d'éviter ces écueils, les contributrices et contributeurs s'efforcent, par des réflexions elles-mêmes dialectiques, de susciter la (re)lecture de cet ouvrage difficile, alors même que certains ont voulu le discréditer en y voyant une « sorte d'autodestruction de la critique sous sa forme totalisante » (p. 10).

Les contributions de la première partie brossent le portrait d'un texte qui n'en finit pas de surprendre. Sans aller jusqu'à assimiler la raison communicationnelle de Habermas à l'*Aufklärung* totalitaire décrite par Adorno et Horkheimer, A. Allen cherche à évaluer le dépassement promis par ce dernier. Elle propose de revisiter la *Dialectique de la Raison* pour y voir une source d'inspiration possible pour les développements actuels de la théorie critique, notamment les critiques postcoloniales. Son argument consiste à voir dans l'ouvrage, dans sa rhétorique et son style, non pas la volonté de résoudre le paradoxe de l'*Aufklärung*, mais le souci pérenne de présenter l'ambivalence de la raison sous forme polémique et incisive, d'en exposer ainsi la foncière ambiguïté.

A. Demirovic s'interroge également sur la pertinence de la critique habermassienne lorsqu'elle discrédite l'entreprise de la *Dialectique de la Raison* au nom d'un échec à *refonder* la raison et ses prétentions à l'universel. Comme il le souligne à plusieurs reprises, pour les auteurs « [i]l n'est nullement besoin de refonder la raison, car celle-ci, dans la vie collective, ne cesse d'être exercée » (p. 93). Chercher un programme d'émancipation dans la *Dialectique de la Raison* revient à minimiser sa stratégie originale : analyser, à même l'exercice historiquement différencié de l'*Aufklärung*, le fossé entre ses tendances irrationnelles, qui résulte de son affinité avec la domination, et son indéniable parenté avec l'émancipation. Demirovic ne le dit pas explicitement, mais cet argument est crucial pour éviter une lecture des théoriciens de Francfort, par exemple de *Dialectique négative*, comme étant des apologues de l'immédiateté, voire de la misologie.

À rebours de la lecture de la *Dialectique de la Raison* comme un texte unifié, J. Abromeit rend sensible la tension entre deux concepts d'*Aufklärung*. Il oppose ainsi l'historicisme critique de Horkheimer à l'historisme généalogique et anthropologisant (p. 67) d'Adorno, le second ayant finalement pris le dessus dans l'ouvrage, bien que des traces du premier soit encore pré-

sentes. Il accorde personnellement ses sympathies au premier type d'historisme, plus concret et différencié selon lui, et invite les recherches actuelles à se ressaisir d'un tel concept. Partisan de l'historicisme, il termine son article de façon très laconique sur un rapprochement selon lui possible entre la tendance anthropologique et l'ontologie existentielle de Martin Heidegger, sans toutefois faire référence aux textes spécifiques d'Adorno ou de Horkheimer. Il n'évoque pas non plus, à notre grande surprise, le volume de contributions en langue anglaise qui instruit ce parallèle³. Nous avons exprimé nos propres réticences concernant ce rapprochement à l'occasion de la parution du dernier ouvrage de P. Gordon⁴.

O. Voirol renvoie dos à dos deux interprétations admises de la *Dialectique de la Raison*. Pour ce qui est de la lecture pessimiste, le livre entérine la résignation des penseurs face à l'essoufflement du projet initial de critique de la science, ne voyant plus dans la philosophie bourgeoise des Lumières de quoi porter l'émancipation. Pour la seconde, la *Dialectique de la Raison* ne peut être que faire figure d'une fable littéraire stimulante mais philosophiquement pauvre, trop peu en prise avec les contenus scientifiques de son temps, trop jargonante. Si cependant on replace la *Dialectique de la Raison* dans son contexte, cette double lecture est-elle pertinente ? Contrairement à J. Abromeit qui proposait une lecture interne des tensions propres au texte, Voirol conclut à la force critique de l'unité d'exposition de la *Dialectique de la Raison* comme « mode d'exploration échappant aux catégories de l'abstraction et de la pensée de l'identité » (p. 84). Celui-ci, loin d'être un frein aux recherches en sciences sociales, vient les interroger dans leur épistémologie implicite.

Les articles de M. Gangl et K. Genel se complètent dans la mesure où ils abordent tous deux la façon dont le fascisme allemand fut pensé par Adorno et Horkheimer. M. Mangl parvient à la conclusion que la version définitive du texte représente moins un tournant « anthropologique » qu'elle ne fait fond sur la théorie du capitalisme d'État de Pollock. De même, K. Genel rappelle que l'effacement du vocabulaire marxiste se fait au profit d'un vocabulaire explicitement lié aux débats théoriques sur l'autoritarisme dans les années 30 vis-à-vis desquels la *Dialectique de la Raison* se positionne. L'auteur fait alors le point sur le rapport d'Adorno et Horkheimer aux concepts de totalitarisme et d'autoritarisme. L'originalité du livre consiste à penser l'autoritarisme et l'autorité comme faits civilisationnels à l'œuvre jusque dans la démocratie, en désignant, au-delà de la structure de l'État, un type d'individualité. La thèse selon laquelle l'*Aufklärung* est tota-

3. Iain Macdonald, Krzysztof Ziarek (dir.), *Adorno and Heidegger: Philosophical Questions*, Stanford University Press, 2007.

4. Peter Gordon, *Adorno and Existence*, Harvard University Press, 2016. Pour une recension critique de ce texte, nous nous permettons de renvoyer à notre texte sur le site « Actua Philosophia » à l'adresse <http://www.actua-philosophia.com/Peter-Gordon-Adorno-and-Existence/>

litaire — même en la figure de son plus éminent critique, Hegel — dépasse largement le cadre du débat entre politologues. La distinction entre totalitarisme et autoritarisme dans l'ouvrage « tente de circonscrire le dépassement de l'autorité dans le système » social en son entier (p. 135), d'où la critique de ce que nous appellerions volontiers un « individu administré ».

La seconde partie de l'ouvrage rassemble des contributions interrogeant la portée de la radicalité propre à la *Dialectique de la Raison*. A. Grivaux questionne l'influence de la psychanalyse comme discours à même de justifier la thèse centrale de l'ouvrage : l'autodestruction de la raison. Dans la même perspective, G. Raulet analyse en détail la lecture proposée par les auteurs du personnage d'Ulysse dans l'*Odyssée*, figure-sujet dont les ambivalences reflètent structurellement celles de l'*Aufklärung*. En développant, selon Raulet, une interprétation résolument anti-marxienne et anti-luckacienne d'Ulysse comme premier bourgeois, Adorno et Horkheimer montrent que le « jeu rusé de la raison avec l'irrationalité ne fait que révéler l'irrationalité réelle de la raison » (p. 164). Le discours psychanalytique, qui irrigue le texte de façon souterraine et lancinante, sert selon A. Grivaux une stratégie délibérément ambiguë : à la fois discours éclairé et discours mythique, cette stratégie permet de désigner l'irrationnel, la déraison, sans tomber dans le discours de l'*Aufklärung*. On se demande néanmoins ce qui donne à ce discours un tel privilège, qui semble, du moins ici, le placer au-delà d'une dialectique pourtant posée comme générale entre la raison et le mythe. Les deux articles indiquent deux manières dont les auteurs lèvent l'apparence des Lumières comme mouvement de progression sans mélange, alors qu'elles mettent en réalité en place tous les éléments d'un terrorisme de l'intelligibilité.

Le texte anti-habermassien de M. Abensour répond aux soupçons de nihilisme jetés sur la *Dialectique de la Raison* en proposant d'instruire la distinction entre progressisme et radicalisme. Par une comparaison avec la critique des Lumières opérée par Rousseau, M. Abensour propose de voir dans l'ouvrage une « amplification sans précédent du soupçon que formulait déjà Rousseau à l'égard des Lumières » (p. 176). Le refus du progressisme optimiste n'apparaît plus comme une condamnation univoque des Lumières, mais comme un appel à retrouver ce qui en elle fait signe vers l'utopie.

Par une comparaison cette fois avec la pensée de Derrida, l'étude de C. Menke éclaire la *Dialectique de la Raison* dans son ambition de penser le monde moderne comme préhistoire. La relation qu'instaure l'*Aufklärung* entre raison et action ne dépasse en effet pas ce stade. Pour le montrer, Menke procède à une lecture conjointe du *différer* derridien et de l'*inégalité* adornienne. Les deux pensées coïncident dans la mise au jour d'une scission dans le sujet moderne. Face à son action, le sujet se trouve pris au piège entre l'idéal qu'il poursuit et l'intelligibilité de son action. L'idéal mythique aussi bien que l'intention d'intelligibilité de la raison calculante, tous deux mus par une logique d'identification, manquent *in fine* le supplément qui carac-

térise l'action, et, ce faisant, le Bien lui-même. Pour Adorno comme pour Derrida, en effet, la logique du récit mythique et celle de la ratiocination se distinguent sans différer, car il ne suffit pas que la première prenne la seconde comme repoussoir pour s'en libérer. Si, comme le rappelle Menke, la différence fondamentale entre Adorno et Derrida tient au social (p. 208), on déplorera que l'auteur interprète trop rapidement l'échec de l'*Aufklärung* comme une simple retombée dans la nature.

Partant d'une comparaison entre les procédés rhétoriques de la *Dialectique de la Raison* et ceux de la dystopie de G. Orwell, 1984, le texte d'A. Gayraud clôt cette partie de l'ouvrage en posant les jalons d'une lecture ambitieuse de celui-ci comme parodie dystopique des discours de l'*Aufklärung*. L'originalité d'Adorno et de Horkheimer tient, selon l'auteure, à ce qu'ils ne répondent pas à la philosophie utopiste par une dystopie littéraire qui, malgré son efficace potentielle, lui reste extérieure. Bien plutôt, les premiers théoriciens critiques accusent l'*Aufklärung* en s'y inscrivant, par le truchement d'un texte qui joue avec les frontières des genres, se faisant ainsi inassurable.

Les quatre dernières contributions du volume envisagent les modalités d'un autre discours rationnel, avec et après la *Dialectique de la Raison*. S'y croisent activité mimétique, langage réflexif, musique et cri — de jouissance ou d'effroi. Dans son essai, P.-F. Noppen explore la thèse contre-intuitive défendue par Adorno et Horkheimer de l'essence mimétique de la rationalité et de la centralité du mimétisme pour la formation du moi, inaperçue par ce moi lui-même. L'originalité des auteurs par rapport à Hegel tient à ce que la projection n'est en rien un processus strictement naturel mais est médiatisée par une société d'autant plus pathogène qu'elle empêche la constitution des conditions de possibilité de la saisie réflexive, par le moi, de sa constitution mimétique. Dans sa contribution, M. Nobre soutient que l'abandon relatif de la critique de l'économie politique, induit par la *Dialectique de la Raison*, ne vient pas tant de ce qu'elle formulerait une nouvelle anthropologie que d'une nouvelle manière de procéder au diagnostic du temps présent. La relance du travail interdisciplinaire et des études sociologiques est induite, et non mise à l'arrêt, par la dimension philosophico-anthropologique du texte.

Anne Boissière propose quant à elle une traversée originale dans la *Dialectique de la Raison* en réinterprétant le rapport d'Ulysse aux Sirènes à l'aune de la *Philosophie de la nouvelle musique*. La position d'Ulysse, à la fois esclave et maître du rythme saccadé de ses rameurs, manifeste l'échec de la subordination de la pulsion — la danse, à laquelle correspond l'écoute « rythmico-spatiale » — sous la raison — le chant, qui requiert une écoute « expressivo-dynamique ». La dialectisation de cette opposition se fait au bénéfice d'une compréhension plus nette de ce à quoi pourrait ressembler l'émancipation. « L'expérience musicale permet de découvrir un rapport de passivité au monde et un laisser-aller dans l'écoute qui n'existe pas autrement » (p. 279), mais elle est en même temps une ruse de la raison, car elle

requiert une maîtrise technique hautement artificielle. Dans son ambiguïté, elle fait signe vers la distinction subtile mais cruciale entre envoûtement et enchantement. Là où l'envoûtement nous coupe des émotions et du corps par une déréalisation hallucinée, l'enchantement alimente le rêve d'une autre modalité d'action que le mouvement mécanique, que la reproduction du monde à l'identique.

En proposant une relecture des événements du 13 novembre 2015 à Paris, le dernier essai du volume tente une actualisation de la dialectique du son, tout à la fois promesse de jouissance et signe annonciateur de la terreur. E. Buch se demande ainsi ce qui, des rythmes rock, des hurlements des armes ou des sirènes des véhicules d'État, représente une issue hors du monde administré. Toutes, en réalité, sont ambiguës, comme l'étaient naguère le chant des sirènes pour Ulysse : chant de mort et chant de jouissance, présence mythique à l'intérieur de la raison qu'elle échoue à conjurer par ses propres moyens, parce qu'elle se croit radicalement autre que lui.

Pluriel et riche, ce volume, on l'a vu, manifeste la grande diversité de voies possibles pour une théorie critique contemporaine soucieuse de sa tradition, dont l'un des jalons, et non des moindres, reste ce conte moderne qu'est la *Dialectique de la Raison*. Par la multiplicité des interprétations qu'ils suscitent, les textes d'Adorno et de Horkheimer nous offrent encore des armes pour comprendre notre présent.

AURÉLIA PEYRICAL

Université Paris-Nanterre

Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018, 358 pages

Dans son ouvrage « Politiques de la vulnérabilité », la philosophe Marie Garrau présente un projet politique clair qui prend acte de la vulnérabilité fondamentale des sujets et qui valorise une forme d'autonomie relationnelle telle que celles qui sont mises en avant dans l'éthique du *care* de Joan Tronto et dans la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. Ainsi, Garrau souhaite montrer que seule une société qui garantit à ses citoyennes et citoyens — à travers une politique de la vulnérabilité — l'accès aux conditions relationnelles et sociales de leur autonomie peut être dite « juste » (Garrau, 2018, 17).

L'autrice nous propose, pour ce faire, une analyse de travaux variés portant sur la vulnérabilité. L'aspect pluridisciplinaire de cette démarche est l'un des éléments qui rend cet ouvrage particulièrement pertinent, puisqu'en faisant dialoguer des travaux de philosophie morale et politique ainsi que des travaux de sociologie, Garrau parvient à présenter les éthiques du *care* non pas comme un courant féministe évoluant parallèlement aux débats

Philosophiques

philosophiques

Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018, 358 pages

Cécile Gagnon

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055284ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055284ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (2018). Compte rendu de [Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018, 358 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 551–555. <https://doi.org/10.7202/1055284ar>

requiert une maîtrise technique hautement artificielle. Dans son ambiguïté, elle fait signe vers la distinction subtile mais cruciale entre envoûtement et enchantement. Là où l'envoûtement nous coupe des émotions et du corps par une déréalisation hallucinée, l'enchantement alimente le rêve d'une autre modalité d'action que le mouvement mécanique, que la reproduction du monde à l'identique.

En proposant une relecture des événements du 13 novembre 2015 à Paris, le dernier essai du volume tente une actualisation de la dialectique du son, tout à la fois promesse de jouissance et signe annonciateur de la terreur. E. Buch se demande ainsi ce qui, des rythmes rock, des hurlements des armes ou des sirènes des véhicules d'État, représente une issue hors du monde administré. Toutes, en réalité, sont ambiguës, comme l'étaient naguère le chant des sirènes pour Ulysse : chant de mort et chant de jouissance, présence mythique à l'intérieur de la raison qu'elle échoue à conjurer par ses propres moyens, parce qu'elle se croit radicalement autre que lui.

Pluriel et riche, ce volume, on l'a vu, manifeste la grande diversité de voies possibles pour une théorie critique contemporaine soucieuse de sa tradition, dont l'un des jalons, et non des moindres, reste ce conte moderne qu'est la *Dialectique de la Raison*. Par la multiplicité des interprétations qu'ils suscitent, les textes d'Adorno et de Horkheimer nous offrent encore des armes pour comprendre notre présent.

AURÉLIA PEYRICAL

Université Paris-Nanterre

Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018, 358 pages

Dans son ouvrage « Politiques de la vulnérabilité », la philosophe Marie Garrau présente un projet politique clair qui prend acte de la vulnérabilité fondamentale des sujets et qui valorise une forme d'autonomie relationnelle telle que celles qui sont mises en avant dans l'éthique du *care* de Joan Tronto et dans la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. Ainsi, Garrau souhaite montrer que seule une société qui garantit à ses citoyennes et citoyens — à travers une politique de la vulnérabilité — l'accès aux conditions relationnelles et sociales de leur autonomie peut être dite « juste » (Garrau, 2018, 17).

L'autrice nous propose, pour ce faire, une analyse de travaux variés portant sur la vulnérabilité. L'aspect pluridisciplinaire de cette démarche est l'un des éléments qui rend cet ouvrage particulièrement pertinent, puisqu'en faisant dialoguer des travaux de philosophie morale et politique ainsi que des travaux de sociologie, Garrau parvient à présenter les éthiques du *care* non pas comme un courant féministe évoluant parallèlement aux débats

politiques contemporains, mais bien comme étant au cœur des discussions actuelles en philosophie sociale et politique.

Dans la première partie de son ouvrage, Garrau se concentre sur trois approches philosophiques de la vulnérabilité : celles de Martha Nussbaum, de Joan Tronto et d'Axel Honneth. Elle souhaite ainsi montrer qu'il existe deux niveaux de vulnérabilité : 1) la vulnérabilité fondamentale, dimension constitutive de l'existence humaine qui est à la fois inévitable et indépassable, mais pourtant trop souvent niée ; et 2) les vulnérabilités problématiques, produites selon les contextes inégalitaires et les structures de domination dans lesquels évoluent les sujets.

L'autrice revient tout d'abord sur les travaux de Nussbaum dans lesquels la vulnérabilité fondamentale est décrite comme un « état d'ouverture et d'exposition à des événements que nous ne maîtrisons pas, qui procèdent des dimensions corporelles et temporelles de notre existence et de notre dépendance à notre environnement extérieur » (Garrau, 2018, 27). Toutefois, si les travaux de Nussbaum permettent de bien saisir l'importance de la vulnérabilité fondamentale, Garrau souligne par ailleurs les limites de l'approche des capacités qu'elle propose lorsqu'il est question d'apporter une réponse politique à la vulnérabilité.

Garrau montre ensuite que l'éthique du *care* de Tronto permet de voir la vulnérabilité non pas comme l'opposé de l'autonomie, mais bien comme son nécessaire corrélat (Garrau, 2018, 68). Étant toutes et tous des sujets fondamentalement vulnérables, nous dépendons constamment du *care* des autres. Dès lors, l'autonomie « se développe toujours sur fond de vulnérabilité » dans des dynamiques d'interdépendance avec les autres. Ainsi, la dépendance n'est pas un frein à l'autonomie, mais bien sa condition de possibilité. Néanmoins, si la vulnérabilité fondamentale n'est pas un problème en soi, il existe d'un autre côté des vulnérabilités problématiques qui surviennent lorsque des sujets cessent d'être l'objet d'attention et de *care* de la part des autres.

L'autrice propose donc de compléter la thèse de Tronto en y articulant la théorie de la reconnaissance de Honneth, pour qui l'absence de reconnaissance positive produit des « identités fragilisées » qui, en fonction du contexte dans lesquelles elles surviennent, peuvent donner lieu à différentes formes de vulnérabilité (Garrau, 2018, 108). Dès lors, la justice d'une société dépend « de sa capacité à assurer à ses membres des conditions de reconnaissance mutuelle [c'est-à-dire] à instaurer des formes d'intégration sociale qui promeuvent l'autoréalisation individuelle de manière égale » (Garrau, 2018, 114).

En faisant la synthèse de ces trois approches philosophiques, Garrau montre que la vulnérabilité fondamentale des sujets n'est pas simplement due à la dimension corporelle de l'existence, mais également au contexte social et relationnel dans lequel ils et elles évoluent. Ainsi, l'autrice nous invite à revoir notre conception rationaliste et individuelle de l'autonomie au profit d'une autonomie comprise comme « un accomplissement fragile,

qui repose sur des conditions relationnelles et sociales nombreuses, au centre desquelles se tiennent différentes formes de reconnaissance » (Garrau, 2018, 143). Cette conception relationnelle de l'autonomie permet de la penser à partir de la vulnérabilité fondamentale. Dès lors, les vulnérabilités problématiques — c'est-à-dire qui ne découlent pas des dimensions corporelles et relationnelles de l'existence — ressortent, et il apparaît essentiel d'offrir une réponse politique appropriée à ces dernières en transformant les contextes et les processus sociaux qui les causent.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, Garrau présente trois approches sociologiques de la vulnérabilité, soit celles de Robert Castel, de Serge Paugman et de Colette Guillaumin. Elle montre dans un premier temps que la vulnérabilité est notamment fonction des liens qui rattachent un sujet à des collectifs. L'approche de la vulnérabilité problématique proposée par Castel, c'est-à-dire comprise comme un problème de désaffiliation, lui permet de concevoir la vulnérabilité ni comme une question de subordination ni comme une question de pauvreté, mais bien comme une inscription dans des relations sociales instables et fragiles (Garrau, 2018, 178).

Par la suite, Garrau vient approfondir l'approche de Castel en y ajoutant le concept de disqualification sociale développé par Paugman, selon lequel la conscience de la vulnérabilité constitue en soi « un élément central du devenir vulnérable » (Garrau, 2018, 215).

Finalement, l'autrice articule à ces deux théories les travaux de Guillaumin, qui développa le concept de « sexage » pour dénoncer le fait que, dans les sociétés occidentales modernes, l'autonomie des hommes s'est construite par le biais de l'appropriation du temps, des corps et du produit des corps des femmes. Cette domination de genre s'exerçant par le biais de normes et de pratiques sociales, et justifiée symboliquement par l'idée d'une nature « distincte », a favorisé la dépendance financière des femmes et fut conséquemment un frein au développement de leur autonomie. Ce contexte social inégalitaire a donc rendu les femmes, en tant que groupe, particulièrement vulnérables. Encore une fois, Garrau montre la complémentarité des trois approches présentées dans cette partie et en offre une synthèse claire et cohérente avec la conception relationnelle de l'autonomie défendue dans les chapitres précédents.

Dans la troisième et dernière partie de son ouvrage, Garrau propose une politique de la vulnérabilité en s'appuyant sur le républicanisme contemporain. Elle présente tout d'abord l'idéal de non-domination de Philip Pettit. L'autrice montre que cet idéal, qui comporte une dimension intersubjective importante, est beaucoup plus complet que le concept classique de liberté comme non-interférence (la liberté négative), puisqu'il reconnaît la vulnérabilité fondamentale des citoyennes et citoyens ainsi que leur dépendance mutuelle. Garrau soutient qu'il est par ailleurs nécessaire d'élargir la conception de la non-domination de Pettit afin de faire de l'autonomie une condition nécessaire à la liberté.

Or, si la promotion de l'autonomie — passant notamment par l'accès à la délibération publique — devient de la sorte centrale, il apparaît dès lors inévitable selon Garrau d'intégrer au républicanisme l'apport des théories du *care* et de la reconnaissance. En effet, au delà de la démocratie de la contestation proposée par Pettit, l'autrice prend acte des limites de la conception classique de la délibération énoncée dans les travaux de Lynn Sanders et Iris Young, et plaide en faveur d'une démocratie participative au sein de laquelle les normes de délibération et de communication seraient élargies de façon à les rendre plus inclusives, afin que les plus vulnérables puissent y faire entendre leur voix (Garrau, 2018, 300). Une telle participation permettrait non seulement une autonomisation des citoyennes et citoyens qui y prennent part, mais également, par la confrontation des points de vue et la compréhension des situations des autres, l'instauration d'une reconnaissance mutuelle.

S'inspirant des travaux du Stuart White, Garrau plaide finalement en faveur de l'instauration d'un État social garantissant : 1) un revenu minimal d'existence ; 2) des opportunités égales d'accès à l'éducation et à l'emploi ; et 3) la promotion (notamment à travers l'éducation) des valeurs de *care* et la reconnaissance mutuelle des citoyennes et citoyens afin de favoriser le développement de leur autonomie.

Si cette dernière section est fort intéressante en raison de la présentation de mesures concrètes pour mettre en place une politique de la vulnérabilité, Garrau défend une conception de la démocratie plus participative et contestataire qui semble se déployer à l'intérieur des frontières classiques de la sphère publique. En effet, l'autrice ne questionne pas de front la distinction entre sphère publique et sphère privée, distinction qui est pourtant en grande partie responsable de la dévalorisation du travail du *care*, ainsi que des prestataires et des bénéficiaires de soins. Bien qu'il soit essentiel que les institutions publiques deviennent des lieux d'apprentissage des vertus, qu'elles valorisent le travail du *care* et mettent en avant une conception de l'autonomie qui reconnaît la vulnérabilité de toutes et tous, l'un des apports importants des travaux de Tronto a été de montrer que prendre part au travail du *care* — notamment dans la sphère privée — est un élément essentiel pour reconnaître sa vulnérabilité et sa dépendance aux autres et ainsi développer des dispositions essentielles à une éthique du *care*, telles que l'attention aux autres et la sollicitude. Ainsi, il aurait été intéressant que Garrau montre comment une politique de la vulnérabilité pourrait redéfinir la justice non seulement au sein des institutions publiques, mais également au cœur de la sphère privée.

Cela étant, cet ouvrage demeure grandement pertinent puisque Garrau réussit non seulement à y présenter une quantité impressionnante de théories traitant de la vulnérabilité, mais surtout à les articuler les unes aux autres afin d'en faire ressortir un projet politique clair et convainquant. De plus, en présentant l'éthique du *care* de Tronto comme une approche com-

plémentaire de la théorie de la reconnaissance de Honneth et de différentes approches sociologiques, Garrau parvient à positionner les éthiques du *care* au cœur des débats contemporains en philosophie politique, ce qui renforce d'autant plus l'intérêt pour cet ouvrage.

CÉCILE GAGNON

Université Laval

Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, 448 pages

C'est quatre décennies après la parution du premier tome de *Histoire de la sexualité*, de Michel Foucault (1926-1984), que le quatrième tome, *Les aveux de la chair*, conclut le projet colossal sur lequel le philosophe français, pourtant réfractaire à l'idée d'être publié à titre posthume, a œuvré jusqu'au crépuscule de ses jours. Comment les réflexions sur la sexualité menées par les Pères de l'Église peuvent-elles intéresser le lectorat contemporain des sociétés sécularisées ? C'est ce qu'entreprendra d'exposer Foucault en déterrants les fondements théoriques qui ont mené à l'établissement de valeurs comme le culte de la vie et le mépris du corps, la soumission et la domination de la volonté (p. 127).

En étudiant comment la patristique réfléchit sur la conduite des corps, Foucault entend montrer comment, par la direction des pensées et des désirs, de même que par l'articulation des premières en actions et comportements « adéquats », le sujet en arrive à se révéler à lui-même et à concilier divers registres de vérité souvent en tension. C'est là l'un des paradoxes de la spiritualité chrétienne : « la véridiction de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi » (p. 145), c'est-à-dire que le soi est appelé à se renier lui-même pour arriver à correspondre, en pensées comme en actions, aux préceptes d'un idéal transcendant. C'est ainsi que l'institution religieuse est devenue un puissant outil de contrôle, dont l'une des formes les plus manifestes de l'exercice de ce biopouvoir se trouve dans la capacité de convaincre les fidèles de se reproduire ou non (p. 252, 259). Le quotidien des couples et l'organisation de la cellule familiale sont alors tombés sous la juridiction des structures étatiques et des injonctions religieuses prenant en charge la gestion du désir (p. 253).

Foucault montre, par le recours aux textes et lettres des Pères de l'Église, par quelle habile substitution le régime de *l'aphrodisia* (celui des plaisirs valorisés par l'Antiquité) fait place à un régime où la fonction morale du devoir conjugal (fabriquer de nouvelles âmes) subordonne l'acte sexuel à une obligation morale. Pour les chrétiens, la réflexion sur la sexualité importe parce qu'elle est le corollaire d'un principe central : le refus d'accorder une quelconque valeur à la vie matérielle. Dans cette perspective, tout élan hédoniste doit être réprimé et, dans l'éventualité où cela s'avèrerait

Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018,
448 pages

Mélissa Thériault

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055285ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055285ar>

[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

Thériault, M. (2018). Compte rendu de [Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, 448 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 555–559.
<https://doi.org/10.7202/1055285ar>

plémentaire de la théorie de la reconnaissance de Honneth et de différentes approches sociologiques, Garrau parvient à positionner les éthiques du *care* au cœur des débats contemporains en philosophie politique, ce qui renforce d'autant plus l'intérêt pour cet ouvrage.

CÉCILE GAGNON

Université Laval

Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, 448 pages

C'est quatre décennies après la parution du premier tome de *Histoire de la sexualité*, de Michel Foucault (1926-1984), que le quatrième tome, *Les aveux de la chair*, conclut le projet colossal sur lequel le philosophe français, pourtant réfractaire à l'idée d'être publié à titre posthume, a œuvré jusqu'au crépuscule de ses jours. Comment les réflexions sur la sexualité menées par les Pères de l'Église peuvent-elles intéresser le lectorat contemporain des sociétés sécularisées ? C'est ce qu'entreprendra d'exposer Foucault en déterrant les fondements théoriques qui ont mené à l'établissement de valeurs comme le culte de la vie et le mépris du corps, la soumission et la domination de la volonté (p. 127).

En étudiant comment la patristique réfléchit sur la conduite des corps, Foucault entend montrer comment, par la direction des pensées et des désirs, de même que par l'articulation des premières en actions et comportements « adéquats », le sujet en arrive à se révéler à lui-même et à concilier divers registres de vérité souvent en tension. C'est là l'un des paradoxes de la spiritualité chrétienne : « la véridiction de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi » (p. 145), c'est-à-dire que le soi est appelé à se renier lui-même pour arriver à correspondre, en pensées comme en actions, aux préceptes d'un idéal transcendant. C'est ainsi que l'institution religieuse est devenue un puissant outil de contrôle, dont l'une des formes les plus manifestes de l'exercice de ce biopouvoir se trouve dans la capacité de convaincre les fidèles de se reproduire ou non (p. 252, 259). Le quotidien des couples et l'organisation de la cellule familiale sont alors tombés sous la juridiction des structures étatiques et des injonctions religieuses prenant en charge la gestion du désir (p. 253).

Foucault montre, par le recours aux textes et lettres des Pères de l'Église, par quelle habile substitution le régime de *l'aphrodisia* (celui des plaisirs valorisés par l'Antiquité) fait place à un régime où la fonction morale du devoir conjugal (fabriquer de nouvelles âmes) subordonne l'acte sexuel à une obligation morale. Pour les chrétiens, la réflexion sur la sexualité importe parce qu'elle est le corollaire d'un principe central : le refus d'accorder une quelconque valeur à la vie matérielle. Dans cette perspective, tout élan hédoniste doit être réprimé et, dans l'éventualité où cela s'avèrerait

impossible, dompté, d'où l'invention de l'institution du mariage, qui a par ailleurs l'avantage de permettre de réguler la gestion des avoirs (c'est d'ailleurs ainsi qu'apparaît le concept de patrimoine) comme la reproduction. C'est dans cette optique que les femmes, également, doivent être « gérées », puisqu'elles portent en elles les moyens de (re)production : elles n'auront, sauf exception, de statut juridique en tant que personnes que bien tardivement. Par la mise en place d'une structure qui permet d'étendre le contrôle de la sphère publique à celle du privé, et qui fut exposée par ce qu'on appelle souvent la deuxième vague féministe, on en vient à reproduire à l'échelle de l'intime les mécanismes de contrôle qui seront implantés à plus grande échelle par la suite : « La vie des individus, nous dit Foucault, dans ce qu'elle peut avoir de privé, de quotidien et de singulier, se trouve ainsi devenue objet, sinon d'une prise en charge, du moins d'un souci et d'une vigilance qui ne sont sans doute semblables ni à ceux que pouvaient assurer les cités hellénistiques, ni à ceux qu'exerçaient les premières communautés chrétiennes » (p. 352). L'ouvrage permet ainsi de comprendre comment « la constitution d'un code sexuel, organisé autour du mariage et de la procréation, a largement été entamée avant le christianisme, en dehors de lui, à côté de lui » (p. 51) pour ensuite s'institutionnaliser dans le christianisme. Notons par ailleurs que cette démonstration de la continuité entre la philosophie antique et celle de la première chrétienté fait également apparaître en filigrane, au fil des pages, une genèse de la misogynie institutionnalisée, sujet qui n'est toutefois pas abordé explicitement.

De la vie bonne à la vie tranquille : la gestion des corps

Si l'injonction biblique dit bien « multipliez-vous » (p. 25), encore faut-il savoir comment et avec qui, et surtout, comment bonifier cet acte pour lui conférer une valeur spirituelle. C'est dans cette mesure que le sexe est une question pertinente pour l'Église. Parce qu'il peut être vu comme « temple de Dieu » (p. 45), le corps peut acquérir une valeur positive malgré le refus d'accorder une quelconque valeur à la vie matérielle, principe de base de la doctrine chrétienne. L'une des questions intemporelles qui traversent l'ouvrage est donc la suivante : pourquoi volontairement astreindre le corps à une discipline, sur la base de quelles motivations religieuses ou idéologiques ? Comment justifier le choix d'un mode de vie plutôt qu'un autre (abstinence, célibat, mariage) ? La question est la même au II^e siècle qu'aujourd'hui, et l'indéniable actualité de ce questionnement est manifeste.

On apprendra au fil des pages que la patristique s'est davantage intéressée au célibat et à la virginité qu'au mariage, mais qu'elle a fourni les marches à suivre pour chacune de ces voies. L'état virginal étant, aux yeux de ces auteurs, celui qui se rapproche le plus de la condition angélique, le but devient donc non seulement de fournir les conditions efficaces pour la contemplation (p. 184), mais aussi de laisser le corps tel que Dieu l'a fait (p. 160). C'est d'ailleurs sans ambages, explique Foucault, que le vocabu-

laire platonicien est mobilisé pour décrire le processus d'élévation de l'âme (p. 169). Comment mener une vie vertueuse qui mène vers le salut ? Ce n'est que par la libération de l'âme des appétits du corps qu'une forme de sérénité peut être atteinte. D'une certaine façon, les lettres de Clément d'Alexandrie ou de Jean Chrysostome se comparent à certains égards aux billets que nous lisons pour trouver des réponses aux angoisses existentielles dont est pavé le quotidien : elles fournissaient en leur temps les prescriptions morales permettant l'adoption d'un comportement jugé adéquat et qui contribue, ultimement, à une forme paix sociale.

C'est en portant attention à cette articulation que l'on peut comprendre le lien entre les écrits à caractère « médical » et les enjeux spirituels qui y sont associés, mais aussi l'imbrication entre l'intime et les règles sociales. La solution sera de normer l'abstinence, la virginité — qui est conçue comme un « refus de la mort » (p. 196) —, le célibat et le mariage. Cela permettra de ne laisser aucun état du corps sans prescriptions précises, sans toutefois imposer une voix plus que l'autre, ce qui permet le déploiement d'un espace de liberté garant des mérites du fidèle. Il apparaîtra que la « pratique de la pénitence et les exercices de la vie ascétique organisent des relations entre le “mal faire” et le “dire vrai”, elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai » (p. 50).

Foucault montre aussi comment la patristique tente, à partir des maigres savoirs de l'époque en ce qui concerne les sciences naturelles, de construire un appareil rhétorique à même de réguler non seulement les individus, mais le corps social qu'ils constituent. Curieusement, la théologie fera souvent plus de place à la réflexion sur le corps (y compris en termes positifs) que la philosophie sécularisée qui en sera le prolongement. Si même les penseurs religieux ont constaté qu'il est impossible d'éviter les questions liées au corps et ont œuvré à donner à l'enveloppe charnelle une valeur positive, n'est-ce pas là l'indice le plus probant que la philosophie occidentale, en négligeant ensuite ces questions le plus possible, a pour sa part passé outre une dimension fondamentale de l'expérience humaine ?

La rédaction de ce tome est donc portée par une volonté de comprendre l'articulation entre le désir et l'expression de celui-ci dans des dynamiques sociales fortement normées. Mais c'est aussi le rapport de soi à soi, sur le mode de la confession, notamment, qui contribue à la construction de la subjectivité occidentale telle qu'on la connaît. À l'époque où Foucault écrit, il ignore à quel point la fonction de la confession reviendra en force à l'ère des réseaux sociaux et des nouvelles formes de fiction basées sur le vécu (récit, autofiction). D'une surprenante actualité, la confession est néanmoins, appelle le chercheur, au fondement même de la doctrine chrétienne : dans la Bible, la véritable faute de Caïn n'est pas le meurtre, mais de ne pas avoir *avoué* le meurtre en prétendant *ne pas savoir*, principe dont l'importance sera durable. Cela n'est pas sans rappeler le sort réservé aux politiciens et personnalités publiques qui, lorsqu'impliquées dans des scandales, sont

condamnées non pas tant pour une quelconque faute, mais parce qu'ils échouent à gérer la crise médiatique qui en résulte : le « refus de vérité » est une erreur nettement plus fatale que l'action fautive : « par une circularité qui est au centre de cet ascétisme de la connaissance de soi, plus on est pur, plus on a de la lumière pour mieux se connaître ; mieux on se connaît, plus on se reconnaît impur ; plus on se reconnaît souillé, plus il faut porter au fond de soi la lumière qui dissipe les ténèbres de l'âme » (p. 223).

Vie ascétique et vie tranquille

Pour les premiers chrétiens, la chasteté s'impose comme « condition indispensable à la science spirituelle » (p. 220). Foucault explique que, toutes proportions gardées, « les auteurs chrétiens conserveront à peu près tous le principe que la vie de virginité, hors des soucis quotidiens, et affranchis des préoccupations du monde, est une vie "tranquille" » (p. 184-185). L'intérêt pour le lectorat contemporain est d'avoir l'occasion de voir de plus près les détails du chaînon manquant entre le christianisme, l'institution la plus puissante de l'Occident (puisqu'elle régule du cœur de l'intime jusqu'au tissu social dans son entièreté), et ses sources d'influence helléniques et païennes. On y lit comment les penseurs païens ont contribué à forger les institutions chrétiennes, notamment parce que les écrits de la patristique leur étaient destinés, de même qu'aux groupes chrétiens hérétiques. Foucault résume en expliquant que les « pratiques auraient [...] émigré dans la pensée et la pratique chrétiennes, à partir des milieux chrétiens dont il fallait désarmer l'hostilité en montrant des formes de conduites déjà reconnues par eux pour leur haute valeur » (p. 9).

Bref, l'un des mérites de l'ouvrage est de permettre de comprendre la transition entre l'Antiquité et l'aurore du christianisme, et ainsi de rendre intelligibles des visions du monde incompatibles dont on a longtemps ignoré comment elles avaient pu se substituer l'une à l'autre. Du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, né à Athènes en 150, à la doctrine d'Augustin, né deux siècles plus tard dans l'actuelle Algérie (et dont l'expertise concernant la gestion des désirs du corps est légendaire), le sujet est discuté de façon frontale afin d'arriver à établir quoi faire de cette gangue de l'âme, en vue de permettre à celle-ci d'accéder au Salut. Ainsi se trouve dévoilé le fonctionnement des mécanismes visant à réguler chez l'ensemble des individus ce qui pourtant ne peut être que singulier (à savoir la sexualité). L'analyse des réflexions sur la sexualité produites par la patristique permet aussi de mieux voir à l'aide de quels mécanismes l'institution a contribué à renforcer les rapports de pouvoir inévitables par le concours du remodelage des lois romaines déjà en place. L'un des exemples donnés par Foucault est celui du maintien de la proscription de l'hypogamie (p. 261) afin d'assurer à l'homme une vaillante alliée, puisque le « ménage est une petite Église » fondée sur la base d'un « principe d'inégalité naturelle » (cité en p. 359, voir également p. 303-304). Notons cependant que Foucault, pourtant très cité dans la

pensée féministe et *queer*, restera au fil des 448 pages malheureusement muet au sujet des femmes, personnes concernées au premier plan par la procréation et le mariage.

Soulignons en terminant le défi posé par la délicate tâche d'édition menée par Frédéric Gros, qui a pris soin d'indiquer et de justifier les interventions nécessaires dans le texte et dans une très éclairante introduction. Il s'agissait de respecter la volonté des ayants droit en évitant de produire une édition critique où une glose éditoriale aurait risqué d'étouffer la voix de l'auteur par l'ajout d'un exosquelette exégétique, tout en comblant les quelques manques inévitables liés à l'absence de directives précises quant à l'emplacement de certaines sections. Le travail d'édition arrive à restituer la richesse et la fluidité de la pensée foucauldienne grâce à des divisions claires qui facilitent la préhension et la navigation dans le texte. Ainsi mise en valeur, la *maniera* foucauldienne permet de comprendre les fondements de certains conflits idéologiques intemporels, mais surtout de comprendre comment « sont liés, par des liens que notre culture a plutôt tendus que dénoués, le sexe, la vérité et le droit » (p. 361).

C'est là un des rôles de l'histoire, que nous pouvons mieux saisir grâce à la lecture de l'œuvre de Foucault : nous rappeler que le passé est souvent d'une criante actualité, et que dans ses replis les plus intimes l'humain ne change guère : ses élans, besoins, certes souvent façonnés par le biopouvoir, changent peu alors que l'organisation sociale autour de lui change de visage selon les lieux et les époques.

MÉLISSA THÉRIAULT

Université du Québec à Trois-Rivières

Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 2017, 384 pages

S. Gandon et I. Smadja réunissent, dans un second tome dédié à la philosophie des mathématiques, la traduction française de six publications anglophones relativement récentes¹. Si le précédent recueil, « Ontologie, vérité, fondements », adoptait une orientation classiquement philosophique sur le sujet, l'intitulé « Logique, preuve et pratique » de la nouvelle parution indique une plus grande proximité avec les mathématiques effectives.

Partagés également en trois sections, les articles sont unis par leur confrontation à une attitude qui posait traditionnellement les problèmes de philosophie mathématique dans un cadre logique et ensembliste consen-

1. Seul le texte de Tymozcko (1979) remonte à une date antérieure à 1990.

Philosophiques

philosophiques

Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 2017, 384 pages

Jeffrey Elawani

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055286ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055286ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Elawani, J. (2018). Compte rendu de [Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 2017, 384 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 559–564.
<https://doi.org/10.7202/1055286ar>

pensée féministe et *queer*, restera au fil des 448 pages malheureusement muet au sujet des femmes, personnes concernées au premier plan par la procréation et le mariage.

Soulignons en terminant le défi posé par la délicate tâche d'édition menée par Frédéric Gros, qui a pris soin d'indiquer et de justifier les interventions nécessaires dans le texte et dans une très éclairante introduction. Il s'agissait de respecter la volonté des ayants droit en évitant de produire une édition critique où une glose éditoriale aurait risqué d'étouffer la voix de l'auteur par l'ajout d'un exosquelette exégétique, tout en comblant les quelques manques inévitables liés à l'absence de directives précises quant à l'emplacement de certaines sections. Le travail d'édition arrive à restituer la richesse et la fluidité de la pensée foucauldienne grâce à des divisions claires qui facilitent la préhension et la navigation dans le texte. Ainsi mise en valeur, la *maniera* foucauldienne permet de comprendre les fondements de certains conflits idéologiques intemporels, mais surtout de comprendre comment « sont liés, par des liens que notre culture a plutôt tendus que dénoués, le sexe, la vérité et le droit » (p. 361).

C'est là un des rôles de l'histoire, que nous pouvons mieux saisir grâce à la lecture de l'œuvre de Foucault : nous rappeler que le passé est souvent d'une criante actualité, et que dans ses replis les plus intimes l'humain ne change guère : ses élans, besoins, certes souvent façonnés par le biopouvoir, changent peu alors que l'organisation sociale autour de lui change de visage selon les lieux et les époques.

MÉLISSA THÉRIAULT

Université du Québec à Trois-Rivières

Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 2017, 384 pages

S. Gandon et I. Smadja réunissent, dans un second tome dédié à la philosophie des mathématiques, la traduction française de six publications anglophones relativement récentes¹. Si le précédent recueil, « Ontologie, vérité, fondements », adoptait une orientation classiquement philosophique sur le sujet, l'intitulé « Logique, preuve et pratique » de la nouvelle parution indique une plus grande proximité avec les mathématiques effectives.

Partagés également en trois sections, les articles sont unis par leur confrontation à une attitude qui posait traditionnellement les problèmes de philosophie mathématique dans un cadre logique et ensembliste consen-

1. Seul le texte de Tymozcko (1979) remonte à une date antérieure à 1990.

suel². Le présent tome porte en cela le projet du premier : celui d'introduire mathématiciens et philosophes à l'actualité de recherches originales mais ignorées du public francophone. Ses trois sections sont accompagnées de longues introductions puisque les deux présentateurs ne se cachent pas de la plus grande technicité de l'ouvrage, et de leur volonté de rendre la lecture abordable à l'amateur sérieux³.

La première des sections, qui regroupe les textes de Jamie Tappenden, « Concepts mathématiques et définition », et de Mark Wilson, « Peut-on se fier à la forme logique ? », est introduite par une présentation de l'inspiration philosophique qui anime les deux auteurs. L'extension naturelle d'une théorie en mathématiques semble supposer que les concepts possèdent un sens propre au-delà de la stipulation logique qui les définit dans tel système formel restreint. En proposant une lecture de type contextuel de la philosophie de Frege, Tappenden et Wilson prennent acte, d'après les présentateurs, de cette « croissance conceptuelle inhérente aux mathématiques effectives⁴ ». Si la discussion qui s'ensuit sur l'interprétation et l'héritage frégeens des auteurs est intéressante, il est cependant douteux que son intérêt aide à une meilleure intelligence de leurs articles. Ceux-ci se résument ainsi.

Le texte de Tappenden⁵ traite de l'apport épistémologique des définitions en mathématique et promeut le concept de définition réelle. La réalité d'une définition vient, entre autres, de son pouvoir à saisir le bon trait explicatif dans une perspective d'approfondissement de la recherche mathématique. Par exemple, le symbole de Legendre, tel que défini en théorie élémentaire des nombres, paraît un moyen artificiel et économique, *prima facie*, de présenter le théorème de réciprocité quadratique. Pourtant, dans le cadre algébrique moderne, la loi de réciprocité quadratique sous la forme ramassée du symbole de Legendre est un cas particulier d'un théorème d'isomorphisme fécond entre certains groupes d'intérêts. Tappenden tire deux leçons de cet exemple : 1) que la seule forme logique ne renseigne pas sur la réalité ou l'artificialité d'une définition puisque le symbole de Legendre définit en apparence, par une fonction, une propriété de type *disjonctive*. Or ces propriétés, par exemple « Vleu », la propriété d'être vert ou bleu, se remarquent par une forme logique qui aiguille vers leur caractère artificiel ; 2) que des justifications mathématiques inhérentes sont nécessaires pour

2. Sébastien Gandon et Ivahn Smadja, « Introduction », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 2017, p. 12.

3. *Ibid.*, p. 22-23.

4. Sébastien Gandon et Ivahn Smadja, « Présentation. De la logique aux mathématiques », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, p. 30.

5. Jamie Tappenden, « Concepts mathématiques et définition », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, trad. Ivahn Smadja, p. 53-88.

juger qu'une définition est réelle. Tappenden enchaîne que la découverte d'une bonne définition ne peut être réduite ni à un changement d'opinion eu égard aux propriétés de la chose définie ni à une simple convention linguistique nouvelle. Reste à avouer que la bonne définition nous fait progresser vers une meilleure connaissance de la chose définie.

Le texte de Mark Wilson⁶ part du fonctionnement de l'inférence mathématique pour éclaircir certains aspects du langage et du raisonnement en général. L'auteur met en avant une distinction entre grammaire standard et grammaire active. La première relève de l'analyse logico-grammaticale inculquée à un locuteur en puissance lors de son premier apprentissage. La seconde est une compréhension postérieure que l'on tire de la pratique effective du langage, et des succès de certains modes de raisonnement qui défient la grammaire apparente. Wilson donne l'exemple des propositions sur le statut de certains points qui appartiennent à des courbes algébriques. Avant la formulation moderne en termes de multiplicité, on traitait un point de multiplicité deux comme « deux points infiniment voisins ». Or certaines propositions mathématiques sensées sur les points réguliers ne sont ni vraies ni fausses dans le cas des points infiniment voisins. Cela vient *contraindre* l'application des règles que la logique apparente étendrait à toutes les propositions sur les courbes algébriques. À partir de cet exemple, Wilson élabore, en suivant le fil de l'histoire des sciences et de la pratique linguistique ordinaire, une proposition sur l'évolution de la compréhension grammaticale de notre langage qui ne doit pas être rivée dogmatiquement à la première ébauche de logique que nous en acquérons.

La seconde section du livre porte sur la formalisation et la fondation des mathématiques et répond le mieux aux attentes communes envers la philosophie des mathématiques. Cette fois, la présentation des articles qui la composent, ceux de Steward Shapiro, « La logique de second ordre, les fondements et les règles », et de Solomon Fefferman, « Qu'est-ce qui repose sur quoi », fournit une aide précieuse à l'amateur. Au bénéfice de celui-ci, elle introduit le concept de catégoricité et discute du théorème de Löwenheim-Skolem. Elle donne ensuite trois arguments favorables à une formalisation de second ordre des mathématiques, qui éclairent lumineusement le raisonnement wittgensteinien de Shapiro sur l'application d'une règle mathématique.

Afin d'introduire au texte touffu de Fefferman, Gandon et Smadja enchaînent avec une évaluation des conséquences des théorèmes d'incomplétude pour l'entreprise de fondation finitiste. Ils présentent, entre autres, une distinction fort intéressante de la non-prouvabilité en termes de logique classique et de la non-prouvabilité en termes de logique finitiste. L'introduction de la seconde section se termine par une brève étude de définitions

6. Mark Wilson, « Peut-on se fier à la forme logique ? », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, trad. Ivahn Smadja, p. 89-133.

rigoureuses du finitisme et par l'exposition d'un programme de Hilbert révisé sous l'effet des résultats de Gödel. On peut rendre compte ainsi des deux textes de cette section.

Steward Shapiro⁷ défend la logique de second ordre contre l'affirmation que la quantification des variables de prédicats, interprétés comme sous-ensembles quelconques d'un domaine, demande une clarification au moyen d'une méta-théorie du premier ordre sur la sémantique du second ordre. En effet, Shapiro tente de montrer comment les problèmes sur le parcours des variables de prédicat se posent à nouveau dans cette méta-théorie et, plus généralement, dans toutes les théories mathématiques traitant de l'infini. La meilleure conduite est donc de prendre acte de cette quantification fort répandue sur les sous-ensembles. Dès lors, la logique de second ordre, comme formalisation des mathématiques, présente deux avantages. D'abord, puisque le théorème de Löwenheim-Skolem ne tient pas pour les théories d'ordre supérieur au premier, il n'est pas impossible d'y caractériser des structures mathématiques à un isomorphisme près. Il y a un sens naturel à parler de modèle standard, et on y entend des expressions chères aux mathématiciens sans besoin de clarification supplémentaire aboutissant à une vaine régression. Ensuite, en quantifiant sur des sous-ensembles du domaine, ce langage offre, en certaines occasions, un axiome unique où un langage de premier ordre présente un schéma d'axiomes particuliers. Or, quand « les ressources expressives sont élargies⁸ », ce dernier schéma produit de nouveaux axiomes, et donc, une nouvelle théorie, alors que le mathématicien poursuit pour sa part son raisonnement comme s'il appliquait simplement le même axiome de la même théorie à de nouveaux cas⁹.

Dans l'article suivant, « Qu'est-ce qui repose sur quoi » écrit par Fefferman¹⁰, il est question de réduction théorique dans le sillage des théorèmes d'incomplétude de Gödel. Des systèmes arithmétiques au pouvoir d'expression varié sont considérés. En examinant formellement les résultats de la réduction démonstrative de systèmes justifiés par des hypothèses philosophiques « fortes » (par exemple, par l'hypothèse de l'infini actuel) à des systèmes de fondation plus modérée (en contrepartie, par l'hypothèse finitiste), Fefferman propose une version adoucie du programme de Hilbert. Ces résultats de la théorie de la démonstration, dont il explique le vocabulaire et pour lesquels il définit en termes arithmétiques le concept de réduction, doivent démontrer rigoureusement quels sacrifices mathématiques

7. Stewart Shapiro, « La logique du second ordre, les fondements et les règles », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, trad. Jean-Baptiste Rauzy, p. 173-216.

8. *Ibid.*, p. 213.

9. Shapiro donne l'exemple de deux modèles de l'analyse réelle (*Ibid.*, p. 210).

10. Solomon Fefferman, « Qu'est-ce qui repose sur quoi? », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, trad. Jean Fichot, p. 217-256.

sont logiquement impliqués par l'adoption d'une hypothèse philosophique déterminée.

La dernière section contient deux textes consacrés à des théories mathématiques particulières : la théorie des catégories que Steve Awodey met à contribution pour repenser la philosophie structuraliste dans « Les structures en mathématiques et en logique », et la théorie des graphes dont un des théorèmes est repris par Thomas Tymoczko dans « Le problème des quatre couleurs » afin d'interroger l'opposition traditionnelle des mathématiques aux sciences expérimentales. La présentation par Sylvain Cabanacq¹¹ se compose d'un historique de la théorie catégorique, d'une explication redondante de la preuve des quatre couleurs — analysée très clairement par Tymoczko lui-même — et d'une courte discussion sur la réception des deux articles, lesquels vont comme suit.

Dans son article, Awodey¹² développe un concept adéquat de structure mathématique dans le but d'élucider la position structuraliste en philosophie des mathématiques. Il emploie à cet effet la théorie des catégories. La première partie de son article propose d'abord une introduction au langage des catégories. Il y est ensuite question de la plus grande facilité avec laquelle cette théorie réussit à formaliser le concept de propriété structurale sans qu'interviennent, dans cette formalisation, des déterminations indépendantes de la structure des objets d'intérêt. On définit, selon la catégorie, les propriétés de ses objets au moyen des morphismes qui les concernent. Les propriétés structurales sont celles que conservent les isomorphismes. Réflexivement, les catégories sont susceptibles du même traitement catégorique structural en termes de morphismes. On parle de foncteurs dans le cas de ces derniers. Ce traitement réflexif est essentiel, il nous semble, pour éclairer comment est recevable la définition donnée par Awodey, qui, pour définir leur identité de structure, part de l'observation que deux objets de même structure appartiennent formellement à la même catégorie¹³.

Dans la seconde partie de son article, Awodey explique l'étude catégorique de la logique par la théorie des *topoi*. Cette étude partage certaines propriétés de la logique de Russell, dans laquelle les idées de fonction propositionnelle et de type jouent un rôle central. Un théorème de correspondance la rend par ailleurs plus élégante. Il est possible de lier une théorie logique à des propriétés structurales au sens de la théorie des catégories. La théorie des ensembles, par exemple, peut être doublement caractérisée par une certaine logique au sens des *topoi*, bivalente et tiers-exclusive, et par les

11. Sylvain Cabanacq, « Présentation. Perspectives », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, p. 259-285.

12. Steve Awodey, « Les structures en mathématiques et en logique », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, trad. Brice Halimi, p. 287-322.

13. *Ibid.*, p. 297-298.

propriétés des morphismes impliqués. Awodey évoque pour finir une interprétation structurale d'une fondation particulière des mathématiques, la fondation ensembliste, même si cette fondation ne fait pas partie du projet structuraliste.

Clôturent ce recueil, le texte de Tymozcko¹⁴ remet en cause le caractère apriorique des mathématiques à la faveur de la démonstration du théorème des quatre couleurs par Appel et Haken. Un problème philosophique découle de cette démonstration. En effet, celle-ci exige l'application par ordinateur d'un algorithme qui vérifie que les éléments d'un ensemble de sous-graphes satisfont une certaine propriété de réductibilité. La taille des sous-graphes rend cette application inévitable. De plus, Tymozcko défend l'improbabilité d'une preuve de nature différente, sans recours informatique. Ainsi, l'unique démonstration suppose que la vérification de la réductibilité par un programme s'effectue conformément à une certaine suite d'instructions, et que cette vérification a été *effectivement* conduite par un ordinateur. Or ce dernier point est un résultat empirique.

Concluons que le tour d'horizon cerné par ce recueil est de grande ampleur et initie le lecteur amateur à une variété de recherches que l'opinion courante relève trop peu. Le travail de présentation est minutieux et rigoureusement informé quand bien même il semble parfois inopportun. Quant aux textes, bien que celui de Tymozcko donne une caractérisation vague et déplorable du raisonnement mathématique, ils proposent pour le reste des études subtiles, circonspectes et profondes de la pratique mathématique.

JEFFREY ELAWANI

Université de Montréal

Guillaume Lejeune, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016, 200 pages

La visée initiale de *Hegel anthropologue*, de Guillaume Lejeune, est assez ambitieuse : penser avec Hegel les défis contemporains liés notamment au transhumanisme tout en résolvant l'énigme anthropologique dans l'œuvre systématique de Hegel. Le résultat sera au final plus modeste sans être moins intéressant pour autant.

Néanmoins, l'ampleur des enjeux que l'auteur entend soulever dès son avant-propos est telle que les pistes de réponse suggérées tout au long de l'ouvrage et culminant dans la conclusion s'avéreront forcément schématiques et par trop générales. L'auteur en a d'ailleurs conscience lorsqu'il écrit en conclusion : « D'aucuns pourraient être déçus de la généralité de nos

14. Thomas Tymozcko, « Le problème des quatre couleurs », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, trad. Baptiste Mèlès, p. 323-364.

Guillaume Lejeune, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016, 200 pages

Emmanuel Chaput

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055287ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055287ar>

[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

Chaput, E. (2018). Compte rendu de [Guillaume Lejeune, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016, 200 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 564–569.
<https://doi.org/10.7202/1055287ar>

propriétés des morphismes impliqués. Awodey évoque pour finir une interprétation structurale d'une fondation particulière des mathématiques, la fondation ensembliste, même si cette fondation ne fait pas partie du projet structuraliste.

Clôturent ce recueil, le texte de Tymozcko¹⁴ remet en cause le caractère apriorique des mathématiques à la faveur de la démonstration du théorème des quatre couleurs par Appel et Haken. Un problème philosophique découle de cette démonstration. En effet, celle-ci exige l'application par ordinateur d'un algorithme qui vérifie que les éléments d'un ensemble de sous-graphes satisfont une certaine propriété de réductibilité. La taille des sous-graphes rend cette application inévitable. De plus, Tymozcko défend l'improbabilité d'une preuve de nature différente, sans recours informatique. Ainsi, l'unique démonstration suppose que la vérification de la réductibilité par un programme s'effectue conformément à une certaine suite d'instructions, et que cette vérification a été *effectivement* conduite par un ordinateur. Or ce dernier point est un résultat empirique.

Concluons que le tour d'horizon cerné par ce recueil est de grande ampleur et initie le lecteur amateur à une variété de recherches que l'opinion courante relève trop peu. Le travail de présentation est minutieux et rigoureusement informé quand bien même il semble parfois inopportun. Quant aux textes, bien que celui de Tymozcko donne une caractérisation vague et déplorable du raisonnement mathématique, ils proposent pour le reste des études subtiles, circonspectes et profondes de la pratique mathématique.

JEFFREY ELAWANI

Université de Montréal

Guillaume Lejeune, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016, 200 pages

La visée initiale de *Hegel anthropologue*, de Guillaume Lejeune, est assez ambitieuse : penser avec Hegel les défis contemporains liés notamment au transhumanisme tout en résolvant l'énigme anthropologique dans l'œuvre systématique de Hegel. Le résultat sera au final plus modeste sans être moins intéressant pour autant.

Néanmoins, l'ampleur des enjeux que l'auteur entend soulever dès son avant-propos est telle que les pistes de réponse suggérées tout au long de l'ouvrage et culminant dans la conclusion s'avéreront forcément schématiques et par trop générales. L'auteur en a d'ailleurs conscience lorsqu'il écrit en conclusion : « D'aucuns pourraient être déçus de la généralité de nos

14. Thomas Tymozcko, « Le problème des quatre couleurs », dans Sébastien Gandon et Ivahn Smadja (dir.), *Philosophie des mathématiques : logiques, preuves et pratique*, trad. Baptiste Mèlès, p. 323-364.

conclusions et regretter que l'on ne donne un avis tranché sur la question anthropotechnique » (p. 132). Il se défend d'un tel reproche en évoquant la *phronesis* philosophique, prudence consistant à ne pas se prononcer trop hâtivement sur des enjeux controversés, qui par ailleurs se transforment et évoluent constamment. On a cependant l'impression d'un ouvrage tiraillé entre deux tâches qui auraient chacune pu faire l'objet d'un livre à part entière.

D'un côté, l'ouvrage soulève l'enjeu plus expressément exégétique de l'anthropogenèse dans la pensée de Hegel. Dans la mesure où « [l]e système hégélien a pour objet l'esprit et non l'homme isolé » (p. 9), il s'agit d'expliquer la place qu'occupe la genèse de l'être humain et la question anthropologique dans l'articulation du système. Il faut, comme l'écrit l'auteur, « montrer comment l'homme se lie au monde de l'esprit » (p. 10). Or cette relation n'a rien d'évident en soi. Il y a bien sûr la tentative kojévienne de faire de la *Phénoménologie de l'esprit* le socle anthropologique du système¹, ou celle des néo-pragmatistes américains de réduire l'esprit à des pratiques intersubjectives entre des individus humains. Mais ces « solutions », comme le montre avec raison Lejeune, ne sont pas sans faire violence à la pensée de Hegel, soit par un réaiguillage forcé de la *Phénoménologie* vers une anthropologie philosophique, soit par une interprétation déflationniste faisant plus ou moins l'impasse sur l'esprit absolu².

D'un autre côté, les prétentions de l'auteur ne se limitent pas à cette entreprise exégétique visant à rendre compte de l'articulation, sous-thématisée par Hegel lui-même, entre l'esprit et son fondement anthropologique. Comme l'écrit Lejeune : « Au-delà de la seule reconstitution de la logique de l'anthropogenèse hégélienne, de son inscription dans le monde de l'esprit qui l'encadre, il s'agit aussi de la confronter à des enjeux actuels concernant l'anthropotechnique » (p. 18). En cela, l'ouvrage ne se veut pas uniquement une réflexion *sur* Hegel, mais bien également une réflexion *avec* Hegel. La philosophie hégélienne tendait en effet elle-même à se définir par son effort à penser le présent³, et c'est à partir d'un même leitmotiv que l'auteur cherche à aborder les enjeux contemporains liés à la technoscience et à l'anthropotechnique.

Cette double tâche laisse néanmoins un léger sentiment d'incomplétude, comme si en voulant faire deux choses à la fois l'auteur n'arrivait à mener à bien ni l'une ni l'autre. Quant à la dimension exégétique de l'ouvrage, l'auteur, qui au demeurant n'est pas le premier à le faire⁴, affirme que

1. Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 39.

2. Voir à ce titre, Guillaume Lejeune, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 110-111.

3. Voir à ce sujet, Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, 276 p.

4. Dans son article « Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation », Angelica Nuzzo cherchait elle aussi montrer que le nœud anthropologique constitue chez Hegel la base

« [l']étude de l'homme court [...] sur tout le développement de la philosophie de l'esprit » (p. 14). Mais la démonstration d'une telle affirmation aurait probablement nécessité un commentaire suivi de l'ensemble de la troisième partie de l'*Encyclopédie* de Hegel. Au lieu de cela, Lejeune privilégiera plutôt une approche thématique, en discutant successivement des conceptions hégéliennes de la folie, de la mort et de l'éducation. Ces analyses thématiques sont certes riches de contenus, mais elles ne peuvent que corroborer et non démontrer la thèse forte qu'entendait défendre l'auteur. On en vient, au terme de ces trois thèmes de l'anthropologie hégélienne, à saisir la conception hégélienne de l'être humain comme être modal, indissociablement lié au possible. Mais déterminer en quoi cette anthropologie hégélienne traverse l'ensemble de la philosophie de l'esprit reste encore à faire.

Comme être de possibilités sans délimitations fixées *a priori* par sa nature, nous dit Lejeune, l'être humain s'inscrit, chez Hegel, dans un devenir prenant la forme d'une *Bildung*. Le thème de la formation (*Bildung*) est en effet au centre de toute l'anthropologie hégélienne, voire au centre de sa philosophie tant il s'en faut de beaucoup pour que le concept tout comme l'être humain soient immédiatement adéquats à eux-mêmes, et nécessitent un développement successif. En ce sens, Hegel rejoint au moins partiellement l'idéal de perfectibilité des Lumières⁵ : l'être humain doit être éduqué, formé, etc. Se pose dès lors la question de savoir si cette logique du perfectionnement au cœur de l'anthropogenèse hégélienne — ou plus généralement des Lumières — est poursuivie au sein de l'entreprise transhumaniste. De l'anthropogenèse à l'anthropotechnique contemporaine, quelle est la filiation, quelles sont les ruptures ? Ayant décrit la conception hégélienne de l'être humain en termes « d'anthropologie modale » (p. 134), l'auteur pose ici les jalons d'un dialogue possible, par le biais du concept de *Bildung*, entre la pensée de Hegel et les enjeux contemporains mis de l'avant par le transhumanisme. Disons-le d'emblée, dans ce dialogue, l'auteur semble présenter une thèse continuiste qui n'est pas sans poser de problème : « De la formation de l'homme à sa transformation, il n'y a somme toute que l'accentuation d'une même volonté d'ingérence » (p. 114). Il y aurait ainsi continuité entre l'idéal des Lumières d'un perfectionnement par la science, qui s'exprimerait chez Hegel par l'idéal d'un individu devenu adéquat à son concept, et l'idéal transhumaniste de perfectionnements et d'innovations techniques. Nous reviendrons plus loin sur une telle position qui semble faire de la tech-

sous-jacente de toute sa philosophie de l'esprit. (Angelica Nuzzo, « Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation » dans David Stern (ed.), *Essay on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany, SUNY Press, 2013, p. 2).

5. Hegel est certainement très critique de la pensée des Lumières, il partage néanmoins avec celle-ci l'attachement au concept de *Bildung* et à une certaine conception de la perfectibilité de l'être humain.

nosscience l'héritière plus ou moins directe des visées libératrices qu'on retrouve à la fois chez les penseurs des Lumières et chez Hegel.

Au préalable, il nous faut toutefois souligner la qualité des trois chapitres qui forment le corps de l'ouvrage. Chacun à leur manière, ils exposent la dimension modale de l'être humain chez Hegel tout en cherchant à tisser des liens avec des enjeux contemporains. C'est donc par leur commune opposition à une forme de nature humaine substantielle et donnée *a priori* qu'un fil d'Ariane relie ces trois chapitres qui peuvent autrement se lire de manière complètement autonome. La stratégie argumentative elle-même semble varier d'un chapitre à l'autre.

Ainsi, le premier chapitre portant sur la folie prend une forme analytique au sens où l'auteur y développe son argument à travers un commentaire suivi des premières sections de l'*Encyclopédie*, analysant de ce fait le concept de folie qui s'y déploie. Le second chapitre adopte pour sa part une structure plutôt génétique en retraçant chronologiquement les perspectives successives de Hegel vis-à-vis de la mort. Enfin, le troisième chapitre portant sur l'éducation offre une contextualisation historique des plus intéressantes pour comprendre la philosophie hégélienne de l'éducation.

Contre les pédagogies du jeu et « *l'infotainment* » (p. 95)⁶ qui cherchent à traduire dans des formes accessibles à l'enfant le contenu d'un savoir, Hegel affirme au contraire la nécessité de confronter l'enfant à des contenus inconnus, à des formes dépayantes susceptibles de produire chez l'enfant une prise de distance par rapport à ce qu'il concevait jusqu'alors comme allant de soi. L'importance des études classiques pour Hegel semble ainsi jouer un rôle analogue à celui de l'anthropologie chez Merleau-Ponty⁷ : la découverte d'une culture autre permet de remettre en question nos propres présupposés culturels afin d'en questionner le sens. C'est en ce sens que l'auteur écrit qu'« acquérir l'esprit des Anciens est avant tout un moyen de revenir au sien avec un œil différent. C'est faire l'expérience (*Er-Fahrung*) dépayante de la particularité de sa culture » (p. 93). Encore une fois, par ce déplacement vis-à-vis de ce qui apparaît comme tout à fait évident et naturel, à savoir notre propre culture, l'objectif est de rendre manifestes les possibilités qu'a l'être humain de dépasser ses déterminations immédiates en vue d'une liberté plus grande.

Mais il semble que cette logique de la liberté qui se trouve au cœur du système hégélien et de son concept de négativité peut difficilement être conciliée à la volonté d'innovations technologiques immanentes à la technoscience. En ce sens, sans être aussi définitif dans notre critique, nous nous

6. Contraction d'*information* et d'*entertainment*.

7. Cf. Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie » dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, 1968, p. 132-133 ; Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » dans *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 120-21 ; « Les écrivains en personnes » dans *Ibid.*, p. 288.

rapprochons des conclusions discontinuistes d'un Jean-François Filion qui souligne avec force l'opposition entre l'entreprise rationaliste de Hegel et la logique d'entendement à l'œuvre dans la technoscience⁸. Certes, Lejeune cherche, à partir de Hegel, à déterminer les garde-fous nécessaires pour encadrer les développements de la technoscience contemporaine et les visées du transhumanisme, toutefois, il semble bien faire de ces développements une nécessité de notre époque qu'il s'agit de penser, baliser et encadrer, mais qu'il serait de mauvais aloi de rejeter. L'auteur est ainsi assez peu généreux à l'endroit des critiques contemporaines de la technique ou de la technologie, qu'il associe plus ou moins à une forme de conservatisme religieux (p. 114). Voulant actualiser la pensée de Hegel, dont l'objectif était déjà à son époque de penser le présent, l'auteur semble plus intéressé à tisser des liens qu'à marquer les ruptures entre l'anthropogenèse hégélienne et l'anthropotechnique contemporaine. Cela est d'autant plus troublant que Lejeune note lui-même ce qui semble constituer l'engagement du projet transhumaniste dans le « mauvais infini de la multiplication des interventions, à une espèce de *luxé* de l'anthropotechnique exercé au gré des besoins sociaux et de la mode qui les accompagne » (p. 121). Or Hegel n'a eu de cesse de critiquer les formes de pensée qui s'engagent dans une telle logique linéaire du mauvais infini auxquelles il opposait la circularité d'un infini capable d'établir rétrospectivement les principes de son propre mouvement. En ce sens, nous nous étonnons de la position de l'auteur, qui tire de Hegel un ensemble de normes dont devraient tenir compte les acteurs du projet technoscientifique qu'est le transhumanisme. On semble ici faire de Hegel un penseur du devoir-être et de la norme, alors qu'il faudrait, dans une perspective hégélienne, d'abord être en mesure de diagnostiquer le type de rationalité à l'œuvre dans l'entreprise transhumaniste.

Ainsi, en ce qui concerne, par exemple, le rêve d'immortalité remis au goût du jour sous une forme sécularisée par certains tenants du transhumanisme, il aurait été intéressant de montrer non seulement en quoi nous pouvons, à la lumière de la conception hégélienne de la mort, y voir un danger pour l'être modal de l'être humain, mais également de s'attarder plus fondamentalement à la logique qui se cache derrière un tel désir d'immortalité individuelle. C'est déjà en un sens ce que fit en 1830, dans ses *Pensées sur la mort et l'immortalité*⁹, le jeune Feuerbach en montrant dans sa critique d'inspiration hégélienne du désir d'immortalité individuelle que celle-ci s'appuyait essentiellement sur l'occultation de l'universel et de la nécessaire socialité de l'existence humaine qui s'articule selon des rapports organiques de solidarité.

La force de l'ouvrage de Filion, dans ses sections, disons plus polémiques, était justement de tenter de remonter jusqu'aux présuppositions

8. Cf. Jean-François Filion, *Dialectique et matière*, Québec, PUL, 2007, 346 p.

9. Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, Paris, Cerf, 1991, 251 p.

théoriques fondamentales des pensées hégélienne et technoscientifique pour en saisir en amont les divergences. L'approche de Lejeune, peut-être plus nuancée et moins catégorique à certains égards, semble au contraire refuser *a priori* toute divergence de fond, afin de souligner l'actualité de Hegel¹⁰. Mais une telle actualisation ne se fait pas toujours sans problème. Il ne s'agit évidemment pas ici de dire tout simplement que notre connaissance a tellement évolué depuis la mort de Hegel qu'il n'y aurait plus de dialogue possible. Il faut cependant reconnaître que la conception hégélienne de la technique, par exemple, n'est tout simplement pas transposable sans qu'il soit au préalable nécessaire d'apporter nuances et mises au point dans le contexte de ce qu'on pourrait appeler, si l'on me permet ce néologisme, l'« autonomatisation¹¹ » de la technique en technologie.

Malgré ces bémols concernant les conclusions générales de l'auteur qui apparaît parfois trop ambitieux dans sa volonté non seulement d'exposer l'anthropologie hégélienne et sa fonction au sein du système, mais d'actualiser en outre l'apport de Hegel aux enjeux contemporains soulevés par le transhumanisme et la technoscience, l'ouvrage reste des plus intéressants. On y trouve d'excellentes intuitions qui mériteraient de plus amples développements, mais aussi des présentations de qualité sur les conceptions hégéliennes de la folie, de la mort et de l'éducation. Cependant, si elles donnent matière à penser, les visées affichées par l'auteur dès l'introduction et les nombreuses pistes de réflexion qui jalonnent l'ouvrage laissent néanmoins une impression d'inachèvement et de manque de systématisme dans le traitement des enjeux soulevés.

EMMANUEL CHAPUT

Université de Montréal

José L. Zalabardo, *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 263 pages

Depuis trente ans, les études wittgensteiniennes tâchent de répondre à une question de méthode : comment convient-il de lire le *Tractatus logico-philosophicus* ? Un tel trouble trouve sa source dans la célèbre pénultième remarque (6.54), par laquelle l'auteur explique que le comprendre c'est, en fin de compte, reconnaître ses remarques comme étant dépourvues de sens.

10. Pour marquer encore davantage l'opposition entre ces deux approches hégéliennes de la problématique technoscientifique que forment les ouvrages de Filion et Lejeune, notons que le premier se veut une critique des travaux du philosophe belge Gilbert Hottois, alors que c'est dans le prolongement des travaux de Hottois que s'inscrit Lejeune.

11. Conjonction de l'automatisation et de l'autonomisation de la technique qui justifierait le fait de parler de nos jours de technologie plutôt que de technique.

José L. Zalabardo, *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 263 pages

Jonathan Gombin

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055288ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055288ar>

[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

Gombin, J. (2018). Compte rendu de [José L. Zalabardo, *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 263 pages]. *Philosophiques*, 45 (2), 569–574. <https://doi.org/10.7202/1055288ar>

théoriques fondamentales des pensées hégélienne et technoscientifique pour en saisir en amont les divergences. L'approche de Lejeune, peut-être plus nuancée et moins catégorique à certains égards, semble au contraire refuser *a priori* toute divergence de fond, afin de souligner l'actualité de Hegel¹⁰. Mais une telle actualisation ne se fait pas toujours sans problème. Il ne s'agit évidemment pas ici de dire tout simplement que notre connaissance a tellement évolué depuis la mort de Hegel qu'il n'y aurait plus de dialogue possible. Il faut cependant reconnaître que la conception hégélienne de la technique, par exemple, n'est tout simplement pas transposable sans qu'il soit au préalable nécessaire d'apporter nuances et mises au point dans le contexte de ce qu'on pourrait appeler, si l'on me permet ce néologisme, l'« autonomatisation¹¹ » de la technique en technologie.

Malgré ces bémols concernant les conclusions générales de l'auteur qui apparaît parfois trop ambitieux dans sa volonté non seulement d'exposer l'anthropologie hégélienne et sa fonction au sein du système, mais d'actualiser en outre l'apport de Hegel aux enjeux contemporains soulevés par le transhumanisme et la technoscience, l'ouvrage reste des plus intéressants. On y trouve d'excellentes intuitions qui mériteraient de plus amples développements, mais aussi des présentations de qualité sur les conceptions hégéliennes de la folie, de la mort et de l'éducation. Cependant, si elles donnent matière à penser, les visées affichées par l'auteur dès l'introduction et les nombreuses pistes de réflexion qui jalonnent l'ouvrage laissent néanmoins une impression d'inachèvement et de manque de systématisme dans le traitement des enjeux soulevés.

EMMANUEL CHAPUT

Université de Montréal

José L. Zalabardo, *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 263 pages

Depuis trente ans, les études wittgensteiniennes tâchent de répondre à une question de méthode : comment convient-il de lire le *Tractatus logico-philosophicus* ? Un tel trouble trouve sa source dans la célèbre pénultième remarque (6.54), par laquelle l'auteur explique que le comprendre c'est, en fin de compte, reconnaître ses remarques comme étant dépourvues de sens.

10. Pour marquer encore davantage l'opposition entre ces deux approches hégéliennes de la problématique technoscientifique que forment les ouvrages de Filion et Lejeune, notons que le premier se veut une critique des travaux du philosophe belge Gilbert Hottois, alors que c'est dans le prolongement des travaux de Hottois que s'inscrit Lejeune.

11. Conjonction de l'automatisation et de l'autonomisation de la technique qui justifierait le fait de parler de nos jours de technologie plutôt que de technique.

À la fin des années 1980, Cora Diamond lançait un défi¹, celui de prendre cette remarque au sérieux et ainsi cesser de faire comme si Wittgenstein présentait des thèses philosophiques tout à fait pertinentes, quoiqu'ayant la fâcheuse particularité de ne pouvoir être formulées.

L'audace du livre de José Zalabardo est d'essayer de faire droit à cette contrainte de lecture, mais de telle sorte qu'elle n'interdise pas d'appréhender le *Tractatus* comme mettant en avant un ensemble cohérent de doctrines. Selon Zalabardo, reconnaître que les remarques de Wittgenstein sont dénuées de sens présuppose en effet de croire qu'elles « fournissent les seules réponses et solutions correctes aux questions et problèmes philosophiques qu'elles abordent² » (p. 3). Si ça n'était pas le cas, nous aurions affaire à de la mauvaise philosophie (à des questions pertinentes recevant des réponses dénuées de sens), et non pas à un rejet de l'entreprise philosophique (à des questions dont les seules réponses possibles s'avèrent être dénuées de sens).

Concentrant ses efforts sur l'une des questions centrales du *Tractatus*, celle de la représentation de la réalité par le langage, Zalabardo se propose de montrer comment les réponses qui y sont avancées peuvent sembler en constituer le dernier mot. C'est parce qu'une telle doctrine permet en apparence de répondre aux difficultés rencontrées par les théories du jugement de Russell entre 1903 et 1913 que Wittgenstein aurait d'abord été lui-même victime de l'illusion d'avoir produit l'*unique* solution aux problèmes concernant le rapport entre la réalité et sa représentation. Essentiellement invérifiable quoique convaincante, une telle hypothèse permet d'abord à l'auteur d'affirmer qu'en concevant la proposition comme un fait employé en tant qu'image d'un autre fait, Wittgenstein ne fait que modifier la théorie du jugement que Russell élaborait dans le manuscrit de *La théorie de la connaissance*³. À la suite de nombreuses versions de la théorie du jugement, que Zalabardo expose avec une grande clarté dans le chapitre I, Russell en vient à penser que juger que A aime B, c'est produire en esprit un complexe qui parvient à représenter cette situation parce qu'il est lui-même composé à la fois des éléments du complexe représenté (A, B, aimer) et de sa forme, à savoir que « quelque chose est en relation avec quelque chose ». C'est à cette seule condition qu'un jugement pourrait être à la fois faux (l'existence du complexe représentant ne suppose pas celle du complexe représenté) et déterminé (en incorporant la forme du complexe représenté, le complexe représentant détermine la manière dont les éléments y sont combinés). Une telle solution n'en est cependant pas une aux yeux de Wittgenstein, puisqu'elle suppose que la forme d'un complexe soit elle-même un fait, sans en avoir cependant la contingence. La vérité de « A aime B » dépendrait effectivement de celle de

1. Cora Diamond, « Throwing Away the Ladder », *Philosophy*, 63 (243), 1988, p. 5-27.

2. Nous traduisons.

3. Bertrand Russell, *Théorie de la connaissance. Le manuscrit de 1913*, Paris, Vrin, 2002.

« quelque chose est en relation avec quelque chose », proposition que Russell estime à tort être purement formelle et par conséquent nécessairement vraie.

Le chapitre II est alors en mesure de mettre au jour aussi bien l'originalité de la théorie de l'image du *Tractatus* que sa continuité avec la théorie du jugement comme relation multiple de Russell. Le legs de cette dernière réside dans l'idée que c'est en faisant usage d'un fait, c'est-à-dire d'une certaine combinaison de choses, que l'on peut en représenter un autre, correctement ou incorrectement. Mais là où, pour ce faire, Russell identifie les constituants du complexe représentant à ceux du complexe représenté et y adjoint la présence de la forme du complexe dans le jugement, Wittgenstein, lui, rompt avec cette conception chosiste de la forme en procédant de manière inverse. L'identité de l'image et de ce qu'elle dépeint ne réside pas dans leurs constituants (par convention, tel élément de l'image *tient lieu* de tel objet du monde), mais dans la manière par laquelle ils s'agencent. Ainsi, le fait que le chat soit sur la chaise peut représenter le fait que le vase est sur la table, à condition de décider que le chat tienne lieu du vase et que la chaise tienne lieu de la table. La représentation de la réalité s'explique donc par la possibilité que les choses représentées soient dans le même rapport que le sont les éléments de l'image. À la fin du chapitre II, Zalabardo a ainsi montré que la solution tractatuséenne au problème de la possibilité du faux demeure russelienne et que l'apport de Wittgenstein est de rendre impossible une représentation illogique. Là où la théorie du jugement de Russell ne permet pas d'exclure des jugements portant sur des combinaisons absurdes, telles que « le chat chaise la table », Wittgenstein montre qu'ils ne sauraient pas même être formés, toute image étant un usage d'une certaine combinaison *actuelle* d'objets. S'il est possible de former une image, ce qu'elle dépeint doit également être possible.

Une telle généalogie de la théorie de l'image s'expose à une objection évidente: tandis que Russell pense la représentation comme jugement, et ainsi comme relation entre le sujet et le monde, c'est par son absence que le sujet s'illustre dans le *Tractatus*. Zalabardo s'en explique au chapitre III: en ne faisant pas intervenir le sujet de la représentation, Wittgenstein adopterait une « approche disciplinée » (p. 107), car fidèle à la leçon tractuséenne selon laquelle il est impossible de représenter le sujet représentant le monde. Une phrase telle que « A croit que B aime C » conduit en effet à une alternative insatisfaisante: ou bien ce qu'elle représente est une relation dont les deux relata sont le sujet A et l'unité « B aime C » — mais on ne comprend pas à quoi peut être lié le sujet si sa croyance est fausse —, ou bien elle représente une relation entre le sujet A et les éléments B, C et « aime » ainsi unifiés par la croyance —, mais on supposera alors à tort que le verbe « aimer » n'est pas l'expression d'une relation. Face à ce paradoxe, Russell concluait à une « énigme de la nature de la croyance⁴ ». Il reviendrait à

4. Bertrand Russell, *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 384.

Wittgenstein de lui avoir signalé cette difficulté et d'avoir su en apprécier la radicalité en admettant que ce qui ne peut être représenté n'existe pas. À l'inverse, Zalabardo s'autorise d'une « approche indisciplinée » pour expliciter la théorie de l'image en ne s'interdisant pas d'y faire intervenir le sujet. La pertinence d'une telle distinction des approches « disciplinée » et « indisciplinée » ne va néanmoins pas de soi : si Wittgenstein s'était véritablement interdit de parler de ce dont il dit que l'on ne peut parler, le *Tractatus* serait un ouvrage plus court encore qu'il ne l'est déjà. Quelle que soit cependant la valeur de cette distinction, Zalabardo parvient à montrer dans les chapitres I à III que l'identité formelle entre le fait qui représente et le fait représenté permet d'expliquer que toute représentation intègre nécessairement le mode de combinaison des objets de l'état de choses représenté.

Wittgenstein apporterait ainsi une solution au problème du mode de combinaison, mais adopterait une tout autre attitude envers le problème de l'unité. Il n'y aurait pas à expliquer comment un fait, notamment propositionnel, est produit à partir de ses éléments, puisque le fait est lui-même l'unité minimale et indivisible de la réalité et de sa représentation. Les chapitres IV et V s'attachent à expliciter cette position en soulignant d'abord l'origine frégeenne. De même que, selon Frege, les concepts et leurs expressions ne précèdent pas les jugements mais sont mis au jour par l'analyse de ces derniers, la proposition précède, selon Wittgenstein, les expressions qu'elle contient. S'il n'est pas inédit d'identifier une généralisation à toutes les expressions de cette thèse frégeenne dans le *Tractatus* et ainsi de rejeter l'idée traditionnelle d'un atomisme logique qui serait commun à Russell et à Wittgenstein, Zalabardo s'efforce d'en exposer le détail et les conséquences. Il propose de comprendre les constituants propositionnels comme autant de traits caractéristiques communs à un ensemble de propositions dont ils sont abstraits. C'est cela même qui permet d'expliquer que les constituants propositionnels contiennent en eux-mêmes leurs propres possibilités de combinaison : abstraits à partir de faits, ils spécifient quelles sont les combinaisons possibles en mettant en jeu la manière par laquelle ils sont combinés les uns aux autres. L'inspiration est une fois encore frégeenne, le caractère insaturé des concepts indiquant chez ce dernier qu'ils contiennent en eux-même la structure des phrases dans lesquelles leurs expressions sont susceptibles d'apparaître.

Concevoir les objets et les noms comme des traits communs des états de choses et des propositions permettrait également, selon Zalabardo, de comprendre en quel sens Wittgenstein affirme qu'ils sont simples. En tant que trait commun aux propositions « Dimitri aime Florian » et « Dimitri est plus petit que Valère », le constituant propositionnel « Dimitri entretenant une relation binaire avec un individu » n'est pas composé et ne saurait être lui-même divisé. Pourtant, un passage notoirement difficile du *Tractatus* (2.02 — 2.0212) soutient que la raison pour laquelle les objets sont simples est qu'ils constituent la substance du monde et que si le monde n'avait pas

de substance, il serait impossible de le représenter, dans la mesure où le sens d'une proposition dépendrait de la vérité d'une autre. Selon la plupart des commentateurs, que les objets soient simples signifie qu'il s'agit d'entités isolées dont l'existence est nécessaire: s'il s'agissait de complexes, ils pourraient ne pas exister et le sens d'une proposition p dépendrait alors de la vérité d'une proposition q affirmant l'existence des objets sur lesquels porte p . Zalabardo rejette radicalement cette lecture (à laquelle il consacre l'un des deux appendices de son ouvrage) et propose de comprendre tout autrement la notion de « substance ». Celle-ci ne renverrait pas au mode d'existence des objets, mais au fait qu'ils incarnent la forme, c'est-à-dire la possibilité de leurs combinaisons. Si le monde n'avait pas de substance, si les objets ne contenaient pas en eux-mêmes la possibilité de leurs combinaisons, le sens de p dépendrait de la vérité de q , qui affirmerait la possibilité de la combinaison dépeinte par p . C'est là une interprétation remarquable qui a le mérite de vider la notion de « substance » de son caractère métaphysique, mais dont on aimerait qu'elle précise pourquoi Wittgenstein recourt tout de même à ce concept traditionnel.

Comme l'expose le chapitre V, c'est également en concevant les constituants propositionnels comme traits caractéristiques à un ensemble de propositions que l'on peut rendre raison des limites de la représentation. Les propositions dans lesquelles un prédicat est attribué à lui-même, celles qui portent sur elles-mêmes ou encore celles qui représentent leur propre exemplification sont toutes impossibles. Non pas qu'il faille les exclure à la suite d'un examen de la signification de leurs signes comme le propose par exemple la théorie des types de Russell, mais parce que, de manière purement syntaxique, il est impossible de les construire: elles contrediraient les possibilités de combinaison inhérentes aux constituants propositionnels.

Dans les cinq premiers chapitres, Zalabardo choisit de considérer la théorie de l'image comme si elle s'appliquait à la façon par laquelle les propositions que l'on emploie usuellement représentent la réalité. Mais l'on sait pourtant que le *Tractatus* déclare que toute proposition usuelle, comme « le chat est sur la table », est en réalité une fonction de vérité de propositions élémentaires, propositions les plus fondamentales dont Wittgenstein affirme la possibilité sans pouvoir cependant en donner un seul exemple. Le sixième et dernier chapitre, qui est le plus critique, évalue une telle doctrine tout en en mettant au jour les motifs et les limites. Les propositions élémentaires ont deux particularités, qui ont placé bien des lecteurs dans l'embarras: elles sont logiquement indépendantes les unes des autres, et leurs constituants ne tiennent lieu que d'objets simples. Zalabardo montre magistralement que ce sont là deux exigences de ce qu'il appelle le « formalisme épistémologique » de Wittgenstein (p. 191), qui soutient que nous parvenons à connaître les rapports logiques entre les propositions par le seul examen de leurs structures. Si les valeurs de vérité des propositions élémentaires n'étaient pas mutuellement indépendantes, ou si leurs constituants tenaient lieu de com-

plexes, déterminer qu'une proposition est une conséquence logique d'autres propositions supposerait de devoir consulter de surcroît les états de choses qu'elles représentent, et non pas simplement leurs propositions élémentaires. L'auteur estime que cette position présente un intérêt certain pour l'épistémologie de la logique, mais en souligne les limites : en distinguant les propositions élémentaires et les propositions usuelles, Wittgenstein échouerait à prouver que sa théorie de l'image s'applique également à ces dernières.

La conclusion s'attache à montrer que si les doctrines examinées ont toutes une certaine valeur philosophique, elles rencontrent néanmoins des difficultés insurmontables. De telle sorte que, selon Zalabardo, Wittgenstein n'ayant pu prouver que ses solutions sont les seules possibles — certaines n'étant pas du tout des solutions —, il ne peut davantage nous conduire à admettre que son propos n'est que non-sens. En supposant que telle était l'ambition du *Tractatus*, Zalabardo offre une lecture approfondie et rigoureuse du contenu même de l'ouvrage. Il s'agit à ce titre d'un livre d'une grande importance, dont on peut supposer qu'il inaugurerait une nouvelle manière de lire le *Tractatus* dans les études wittgensteiniennes. Il est seulement regrettable que celle-ci ne permette pas d'honorer la demande formulée en 6.54.

JONATHAN GOMBIN

Université Bordeaux Montaigne

Liste des livres disponibles pour une recension

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055289ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055289ar>

[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

(2018). Liste des livres disponibles pour une recension. *Philosophiques*, 45 (2), 575–576. <https://doi.org/10.7202/1055289ar>

Liste des livres disponibles pour une recension

- « Au nom du peuple », revue *Liaisons. Recherche partisane transocéanique*, Montréal, Sabotart, 2018, 217 pages
- Pascal Brissette et Mathieu Lapointe (dir.), *Corruption: Montréal et ses démons*, Montréal, Leméac, 2016, 112 pages
- Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Vers Deleuze. Nature, pensée, politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 376 pages
- Crystal Cordell Paris, *Pourquoi encore le féminisme? Pour une éthique du libre choix*, Fontaine, Presses universitaires de Grenoble, 2017, 178 pages
- Antoine Marie Guy d'Oliveira, *Identité, horizon moral, interculturalité. Charles Taylor face aux défis (post) modernes de l'humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, 421 pages
- Philippe Eon, *Philosopher, en un mot. Variations sur le sens du mot spécial*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 171 pages
- Michel Fichant et Sophie Roux (dir.), *Louis Couturat (1868-1914). Mathématiques, langages, philosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 363 pages
- Simon Gallegos Gabilondo, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (xvi^e - xviii^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 384 pages
- Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse: The Mystery of Regine Olsen*, Princeton, Princeton University Press, 2017, 313 pages
- Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 312 pages
- Sylvaine Gourdain, *L'Ethos de l'impossible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling*, Paris, Hermann, 2017, 386 pages
- Sylvaine Gourdain, *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruxelles, Ousia, 2018, 322 pages
- Olivier Huot Beaulieu, *La négativité en litige: Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, 319 pages
- Kevin Iselin, *Le droit pénal à la lumière de l'existentialisme sartrien*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 149 pages
- Max Kistler, *L'esprit matériel. Réduction et émergence*, Paris, Ithaque, 2016, 308 pages
- Siegfried Kracauer, *Politique au jour le jour*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, 183 pages
- Mogens Laerke, Christian Leduc et David Rabouin (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaires*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017, 383 pages
- Maurice Lagueux, *Tout en même temps agnostique et croyant*, Montréal, Liber, 2017, 288 pages
- Vincent Legeay, *L'essence plastique. Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 140 pages
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique. Correspondance avec Arnould*, éd. Christian Leduc, Paris, Vrin, 2016, 428 pages
- Love, Order, and Progress. The Science, Philosophy, and Politics of Auguste Comte*, éd. Michel Bourdeau, Mary Pickering et Warren Schmaus, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018, 416 pages
- Simon Nadeau, *Le philosophe contrebandier. Introduction à l'œuvre de Michel Morin*, Québec, Les herbes rouges, 2017, 270 pages

- Camille Paglia, *Introduction à personas sexuelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 134 pages
- Julien Rabachou, *L'individu reconstitué*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017, 246 pages
- Philippe Riviale, *Abolition de la conscience en civilisation marchande, règne de la valeur*, Paris, L'Harmattan, 2017, 336 pages
- Olivier Sartenaer, *Qu'est-ce que l'émergence?*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 2018, 126 pages
- Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp, *La nation pluraliste: repenser la diversité religieuse au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018, 293 pages
- Quentin Skinner, *Visions politiques. Sur la méthode*, vol. 1, trad. Christopher Hamel, Genève, Librairie Droz, 2018, 271 pages
- Scott Soames, *The Analytic Tradition in Philosophy*, vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 2017, 423 pages